

**Monique David Ménard**  
*Univerzalno pri Sadu in Kantu<sup>1</sup>*

*Kaj Lacan izbere v »Kantu s Sadom«*

/.../ Tudi Lacan se, tako kot Nietzsche, čeprav veliko podrobneje od njega, ukvarja z vprašanjem krutosti kategoričnega imperativa. Svojo vrnitev k temu vprašanju navezuje na dva epistemološka pogoja. Prvič, najvišje dobro filozofske etike interpretira kot zadnji, za vedno prepovedani objekt želje – Kant je govoril o tem, da je najvišje dobro postulirano kot nekaj, kar ni nemogoče, a ni nikoli prisotno v dejanskem moralnem življenju. Drugič, moralni zakon, ki ga izjavlja imperativ, postavlja kot »nekaj, kar je že označevalno« – se pravi, kot nekaj, kar določa strukturo subjektive želje, s tem pa proizvaja v njem razcep. Za Kanta je to razcep med patološkimi interesi in racionalno voljo, vendar pa ga lahko, tako kot Jakobson, definiramo tudi kot razcep na subjekta izjave in subjekta izjavljanja. Lacan torej pokaže, do kod seže v okviru tega dvojnega pogoja kantovska morala: gre za moralo, ki se ne opira več na nobeno vnaprejšnjo predstavo o dobrem, to pa ji omogoča, da razkrije razmerje med objektom želje in moralnim zakonom, ki se vzpostavi kot kategorični imperativ tako, da izključi vsak patološki objekt. Ta izključitev seveda ni možna, ne da bi bilo racionalno bitje kruto do svoje patološke biti. Pri Lacanu poteka torej približevanje Kanta in Sada v treh korakih:

1. Tako Sade kakor Kant razmišljata o politiki univerzalnega in o njenem razmerju z moralo. Zakon velja za vsako človeško bitje – to trditev, ki utemeljuje idejo demokratične republike, postavljata tako Kant kakor Sade. Pri Sadu nastopa v nekem specifičnem kontekstu, ki ga izraža geslo: v demokratični družbi velja, da nihče ne sme drugega človeka spremeniti v svojo lastnino, Sade pa hoče pokazati, da implicira ta enakost glede pravice do užitka tudi to, da lahko vsak človek spremeni vse druge v svoje začasno orodje, tudi pod pogojem, da temu orodju prizadeva bolečino, saj je »vsak človek tiran, kadar uživa«, kot jasno pove Sade. Lacan vidi torej v Sadu in

---

<sup>1</sup> "L'universel chez Sade et chez Kant", v: *Passions et politique, Rue Descartes* 12-13, Editions Albin Michel, Pariz 1995, str. 177-198; strani 177-179 besedila so v pričujočem prevodu izpuščene.

Kantu glasnika stališča »za vsakega človeka«, ki je značilno za filozofijo človekovih pravic.

2. Stališče »za vsakega človeka« je pri Kantu definirano z brezpogojnostjo človekovega razmerja do moralnega zakona, kar po Lacanu predpostavlja podreditev patološkega, to se pravi, moment krutosti, s katerim vznikne brezpogojno kot tako. »Povejmo, da je to dobro predpostavljeno kot dobro le tako, da se, kot smo pravkar dejali, zoperstavlja vsakemu objektu, ki bi ga pogojeval, da se z načelno ekvivalentnostjo zoperstavlja katerikoli negotovi dobrini, ki bi jo lahko prinesli ti objekti, da bi se uveljavilo kot to, kar je v svoji univerzalni vrednosti višje.«<sup>2</sup>

3. Lacan razbira torej v nedostopnosti stvari na sebi, ki je dojeta kot najvišje dobro, v katerem se srečujeta dolžnost in srečnost, znamenje tega, da se dobro za človeka univerzalnosti diabolčno podvoji: najvišje bitje zlobe se najavlja v dejstvu, da zakon tistim, ki jih spreminja v subjekte, povzroča bolečino. Da je dobro v morali zgolj postulirano, ne pomeni le, da je treba, če naj se vzpostavi univerzalizirajoča forma zakona, opustiti vsako upoštevanje patološkega objekta. Pomeni tudi, da imamo v razmerju morale do zakona vseeno opraviti z nekim objektom. Prav ta objekt razkriva Sade, medtem ko ima njegova latentnost v Kantovi stvari na sebi za posledico njegovo odtegotvanje. Moralni zakon se naslavlja na vsakega človeka, s tem pa ima po Lacanu enak status kakor mučitelj v sadovskem izkustvu. Za mučitelja, ki se naslavlja na »vsakega človeka«, je značilna ista brezosebna nevtralnost, ista brezčutnost kot za zakon. Tako lahko odkrijemo, zapiše Lacan, tisti tretji člen (med patološkim objektom in glasom uma), ki naj bi ga po Kantu v moralnem izkustvu ne bilo. Gre za tisti objekt, ki ga Kant prestavlja v nemišljivost stvari na sebi, saj lahko edino tako zagotovi, da je dostopen za voljo, ki izvršuje zakon. »Mar ni ta objekt zdaj tu, mar ni iz svoje nedosegljivosti sestopil v sadovsko izkustvo, mar ni razkrit kot tu-bit, *Dasein*, mučitelja?«<sup>3</sup>

Seveda je mogoče Lacanu vselej ugovarjati, da v resnici ne pokaže istovetnosti med Kantovo nedostopnostjo dobrega in med sramežljivim umikom povzročitelja trpljenja, ki pri Sadu stopi iz sence v podobi mučitelja, ki mu je v demokratični družbi podvrženo vsako človeško bitje. Prav tako je mogoče upravičeno pripomniti, da v odlomku, ki smo ga navedli, Lacan ravno tako popači Kanta kakor, denimo, Hegel: Kant ni nikoli dejal, da je

<sup>2</sup> J. Lacan, »Kant avec Sade«, *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, 766; slov. prevod S. Pelka v: J. Lacan, *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 245; (v navedenem odlomku smo prevod ustrezno prilagodili, op. prev.).

<sup>3</sup> *Ibid.*, str. 772; slov. prev. str. 250.



stvar na sebi nemišljiva, ampak samo, da je nespoznavna. Tako kot Hegel tudi Lacan ne upošteva razlike med misliti in spoznati, na ta način pa lahko v umiku, ki ga je Kant pripravil za najvišje dobro, napoči Dolmancéjev bič.

4. Potem ko je spremenil Sada v misleca, ki je odkril navšnje bitje zlobe kot skrito plat najvišjega dobrega, ki se je umaknilo v egalitarno idejo človekovih pravic, naredi Lacan še en nasilni prevrat: *in extremis* skuša namreč ločiti zakon – simbolni zakon psihoanalize in s samim tem tudi kantovski moralni zakon – od njegovega skritega zavezništva z mučilnim orodjem: »Kajti vislice niso Zakon, niti jih Zakon ne more pripeljati sem: obstaja samo furgon policije, ki je lahko tudi država, kot nam zatrjujejo s Heglovega konca. Toda Zakon je nekaj drugega, kot vemo od Antigone naprej«. <sup>4</sup>

