

Alenka Zupančič Žerdin*

Imperativ

Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje.¹

Tako se glasi Kantov kategorični imperativ, vrhovni (moralni) zakon, kot ga formulira v *Kritiki praktičnega uma*. – Hkrati je to tudi precej nenavaden moralni zakon (zapoved), ki nam ne pove, kaj storiti, temveč zgolj, *kako*, in ki ta »kako« v celoti umesti v univerzalnost oz. univerzalizabilnost maksime našega delovanja. Moralni zakon deluje na dveh ravneh. Po eni strani deluje kot *kriterij* moralnosti, sloneč na preizkusu logične univerzalnosti (ki sama sloni na načelu izključnega protislovja). Po drugi strani deluje kot nekaj, kar nas *zdrami*, zbode, dvigne s stola – to je raven imperativa (kot imperativa): »Stori svojo dolžnost!«. Številni komentatorji so že izpostavili, da prva raven ne deluje zares, temveč se zaplete v, v osnovi, dve med seboj povezani vrsti paradoksov. 1) Kantova naklonjenost analitični sodbi (predikat zgolj razgrne, kar je že vsebovano v subjektu), zaradi katere kriterij univerzalizabilnosti opre izključno na zakon neprotislovja, lahko privede do precejšnjih bizarnosti, ko imamo opravka s konkretnim, empiričnim svetom. Lacan to ponazori z ironično maskimo iz Jarryjevega *Ubu roi*: »Naj živi Poljska, ker brez Poljske ne bi bilo Poljakov!«² (Zgodovina je seveda pokazala vse kaj drugega.) Druga vrsta paradoksov pa je povezana s tem, da je marsikaj odvisno od tega, kako je definiran sam okvir univerzalnosti, ob katerem testiramo maksime. Recimo, da smo si za maksimo postavili ob vsaki priložnosti braniti človeško življenje. In se znajdemo pred dilemo, ali naj se angažiramo v gibanju za ohranitev pravice do abortusa. Postavljen na ta način, se zdi odgovor kriterija občosti (univerzalni) na dlani: ne smemo se angažirati. Toda, kot je že

113

¹ Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*, Društvo za teoretsko psihoanalizo (zbirka Analecta), Ljubljana 2003, str. 37.

² Cf. Jacques Lacan, »Kant s Sadom«, *Spisi*, Društvo za teoretsko psihoanalizo (zbirka Analecta), Ljubljana 1994, str. 246.

pred leti izpostavil Slavoj Žižek³, je pravo vprašanje seveda v tem, kako definiramo sam univerzalni pojem, ki ga nato uporabimo pri testiranju maksime (v tem primeru »človeško življenje«): Ali je fetus človeško bitje ali ne?

Torej, tu vsekakor obstajajo problemi, nastajajo paradoksi. Kot nastajajo tudi na drugi ravni, ki smo jo imenovali raven imperativa, poziva, ki nas eventualno zdrami. Na primer: Kaj je pravzaprav njegovo mesto izjavljanja?

Vse to nas lahko enostavno odvrne od Kanta (ali pa vsaj od njegove praktične filozofije). Naša stava v tem prispevku je nekoliko drugačna – ne nek način manj spoštljiva do Kanta (ki si ga ne oklevamo obračati proti njemu samemu) in bolj do stvari, ki ji je na sledi in ki pušča svojo sled natanko v omenjenih paradoksih in težavah. Namen tega prispevka torej ni »obramba Kanta« (ki kot akademska referenca vsekakor ne potrebuje naše obrambe), temveč prej neke vrste strateški pritisk nanj, ki naj bi izostril tisto, kar *zaradi Kanta* in njegovega argumentativnega postopanja *moramo* videti, vedeti, imeti pred očmi – in nenazadnje konceptualizirati. In morda bi za to priložnost lahko malce priredili, navznoter spodvihali znano reklo: »Najboljša obramba je napad.« In rekli: »Najboljša obramba Kanta je napad na Kanta.«

