

Alenka Zupančič
Subjekt in univerzalno

»Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje.« (Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*)

»Deluj tako, da bi Führer, če bi vedel za tvoja dejanja, le-ta odobral.«
(»Kategorični imperativ tretjega Reicha«, kot ga je formuliral nacistični guverner na Poljskem Hans Frank)

»Pravico imam uživati v tvojem telesu, mi lahko vsakdo reče, in to pravico bom užival, ne da bi me kakršnakoli omejitev ustavila v kaprici čezmernosti, ki si jih bom zaželel potešiti.« (Jacques Lacan, »Kant s Sodom«)

Zgornje formulacije že s samim dejstvom, da obstajajo, kažejo na neko težavo Kantovega kategoričnega imperativa. Toda – kot bomo poskušali pokazati – ta težava ne izhaja iz razvpite nedoločenosti, zgolj formalnosti, prevelike »abstraktnosti« moralnega zakona, temveč nasprotno nastopi prav tedaj, ko te nedoločenosti in zgolj formalnosti nismo pripravljeni vzeti zares, v vsej njeni radikalnosti in z vsemi konsekvencami, ki iz nje izhajajo.

Subjekt zakona

Obstaja neka poteza Kantove etike, ki ima med interpreti nadvse paradoksen status. Gre za potezo, po kateri se Kantova etika razlikuje od vseh ostalih in s katero tako rekoč stoji in pade: moralni zakon ne sloni na nobenem predhodnjem ali že etabliranem pojmu dobrega in ni izpeljan iz njega, temveč je utemeljen zgolj v samem sebi. Edino dobro je tisto, ki samo izhaja iz moralnega zakona, tj. ki izhaja iz tega, da smo ravnali v skladu z dolžnostjo in hkrati zgolj iz dolžnosti. Moralni zakon, ki predpostavlja konsenz o tem, kaj je dobro in kaj ne, ni moralni zakon. Tisto, po čemer je status te poteze Kantove filozofije paradoksen, pa je sledeče: čeprav je splošno pripoznana (preberemo jo lahko tako rekoč v vsakem učbeniku), pa se zdi, da tako rekoč nikoli ni vzeta čisto zares. Vzemimo dva primera tega »saj vem, pa vendar«, ki spremlja osnovno postavko Kantove etike.

Ko Kant izbira primere, s katerimi ponazori brezpogojnost dolžnosti in moč moralnega zakona, da subjekt navede k temu, da ravna moralno, pa čeprav je to v nasprotju z njegovimi interesi, jih praviloma izbira tako, da se moralni zakon in dobro bližnjega nahajata na isti strani. Čeprav oziranje na dobro bližnjega ne bi smelo igrati nobene vloge pri odločitvi za neko dejanje (to bi moralo izhajati zgolj iz zakona), pa se v Kantovih primerih kot po naključju vselej prikrade zraven in zamegli pravi domet etične izbire.¹ Bralec bo tako pritegnil Kantu, toda, če lahko tako rečemo, iz »nenačelnih razlogov«: ne zato, ker ga je prepričala neizprosna in brezpogojna moralnega zakona, temveč zaradi podobe zla, storjenega našemu bližnjemu /podobniku, ki tu vselej nastopa kot protiutež in v kateri vede ali nevede utemeljimo smisel naše dolžnosti. Da gre tu res za neko zaslepitev glede prave razsežnosti etičnega dejanja zgovorno priča goreča polemika, ki se je razvila ob edinem Kantovem primeru, ki predstavlja drugačno konfiguracijo. Primer pravzaprav ni Kantov – formulira ga B. Constant in ga pripiše Kantu, ki pa se v njem takoj prepozna in ga skratka vzame za svojega: nekdo z očitno zlobnimi nameni išče oz. zasleduje našega prijatelja in nas vpraša, če se skriva v naši hiši. Ali moramo odgovoriti po resnici ali pa je (etično) dopustno, da se zlobnežu zlažemo, da bi s tem obvarovali našega prijatelja? Kant, kot je znano, odgovori, da smo dolžni odgovoriti po resnici.²

Primer je vselej razburjal Kantove interprete in na tej točki so Kantovo stališče zavrnil tudi njegovi najbolj zagreti zagovorniki (na primer H.-J. Paton). Tudi sami menimo, da je Kantovo stališče v zvezi s tem problematično, a nikakor ne zaradi tistih razlogov, zaradi katerih ga običajno zavračajo. Kajti ne glede na problematičnost Kantovega stališča ima zadevni primer neko neizpodbitno vrednost: eksplicitno prizna heterogenost, neistovrstnost dolžnosti in oziranja na dobro (naše lastno ali naših bližnjih) in v tem aspektu predstavlja preizkusni kamen tega, ali smo Kantovo etiko pripravljene vzeti resno. Možnost, da gre dolžnost zmeraj lahko proti nekogaršnjem dobrem moramo sprejeti kot tako, ali pa zavrniti temelj Kantove etike, v kateri dobro (v smilsu dobrobiti – naše lastne ali naših bližnjih) in dolžnost nikakor nujno ne sovpadata.

Drug primer tega, kako interpreti, in to najboljši, zavračajo Kantovo etiko »pod videzom« zavzemanja zanjo, pa je spis H. E. Allisona »Razmislek o banalnosti (radikalnega) zla«³. Gre za eksemplaričen primer tega, kako

¹ Tak je na primer znan primer, kjer si Kant zamisli situacijo, v kateri knez od podložnika zahteva, da krivo priča proti poštenjaku, ki se ga želi z izmišljenimi izgovori znebiti. Cf. I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, prev. Rado Riha, Analecta, Ljubljana 1993, str. 32-33.

² Cf. I. Kant, »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen«, TWA zv. VIII.