Lacanovali stališče je zapleteno: edino, kar pri njem loči mučilno orodje od zakona, je eliptično sklicevanje na Antigono podobo, se pravi, na pripravljeno sprejeti tveganje smrti, ki uveljavlja pravico nekega zakona, ki ni le represiven na eni strani in perverzen na drugi. Da bi opozoril na to točko, se Lacan sklicuje, tako v članku »Kant s Sadom« kakor v seminarju *Etika psihoanalize*, na dva primera iz *Kritike praktičnega uma*, s katerima je Kant hotel filozofskemu bralcu ponazoriti, da vsak človek nujno razlikuje med tem, kar je v njem patološko določeno, in moralnim imperativom. Oba Kantova primera nimata enake logične strukture in ne prikazujeta na enak način subjektovega razcepa. V prvem primeru gre za nekoga, ki so mu ponudili ljubezensko noč – Kant ne pove natanko, s kom, a Lacan si predstavlja lepotico – pod pogojem, da bo po preživetju noči končal na vislicah, ki ga čakajo pred sobano njegovih naslad. Tudi drugi primer postavlja na prizorišče vislice, a scenarij se tokrat razlikuje: tiran zahteva od enega svojih podložnikov, da krivo priča proti nekemu, do katerega naš junak upravičeno goji maščevalne namere – če pa ni pripravljen pristati na izdajstvo, ga čakajo vislice. Kant meni, da ta subjekt-podložnik nemara ne bo mogel zase trditi, da se bo zares uprl skušnjavi »prodati« onega drugega, vendar pa si bo, kolikor je človeško bitje, z vso nujnostjo predstavljal obvezo, da se tej skušnjavi upre. To pa zadošča za trditev, da je volja kot taka neposredno določena z imperativom, ki razveljavlja vrednost sleherne pogojene eksistence. Zdi se, da je prvi primer strukturiran drugače, saj ne vsebuje ekskluzivne disjunkcije med patološkimi interesi in obveznostjo zakona. Po Kantu bo namreč vsak v sebi utišal zahtevo želje, če gre za to, da si reši življenje; vsak bo raje žrtvoval noč z objektom svoje izbire kakor pa da bi bil obešen. Žrtvovanje strasti, ki ga je zmožen vsak, je enkrat opravljeno v nasprotju z interesom preživetja in zaradi spoštovanja besede, drugič pa

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, str. 782; slov. prev. str. 260.

zaradi ohranitve življenja. Zadnji primer povzroča interpretaciji precej težav, saj je ohranjanje življenja mogoče šteti bodisi za dolžnost, kakor poudarja slavni odlomek v *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, bodisi za željo, če upoštevamo tiste, ki so navezani predvsem na življenje. Oba primera pa sta kljub temu homogena, kolikor oba kažeta na zmožnost človeških bitij, da utišajo v sebi red želje, brž ko velja zanje nekaj brezpogojnega, ne glede na naravo tega brezpogojnega člana.

Naše razmišljanje o Lacanovem branju Kanta bomo zaenkrat sklenili takole: če psihoanaliza postavlja, da se v nedostopnosti najvišjega dobrega skriva »objekt zakona«, medtem ko se za filozofijo zakon naslavlja na vse subjekte kot na ekvivalentne, ne da bi pri tem razpolagal z orodjem, ki bi cepilo subjekt, je razlog za tako razlago najprej znotrajpsihoanalitičen. Lacan trdi, da je objekt želje »enako nedosegljiv« v svoji sposobnosti, da zamaja subjekt, kot je nedosegljivo najvišje dobro. A ko se ta objekt kljub temu materializira, se to zgodi v podobi mučilnega orodja, in edino stališče, ki zakon, tako pri Kantu kakor v psihoanalizi, loči od mučilne funkcije, je stališče, ki ga naznačuje Antigona: želja onstran čutne želje. Sicer, se pravi, v fantazmi, pa vlada Sade: drugače rečeno, udejanjitve želje so perverzne, subjekta soočajo z objektom, ki s pomočjo trpljenja prežene subjekta z njegovega lastnega mesta. To trpljenje strukturno ali z gledišča resnice ustreza dejstvu, da je subjekt tako rekoč izvržen v manko v Drugem, v točko nepopolnosti, ki organizira označevalce njegove želje, odtujene v Drugem. Za subjekt se ta točka manka razkrije v trenutku, ko ga neki objekt, ki je v rokah mučitelja, objekt, ki je senčna stran zakona, s trpljenjem prisili, da pripozna točko, v kateri sam kot subjekt izgine. Perverzni subjekt brez omahovanja zasede to mesto mučitelja drugega, mučitelja, ki drugega sooča z razlogom njegovega spodleta in sam v tem spodletu uživa, pripravljen, da se v naslednjem koraku identificira z momentom trpljenja v drugem. V nevrozi to, česar resnica je perverzija, ni pripoznano, in edini možni izhod iz tega pekla je nekakšna odpoved želji v imenu Zakona, o čemur priča Antigona. Tako bi lahko povzeli Lacanovo stališče, če ne bi sam Lacan včasih vpeljal še dodatne razlike med stališčem analitika in stališčem Antigone, takrat, denimo, ko nekoliko skrivnostno zapiše, da analitikova želja ni čista želja<sup>5</sup>. To pa odpira vprašanje, kaj je želja, ki bi se lahko realizirala zunaj analize, ne da bi bila perverzna.<sup>6</sup> S tega gledišča Kant ni Sade. Na nekem

<sup>5</sup> J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XIV, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Pariz, 1966, str. 248; slov. prev.: *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980, str. 365.

<sup>6</sup> P. Guyomard, *La jouissance du tragique. Antigone, Lacan et le désir de l'analyste*, Aubier, Pariz 1992.



drugem mestu sem pokazala, da je struktura želje, ki pripravlja definicijo moralnega subjekta, melanholija, ne pa sadizem<sup>7</sup>. Melanholik ne udejanja svoje želje tako, da drugega prisili, da se v trpljenju zazna kot subjekt zakona, ki mu povzroča zlo, tako kot sam ne uživa v tem, da lahko s trpljenjem vselej zadane svoj cilj. Za melanholika je vse prej značilno, da svoje trpljenje preoblikuje v stališče trajnih življenjskih načel. Kantova antropologija ni Sadova antropologija, pa čeprav oba priznavata subjektivemu trpljenju konstitutivno vlogo v razmerju do moralnega zakona. Dejstvu, da opozarja Sade na nekaj, kar ostaja v filozofiji človekovih pravic nemišljeno, se ne bomo približali tako, da v Kantovem zakonu ali v stvari na sebi iščemo objekt.

Iz zanimivega, čeprav nekoliko nasilnega Lacanovega branja bomo ohranili to, da je približevanje Kanta in Sada možno le na podlagi morale univerzalnega. Če hočemo dojeti, kaj natančno nam razkriva Sade, moramo tako pri Kantu kakor pri Sadu opisati strukturo univerzalnega. Sade predstavlja karikaturu univerzalnega, s tem pa nas prisili, da razmislimo o sestavi tega, kar je v tem terminu povezanega, o sestavi, ki je ne eksplicirata ne Kant, ne Lacan. Res je sicer, da Lacan loči med univerzalnostjo *de iure*, ki je značilna za zakon, in empirično univerzalnostjo, ki bi ji lahko rekli splošnost, Lacan pa ji pravi včasih tudi način, kako se zadeve »uredijo«, prevzemajoč s tem Sadov izraz, označujoč erotične situacije, ki spravljajo v igro množstvo organov, med seboj nadomestljivih v ugodju. Vendar pa Lacan razliko, ki jo včasih vpeljuje, zopet razveljavlja s tem, da hkrati išče objekt v transcendentni funkciji zakona. Njegova edina eksplicitna razmejitev glede na filozofsko kategorijo univerzalnosti je v tem, da pokaže, da sleherna univerzalna afirmativna trditev, še zlasti tista, ki izjavlja podreditev vsakega človeka zakonu, že s samo izjavo te trditve predpostavlja potlačitev tistega, ki izjavlja zakon in ki je glede na to, kar izjavlja, v poziciji izjeme. Vendar pa te sugestije ne izrabi za to, da bi mislil razmerje med Kantom in Sadom.