* * *

V čem natanko je pomen Kantove revolucionarne geste, na kateri sloni in od katere je odvisna njegova praktična (moralna) filozofija? Najprej je ključno poudariti, da Kantova »revolucija« na tem področju ni v tem, da bi vpeljal neko novo (in boljšo) vrsto moralnosti, etike. Ne gre za to, da je od *Kritike praktičnega uma* naprej svet postal bolj moralen, oziroma se nasprotno začel kazati kot manj moralen (zaradi razvpito visokih standardov, ki jih tu vpelje Kant). Prav tako ne gre enostavno za to, da je Kant konceptualno ujel in zajel nekatere pomembne družbeno-zgodovinske spremembe, ki so zaznamovale začetek moderne in terjale postavitev morale na novi osnovi – čeprav do neke mere tudi to nedvomno drži. Tako na primer Deleuze radikalno spremembo, ki jo glede na klasično koncepcijo zakona prinese Kantova *Kritika praktičnega uma*, opredeli takole:

114

³ Cf. Na primer njegova izvajanja v Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, Verso, London & New York 2000, str. 109-110.

Kant sam pravi, da je novost njegove metode v tem, da zakon ni več odvisen od Dobrega, temveč nasprotno Dobro od zakona. To pomeni, da zakon ne potrebuje več utemeljitve na višjem načelu, iz katerega bi črpal svojo pravico. To pomeni, da mora zakon veljati sam zase in temeljiti na samem sebi, da torej nima drugega vira kot svojo lastno formo. To je zdaj prvič, da lahko, da moramo govoriti o ZAKONU, brez kakšne druge specifikacije, ne da bi naznačili nek objekt. [...] Kantova kopernikanska revolucija v *Kritiki čistega uma* je bila v tem, da po njej objekti spoznanja krožijo okoli subjekta; toda revolucija *Praktičnega uma*, po kateri Dobro kroži okoli Zakona, je nedvomno veliko pomembnejša. Nedvomno izraža pomembne spremembe v svetu.⁴

To absolutno drži. Vendar pa moramo dodati dvoje. Prvič, da je »prelom« moderne del njenega samorazumevanja (in Kant je bil nedvomno del preloma oz. premikov, ki jih »izraža« njegova filozofija, ne le njihov »formulator«). In drugič, kar je nemara pomembnejše, da je ta konkretna revolucija (Zakon se ne vrti več okoli Dobrega, temveč obratno) prej *konsekvenca* kot izhodiščna točka kantovske geste. Kaj bi torej bila njena izhodiščna točka? Njeno nemara najbolj direktno in presenetljivo formulacijo najdemo v eni od opomb k »Predgovoru« h *Kritiki praktičnega uma*. Kant to v osnovi pove natanko tisto, kar smo izpostavili zgoraj:

Recenzent, ki je hotel izreči kak očitek na račun tega spisa [namreč *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Utemeljitev k metafiziki nravi*, ki je nekakšna predhodnica *Kritike praktičnega uma*], je zadel bolje, kot je verjetno menil, ko pravi: da v njem ni postavljeno nobeno novo načelo moralnosti, ampak le *nova formula*. A kdo neki bi sploh želel vpeljati novo načelo vse nravnosti in nravnost tako rekoč šele izumiti? Kakor da bi svet pred njim glede tega, kaj je dolžnost, ničesar ne vedel ali pa živel v vsesplošni zmoti? Kdor pa ve, kaj matematiku pomeni *formula*, [...], ta formule [...] ne bo imel za nepomembne in pogrešljive.⁵

115

Z drugimi besedami: Kantovo izhodišče je v tem, da je moralnost *že tu*, da je *že out there*, če lahko tako rečemo, sam se jo je lotil »zgolj formalizirati«. Vendar pa »zgolj formalizirati« stvari seveda ni nedolžna zadeva – dejansko je mnogo manj nedolžna, kot je najbrž verjel sam Kant. Proizvesti formulo, ne tega, kaj je moralno, pač pa tega, *kako deluje moralnost, ko je na delu* (in to je tisto, za kar

⁴ Gilles Deleuze, »Predstavitev Sacherja-Masocha«, v: Alenka Zupančič (ur.), *Mazohizem in zakon*, Društvo za teoretsko psihoanalizo (zbirka Analecta), Ljubljana 2000, str. 63-64.

⁵ *Kritika praktičnega uma*, str. 12.

dejansko gre pri Kantu) ni majhna ali nedolžna zadeva. Ne pomeče namreč le z marsičem, kar je kontekstualno, ne pa tudi logično povezano z moralnostjo, pač pa tudi zlahka povzroči pretres v sami logični (oziroma diskurzivni) konstrukciji univerzalne moralnosti. In do tega pretresa je vsekakor prišlo. Enostavno rečeno: ko je enkrat v središče (pozornosti) prišel zakon, so se pokazali tudi njegovi inherentni paradoksi in protislovja. In mirno lahko rečemo, da je večino teh paradoksov (hote ali nehote) do skrajnosti zaostril že Kant.