³ Henry E. Allison, »Reflections on the banality of (radical) evil: A Kantian analysis«, v: *Idealism and Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

v Kantovo etiko skozi zadnja vrata vtihotapimo nek pojem dobrega, v katerem utemeljimo kategorični imperativ; hkrati ta primer v polni meri izpostavi natanko tisti paradoks etike, ki se mu želi Kant izogniti, in ki bi ga lahko formulirali takole: etike ni mogoče utemeljiti, ne da bi že predpostavljali neko etiko. Kant seveda poskuša storiti prav to (moralni zakon se utemeljuje zgolj sam, dobro pa je dobro – oz. etično – šele *po* moralnem zakonu), kar pa zahteva določeno ceno. »Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje« – v čem je paradoks tako formuliranega kategoričnega imperativa? V tem, da kljub kategoričnosti na nek način pušča stvari povsem odprte. Odprt, nedefiniran ostane sam *kriterij načela obče zakonodaje*. Kako bom razsodil, ali moje dejanje (moja maksima) lahko velja kot načelo obče zakonodaje, če – kot Kant sam – ne sprejemam postavke, da me že izvorno vodi neka predstava o Dobrem (oz. o tem, kaj je univerzalno sprejemljivo). Kant je bil prepričan, da je ta kriterij našel v izključitvi protislovnosti, vendar pa je bila od tedaj napisana vrsta tekstov, ki dokazujejo pomanjkljivost tega kriterija. Kot opozarja sam Allison, so številni kritiki in interpreti opozorili, da lahko »test« univerzalizabilnosti prestane praktično katerakoli maksima, če je le primerno (tj. dovolj spretno) formulirana. Z drugimi besedami: karkoli lahko pretendira na zahtevo po univerzalnosti, nič ni a priori izključeno iz etike. In to po našem mnenju ni pomanjkljivost Kantove etike, temveč prav nasprotno njen najpomembnejši moment, moment, na katerem je potrebno vztrajati. Allison pravilno zasluti, kje tiči problem, namreč v sami ideji, da je kategorični imperativ *test*, ki nam lahko enoznačno pokaže, kaj je naša dolžnost in zanjo jamči. Toda na ta problem po našem mnenju odgovori napačno: namesto da bi kot problematično zavrnil samo idejo »testa«, jo »zakrpa« tako, da jo opre na neko točko v realnosti. Najprej kot ključen pojem za razumevanje Kantove praktične filozofije vpelje pojem samoprevarne (*self-deception*), od tod pa postavi tezo, da prav testiranje maksim (ob kriteriju univerzalnosti) ponuja najboljšo možnost za samoprevaro, ki tu prejme naslednjo obliko: sami sebi prikrijemo resnično naravo načel, na podlagi katerih delujemo. Pri testu načrtno goljufamo, da bi na ta način opravičili svoja dejanja, ki so v resnici storjena iz čisto patoloških motivov. Allison navaja sledeč primer: recimo, da nekoga zelo sovražimo in izvemo nekaj, kar bi ga, če bi to izvedel, hudo prizadelo. Ker bi ga radi prizadeli, se odločimo, da mu bomo bolečo novico povedali, to pa opravičujemo s tem, da ima pravico vedeti. Zadevno dejanje torej sebi in drugim predstavimo ne kot dejanje čiste zlobe, s katerim želimo drugemu povzročiti bolečino, temveč kot častno dejanje resnicoljubnosti. Lahko celo uspemo prepričati sami sebe, da je to naša sveta dolžnost.⁴

⁴ Cf. *ibid.*, str. 181.

Primer je vsekakor zgovoren in opisuje neko situacijo, ki nam ni tuja. Toda če ta primer pokaže, da je testiranje maksim idealna priložnost za samoprevaro, pa Allison od tod ne zaključi, da je sama ideja testiranja maksim problematična, da je skratka osnovna samoprevara ravno prepričanje, da obstaja neki test, ki nas lahko vnaprej odveže odgovornosti za naša dejanja. Nasprotno, idejo »testiranja« podpre z nečim, kar je temu testiranju (in s tem moralnemu zakonu) zunanje in kar imenuje »očitne (v oči bijoče) moralne poteze določene situacije«, *morally salient features of a situation*. Nemoralne maksime samo *na videz* prestanejo test univerzalnosti, ker ignorirajo oz. zamegljijo moralno očitne poteze dane situacije. V zgornjem primeru je takšna poteza naša intenca, da bi prizadeli osovraženo osebo. V primeru nacističnega zločinca Eichmanna, ki je s čistjo vestjo pošiljal Žide v smrt, gre po Allisonu za mejni primer takšnega neziranja na moralno očitne poteze. Kaj bi lahko bilo za Eichmanna bolj očitno, retorično vpraša Allison, kot dejstvo, da je imel opravka s človeškimi bitji? Problem te interpretacije je seveda konceptualna šibkost pojma očitnega. Niti najmanj ni gotovo, da so bili za Eichmanna Židje očitno človeška bitja, oziroma, drugače rečeno, nacistični diskurz je poskrbel in je vse naredil za to, da bi bilo očitno nekaj drugega, da namreč Židje niso ljudje. In če bi nazivem zmagal, bi imeli danes verjetno opravka s čisto druge vrste očitnostmi, kot pa imamo. Z drugimi besedami, problem je v tem, da je sama očitnost, ki naj bi nas varovala pred samoprevaro, lahko ravno najvišja oblika samoprepare. Če sprejmemo to, kar sugerira Allison, da namreč v realnosti obstaja nekaj, na kar se lahko opremo ob testiranju maksim (če skratka Kantov moralni zakon »pod mizo« opremo na nekaj, kar mu je zunanje), potem – pa naj se sliši še tako škandalozno – sprejmemo tudi logiko, ki je v osnovi maksime »Deluj tako, da bi Führer, če bi vedel za tvoja dejanja, le-ta odobral.« Führerja lahko nadomestimo npr. z Bogom in dobili bomo kategorični imperativ, ki je za našo kulturo že veliko bolj sprejemljiv. Toda ne smemo pozabiti, da je njuna logika, njuna struktura natanko ista. Svoja dejanja oz. maksime testiramo ob nekem idealu, ki določa koordinate in horizont tega, kaj je splošno sprejemljivo in kaj ne. S tem pridemo do položaja, kjer etiko utemeljimo tako, da že predpostavimo neko etiko. Zato nas tudi ne sme presenetiti način, kako Allison definira radikalno zlo. Iz njegovih izpeljav lahko izluščimo naslednjo definicijo radikalnega zla: tisto, kar pretendira na univerzalnost (tj. se sklicuje na zakon), a je hkrati skregano z našimi osnovnimi predstavami o dobrem (tj. z moralno očitnimi potezami), je radikalno zlo. Takšna definicija je sicer možna, a reči je treba, da zelo hitro trči ob lastno mejo: dve različni kulturi bi ob prvem konfliktu druga drugo zlahka obtožili radikalnega zla. Vsaka drugačnost, ki je kolikor