### *Univerzalno pri Kantu: zapleten ali nejasen pojem?*

Pri Kantu je univerzalnost zapletena: označuje v prvi vrsti brezpogojnost zakona. Kategorični imperativ postavlja svojo zahtevo, ne da bi upošteval empirične, se pravi, partikularne pogoje dejanja, in prav zaradi tega neposredno določa vsako voljo. Zakon zadeva sleherno voljo, korelat tega pa je, da razveljavlja pomembnost tega, kar partikularizira dejanja. Moralna in

---

<sup>7</sup> Monique David-Ménard, Uvod v prevod Kantovega *Versuch über die Krankheiten des Kopfes, l'Essai sur les maladies de la tête*, Garnier-Flammarion, Pariz 1990; *La Folie dans la raison pure. Kant lecteur de Suendenborg*, Vrin, Pariz 1990, pogl. V.

pravna oseba je logično sočasna z brezpogojnostjo zakona. Tu bi se lahko celo vprašali, ali taka zastavitev ne presega množtenosti oseb: človeštvo je identično v slehernem človeku. Vse in pa serijskost, ki jo implicira, napotujeta na neko istost človeškega v empiričnih individualnostih. Prav v tem smislu opredeljuje *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* usmiljenje kot ljubezen do človeškosti v vsakem človeku: brezpogojnost zakona tako v zadnji instanci ukinja sleherno serijskost univerzalnega. A brž ko si ogledamo različne formulacije kategoričnega imperativa, bomo odkrili, da je brezpogojnost zakona pri Kantu kljub temu vedno razvita, in to v najbolj konciznih izjavah druge Kritike, s pomočjo sklicevanja na serijsko univerzalnost tistega »za vsakega človeka«. Prva zapletenost Kantovega univerzalnega je navezana na to točko: ideja brezpogojnosti se konceptualno razlikuje od kvantitativne univerzalnosti sodbe, ki eksplicira formalni preizkus, ki mu je podvržena namera dejanja. A Kant preprosto poistoveti brezpogojnost in serijsko univerzalnost: tisti »za vsakega človeka« deluje kot nekakšen naravni komentar dejstva uma, kolikor le-ta nalaga določitev z nečim absolutnim. Navedimo stavek, ki lepo osvetljuje to vzajemno, a netematizirano implikacijo brezpogojnega in univerzalnega: »Zakonodaja uma pa terja, da je *edina* predpostavka, ki jo potrebuje um, *on sam*, ker je pravilo veljavno objektivno in vobče le takrat, kadar velja brez naključnih, subjektivnih pogojev, ki eno umno bitje razlikujejo od drugega.«<sup>8</sup> Ta stavek, ki je več kot dovolj koncizen, nas v resnici postavlja pred ključne probleme.

Najprej je treba pripomniti, da sta pojma univerzalnega in brezpogojnega, ki se tu med seboj prepletata, v *Kritik der reinen Vernunft* jasno razločena. Razliko med serijsko univerzalnostjo in brezpogojnim definira Kant v prvi Kritiki, ko na začetku Transcendentalne dialektike razmišlja o načinu, na katerega je mogoče zarisati naše sodbe, ko povezujejo predstave, ki vsebujejo totalnosti. »V sklepu umnega sklepanja omejimo predikat na določen predmet, potem ko smo ga najprej v vrhnjem stavku mislili v vsem njegovem obsegu pod določenim pogojem. Ta popolna velikost obsega je, če jo mislimo v odnosu do takega pogoja, *občnost* (*universalitas /Allgemeinheit/*). V sintezi zorov ji ustreza *celost* (*universitas /Allheit/*) ali *totalnost* pogojev.«<sup>9</sup> Tisti »za vsak x«, ki je logična funkcija, spremlja pri sklepanju predstava o absolutu, danem v zoru, predstava, ki je sicer varljiva – zor je namreč vselej končen – a neizogibna.

Pa poglejmo, kaj je iz te razlike nastalo v analizi praktične zmožnosti uma. Prve strani *Kritike praktičnega uma* definirajo razliko med načeli

<sup>8</sup> I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, A 38, slov. prev. R.R., Analecta, Ljubljana 1993.

<sup>9</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B380/A 323.



delovanja, ki se nanašajo na vsebino dejanja – z gledišča povezanosti vzroka in učinkov, ki lahko proizvede dejanskost te vsebine za subjekta, ki si jo želi – in med imperativi, se pravi, zakoni, ki neposredno in brezpogojno zapovedujejo volji in torej ne upoštevajo tiste kavzalne povezanosti, ki je pogojena s tem, da želi subjekt to ali ono. V okviru teoretičnega uma je bila brezpogojnost definirana na pozitiven način, a v pogojniku: šlo je za naravo zora, ki bi nam lahko prinesel totalnost – kar pa ni mogoče, saj je zor končen. V okviru praktičnega uma je bila brezpogojnost definirana negativno, a v indikativu: avtonomnost volje je bila dosežena z ukinitvijo tiste omejitve njene univerzalnosti, ki je bila vsebovana v vsebinskih in motivacijskih razlikah subjektov. Univerzalnost je dosežena hkrati z brezpogojnostjo imperativa, tako da obe značilnosti zakona celo ni več mogoče razlikovati. Ne razlikujeta se več med seboj, tako kot sta se prej razlikovali kvantiteta sodbe in predstava, navezana na zor, pač pa sta vključeni v isti register, tako da celo ni več mogoče reči, da se razlikujeta, nedvomno zaradi tega, ker je nevtralizirano gledišče, ki veže naša dejanja na empirični zor. V morali namreč nismo podvrženi omejitvenim pogojem, ki jih zahteva spoznanje, zato strogo vzeto nikoli ne poznamo moralne kvalitete naših dejanj, tako kot tako rekoč nismo več prisiljeni upoštevati razlike med *universitas* in *universalitas*, se pravi, med določitvijo formalne logike in transcendentalno določitvijo.

Lahko bi se celo vprašali, ali je pojem brezpogojnosti, kadar zadeva svet umnih volj, ki ni nikoli postavljen kot nekaj dejanskega, sploh še smiseln. Kant odgovarja na to vprašanje pozitivno, ne da bi ga sploh postavil. Še več, nikoli se ne vpraša, kako lahko to, kar je možno – možnost, ki jo je skrbno redefiniral v teoretični filozofiji – pomeni tu zgolj »neprotislovno«. Ne da bi to izrecno povedal, se odloča za to, da transcendentalna razlika med tem, »kar ni nemožno v smislu protislovja« in tem, »kar je mogoče šteti za možno«, ne velja več, brž ko gre za dejstvo uma. Transcendentalna kritika modalnosti z logičnim preizkusom maksim naših dejanj nekako izgubi razlog za svoj obstoj, čeprav ni zares razveljavljena. Zato pa postane zdaj razmerje med brezpogojnim in univerzalnim nejasno. Kant govori v svojih formulacijah vedno hkrati o obeh vidikih razmerja do zakona tako, kakor da bi šlo za enega samega. Prav to je značilno za stavek, iz katerega smo izhajali: »Zakonodaja uma pa terja, da je *edina* predpostavka, ki jo potrebuje um, *on sam*, ker je pravilo veljavno objektivno in vobče le takrat, kadar velja brez naključnih, subjektivnih pogojev, ki eno umno bitje razlikujejo od drugega«. Aktivno proizvajati zakone pomeni ne predpostavljati drugega kakor samega sebe, to pa pomeni veljati univerzalno.

Vendar pa se pri univerzalnosti pokaže še neka druga zapletenost. V odlomku, ki smo ga navedli, ne gre le za eno serijskost, ampak za dve. Da bi predstava o univerzalni vrednosti pravila bila smiselna, moramo v mislih odpraviti empirične razlike, in sicer tako, da upoštevamo samo njihovo formo. V razmerju med imperativom in univerzalnostjo njegove aplikacije je bilo nekaj nedoločnega, meglenga. A ta meglenost je zakrivala neko drugo: da bi lahko rekel, da zakonodajni um ne predpostavlja drugega kakor samega sebe, navezuje Kant njegovo absolutnost na metodično ukinjanje razlik med subjekti, ki veljajo za kontingentne. Kategorično dejavnost zakona je mogoče izreči le pod pogojem, da sta hkrati omenjeni kontingentnost in partikularnost vsakega dejanja, ki ga je treba postaviti v oklepaj. Opraviti imamo torej z dvema serijskima univerzalnostima: na eni strani je v mislih treba odpraviti sleherno vsebino dejanja in sleherno partikularno motivacijo; na drugi strani pa dobimo zakon, ki velja za vse primere, za vsa človeška bitja, za katera velja zgolj formalna določitev volje. Kant se nikoli ne vpraša, kako sta povezani obe ekstenzivni kvantiteti, tista, za katero gre v primeru »brez naključnih, subjektivnih pogojev«, in tista, za katero gre v primeru »zakon velja za vsakega človeka«, se pravi, v primeru »zakon ni protisloven«.