Tu nas mika potegniti določeno vzporednico med (masivno deplasirano) kritiko, ki je zadela psihoanalizo zaradi njenega domnevnega »falocentrizma«, in kritiko, ki je zadela Kanta zaradi težav, nelagodja (celo »tiranije«), ki naj bi spadali k »njegovemu« zakonu. V čem je ta paralela? Ker je psihoanaliza prvič vpeljala, formulirala koncept falosa kot zakona, okoli katerega se vrti simbolni univerzum, so jo obtožili falocentrizma. Toda kot je več kot jasno razvidno iz zgodovine, »falocentrizem« lahko deluje zelo dobro, celo bolje, če falos ni neposredno, konceptualno imenovan in izoliran, temveč je pridržan za Misterije. Radi pozabimo, da se je *šele* z nastopom psihoanalize dejansko *začelo* na veliko govoriti o »falocentrizmu« in odkrivati njegovo zgodovino. Pred tem je dobesedno manjkal koncept, s katerim bi sploh lahko zajeli, zgrabili tisto, za kar pri tej logiki gre (in kar je bistveno bolj kompleksno od tega, kar na primer sugerira opis »čaščenje falosa«).⁶ Vsaj do določene mere imamo z nečim podobnim opravka ob Kantovi gesti reduciranja (fokusiranja) obsežnega polja moralnosti na čisto formo zakona. S Kantom se je celotno polje moralnega pokazalo v novi luči in rečemo lahko, da je kritična teorija zakona, ki je sledila, strogo vzeto postala možna šele po Kantu. V tem natančnem pomenu je tudi res, kot je v svojem slavnem spisu razvil Lacan, da je Sade možen zgolj po Kantu (Sadeova *Filozofija v budoarju*

⁶ To smo obširneje razvili na nekem drugem mestu. Cf. Alenka Zupančič, *The Odd One In: On Comedy*, MIT Press, Cambridge/MA / London, 2008, str. 203-205. Tisti, ki psihoanalizi očitajo falocentrizem, izpričujejo naravnost spektakularno nerazumevanje temeljnega vidika psihoanalitičnega dejanja. Lacan je kar se da daleč od tega, da bi s poudarjanjem falosa kot označevalca (in kastracije kot simbolne funkcije) idealiziral – in s to idealizacijo »reševal« – neko anatomsko specifičnost moških, jo promoviral v alfo in omego človeške realnosti. Njegova gesta je natanko nasprotna: tam, kjer je dotlej obstajal *zgolj* kulturni pomen falosa, torej določeni (pogosto religiozni) rituali in simbolne (tudi umetnostne) prakse, ki so obdajale, ovijale Misterij Človeka, njegovo skrivnostno Bistvo (in to v kar največji oddaljenosti od možnih seksualnih konotacij), tam Lacan, in pred njim že Freud, rečeta – *surprise, surprise*, Misterij ni nič drugega kot falos! In svojo moč črpa iz simbolnega učinkovanja kastracije.

je bila dejansko napisana osem let po *Kritiki praktičnega uma*); oziroma, kot je izpostavil Deleuze, da zakon, kakršen je na delu v Kafkovem univerzumu, zamišljiv šele od Kanta dalje. Vendar pa to ni enostavno kritika (tipa zakona, kakršen se pojavi na tej točki, s Kantom), pač pa implicira tudi, da je šele s Kantom in njegovo »formalizacijo« moralnosti postalo mogoče misliti paradokse, ki jih generira in s katerimi nas sooča (moralni) zakon, ko se ne more skriti za oziroma sklicevati na kakšno višje Načelo. In poanta seveda ni v tem, da se moramo zdaj, ko smo videli te paradokse, vrniti k staremu konceptu moralnosti in zakonov ter slednje utemeljiti v neki zunanji referenci. Ne le, da je takšno »izbiranje« strogo vzeto fantazmatsko (oz. ne seže dlje od nostalgije), gre tudi za to, da se klasična koncepcija zakona ni nič manj otepala z zagatami, ki jih je reševala s svojim tipom paradoksov.