toliko resna in resno mišljena, bi postala prikladen kandidat za nalepko »radikalno zlo«. Problem tega, kar Allison imenuje »samoprevara«, s tem še zdaleč ni rešen, temveč zgolj premeščen na neko drugo raven.

Vprašanje, ki se postavlja na tej točki, pa je sledeče: Kako definirati, konceptualizirati kategorični imperativ oz. moralni zakon tako, da bi izključil možnost, da se na primer nekdo kot Eichmann brani z besedami, da je z brezpogojno poslušnostjo Hitlerju zgolj sledil (Kantovemu) kategoričnemu imperativu? Če, kot smo videli, Allisonova koncepcija prej omogoča takšno sklicevanje, kot pa ga preprečuje, kje iskati alternativo? Naš odgovor je, da je treba do konca vztrajati prav na nedoločeni moralnega zakona.

Za pojasnitev tega se še enkrat vrnimo k primeru, ki ga navaja Allison. Za kaj natanko v tem primeru gre? Nekdo želi prizadeti drugega in za to išče opravičilo ter ga seveda tudi najde. Glej, glej, si reče, saj mi vendarle dolžnost nalaga, da drugega seznanim s tem, kar ima pravico vedeti. Torej mu bom to povedal, čeprav ga bo »na žalost« prizadelo. S čim imamo tu opravka? S tem, da, rečeno z besedami S. Žižka, *dolžnost tu nastopa kot opravičilo za to, da storimo svojo dolžnost*.⁵ Z drugimi besedami, problem je v tem, da imamo opravka z dvema problemoma, z dvema »zaslepitvama«, in ne le z eno samo. Ena zaslepitev je ta, na katero opozori Allison (zaslepimo se za očitno intenco, ki je v tem, da bi radi prizadeli drugega). Toda ta zaslepitev je možna zgolj na podlagi neke osnovnejše zaslepitve oz. nekega osnovnejšega verovanja. Možna je zgolj, če dolžnost (če to, kaj je moja dolžnost) nastopa kot, če naj tako rečemo, »gotovo jelo«. Zato našega hinavca ne bomo razkrinkali enostavno tako, da mu bomo rekli, »saj vemo, da ti je dolžnost samo priročna pretveza za to, da prizadaneš drugega« – saj bo lahko še naprej na primer svetohlinsko trdil, da je moral ravno zbrati vse svoje moči, da je lahko drugemu povedal resnico, kljub temu, da je vedel, da ga bo prizadela; trdil bo, kako je sam trpel ob tem, a da se dolžnosti pač ni mogel izneveriti... Nasprotno, hinavca – oziroma natančneje, perverzneža, gre namreč natanko za držo pervezneža – bomo razkrinkali tako, da ga bomo vprašali: »Kje pa piše, da je tvoja dolžnost drugega seznaniti s tem, kar ima pravico vedeti? Po čem sklepaš, da je to tvoja dolžnost? Ali si pripravljen odgovarjati za svojo dolžnost?«

V skladu s Kantovimi osnovnimi postavkami je dolžnost samo tisto, kar subjekt naredi za dolžnost, ne obstaja nekje zunaj tega kot tablica zapovedi. To, da subjekt nekaj naredi za svojo dolžnost, pa implicira, da zanjo tudi odgovarja. Zakon nam nalaga, da storimo svojo dolžnost, nikakor pa ne jamči zanjo, zanjo *ne odgovarja*. Zanjo odgovarja edinole subjekt.

⁵ Cf. Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, Verso, New York & London 1996, str. 170.

Z drugimi besedami, kategorični imperativ ni preizkus, test, na podlagi katerega bi lahko sestavili seznam (četudi nikoli dokončen) etičnih dejanj, oziroma nekakšen »katekizem čistega uma«. ⁶

Kaj torej je »moralni zakon? Njegovo osnovno strukturo lahko pojasnimo z razliko med uganko in citatom. Moralnega zakona ne moremo zvesti na strukturo citata, kjer bi lahko na primer rekli: »Moralni zakon mi pravi 'Povej resnico'« in tako skrili odgovornost za naša dejanja za avtoriteto Zakona. Moralni zakon ima nasprotno strukturo uganke, nekega pol-rekanja (»*mi-dire*«). Moralni zakon je izjavljanje brez izjave in subjektu je naloženo, da iz tega izjavljana naredi izjavo – in nosi posledice.