Logične vezi, ki povezujejo obe serijskosti, bi bilo treba eksplicitno definirati. Ker je preoblikovanje maksime v formulo zakona sestavni del moralnega življenja – zgolj to preoblikovanje lahko moralni subjekt osvobodi od partikularnosti, se pravi, od njegovih naključnih motivacij – bi bilo treba definirati razliko med obema nizoma: vsako empirično motivacijo je treba, kot sem zapisala, podvreči formalnemu preizkusu zakona. Neskončna oz. nedoločna kvantiteta dejanj, ki so podvržena temu preizkusu, se nujno vzpostavlja za vsak posamičen primer posebaj, saj je mogoče edino tako odpraviti pogojenost dejanja. V primeru tistega »za vsakega človeka lahko ta zakon velja brez protislovja« pa je univerzalna kvantiteta sodbe predstavljena kot nekaj dovršenega ali danega. Po Kantu je, denimo, intuicionistična logika vztrajala na tem, da niz členov, katerega konstrukcijo obvladujemo primer za primerom, ni ekvivalenten neskončnemu nizu členov, za katere predpostavljamo, da so dani vsi, brž ko je definiran kompozicijski zakon niza. Kant seveda ni poznal Brouwerjevih<sup>10</sup> del, ki so bila napisana veliko pozneje. Kljub temu udejanja intuicionistično logiko *avant la lettre*, ko v Transcendentalni dialektiki pokaže, da v primeru, ko razmišljamo o neskončnem nizu kot o nizu vseh razmerij med fenomeni, ki jih imenujemo »svet«, načeli protislovja in izključenega tretjega nikakor

---

<sup>10</sup> J. Largeault, *Intuition et intuitionisme*, Vrin, Pariz 1993.



nista nujni. Možno je tudi, da sta oba stavka, »svet je končen« in »svet je neskončen«, hkrati napačna. Serijskost niza »primer za primerom«, ki ji podvržemo vsakega naših dejanj, in neskončna kvantiteta človeških bitij, za katere zakon velja, pa se razlikujeta v tem, kako dojemata zgradbo neskončne serije. Zakaj je Kant, ki zahteva od nas v *Kritik der reinen Vernunft* izredno logično strogost, tako površen takrat, ko je treba utemeljiti moralo univerzalnega in filozofijo prava? Seveda z vso skrbnostjo opozarja na to, da je miselno polje praktičnega uma konstituirano drugače kot miselno polje teoretičnega, saj je dejstvo uma dejstvo *sui generis*, o moralnosti dejanja pa ne moremo nikoli razsojati na način določujoče sodbe, saj se tu ne gibljemo v redu spoznanja. A tudi če sprejmemo to Kantovo razlikovanje, se zdi, da so nekatera dognanja prve Kritike prav nenavadno pozabljena, čeprav veljajo tudi za konstrukcijo zgolj možnega miselnega polja kraljestva smotrov, sveta umnih volj, ki ni bil nikoli postavljen kot nekaj dejanskega.

Kantovo univerzalno je torej zapleteno z logičnega gledišča. Imamo dve serijskosti, njuno medsebojno razmerje pa ni podrobneje opredeljeno. In imamo ekvivalentnost – ekvivalentnost, ki je postavljena, ni pa tudi upravičena – med *universitas* zapovedi zakona, ki zajame voljo v njeni totalnosti, in med *universalitas* subjektov, na katere se zapoved nanaša. Logika univerzalnega v Kantovi morali je zapletena, a ta zapletenost ni tematizirana.

### *Retorika brezpogojnega pri Sadu in Kantu*

Vendar pa je mogoče to zapletenost opaziti – kar seveda ne pomeni tudi že misliti – samo pod pogojem, da soočimo *Kritiko praktičnega uma*, razumljeno kot avtonomen tekst, in Sadovo *Filozofijo v budoarju*. Sade namreč v položaj brezpogojnega ne postavlja več Kantovega moralnega zakona, ampak ugodje enega samega individua, ki s samo ločenostjo svojega mesta vse druge postavlja v status ekvivalentnih objektov svojega ugodja. Kanta in Sada povezuje pri tem prav dvoplastna zgradba univerzalnega: ti dve plasti lahko imenujemo brezpogojnost in serijska univerzalnost. Pri Sadu se zdi serijska univerzalnost na prvi pogled bolj enostavna kot pri Kantu, saj ne vsebuje razlike med nizom čutnih dejanj in nizom moralnih oseb: šteje le razlika med brezpogojnim členom, med edinstvenim ugodjem libertinca, in med nizom objektov. Ker brezpogojni člen ni več sam zakon, tako kot pri Kantu, ampak užitek enega samega, ki vse ostale postavlja v niz objektov, se v svoji čisti obliki, v svoji logični oz. strukturalni funkciji, prikaže razlika med dvema redoma univerzalnosti. Nasprotno pa pri Kantu brezpogojnost ni ločljiva od transcendence zakona. Zato se tudi ne prikazuje kot funkcija.

Ponavadi pravijo, da je Sade karikatura Kanta, vendar pa pri tem ni podrobneje opredeljeno, na kaj se ta karikatura nanaša. Rekla bom torej, da gre pri tej karikaturi za to, da zavzema mesto brezpogojnega pri Sadu čutni člen, patološki člen v Kantovem pomenu, saj je izkustveni temelj Sadovega univerzalnega bogoskrunstvo, ne pa spoštovanje. Vendar pa je nekaj, kar ostaja v teh preoblikovanih univerzalnega nespremenjeno, ta invariantnost pa se prikaže le, kot bi dejal Husserl, v eidetski variaciji, ki spremeni vsebino brezpogojnega člena: šele brezpogojni člen omogoča, da vsi drugi členi v nekem drugem registru konstituirajo niz. Kant umešča svoja dva primera vislic – prvi predpostavlja žrtvovanje čutnega, drugi pa njegovo ohranjanje – na isto raven, to pa lahko naredi zato, ker je njuna skupna točka vzpostavitev brezpogojnega člena oz. funkcije brezpogojnosti, ne glede na to, ali je vsebina tega člena čutna ali umna.

Zapletenost v Sadovem univerzalnem, če o njej sploh lahko govorimo, je nekje drugje: vsak subjekt Republike lahko v sadovski ustavi, zapisani v »Francozi, še en napor, če hočete biti republikanci«, zavzame mesto brezpogojnega člena, ki ga v dialogih zavzema ugodje libertinca. Univerzalno razmerje med brezpogojnim členom in neskončno serijo objektov, ki jih brezpogojni člen odrinja v položaj objektov, ki so zamenljivi in ekvivalentni prav v meri, v kateri jim odreja položaj izgnanstva, na ta način ni ovrženo, ampak je vse prej potrjeno. Tudi pri Sadu obstajata torej dve obliki serijskosti, serija zamenljivih objektov in serija enakosti državljanov libertincev.