Postaviti to perspektivo na *Kritiko praktičnega uma* je seveda nekaj drugega kot vzeti in brati jo s perspektive Kantovega kritičnega projekta kot celote, torej s perspektive (dis)kontinuitet treh *Kritik*⁷ oziroma nemške klasične filozofije sploh. Toda naš precej bolj punktualni, interventni pristop, je nemara lahko koristen, če vzamemo vprašanje aktualnosti Kantove praktične filozofije kar najbolj dobesedno. Vemo, da je morala oz. etika (najmanj) zadnje desetletje delovala kot ideološka zaščitna znamka depolitizacije družbenega telesa. Rasizmi, vojne in vsakovrstne diskriminacije so bili predstavljeni kot v prvi vrsti etični problemi (tolerance, razumevanja in dopuščanja drugačnosti, itn.) in ne kot politično-ekonomski problemi. Ta trend se je v zadnjem času ustavil in dejansko prihaja do dobrodošle »repolitizacije« (v močnem filozofskem pomenu besede) družbenega in razumevanja njegovih antagonizmov. Zato se je v tem kontekstu legitimno vprašati, zakaj sploh (še) strašiti s Kantovo etiko? Zdi se, da je to smiselno prav kolikor lahko pripomore h konceptualnemu razvitju in utrditvi novega pojma prakse (ki je seveda vselej že (tudi) politična).

V čem bi torej bila aktualnost Kanta v tem pogledu? Grobo rečeno se v moderni izoblikujeta dve veliki tradiciji (kritičnega) soočenja z moralo in njenimi zakoni oz. Zakonom. Prva, izvorno povezana z Nietzschejem, je tako imenovana historicistična oz. genealoška tradicija, ki – če do skrajnosti poenostavimo – poudar-

⁷ Izhajajoč iz takšne perspektive je svoje branje Kanta v nedavno izšli monografiji monumentalno in v marsikaterem pogledu prelomno razvil Rado Riha (*Kant in drugi kopernikanski obrat*, Založba ZRC, Ljubljana 2012.)

ja *relativnost* in družbeno-zgodovinsko ugnezdenost (pogojenost, motiviranost) zakonov kot instrumentov Moči oziroma Oblasti. Ena temeljnih operaciji oblasti je v tej perspektivi ta, da nekaj, kar izhaja iz konkretne in v veliki meri kontingentne zgodovinske konfiguracije in razmerij moči, prikazuje kot absolutno. Tako je velik del kritičnega dela namenjen de-absolutizaciji pojma zakona (in še česa), razkrivanju njegove heteronomije, odvisnosti od številnih drugih reči.

Kantova gesta, ki v skladu z našim branjem odpre drugo moderno kritično tradicijo, ni v tem, da vsemu navkljub, zlasti pa navkljub vsem dokazom o nasprotnem, vendarle vztraja, da je zakon absoluten (absolutno avtonomen), neodvisen od česarkoli drugega – in da ga na ta način reši pred paradoksi, ki jih izpostavlja historicistična kritika. Poanta in moč Kantovega postopanja sta vse drugje. Za začetek ne smemo pozabiti, da je Kant sam prvi poudaril, da je nemogoče imenovati en sam empirični primer, ko zakon deluje na povsem avtonomen način. In poskus univerzalni zakon vendarle misliti v njegovi avtonomiji, ni proti temu paradoksu oz. nemožnosti, temveč nasprotno pomeni, da paradoks in nemožnost premaknemo še korak naprej, v jedro samega zakona. Zgolj ko (kot to moramo storiti) mislimo zakon v njegovi čisti avtonomiji in samo-referencialnosti, je mogoče priti do formulacije njegovih pravih paradoksov; in tu moramo začeti.