Na tej točki pa se lahko znova vrnemo h Kantovem spisu »O domnevni pravici lagati iz človekoljubja«, saj bi moralo biti zdaj že jasno, v čem je nevzdržnost Kantovega stališča. Prvič, Kant vzame dolžnost govoriti resnico natanko kot neko a priori gotovo dolžnost, ki je prestala preizkus kategoričnega imperativa in jo lahko zapišemo na tablico zapovedi za vse sedanje in bodoče rodove. Skratka, zakon tu postane citat. Kar ta gesta omogoči, pa je natanko to, da se subjekt postavi v perverzni položaj, kjer svoja dejanja *opravičuje* z dolžnostjo, kjer se »skrije za zakon« in se predstavlja zgolj kot instrument njegove volje. Njegova pozicija izraža naslednjo držo: »Žal mi je, če vam to, kar sem storil, ni po godu; toda deloval sem po ukazih Drugega (Zakona,...), ki je to hotel. Če vas torej moja dejanja motijo, se zmenite z Njim.« Dejansko gre Kant v omenjenem spisu tako daleč, da trdi, da subjekt, če preganjalcu pove resnico, ni odgovoren za posledice svojega dejanja, če pa se zlaže, je zanje odgovoren. S tem pa omenjen primer, namesto da bi ponazarjal, da je dolžnost v skrajni instanci utemeljena zgolj v sami sebi in da se prav sem vpisuje subjektova odgovornost, nasprotno ponazarja primer nekoga, ki presežni užitek, ki ga najde v izdaji, skrije za Zakon.

Vendar pa ob tem velja še enkrat poudariti, da to ne omaje strukturne vrednosti primera. Dopustiti moramo možnost, da subjekt deluje etično, čeprav deluje proti dobri bližnjega. Dopustiti moramo možnost, da bi

⁶ Cf.: »Kantov kategorični imperativ bi razumeli napačno, če bi v njem videli nekakšno formalno šablono, katere aplikacija na nek konkreten primer moralnega subjekta razreši odgovornosti za odločitev: Nisem prepričan, ali je to, da storim dejanje X, moja dolžnost ali ne. Ni problema – preizkusim ga tako, da ga podvržem dvojnemu formalnemu kriteriju, ki ga implicira kategorični imperativ (...) in če dejanje X preizkus prestane, vem, kaj je moja dolžnost... Vsa poanta Kantove argumentacije je natanko nasprotna temu avtomatičnemu postopku verifikacije: dejstvo, da je kategorični imperativ prazna forma, pomeni natanko to, da ne more nuditi nobenega jamstva proti temu, da napačno presodimo svojo dolžnost.« *The Indivisible Remainder*, *op. cit.*, str. 170.

nekdo v takšnem primeru za svojo dolžnost *postavi* resnicoljubnost – ne da bi jo pri tem vzel kot nekaj, za kar mu zakon »krije hrbet«.

Kant si torej v omenjenem spisu vzame svobodo, da za nas *use* in enkrat za vselej »dopolni« pol-rekanje kategoričnega imperativa. S tem prekrši svoja lastna načela in postavi resnicoljubnost kot *a priori*, že vnaprej določeno in nevprašljivo dobro. Zakaj je to problematično? Ne enostavno zato, kot bi utegnili pomisliti, ker na ta način že vnaprej zanemarimo vse mogoče partikularne okoliščine, ki nastopajo v vsaki konkretni situaciji; ne enostavno zato, ker en primer ni nikoli povsem identičen z drugim in ker v vsakem primeru, v vsaki situaciji lahko nastopa kak poseben dejavnik, ki ga moramo pri svoji odločitvi upoštevati. Stvari so še bolj radikalne: tudi če bi bilo mogoče, na primer s pomočjo kakšnega super računalnika, vnaprej simulirati vse možne situacije, to še vedno ne pomeni, da bi lahko na podlagi tega sestavili seznam etičnih odločitev, ki ustrezajo vsaki dani situaciji. Ključni problem moralnega zakona ni variabilnost situacij, na katere ga »apliciramo«, temveč mesto, vloga subjekta pri sami njegovi konstituciji in s tem pri konstituciji univerzalnega. Tisto, zaradi česar subjekta ni mogoče izbrisati iz »strukture« etičnega (tako, da bi na primer sestavili omenjen seznam, s čimer bi že vnaprej odpadla tudi odgovornost za dejanja), ni posebno, posamično, specifično, temveč univerzalno. Tisto, česar se absolutno ne da reducirati, ni pestrost, raznolikost vsake dane situacije, temveč gesta, s katero vsak subjekt s svojim dejanjem postavi univerzalno, izvrši neko operacijo univerzalizacije. Subjekt v etiki ni *agent* univerzalnega (takšne ali drugačne volje, takšnega ali drugačnega dobrega), ni tisti, ki deluje v imenu univerzalnega ali z njegovim pooblastilom – če bi to bil, potem bi ga bilo mogoče odmisli, bil bi reduktibilen. Subjekt ni agent univerzalnega, temveč je njegov *agens*. Vendar pa je tudi to treba še podrobneje pojasniti, da se izgnemo nekemu nesporazumu. Da je subjekt agens univerzalnega, tisto, brez česar univerzalnega ne bi bilo, ne pomeni, da imamo nek pojem subjekta, ki je neobhodno potreben za pojem univerzalnosti; ne pomeni enostavno tega, da je vsaka univerzalnost subjektivno posredovana oz. da je zakon vselej »subjektiven«; ne meri na določeno definicijo univerzalnega, temveč na definicijo subjekta. Sam subjekt ni nič drugega kot ta moment univerzalizacije, konstitucije zakona in determinacije univerzalnega. Etični subjekt ni subjekt, ki v dano (moralno) situacijo prinese vso subjektivno prtljago in z njo vpliva na to situacijo (formulira maksimo, ki ustreza njegovim osebnim nagibom), temveč je strogo vzeto nekaj, kar v etičnem dejanju šele vznikne. (Etični subjekt je točka, kjer se univerzalno sklene in doseže svojo določitev.