Artikulacija politike in strasti poteka torej na naslednji način: enkratni, brezpogojni člen erotičnih scenarijev postane stališče »za vsakega človeka« pravno-političnega programa. Nekako tako, kakor da bi pri Kantu sama morala, ki je odvrгла svojo transcendenco, postala moralna oseba. Ta sprememba poenotuje oba heterogena dela *Filozofije v budoarju*. Za dramsko delo, iniciacijo Eugénie v libertinstvo, velja pogoj, da zakoni veljajo za to, kar je splošno, ne pa za posebno. Posebno ugodje libertinca je torej v položaju brezpogojnega. Med petim in šestim dialogom pa je Sade vrnil besedilo o temeljnih zakonih Republike, ki postavlja, da ima vsak človek pravico, da pri zadovoljitvi svojih želja zavzame mesto brezpogojnega: to je smisel demokratične enakosti, ki zahteva, da se na novo določijo razmerja države in religije do užitka državljanov.

Kanta in Sada ločita torej dve razliki, ki zadnjega spreminjata v karikaturu prvega. Pri Sadu je brezpogojni člen nekaj empiričnega: v »dejstvu uma« ni več transcendence. In drugič, brezpogojni člen je v drugem koraku dojet kot element tistega »za vsakega človeka«. Toda edino karikatura, ki reducira člene na to, kako delujejo v konstrukciji univerzalnega, omogoča, da pri samem Kantu razberemo logično ogrodje konstrukcije.



A če pristanemo na to, da beremo *Kritiko praktičnega uma* potem, ko smo prebrali *Filozofijo v budoarju*, moramo narediti še korak več. Pri Sadovem besedilu gre za literarni tekst, ne glede na to, da vsebuje veliko filozofskih razprav. Kantova obravnava pa je teoretično, po svoji formi deduktivno besedilo, kot pravijo, ki utemeljuje praktični um in postavlja njegovo transcendentalno konstitucijo v razmerje do teoretičnega uma. Navada vsakega profesorja filozofije je, da vpelje svoje poslušalstvo v razumevanje besedila tako, da opozori na to, da filozof v njem postavlja teoreme, v nasprotju z *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, v katerem postopa Kant induktivno in skuša definirati transcendentalno mesto zakona s pomočjo primerov. Človeško delovanje je analizirano na podlagi razlikovanja načel in imperativa, to pa zadošča za dedukcijo kategorične narave moralnega imperativa in svobode. Hkrati tudi vztrajamo na tem, da kritika v primeru praktičnega uma ne izhaja iz kritike zdrave pameti, kot je bilo to značilno za teorijo spoznanja, pač pa moralno zdravo pamet upravičuje. Ne glede na to, da je besedilo druge Kritike napisano *more geometrico*, se razume druga Kritika kot legitimiranje moralne zdrave pameti, ki je ne postavlja pod vprašaj: vsak človek izkustveno razlikuje moralnost od čutnih motivov dejanj...

Branje Sada pa nam izbistri pogled za to, da je slog *Kritike praktičnega uma*, naj je to delo po svojem samorazumevanju še tako demonstrativno, tak, da jo enači z literarnim besedilom, pri čemer je prav ta slog tisto, kar univerzalnemu določa njegovo funkcijo. To, kar imenujem konstrukcija univerzalnega, ne temelji le na logiki ali strukturni določitvi, kakršno smo srečali zgoraj, ampak se opira na nekakšno retoriko brezpogojnega, ki Kantov tekst priliči Sadovemu. Oba uporabljata retoriko brezpogojnega, in le zato, ker je ta slog pisanja pri Sadu očiten, ga lahko opazimo tudi pri Kantu, pri katerem ga ponavadi prezremo.

Tema dialogov je v Sadovem besedilu seveda iniciacija mlade Eugénie v libertinstvo, kajpak s pomočjo erotičnih uprizoritev, a tudi na ozadju številnih filozofskih razprav. Eugénie ima dva učitelja, gospo de Saint-Ange in prijatelja njenega brata, Dolmancéja, ki ga de Saint-Ange še ni spoznala. Dolmancé ni le v vsej družbi največji filozof, ampak je tudi najbolj trden glede strogo homoseksualnih načelih svojega libertinstva. Dolmancé je libertinski ekvivalent Kantovega melanholičnega in sublimnega subjekta: nikoli se ne pregreši zoper svoja načela. Vitez de Mirval, ki spremlja Dolmancéja, je banalen libertinec, ki ljubi bolj ženske kot moške in ne pozna zlobe ali indiferentnosti do bolečine, ki jo povzroča in ki zagotavlja libertincu živost njegovih ugodij. Razen tega nastopata še dva lakaja, ki jih zbrani prijatelji pokličejo zraven, da bi izpopolnili nekatere skupinske slike, prav tako ga. Mistival, mater Eugénie, ujetnica krutosti lastne hčerke.

Eugénie od začetka razglaša, da si želi smrt svoje matere, in brž ko se mati pojavi, jo posili tisti od obeh lakajev, ki ima sifilis, še prej pa ji Eugénie lastnoročno zašije spolovilo. Tu je treba pripomniti, da Eugénie tega ne počne zaradi krute naslade, pač pa zato, da bi ugajala tistemu izmed »prijateljev«, ki se ji najdlje upira. Seveda kaže svoje sovraštvo do matere, vendar pa ga uporablja le zato, da bi dosegla, da bi jo Dolmancé razdevičil. Le-ta se najprej upira, naposled pa pristane na to, da jo bo sodomiziral, če bo glasno zahtevala žrtev, svojo mater. In naj se Eugénie še tako trudi, da bi se mu predala, se Dolmancé vztrajno brani te naloge, ki se mu upira, ter jo navsezadnje prenese na de Mirvala.

Kar smo opisali, ponazarja ujemanje dejanj z Dolmancéjevim načelom razuzdanosti: »...nobena strast ne rabi bolj svobode v vsem njenem obsegu kot razuzdanost, in nobena ni tako zelo gospodovalna...«<sup>11</sup>. Politični ukrep, ki izvira iz tega načela v »Francozi...«, je namenjen temu, da bi se v mestih Republike uredili prostori svobode, kjer bi bila vsa bitja ponujena kapricam libertincev, ki naj bi uživali v uresničevanju tiranije svojih želja. Prizori, ki potekajo v intimnosti budoarja, pa so nekakšna prva realizacija tega popolnega solipsizma ugodja, realizacija, ki je Republika še ni legitimirala. Ugodje je solipsistično in je zaradi tega na eni strani popolnoma indifrentno do načina, kako učinkuje na drugega, na drugi pa zahteva množstvo partnerjev. Ta indifrentnost je najbolj očitna takrat, kadar so učinki ugodja kruti. Mimogrede lahko pripomnimo, da lahko srečamo podobno trditev v več Kantovih primerih, saj konceptualna razlika med empiričnimi določitvami in čisto racionalno določitvijo napoči takrat, kadar druga »pobije«prve.

V dialogih se Eugénie hitro uči, svoje znanje pridobiva seveda od gospe de Saint-Ange, ki jo predvsem uči, kako naj si pridobi svobodo s tem, da obide družinska pravila, pravila zakonskega življenja in družbe. Edina norma v življenju mladega dekleta je univerzalnost priložnosti in objektov ugodja. Vendar pa je ta univerzalnost nekoliko plehka: »Fukaj, z eno besedo, fukaj; zaradi tega si na svetu; tvoje ugodje ne sme poznati nobene pregrade razen tiste, ki ti jo postavljajo tvoje zmožnosti ali tvoja razpoloženja; ni nobene izjeme, ki bi jo narekovali kraj, čas in oseba; vsak trenutek, vsak kraj, vsi ljudje morajo služiti tvojemu poželenju. /.../ Dokler bodo zakoni takšni, kakršni še vedno veljajo dandanes, se moramo skriti za nekaterimi tančicami; k temu nas sili javno mnenje; toda za to kruto kastriranost, ki smo jo prisiljene prenašati javno, se lahko odškodujemo na tihem«<sup>12</sup>. Libertinstvo, kakor je predstavljeno v tem odlomku, ni kaka nova filozofija. Z drugimi besedami,

<sup>11</sup> Marquis de Sade, *op. cit.*, str. 218.

<sup>12</sup> *Ibid*, str. 83.