Tu gre torej iskati izjemni pomen Kanta v izrisanem kontekstu: problem niso enostavno patološke (subjektivne in zgodovinske) obarvanosti, torej naddoločeneosti univerzalnosti, temveč tudi in predvsem določen notranji paradoks same strukture (logične) univerzalnosti, ki dopušča to nad-določenoost (nemara celo kliče po njej). Z drugimi besedami, Kant nas prisili, da mislimo še nekaj drugega poleg alternative med, na eni strani, idejo, po kateri so univerzaliije čisti, nevtralni pojmi, neomadeževani s kakšnim partikularnim načinom razmišljanja, in idejo, po kateri so v celoti zgodovinsko določene, torišče nenehnega ideološkega boja. Ne gre za to, da se ne bi mogli strinjati s tezo o vselejšnji partikularni obarvanosti univerzalnega. Ta problem/paradoks je nuno izpostaviti, o tem ni nobenega dvoma. Gre le za to, da to še ni dovolj in da nas sledenje paradoksom kantovske postavitve zakona pripelje dlje. Omogoča nam namreč uvideti naslednje: če so univerzaliije dejansko dovezetne za vsakovrstne historične (diskurzivne, ideološke – ali Kantovsko rečeno »patološke«) vplive, razlog tiči v problemu, »nemogućnem«, ki je na delu v *njihovi lastni* (logični) konstituciji. (In prav po tem je ta forma »realna«, ne pa nekaj, kar lahko z nominalistično ge-

sto enostavno odpihnemo kot »čisti nič«.) Lahko bi rekli: patologija sledi formi (univerzalnosti), je ko-ekstenzivna z njo, na pa, da ji predhodi in potem nagaja, ker je ni mogoče nikoli do kraja eliminirati. Če ne obstaja nobena neproblematična konstitucija univerzalnosti, razlog ni enostavno v tem, da je po vsebinski plati univerzalno vselej dovzetno za razne vrste zunanjih vplivov; prej obratno, razlog je v paradoksu, ki se drži že same *forme*. Avtonomija zakona je zato (kot bomo videli) natanko utelešena heteronomija oziroma sovpadanje (»spekulativna identiteta«) obojega, avtonomije in heteronomije.

Ko Kant umesti vrhovni Zakon v domeno človeškega Uma (in njegove avtonomije) in ko zakon tako izgubi svojo utemeljitev in legitimacijo v višjem Načelu, zakon s tem ne postane kontingenten ali relativen. Nasprotno, »relativen« je bil pred tem (povezan z in odvisen od višjega Dobrega); šele ko je umeščen »v« um, dejansko postane absolutno nujen. Faktičnost moralnega zakona kot praktičnost čistega uma (dejstvo, da zakon ni utemeljen v, in ga ni mogoče deducirati iz, ničesar drugega) je eno z njegovo absolutno, brezpogojno nujnostjo. To je dejansko več kot očitno pri Kantu in njegovi konceptualizaciji moralnega zakona: avtonomija in svoboda nista nasprotje nujnosti. Dejansko bi lahko (transcendentalno) svobodo še najbolje opredelili kot ne-empirično (in v tem smislu absolutno) nujnost. Svoboda je svoboda storiti tisto, kar je *absolutno* nujno (»imperativno«), v situaciji, kjer nemara cela vrsta drugih, empiričnih nujnosti, govori proti temu. Vendar pa absolutna nujnost ni nekaj takega kot neposredna nujnost, povezana je s samo formo Imperativa, o čemer bomo še govorili. A najprej lahko na hitro nakažemo, kje je običajna kritika Kanta (in nemškega idealizma sploh) v tem oziru prekratka. Nemški idealizem je pogosto obtožen ene ali obeh naslednjih reči: 1) da je de-absolutiziral Univerzum, ga naredil relativnega in odvisnega od subjekta; 2) da je absolutiziral subjekt, iz njega napravil nov absolut. Tovrstne sodbe usodno zgrešijo poanto zato, ker ne vidijo, kako z nemškim idealizmom šele nastopi »absolutni pojem absoluta«, če lahko tako rečemo. Tradicionalno je Absolut nastopal kot tisto, iz česar sledi vse ostalo, in kot ultimatívni razlog/vzrok vsega, kar je (in kar je nato *iz tega naslova* veljalo za »absolutno« v pome-nu »od subjekta neodvisno« – in, mimogrede, sodobne kritike de-absolutizacije univerzuma (kot subjektu zunanje realnosti) izhajajo iz tega izpeljanega pome-na absoluta, se pravi iz absolutnosti zakonov, ki jo jamči Absolut.⁸) Če je torej, še