To je tista točka, na kateri je treba vztrajati, če hočemo Kanta rešiti pred očitkom, da je njegova etika zvedljiva na sadovsko etiko. To pa hkrati pomeni »zarežati« v samega Kanta in vztrajati na enem momentu njegove praktične filozofije proti drugem.

Kontroverza o radikalnem oziroma diabolčnem zlu

V delu *Religija v mejah golega uma* Kant, kot je znano, identificira tri različne moduse zla, od katerih prva dva še nista »prava«. Če na hitro povzamemo:

1) *Šibkost* človeške narave, zaradi katere se vdam nagnjenjem, »patološkim vzgibom«, *kljub* svoji volji po dobrem. Volja je torej dobra, hotel sem dobro, toda realizacija, »izvedba« tega dobrega je spodletela

2) *Nečistost*, »nepristnost« človeške volje. Tu problem ni v diskrepanci med maksimo in izvedbo. Za objekt volje imamo »dobro« in smo tudi dovolj močni, da ga »izvajamo«. Toda tako ne delujemo iz spoštovanja moralnega zakona in zgolj zaradi njega, temveč na primer iz samoljubja, iz določenih osebnih interesov, ker pričakujemo, da nam bo to v življenju koristilo ipd.

3) *Zloba* (Bösartigkeit) oziroma »radikalno zlo« pa je strukturirano nekoliko drugače. Temelj radikalnega zla je neko (svobodno) dejanje (ki pa ni temporalno, ni ga mogoče situirati v subjektovo zgodovino), v katerem motive oziroma gibala, ki so povezana z našim samoljubjem (z našimi subjektivnimi nagibi) naredimo za *pogoj* poslušnosti moralnemu zakonu. Z drugimi besedami, radikalno zlo sprevrne hierarhijo (patoloških) nagibov in zakona: namesto da bi bil slednji pogoj oz. »kriterij« sprejemanja ali zavračanja prvih, pa so nagibi tisti, na podlagi katerih se odločamo, ali bomo ubogali zakon ali ne. Moralni zakon ubogamo zgolj »po naključju«, kadar nam to ustreza oz. kadar se to sklada z našimi patološkimi nagibi. Radikalno zlo je v resnici pojem, ki pojasni možnost prvih dveh modusov zla.⁷

Tem trem »stopnjam« zla Kant nato doda še četrto, »diabolčno zlo«, ki pa ga v isti gesti tudi že izključi kot primer, ki ga ni mogoče aplicirati na človeka. Diabolčno zlo bi pomenilo, da bi bilo tu samo nasprotovanje moralnemu zakonu povzdignjeno na raven maksime. V tem primeru bi maksima nasprotovala zakonu ne negativno, temveč direktno. To bi na primer pomenilo, da bi bili pripravljeni delovati proti moralnemu zakonu, čeprav bi bilo to v navskrižju s samimi našimi patološkimi interesi, tj. čeprav

⁷ Cf. I. Kant, »Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft«, TWA zv. VIII., str. 676-678.

bi to pomenilo delovati proti našemu lastnemu dobru. Nasprotovanje moralnemu zakonu bi povzdignili v načelo in tega načela bi se držali, naj stane kar hoče – tudi za ceno lastne smrti.

Prvi problem, ki nastopi s to konceptualizacijo diaboličnega zla, je sama njegova definicija: da bi namreč diabločno zlo nastopilo tedaj, ko bi bilo samo nasprotovanje moralnemu zakonu povzdignjeno v maksimo (v načelo, v zakon). V čem je problem te definicije? Glede na Kantov koncept zakona – ki ni zakon, ki bi nam narekoval »storite to« ali »storite ono«, temveč enigmatični zakon, ki nam nalaga zgolj to, da storimo svojo dolžnost, ne da bi to dolžnost kadarkoli imenoval – se pojavi naslednji ugovor: če bi nasprotovanje moralnemu zakonu povzdignili na raven maksime oz. načela, to ne bi bilo več nasprotovanje moralnemu zakonu, temveč že sam moralni zakon. Moralnemu zakonu ni mogoče nasprotovati na ravni zakona. Natančneje rečeno: nič ne more načeloma (iz nepatoloških vzgibov) nasprotovati moralnemu zakonu, ne da bi se s tem samo sprevrglo v moralni zakon. Če delujemo, ne da bi dopustili, da razni patološki motivi vplivajo na naše delovanje, je to delovanje dobro. Glede na ta pojem dobrega, bi se morala definicija (diaboličnega) zla glasiti takole: Zlo je, če, ne glede na vse naše patološke nagibe, nasprotujemo delovanju, ki se ne ozira na patološke motive. V kontekstu Kantove etike dejansko nima nobenega smisla govoriti o *nasprotovanju* (opoziciji) moralnemu zakonu. Nasprotovanje moralnemu zakonu bi samo bilo zakon; na tej, načelni ravni, med njima ni mogoče postavili nobene razmejitve. »Diabolično zlo« neizogibno sovpadе z »najvišjim dobrim«, ki ga Kant vpelje v *Kritiki praktičnega uma* kot »nujni objekt volje«. Kant diabolično zlo vpelje na popolnoma simetričen način kot najvišje dobro: oba postavi kot »ideala«, v katerih bi volja povsem sovpadla z zakonom, in oba izključi kot primera, ki ju ni mogoče aplicirati na človeka. S to razliko, da najvišje dobro opre na postulat nesmrtnosti duše. Toda ne smemo pozabiti, da bi bila nesmrtna duša prav tako lahko postulat diaboličnega zla. Prvi odstavek poglavja »Nesmrtnost duše kot postulat čistega praktičnega uma« bi zlahka prepisali takole: »Uresničevanje najvišjega zla v svetu je nujni objekt volje, določljive z moralnim zakonom. V tej volji pa je vrhovni pogoj najvišjega zla *popolno ustrežanje* naravnosti moralnemu zakonu. (...) Popolno ustrežanje volje moralnemu zakonu pa je *diaboličnost*, popolnost, ki je ni zmožno doseči nobeno umno bitje v čutnem svetu v nobenem trenutku svojega bivanja. Ker pa je kljub temu zahtevano kot praktično nujno, ga je mogoče najti le v progresu, ki gre v naskončnost proti temu popolnemu ustrežanju (...). Torej je najvišje zlo praktično možno le ob predpostavki nesmrtnosti duše.«