*universalitas* ugodja, ki ga priporoča gospa de Saint-Ange, sicer implicira, da so tu in tam prekršena nekatera pravila, a tega posiljevanja pravil ne spreminja v vir specifičnih ugodij. S Kantom bi lahko rekli, da ženske nimajo smisla za brezpogojno. Tudi če se Sade zavzema za zlo žensk, pa to zlo v stilu gospe de Saint-Ange ne deluje kot razlog za njeno ugodje. Tudi de Saint-Ange zahteva sicer pravico enega samega individua do nešteti ugodij, vendar pa je njeno upravičevanje te pravice nekaj popolnoma drugega od upravičevanja bogoskrunstva. Krutost, ki je za libertinko povezana z ugodjem, je predvsem krutost časa, ki mineva, libertinka pa se zanjo maščuje z neomejeno kvaniteto užitka: »Fukaj, Eugénie, fukaj torej, ljubi moj angel; tvoje telo pripada tebi, samo tebi; ti si edina na svetu, ki imaš pravico, da uživaš v svojem telesu in da omogočiš tistemu, ki ga sama izbereš, da v njem uživa. Izkoristi najsrečnejši čas tvojega življenja: srečna leta našega uživanja so žal vse prekratka! Če smo dovolj srečne, da smo v tem obdobju našle užitek, nas bodo dragoceni spomini tolašili in radostili tudi še v naši starosti«<sup>13</sup>.

Moško libertinstvo, ki velja v sadovskem univerzumu kot zakon, vsebuje drugačne poudarke. Ti poudarki se kažejo v naukih, ki jih Dolmancé daje Eugénie in ki jih le-ta sprejema, da bi ga zapeljala. »Odpovej se kreposti, Eugénie! Ali obstaja karkoli, kar lahko žrtvujemo za te lažne bogove /za kreposti/, kar bi odtehtalo eno samo minuto ugodja, ki ga izkušamo, ko jih kršimo? Daj no, krepost ni drugega kot himera. Ena sama kaplja, ki jo ejakulira ta ud, Eugénie, je zame bolj dragocena od najbolj sublimnih krepostnih dejanj, ki jih zaničujem«<sup>14</sup>. Tu ne gre le za to, da je neko posebno ugodje postavljeno kot nekaj enkratnega in dragocenega. Ta enkratnost dobi vrednost brezpogojnega s kršitvijo, ki doleti vse moralne vrednote. Dolmancéjev slog vedno in nujno meri na svetoskrunstvo; objekti ugodja oblikujejo neskončen niz samo zato, ker ugodje libertinca izničuje to, k čemur stremijo. Kaplja sperme je dragulj, ki mu daje ceno zaničevanje »najbolj sublimnih kreposti«. V kantovskem jeziku bi rekli, da ugodje libertinca »pobija prevzetnost« kreposti. Ni torej ugodja brez množice žrtvovanih členov, in beseda žrtev ima v Dolmancéjevih naukih svoje stalno mesto.

V bogoskrunstvu v pravem pomenu besede meri žrtvovanje na Boga; in če je v tem primeru objekt, ki ga je treba ponižati, en sam, lahko libertinec izigrava nedoločeno ponavljanje užitkov, s katerimi vselej znova postavlja Boga samo zato, da bi ga lahko izničil. »...ena mojih največjih radosti je, da preklinjam Boga, kadar mi stoji. Zdi se mi, da moj duh, ki je v tem stanju tisočkrat bolj vznemirjen, toliko bolj zaničuje in zavrača to odvratno himero /.../ in ko me moja prekletstva pripeljejo do spoznanja o

---

<sup>13</sup> *Ibid*, str. 84.

<sup>14</sup> *Ibid*, str. 67.

ničnosti tega odvrtnega objekta mojega sovraštva, me to razdraži in najraje bi takoj zopet zgradil fantom, da bi moj bes vsaj imel nekaj, na kar se nanaša«<sup>15</sup>.

Verjetno bi ne bilo mogoče bolj logično povezati brezpogojnosti ugodja enega samega individua, ponižanja, ki mu je izpostavljena transcendenca člena, ki je na tak način nadomeščen, in serijskosti objektov, ki so proizvedeni v ekscesu bogoskrunstva: vse skupaj pa je izraženo v moškem jeziku. Drugi vidik žrtvovanja objektov, ki so hkrati v svojem mnoštvu orodje ugodja enega samega individua, je seveda krutost ugodja v njegovem solipsizmu: »...ni nobene primerjave med tem, kar izkusijo drugi in kar čutimo mi; najhujša bolečina drugih je za nas nedvomno nekaj, kar ne šteje nič, najblažji dotik ugodja, ki ga izkusimo sami, pa nas prevzame; ne glede na ceno moramo torej temu blagemu dotiku, ki nas razveseljuje, dati prednost pred neskončno vsoto nesreč drugih, ki ne morejo seči do nas«<sup>16</sup>.

Zadnji stavek nam kaže podrobnosti sloga, ki ga skušam opisati, v vsej njihovi nujnosti:

1. Ločenost enkratnega člena, ki stoji na mestu brezpogojnega, ki jo na paradoksen način uveljavlja afirmacija njegovega minimuma; najblažji dotik, postavljen v nasprotje z množico prizadejanega trpljenja.

2. Učinek izgnanstva, ki mu je podvržen niz trpljenja drugih, kjer sam dispozitiv stavka zanika to, kar najprej zatrjuje, da so namreč ugodje enega samega individua in trpljenja drugih v razmerju enostavne zunanosti.

3. Tema žrtvovanja, ki veže brezpogojnost in serijskost (»ne glede na ceno«).

Navedli bi lahko še vrsto drugih citatov, praktično bi bilo treba citirati vse Dolmancéjeve tirade. Lahko bi rekli, da je za Dolmancéja poučevanje Eugénie v tem, da jo vpelje v nekatere stavčne obrate, ki spreminjajo ugodja v dragulj, v člen, ki zasije zaradi paradoksov, ki ga zoperstavljajo nizu členov, razporejenih v registru zaničevanja. Takšen je slog sadovske univerzalnosti, s katerim bomo sedaj soočili Kantov slog v *Kritiki praktičnega uma*.

Če se lotimo branja *Kritike praktičnega uma* po tem, ko smo nekaj časa potrpežljivo prebivali, če smem tako reči, v Sadovem peklu, bomo prese-nečeni nad nenavadno konstrukcijo tega besedila. Res se ne moremo zadovoljiti zgolj z ugotovitvijo, da ravna Kant tu sintetično in deduktivno, čeprav gre za utemeljitev zdrave moralne pameti in ne za njeno kritiko, kakršno poznamo iz *Kritike čistega uma*. Kantu gre edino za misel o svobodi, ki bi bila kompatibilna s tem, kar so postavili zakoni fenomenalne narave, ki ji pripadamo tudi na ravni pravil za delovanje. In Kant si jemlje pravico,

<sup>15</sup> *Ibid*, str. 112-113.

<sup>16</sup> *Ibid*, str. 169-170.



da kavzalno analizo naših dejanj, ki jih določa naravna kavzalnost, nadgradi s svobodno kavzalnostjo, pri čemer z vso potrebno skrbnostjo izpeljuje, da med kavzalnostjo in svobodo ni protislovja. Naj bo!