⁸ Klasični (»naivni«) realizem potrebuje Boga in zdi se, da ga nič manj ne potrebuje novi, spekulativni realizem: »realni« (od subjekta neodvisni) status sveta in njegovih zakonov

enkrat, tradicionalno absolut nastopal kot tisto, iz česar sledi vse ostalo, in kot ultimativni razlog/vzrok vsega, kar je, pa zdaj (z nemškim idealizmom, in zlasti s Heglom) to »vse« postane »absolutno« v samem svojem avtonomnem gibanju. In subjekt oziroma um je inherentni del tega, tega »absoluta« kot biti, ki nima zunanosti. Natančneje: subjekt (um) imenuje točko (notranje) zevi biti, ki nima zunanosti. Je način, kako je »odsotnost«, neobstoj zunanosti (npr. Boga kot ultimativnega Vzroka vsega, kar je), vpisana v »notranjost« kot singularna torzija, ukrivljenje njene strukture. (Lacan bo to strukturo imenoval »ne-vse« in jo formuliral s sledečim paradoksom: ne obstaja noben X , ki ne bi pripadal funkciji Φx ; ne-vsi x pripadajo funkciji Φx . Ne-vse ni nasprotje totaliteti, ne nanaša se enostavno na nekakšno kaotično, »odprto« množstvo, temveč je paradoksalna totalnost, ki vključuje svojo lastno izjemo, se pravi izjemo, ki naj bi – kot izjema – totaliteto vzpostavljala kot totaliteto.) Neobstoj izjeme sovпада z razpoko, ki je na delu v »vsem, kar je« in ki to vse dela za ne-vse; je zev v biti, točka, kjer bit ni »kot bit«.

Subjekt ni »novi Absolut« (novi prebivalec v pisarni Absoluta), pač pa radikalno *nov koncept* absoluta. »Absolutna nujnost« je v nemškem idealizmu natanko koncept odsotnosti višjega Razloga. Toda odsotnost poslednjega Razloga vseh stvari ne vodi (nujno) k absolutizaciji kontingence, ali k enostavni opoziciji med (naravno) nujnostjo in (racionalno) svobodo. Namesto tega vodi k razliki med nujnostjo in absolutno nujnostjo (kot samo točko svobode). Pri Kantu (in Heglu) odsotnost poslednjega Razloga vseh stvari vodi k razpoki biti kot (edini) točki absolutne nujnosti. Absolutna nujnost izhaja iz točke v biti, ki ni »povsem pokrita« z bitjo in ni direktno prevedljiva v verigo vzrokov.

Kot je v presenetljivem in hkrati izjemno prepričljivem obratu pokazal Zdravko Kobe, pri Kantu odsotnost poslednjega Razloga vseh stvari vodi k absolutni nujnosti, v katero mora um povzdigniti svojo faktičnost, *če naj sploh bo um*. Z drugimi besedami, um mora predpostaviti svojo neutemeljenost (v višjem načelu) kot poslednji temelj. »Paradoks nenazadnje izraža zagatni položaj mišljenja, ki je po izginotju najpopolnejšega bitja izgubilo zunanje jamstvo veljavnosti svojih določil in kljub svoji končnosti *samo sebe ne more ne misliti kot brezpogojno*.«⁹

je, če si privoščimo ta izraz, emanacija Absoluta; absoluten ni »na sebi«, temveč kot izraz absolutnega pogoja (kontingence).

⁹ Zdravko Kobe, »Kantova kritika ontološkega dokaza ali: Kaj pomeni absolutno nujno?«, *Problemi* 7-8/2011, str. 307.

V nadaljevanju, in povezano s tem, predlagamo nekaj razmislekov o vlogi imperativa (pri Kantu), razmislekov, kakršni lahko izhajajo iz zasuka perspektive, ki smo ga vzeli za izhodišče. Namreč, da bi lahko bilo osvežujoče na Kantovo formulacijo moralnosti pogledati kot na formulacijo nečesa, kar *je že tam zunaj* (ko imamo opravka z moralnostjo: kako moralnost deluje, ko je na delu), in ne kot na formulacijo tega, kar (še) moramo storiti, da bi postali moralni ali delovali moralno. Natančneje: slednje je že vključeno v prvo. Moralnost seveda vselej zadeva (tudi) to, kar bi moralo biti, in ne le tega, kar je. Toda kolikor je moralnost del sveta (in Kant se nedvoumno postavi na to stališče), tedaj je njeno inherentno najstvo (*Sollen*) prav tako del tega, kar je (tam zunaj), pa čeprav na specifičen, ontološko problematičen (»nepolen«) način. Razcep med tem, kar je, in tem, kar naj bi bilo, je v tem smislu inherenten temu, kar je, in ne predstavlja enostavno njegove zunanje meje ali idealne zunanje, »nadčutne« reference. Kar ni, a bi moralo biti, je v svoji specifični obliki (najstva) že navzoče v tem, kar je, in ni le neka povsem subjektivna potencialnost. V tem natančnem smislu bi lahko rekli, da je moralni zakon nedvomno *out there*, v svetu.