Postulat nesmrtnosti duše je dejansko mnogo daljnosežnejši in mnogo manj nedolžen, kot se zdi na prvi pogled. Njegova glavna operacija je v tem, da *objekt* praktičnega uma (kakor Kant imenuje vrhovno dobro) naveže na *voljo* in postavi, da je »realizacija« tega objekta možna samo ob predpostavki svetosti volje. Prav ta operacija pa je tisto, kar, po eni strani, Kanta približa Sadu in njegovi »volji po Užitku«, po drugi strani pa Kanta (ki noče biti Sade) primora k temu, da izključi najvišje dobro/zlo kot nemogoče za človeške akterje. Če se želimo izogniti temu problemu Kantove etike, moramo hkrati formulirati naslednji dve postavki:

1) Diabolično oziroma najvišje zlo je identično najvišjemu dobru, slednja pa nista nič drugega kot definicija uspelega (etičnega) dejanja. Z drugimi besedami, na ravni formalne strukture etičnega dejanja razlika med Dobrim in Zlom ne obstaja. Zlo je nerazločljivo od Dobrega.

2) »Najvišje zlo« in »najvišje dobro« obstajata oz. natančneje, do njiju pride, »se zgodita« – *kar ne obstaja, pa je sveta oziroma diabolična volja.*

Naj to pojasnimo na primeru neke polemike.

Joan Copjec v tekstu »Zlo v času končnega sveta«⁸ pozdravi Kantovo izključitev diaboličnega zla kot tisto gesto, ki preprečuje, da bi se moralni zakon »fenomenaliziral«. Tisti, ki Kantu očitajo to izključitev, češ da ni imel dovolj intelektualnega poguma, da bi priznal diabolično zlo, po J. Copjec zapadejo v neko volontaristično branje Kanta – branje, ki se ujame v past romantizma (povezanega z idejo nekega diaboličnega bitja) in ki voljo jemlje kot pozitivno silo in se vdaja (nevarni) iluziji, da je mogoče odpraviti njen notranji razcep. Prav nek tak »romantizem« čiste, nerazcepljene volje je po J. Copjec v jedru nacizma: razcep je dojet kot načeloma odpravljev; strategija za njegovo odpravo pa je ta, da je projiciran navzven, v zunanjo realnost, v kateri je hkrati določen tisti moteči element (Žid), ki ga je treba eliminirati, da bi ta razcep odpravili. In ker je zadevni razcep načeloma neodpravljev, tovrstna vera v možnost njegove odprave implicira, da ne bomo nikoli pobili zadnjega Žida...

Toda, kar tovorstna teoretska podpora Kantovi izključitvi diaboličnega zla kot nemožnega (zasledimo jo tudi pri Allisonu) praviloma spregleda ali zamolči, je naslednje: moralnega zakona ne bi »fenomenalizirali« samo, če bi nasprotovanje moralnemu zakonu povzdignili v maksimo – natanko isto bi se zgodilo, če bi moralni zakon povzdignili v edino gibalo naših dejanj. Simetrija (najvišjega) dobrega in (radikalnega) zla, ki jo vzpostavi Kant, je tu ireduktibilna. S tem, ko izključimo možnost diaboličnega zla izključimo

⁸ J. Copjec, »Evil in the Time of the Finite World«, v: *Radical Evil*, Verso, London & New York 1996.

tudi možnost Dobrega, izključimo možnost etike kot take oz. še natančneje, postavimo etično dejanje kot v sebi nemožno (ker bodisi nikoli še ni dovolj »čisto« bodisi vselej vodi v zlo). Skratka, človeško bitje je po definiciji tostran dobrega in zla (sicer bi postalo ali angelsko ali diabolično). Dejansko na primer J. Copjec zaključí, da zmožnost za etično dejanje oziroma »zmožnost za to, da delujemo nepogojeno, obstaja zgolj v tem, da se nikoli ne realizira, da ji vselj spodleti, da bi se realizirala«. Če jo poskušamo realizirati, pademo na primer v fašizem oz. nacizem.

To stališče pa odpre dva problema. Prvič, etika se s tem zvede zgolj na preprečevanje zla; drugič, vprašanje je, kolikor ni za vsak totalitarizem nujna ravno predpostavka nerealizabilnosti. Za totalitarizem ni značilno zgolj to, da razglašá npr. možnost realizacije svobode (oz. odprave takšnega ali drugačnega razcepa, alienacije), temveč tudi in predvsem to, da se hkrati z njo – s to možnostjo – ne identificira: identificira se s potjo do nje (vidi se kot njen agent, instrument) in zato je zanj vitalnega pomena, da se ta pot nikoli ne konča.

Tisto, kar sami očitamo Kantu na tej točki, ni to, da ni imel dovolj »intelektualnga poguma«, da bi dopustil nekaj tako radikalnega, ekstremnega, kot je diabolično zlo. Gre nasprotno za to, da je ta ekstremnost (in z njo povezan romantizem) že rezultat neke določene kantovske konceptualizacije etike. In v nasprotju s tem postavljamo tezo, da je etično dejanje (v Kantovem pomenu besede) možno, ne da bi zato impliciralo sveto ali diabolično voljo.