A da bi lahko poleg vladavine nagnjenj umestil še vladavino volje, in sicer tako, da se na eni strani ne ovirata na teoretični ravni, in da na drugi strani moralno življenje nenehno živi od realnosti njunega konflikta, nam filozof predlaga opis naravnega delovanja, ki je več kot presenetljiv: edino, kar je pri dejanju pomembno s fenomenalnega stališča, pravi, je to, da poznamo intenzivnost ugodja, ki nam ga bo prinesla izvršitev dejanja, ki bo udejanjilo objekt ali stanje, ki ju želi naša zmožnost želenja. Z drugimi besedami, edini način, da dojamemo naša dejanja s pojmi, je v tem, da ocenimo, kakšno stopnjo ugodja ali neugodja nam bo dejanje prineslo. K temu je treba najprej pripomniti, da je v moralnem življenju na delu nenehna povezava med zmožnostjo želenja, ki aktivno proizvaja dejstva, in med zmožnostjo, da občutimo ugodje ali neugodje, ki označuje realnost nekega stanja za subjekta tako, da določa stopnjo realnosti tega, kar subjekt doživlja, ko deluje. Namen teh Kantovih opredelitev je omogočiti kompatibilnost analize spoznanja in analize delovanja, saj stopnja intenzivnosti dejanja ustreza drugi kategoriji kvalitete v tabeli kategorij: da bi bil objekt v spoznanju dojet kot realen, mora aficirati našo zmožnost, da ga recipiramo, da ga torej čutimo in zaznamo; element apriorne določitve te zaznave je intenzivnost njegove realnosti, ki je matematično določljiva. Objekt je realen, kadar je zaznan z določeno stopnjo realnosti. Tu še ne gre za zadosten pogoj določitve realnosti neke stvari, saj mora biti njena eksistenca določena tudi glede na druga načela, gre pa za nujen pogoj. Kategorični imperativ pogosto predstavljajo tako, da ga zoperstavljajo tako imenovanim hipotetičnim imperativom, ki kažejo, kako se naša različna poželjenja, dojeta v kavzalnih relacijah, »znajdevajo«, da bi prišla do svojih smotrov. *Kritika praktičnega uma* pa premešča poudarek predhodnih formulacij, saj veže zmožnost želenja na proizvodnjo realnega objekta, ki ga je mogoče dojeti le, kolikor poznamo stopnjo njegove intenzivnosti. Patološko aficirana volja skuša nujno anticipirati učinek, ki ga bo to, kar želi udejanjiti, imelo na stopnjo ugodja, ki ji ga bo zaželeno stanje prineslo. Vendar pa misli v tem prizadevanju spodleti: učinka ugodja ali neugodja, ki ga lahko povzroči neki objekt ali neka situacija, ni mogoče racionalno predvideti, hkrati pa je mogoče misliti življenje naših želja edino z gledišča učinka ugodja in neugodja. Kantova kritika srečnosti kot negotove maksimizacije našega ugodja ni drugega kakor posledica izjave, ki govori o naslednjem paradoksu: »Predstave predmetov so lahko še tako raznovrstne, lahko so predstave razuma in celo uma v nasprotju s predstavami čutov, vendar je občutek

ugodja, zaradi katerega so pravzaprav sploh določiteni razlogi volje (prijetnost, zadovoljstvo, ki ju pričakujemo in ki žene k dejavnosti, ki naj proizvede objekt), kljub temu iste vrste. Ne le zato, ker ga je vselej mogoče spoznati zgolj empirično, ampak tudi zato, ker aficira eno in isto življenjsko silo, ki se izraža v zmožnosti želenja in ker se lahko v tem odnosu razlikuje od kateregakoli drugega določitvenega razloga le po stopnji.«<sup>17</sup> Obe tezi sodita skupaj: načela delovanja je mogoče primerjati, se pravi, dojeti, le na podlagi stopnje ugodja in neugodja, ki ga bo samo dejanje prineslo, in, glede te intenzivnosti ni mogoče ničesar predvideti *a priori*. »O nobeni predstavi kakega objekta, kakršnakoli že je, pa ni mogoče *a priori* spoznati, ali bo povezana z *ugodjem*, ali z *neugodjem* ali pa bo *indiferentna*«<sup>18</sup>. Edino zveza obeh tez omogoča utemeljitelju moralnosti, da prepusti življenje naših želja temu, kar imenuje kontingentnost, naključje. In edino ta zveza vzpostavlja kot protiutež voljo, ki jo določa zakon kot racionalno načelo delovanja. Da bi moralni zakon nastopil kot racionalen, brezpogojen, *a priori* določljiv za vsakega človeka itn., je potrebno dvoje: prvič, da ugotovimo, da v redu ugodja in neugodja, ki ga pričakujemo, ni ničesar stalnega, in drugič, da ugotovimo, da je gledišče ugodja in neugodja kljub temu edini način, na katerega lahko naša misel dojame to, kar določa naša dejanja v redu želja.

Zavzemimo do povedanega nekoliko distance, in sicer tisto distanco, ki jo zahteva Sadovo nenavadno razmišljanje o človeškem delovanju. Takoj bomo ugotovili, da Kantovo »kadriranje« čutnega življenja ni nič manj nenavadno od markizovega. Zakaj bi morali namreč sploh trditi, da je edino, kar omogoča primerljivost naših dejanj, določitev stopnje ugodja, ki ga nudijo? »Priključek« volje na drugo izmed kategorij kvalitete, na intenzivno velikost, nedvomno ustreza skrbi za notranjo koherentnost kritične zgradbe. Vendar pa, ali ne bi mogli naših dejanj, utemeljenih v naših željah, dojeti tudi drugače? Kant postavlja, da je mogoče o realnosti objektov in stanj, katerih prisotnost želimo čutiti, racionalno reči le, da jih je mogoče dojeti na podlagi nepredvidljive intenzivne velikosti. Kaj pa če bi bila po naključju možna znanost o naših željah, ki se ne bi ukvarjala z velikostjo realnega ugodja, ampak s tem, v kakšnem razmerju je naša možnost želenja znotraj samega čutnega reda do realnosti ali irealnosti objekta, h kateremu stremi? In kaj če bi kdaj postalo mogoče *a priori* določiti razmerje človeškega subjekta do tega, kar lahko povzroča njegovo ugodje, njegovo neugodje, in celo presežek nad obema, ki uravnava način, kako je organiziran kot patološko določen subjekt?

---

<sup>17</sup> *KpV*, A 42.

<sup>18</sup> *Ibid*, A 39.



Ta vprašanja sedaj ne zastavlja več Sade, ampak Freud. Sami jih zaenkrat še ne bomo postavili: že to, da smo jih izrekli, zadošča, da nas preseneti nenujna narava Kantove antropologije: da je zmožnost želenja zainteresirana za realnost objektov na način, ki ne zahteva nadaljnje obravnave, in da je življenje naših želja nekaj kontingentnega, se pravi, hkrati nestalno in nepredvidljivo, to je, kot se zdi, za Kanta razumljivo samo po sebi. To, kar nam Kant daje kot načelo – da »nihče ne more *a priori* vedeti, katero predstavo bo spremljalo ugodje in katero neugodje« – je nedvomno samo pretirana posplošitev rekla, da se vse dogaja v redu želja, ali pa tudi preobrazba melanholičnega občutka življenja – po katerem čutna eksistenca, prepuščena sama sebi, samo sebe izničuje – v psevdonačelo o apriorni nedoločljivosti intenzivne velikosti našega afektivnega izkustva. Funkcija sklicevanja na intenzivno velikost je, da omogoča izjavo, da je edino moralnost mogoče racionalno utemeljiti. Našo trditev potrjuje nadaljevanje Kantovega teksta: volja odkriva na nedvoumen in evidenten način svojo določenost z zakonom, v katerem je utemeljena, prav v nasprotju s kontingentnostjo ugodja.