Rekli smo že, da je svoboda svoboda storiti tisto, kar je absolutno nujno (»imperativno«), v situaciji, kjer nemara cela vrsta drugih, empiričnih nujnosti, govori proti temu. Svoboda in imperativ sta sinonima, ker je imperativ tisto, kar ustvari možnost (storiti nekaj drugega kot...). To bi lahko tudi zasukali in rekli, da je (ontološka) resnica možnega (v močnem pomenu besede) imperativ. Prav na to meri znana Kantova formula: »Moreš, ker moraš«. Imperativ nekaj doda obstoječi realnosti oziroma natančneje, omogoča subjektu, da to nekaj *uvidi* kot del obstoječe realnosti. Kant to ilustrira z znanim primerom »apologa o vislicah«, od katerega bomo tu spomnili zgolj na njegov drugi del. Vprašajte nekoga, pravi Kant, ali v primeru, če bi njegov knez, grozeč mu s takojšnjo smrtno kaznijo, zahteval od njega, da krivo priča zoper poštenjaka, ki bi se ga knez želel z izmišljenimi izgovori znebiti, ali v tem primeru, naj bo njegova ljubezen do življenja še tako velika, ne meni, da jo je vendarle mogoče premagati. »Ali bo to storil ali ne, tega si nemara ne bo upal trditi, brez pomišljanja pa mora priznati, da je to zmožen storiti. Sodi torej, da nekaj more, ker se zaveda, da to mora, in v sebi spoznava svobodo, ki bi mu sicer brez moralnega zakona ostala neznana.«¹⁰

¹⁰ *Kritika praktičnega uma*, str. 37.

Tu puščamo ob strani številne težave, ki jih Kantovi primeri v *Kritiki praktičnega uma* predstavljajo glede na njeno osrednjo tezo (Kant rad »goljufa« tako, da v svojih primerih zastavke razporedi tako, da smo se pripravljani strinjati z njim iz vseh drugih razlogov kot zaradi »čistega in hladnega« Načela, ki naj bi predstavljal edini motiv). Toda rečemo lahko, da je Kantov primer tu učinkovit v smislu, da nam pomaga videti, kaj misli s tezo, da nam moralni zakon (še) odpre oči za nekaj v ontični realnosti, kar je tam zgolj kot imperativ in ne obstaja kot (logični) del te realnosti. (V tej realnosti ni nobenega zavezujočega razloga, da knezu ne bi povedali, kar želi slišati.) Drugače rečeno, ne gre enostavno za to, da razgrnjene pred nami obstajajo različne možnosti delovanja, med katerimi lahko izbiramo, kategorični imperativ pa naj bi nas usmeril k pravi. Pač pa gre prej za to, da se sam nabor možnosti spremeni zaradi te fantomske reči, ki jo Kant imenuje kategorični imperativ. Vpelje namreč novo možnost (drugačne vrste), ki ni obstajala, preden nas je »uščipnil« kategorični imperativ in katere edina realnost (ali opora v realnosti) je on sam. Lahko bi rekli tudi takole: ne gre za to, da smo za razliko od Narave kot umna bitja svobodni. Ne – um imenuje točko svobode same narave – njeno »neutemeljenost«, odsotnost poslednjega Razloga – ki je točka svobode kot absolutne nujnosti (ki se razlikuje od drugih vrst nujnosti, nujnosti, ki spadajo k biti kot biti.)