Kot je opozoril že Lacan, problem omenjene konceptualizacije najjasneje izstopi v dveh zgodbicah, apologih, ki ju vpelje Kant, da bi dokazal obstoj moralnega zakona in hkrati to, da subjekt ne more delovati v nasprotju s svojimi patološkimi motivi iz drugega razloga kot iz tistega, ki ga predstavlja moralni zakon. V prvi zgodbici gre za nekoga, ki si želi preživeti noč z izvoljeno damo, a hkrati ve, da ga pri izhodu čakajo vislice, da bo, skratka, po strastni noči usmrčen. Kant to izbiro komentira rekoč, da je vsakomur jasno, da bo v tem primeru zadevni subjekt premagal svoje poželenje. Nato pa Kant vpelje drugo zgodbico, primer nekoga, od kogar njegov knez zahteva, da lažno priča proti nedolžni osebi, ki se je želi znebiti. Tudi tu je kazen za zavrnitev lažnega pričevanja smrt. Toda v tem primeru, pristavi Kant, si lahko zamislimo, da bi zadevni subjekt raje izbral smrt kot pa pripomogel k smrti nedolžnega sočloveka.⁹

Ti dve zgodbici torej služita kot dokaz tega, da poleg moralnega zakona ne obstaja nobena druga »sila«, ki bi nas lahko pripravila do tega, da

⁹ Cf. *Kritika praktičnega uma*, op. cit., str. 32-33.

delujemo proti naši lastni dobrobiti. Temu Lacan postavi nek pertinenten ugovor: takšna sila obstaja, in sicer *užitek* (kot različen od ugodja, kot nekaj, kar se nahaja onstran načela ugodja).

»Presunljiva razumljivost prvega zgleda se opira na to, da nam je noč, ki bi jo preživel z damo, paradokсно predstavljena kot ugodje, ki je postavljeno na eno stran tehtnice, na drugo pa kazen, ki jo moramo sprejeti, ugodje in kazen sta torej postavljena v opozicijo, ki ju homogenizira. (...) Dovolj je, da noč, ki jo preživimo z damo, prestavimo iz rubrike ugodja v rubriko užitka kot užitka (...), kar ravno implicira sprejetje smrti, pa bo primer ovržen.«¹⁰

Toda Lacanov argument je še subtilnejši. Ne gre za to, da bi užitek postavil kot neko diabolično silo, ki se je zmožna zoperstaviti zakonu. Nasprotno, v njej prepozna jedro samega zakona: zadošča, pravi Lacan, da je užitek nekaj »bolečega« (tj. različnega od ugodja), pa se zadeva popolnoma spremeni in se hkrati spremeni tudi smisel moralnega zakona. »Vsakdo lahko vidi, da je vloga moralnega zakona, če ima moralni zakon tu sploh kakšno vlogo, prav v tem, da je opora tega užitka.«¹¹ Z drugimi besedami, če nas, kot trdi Kant, k temu, da sprejmemo smrt (oz. da odmislimo vse interese naše dobrobiti), ne more napeljati nič drugega kot moralni zakon, potem je primer nekoga, ki bi z damo preživel noč, čeprav bi bil nato usmrčen, pač primer moralnega zakona. – Je primer moralnega zakona, ne da bi bilo to zato diabolično dejanje. To je ključna točka Lacanovega argumenta: obstajajo dejanja, ki povsem ustrezajo Kantovim zahtevam za Dejanje, a ki hkrati niso ne »angelska« ne »diabolična«. Subjektu *se zgodi*, da stori dejanje; še več, *zgodi se mu, pa če to hoče ali ne*. Prav ta točka izključuje voluntarizem, ki bi vodil k romantizmu diaboličnega (ali angelskega). Užitek (kot realno jedro moralnega zakona) ni stvar volje. Oziroma natančneje, če je stvar volje, je to v toliko, kolikor vselej nastopa kot nekaj, česar subjekt noče. To, kar po Lacanu Kanta približa Sadu, je prav dejstvo, da vpelje nek »hoteti užitek« (najvišje dobro, moralni zakon), oz. to, da iz realnega naredi *objekt volje*. To se izteče v izključitev objekta (najvišjega dobrega oz. diaboličnega zla), izključitev, ki pa ravno podpira fantazmo njegove realizacije (nesmrtnost duše). Za Kanta je nepojmljivo, da bi nekdo hotel svojo lastno destrukcijo – to bi bilo diabolično. In Lacanov odgovor ni, da je to vendarle pojmljivo, da tudi takšni ekstremni primeri obstajajo. Lacanov odgovor je, da na tem ni nič ekstremnega, da na neki ravni (vsak), še tako povprečen subjekt hoče svojo destrukcijo, *pa če to hoče*

¹⁰ J. Lacan, *Etika psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1988, str. 188.

¹¹ *Ibid.*

ali ne. Hoče jo natanko tam, kjer se kot subjekt ne prepozna in kjer kot subjekt nima nobene besede. To raven Lacan imenuje gon oz. pulzija smrti, kamor umesti užitek.

Z drugimi besedami, angelizacija dobrega in diabolizacija zla je konceptualna cena, ki jo plačamo za to, da Realno naredimo za objekt volje, tj. da popolno sovpadanje volje z moralnim zakonom naredimo za pogoj etičnega dejanja. To pa pomeni zagovarjati tezo, da obstaja »junak« dejanja. V prvem koraku Kant poveže etično dimenzijo dejanja s subjektovo voljo. Od tod sledi, da če bi subjekt dejansko uspel izvršiti etično dejanje, bi bil to bodisi angelski, sveti, bodisi diabolični subjekt. Toda nobeden od teh dveh primerov ne pride v poštev za človeka. Iz te izključitve angelov in hudičev pa nato sledi perpetualna diereza, ki deluje v tistem, kar po tej izključitvi ostane. Subjekt je za vselej prepuščen ireduktibilnemu dvomu, ki se kaže v vztrajanju krivde: od svoje patologije se mora cepiti v neskončnost.