Zakaj je treba, da bi utemeljili moralo, graditi diskurzivno nasprotje med racionalno voljo in čutnim življenjem? Zaradi naslednjega razloga: če izhajamo iz artikulacije Kantovega besedila, ki samega sebe prestavlja kot sintetično in deduktivno, bomo ugotovili, da ni bil obstoj višje zmožnosti želenja nikoli zares dokazan. Vse prej daje višji zmožnosti želenja njeno konsistentnost retorika brezpogojnega. Vredno je, da se pri tej točki nekoliko ustavimo. Kant najprej »utemelji«, da pri obravnavi stopnje ugodja in neugodja ni možna njena apriorna določitev, nato pa doda: »Potemtakem bodisi sploh ne obstaja nobena višja zmožnost želenja ali pa mora biti *čisti um* sam na sebi praktičen, se pravi, da mora biti zmožen določati voljo z golo formo praktičnega pravila, ne da bi predpostavljal kakršenkoli občutek, potemtakem brez predstav o prijetnem ali neprijetnem kot materije zmožnosti želenja«<sup>19</sup>. Kot vidimo, nam nič ne prepoveduje trditi, da višja zmožnost želenja ne obstaja, in prav to je tisto, kar naredi Sade. Kljub navidezni deduktivnosti teoremov praktičnega uma ni praktični um v resnici nikoli deduktivno izpeljan. V besedilu je to dejstvo zaznamovano na eni strani s pomočjo specifičnih sintaktičnih zvez, na drugi s pomočjo sloga:

1. Kant hoče utemeljiti neodvisnost določitve volje z zakonom, vendar ne more te neodvisnosti nikoli izraziti drugače, kakor da govori o nečem drugem, in sicer o zgolj empirični določenosti stopnje ugodja. Prav to je izraženo s formulacijo »ne da bi predpostavljal kakršenkoli občutek«.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, A 45.

Konstrukcija stavka je tu istovetna s prvim odlomkom, ki sem ga navedla malo višje, ko sem razmišljala o razmerju med brezpogojnimi in serijskimi sestavinami univerzalnega: »Zakonodaja uma pa terja, da je *edina* predpostavka, ki jo potrebuje um, *on sam*, ker je pravilo veljavno objektivno in vobče le takrat, kadar velja brez naključnih, subjektivnih pogojev, ki eno umno bitje razlikujejo od drugega«<sup>20</sup>. V teh izjavah nadaljevanje stavkov zanika to, kar je postavljeno na začetku. Če bi um v moralni volji res lahko predpostavljal zgolj samega sebe, mu ne bi bilo treba govoriti še o čem drugem kot o sebi, in sicer zato, da bi s tem drugim opravil. V navedenih stavkih priča izraz »ne da bi predpostavljaj kakršenkoli občutek« vselej o tem, da Kantov prikaz morale ni nikoli sintetičen: del stavka, ki se začneja z »ne da bi«, prevzema indukcijo v dozdevno deduktivni postopek. Drugače rečeno, v *Kritiko praktičnega uma* prenaša *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*.

2. Zato so za Kantov slog značilni primeri, ki uprizarjajo očitnost dejstva, da moralni zakon za vsakogar jasno »odstopa« od patološke določenosti njegovih dejanj. Zato srečujemo pri Kantu retoriko brezpogojnega, ki začne delovati po stavku, ki je dovoljeval predpostavko, da bi višja zmožnost želenja lahko ne obstajala. Spomnimo se na primer vešal in njihovih dveh inačic. Očitno je, da bo vsak človek žrtvoval svojo »razuzdano slo«, če mu grozi, da ga bodo takoj po zadovoljitvi njegove strasti obesili. »Ni nam treba dolgo ugrabiti, kaj bi odgovoril«<sup>21</sup>.

Drugi primer: vzemimo, nam pripoveduje Kant, da vam priporočajo za hišnika nekoga, ki ga slavijo v vsem, pri čemer še dodajajo, da je ena izmed njegovih odlik tudi ta, da je pripravljen uporabiti tuj denar kakor da bi bil njegov, če le ve, da ga pri tem ne bodo odkrili. No, gotovo boste »pomislili, da vas imajo njegovi priporočniki bodisi za norca ali pa da so ob pamet.-Meje nravnosti in samoljublja so zarezane tako jasno in ostro, da celo najbolj preprosti pogled ne more zgrešiti razlike, ali sodi nekaj k prvi ali k drugemu«<sup>22</sup>. Kant ima svoj stil, in ta stil je daleč od naivnosti: ko izkorišča besedišče o jasni vidnosti moralnega zakona, mu postavlja ob stran refleksije o zaslepljujoči naravi določenih pojavov, denimo, sanjaštva in fanatizma. Moralni zakon je evidenten za vse, vendar pa ne zaslepljuje. Gre za dragulj, ki ne slepi, saj konča z »nejasnostmi« iskanja srečnosti ali koristnosti. »Drugače rečeno, kaj je *dolžnost*, to se kaže vsakomur samo od sebe, kaj pa prinaša resnično trajno prednost, to je /.../ vselej zavito v nepredirno temo /.../.«<sup>23</sup> Da bi se lahko izločila čistost v oceni dolžnosti, mora biti navzoča temačnost,

<sup>20</sup> *Ibid*, A 38.

<sup>21</sup> *Ibid*, A 32.

<sup>22</sup> *Ibid*, A 63.

<sup>23</sup> *Ibid*, A 64.



s katero nas hišnikov primer še zdaleč ne sooča, in sicer kot spremljevalka kontingentnosti patološkega življenja. Retorika o jasnosti dolžnosti tu podvaja tezo, da ni apriorne določitve afektivne kvalitete naših izkustev.

Razlog za to, da je treba evidentnost dolžnosti ponazoriti s primeri, je v tem, da ni bila nikoli zares odpravljena prva hipoteza, iz katere je izhajal Kant, hipoteza, po kateri bi lahko višja spoznavna zmožnost, prvi člen v alternativni »ali pa«, tudi ne obstajala. V teh primerih zasije moralni zakon kot dragulj, tako, kakor je bilo to postavljeno v *Grundlegung*. A s tem dobi Kantovo brezpogojno retorični status, ki ga postavlja v bližino Sadovega brezpogojnega. Daleč od tega, da bi bilo dokazano, prej bi lahko rekli, da je priklicano. Evidentnost brezpogojnega ni nikoli vzpostavljena racionalno. Uprizorjena je s pomočjo stavkov, ki postavljajo brezpogojno v položaj, ki je oddvojen od čutnih določitev. Pri Monique Schneider sem našla drugačno formulacijo te misli: če bi višja spoznavna zmožnost bila racionalno vzpostavljena, pravi, ne bi bilo treba omenjati in ne bi bilo treba vedeti, ali potrjuje ali pa pobija prevzetnost čutnih interesov. V tem primeru bi v resnici predpostavljala samo sebe, in Kant ne bi čutil potrebe, da uporablja omejitev »ni ji treba predpostavljati drugega kakor same sebe« – a ravno tega nikoli ne dela!

Sklenimo: lahko bi rekli, da nisem naredila drugega kakor ponovila to, kar pravi Kant, se pravi, da praktični um potrjuje evidentnost občega moralnega čuta. A ko Kant postavi to trditev, jo hkrati loči od hipoteze, ki jo je v nekem trenutku formuliral, hipoteze, ki postavlja, da bi bilo možno, da ne bi obstajala višja spoznavna zmožnost. Sintetičen prepis induktivne analize iz *Grundlegung* v drugi Kritiki je namenjen temu, kar je bilo kljub temu najprej izrečeno, a mora biti izključeno. Brezpogojno zakona je utemeljeno s pomočjo retorike o tem, kar odstopa od predpostavljene temačnosti čutne določenosti naših dejanj, pri tem pa je treba predvsem poudariti, da izvira nujnost te retorike iz tega, da Kanta odvezuje od vprašanja glede nejasnosti logike univerzalnega, ki jo uporablja, da bi utemeljil moralnost. Uprizoritev brezpogojnega ga odvezuje od razmisleka o razmerju brezpogojnega do tistega »za vsakega človeka«, ki je značilno za serijsko univerzalno, in o razmerju te serijskosti do niza naših dejanj, ki štejejo vsa kot ekvivalentna, ker jih evidentnost zakona izganja v nejasnost in nedoločljivo zapletenost patološkega. To, česar Kant v teh razmerjih ne opredeli podrobneje, spreminja priklicano evidentnost univerzalnega v konstrukcijo, ki ostaja glede svoje zgradbe bolj malo jasna. /.../