Z drugimi besedami: (notranji) razcep volje, njena alienacija sami sebi, v kateri nekateri interpreti vidijo eno najbolj pertinentnih točk Kantove etike, je dejansko že posledica tega, da Kant ni mislil (»priznal«) neke bolj temeljne alienacije: alienacije subjekta v dejanju, alienacije, ki implicira, da subjekt ni nujno junak »svojega« dejanja.

Če bi Kant priznal to temeljno »alienacijo« oz. ta razcep, potem uspelo dejanje ne bi impliciralo ne svete ne diabolične volje. Kaj ravno je ta temeljna alienacija in kje je vidno, da je Kant ne pripozna? Spet v »kantovskih zgodbicah«, primerih, ki jih v svojih tekstih ponuja Kant. Na primer slavni primer lažne objube oz. še slavnejši primer depozita, ki sledita isti logiki.

»Postavil sem si, denimo, za maksimo, da bom večal svoje premoženje z vsemi varnimi sredstvi. V mojih rokah je trenutno *depozit*, čigar lastnik je umrl, ni pa glede njega zapustil nobenega zapisa. To je kajpada primer, ki ustreza moji maksimi. Zdaj želim vedeti le, ali lahko ta maksima velja tudi kot obči praktični zakon. Maksimo bom torej apliciral na pričujoči primer in se vprašal, ali lahko nemara prejme formo zakona: da lahko vsakdo utaji depozit, za katerega mu ne more nihče dokazati, da je bil deponiran. Takoj lahko opazim, da bi tako načelo kot zakon izničilo samo sebe, ker bi povzročilo, da depozit sploh ne bi obstajal.«¹²

Kaj tu pravzaprav trdi Kant? Trdi, da – z Lacanovimi besedami – »ni depozita brez depozitorja *na višini svoje naloge*«, tj., brez depozitorja, ki povsem sovpadne in je v celoti zvedljiv na opredelitev »depozitor«. S tem Kant za pogoj dejanja dejansko postavi nič manj kot svetost volje (popolno

¹² *Kritika praktičnega uma*, op. cit., str. 29.

ustreznije volje moralnemu zakonu – to je implicirano v onem »na višini svoje naloge«).

Če to formuliramo splošneje, bomo rekli: ni (etičnega) dejanja brez subjekta na višini tega dejanja. To seveda implicira zabris razlike med ravnijo izjave in ravnijo izjavljanja: subjekt izjave mora sovpadati s subjektom izjavljanja.

Mimogrede lahko omenimo, da v tej luči verjetno ni naključje, če prav laž, laganje predstavlja najbolj nevraltično točko Kantove etike. Problem, za katerega gre, je namreč v osnovi problem oz. »paradoks« lažnivca. Če je lažnivec na višini svoje naloge, potem ne more reči »lažem« (ker s tem že govori resnico itd.), oziroma, kot bi rekel Kant, ker bi s tem laganje postalo nemožno. Kot je znano Lacan ta paradoks označi za navidezen in ga razreši prav s konceptualizacijo razlike med subjektom izjave in subjektom izjavljanja: besedica »lažem« je del besednega zaklada, ki se nahaja v Drugem. Ta »besedni zaklad« je nekaj, česar se lahko poslužujem kot instrumenta ali pa se on poslužuje mene kot govorila. Kot subjekt pa se vpisujem oz. vzniknem na drugi ravni, na ravni izjavljanja in ta raven je ireduktibilna. Tu spet pridemo do tega, da se subjekt ne more skriti za Zakon in se predstavljati kot zgolj njegov instrument – s tem je namreč utajena natanko raven izjavljanja.

»Ni depozita brez depozitorja na višini svoje naloge« oziroma »ni dejanja brez subjekta na višini tega dejanja« je teza, ki implicira, da kot kriterij oz. pogoj »realizacije« dejanja postavimo izbris razlike, razmika med izjavo in izjavljanjem. Ta izbris je nato postavljen kot nemogoč (za človeška bitja) in hkrati (v interpretacijah Kanta) kot prepovedan: če ga poskusimo udejaniti, bomo neizogibno povzročili zlo.

Toda ključno vprašanje je ravno, zakaj bi morali ukinitve tega razcepa postaviti za kriterij oz. pogoj dejanja? Zakaj reči, da realizacija dejanja predpostavlja ukinitve tega razcepa? Dejanje bi namreč lahko postavili v neko drugo perspektivo: prav dejanje, (»uspelo«) dejanje je tisto, ki zadevni razcep šele v polni meri izpostavi, poprisoti. V tej perspektivi bi bila definicija uspelega dejanja ta, da ima vselej natanko strukturo paradoksa lažnivca, strukturo lažnivca, ki reče »(jaz) lažem«, ki reče »nemogoče« in s tem v polni meri izpostavi razcep med ravnijo izjave in ravnijo izjavljanja, med šifterjem »Jaz« in označevalcem »lažem«. Zato je treba reči, da junak dejanja ne obstaja. To pomeni, da je na ravni »lažem« subjekt vselej patološki, določen z velikom Drugim, z označevalci, ki so tu pred njim. Na tej ravni je subjekt »pogrešljiv«. A to ni vse. Medtem ko je subjekt izjave določen vnaprej (posluži se lahko zgolj že danih označevalcev), pa je subjekt izjavljanja, shifter »jaz«, določen *retroaktivno*: »jaz, retroaktivno opredeljen s tem, kar

proizvede na ravni izjavljanja, postane pomen, generiran na ravni izjave.¹³ Na to raven moramo umestiti etični subjekt: ta ni »junak« dejanja (nima svete ali diabolčne *volje*), temveč je nekaj, kar šele postane to, kar je, v dejanju, ki ga, če lahko tako rečemo, »spočne« nek drugi subjekt.

¹³ J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, str.184.