Do tu – in če se vrnemo k izhodiščnemu primeru – je (vsaj s Kantove perspektive) položaj idealen, dokazali smo (transcendentalno) svobodo. Vseeno je, ali bo zadevni subjekt dejansko raje umrl kot lažno pričal, dovolj je, če *ve, da bi lahko*. (Ta vednost je neposredno dokaz svobode.) A problem je v tem, da omenjeni »ne glede na to, ali to dejansko storim ali ne«, ni tako uravnotežen, kot se predstavlja. Kajti dokler tega *ne* storimo (se pa zavedamo možnosti tega dejanja), dokaz stoji. Toda v hipu, ko to storimo, v hipu ko to nekaj (drugega) začne empirično obstajati (denimo, da se dejansko odločimo raje umreti kot lažno pričati proti drugemu človeku), v igro vstopijo vsemogoči dvomi glede čistosti naših motivov, dvomi, ki so kantovski etiki prinesli ugled neživljenjske puritanskosti). (Smo to res storili izključno zaradi dolžnosti ali pa nas je vendarle gnal še kak drugi motiv, na primer pričakovanje nagrade v posmrtnem življenju?...) Do te eksplozije umazanije (se pravi potencialno patoloških motivov) pride natanko v trenutku, ko se zev, ki jo je odprl in vzdrževal Imperativ, zapre. To je v Kantovem tekstu dejansko eklatantno: dokler etično dejanje ostaja čista, a jasno prisotna *možnost*, je Kant zadovoljen z dokazom svobode, ki jo nudi. V trenutku

pa, ko je ta možnost (empirično) realizirana, je svoboda izgubljena – natančneje, o njej ne priča nič več.

V preostanku tega prispevka želimo storiti dvoje. Prvič, nadomestiti pojem možnosti z natančnejšim pojmom ne-realiziranega in, drugič, preusmeriti plaz kritik, ki se po navadi v tej točki usujejo na Kanta. Namreč da je Kantova etika v osnovi etika Heglovske figure »lepe duše«, da nas maksimalno odvrča od delovanja v svetu; da nas namesto tega z glavo naprej potisne v začaran in povsem neproduktivni krog nadjaza (obseda nas le še čistost naših motivov, ki jih neskončno preiskujemo in se pri tem mučimo, hkrati pa popolnoma izgubimo izpred oči učinke in posledice naših dejanj); ter da nas ta etika konec koncev priklepa same nase (etični konflikt konec koncev poteka med mano in mano), namesto da bi nas spodbudila k temu, da se na smiselni način angažiramo v svetu. Ta kritika se nam zdi v veliki meri zgrešena; to ne pomeni, da Kant ni imel (resnega) problema, na katerega ni uspel zadovoljivo odgovoriti, a problem je drugje in omenjena kritika ne stori dosti več, kot da prispeva k njegovemu zakritju.

Torej, najprej – *res je*, v samem jedru praktičnega uma kot zakonodajnega, kot ga konceptualizira Kant, leži razsežnost *ne-realiziranega*. In to je neka ključna, bistvena razsežnost, ki sama po sebi ni problem, temveč prej njegova možna rešitev. Težava pa je v tem, da Kant ne uspe konceptualno razlikovati med dvema tipoma (ali naravama) ne-realiziranega. 1) ne-realiziranim kot nečim, kar se ni zgodilo (kot druga možnost), in 2) ne-realiziranim tistega, kar *se je zgodilo* (v primeru moralnega dejanja). Naj pojasnimo.

Imperativ (Stori svojo dolžnost!) je tisto, kar v dani konkretni situaciji deluje kot strukturna opora nečemu, kar ni ne bit, ne ne-bit, nekaj, kar nima in ne more imeti neposrednega ontološkega statusa. To paradokсно »nekaj«, ta fantomska dimenzija realnosti, se pokaže zgolj z imperativom, in kot imperativno.¹¹

¹¹ Prav ta zadnji poudarek bi nas moral odvrniti od skušnjave, da zaradi bežne, težko ujemljive narave tega nečesa (tu in tam ga za hip zagledamo) zapademo v patetično zaščitniško retoriko njegove krhkosti, prekarnosti in s tem naše (na ta način podvojene) etične odgovornosti za ohranjanje njegovega nenehno ogroženega plamena. V nasprotju s tem moramo prej – in s Kantom – reči, da je ta bežna in bežeča, neujemljiva realnost hkrati kar najbolj vztrajna, imperativna, celo *neuničljiva*. Ta reč ali razsežnost ne potrebuje naše pomoči; vztraja ne glede na to, kaj storimo (našo pomoč oz. angažma prej potrebuje običajna, »trdna« realnost, ki se mora prestrukturirati glede na to neujemljivo, a imperativno razsežnost). Skratka, dejstvo, da ta dimenzija realnosti uhaja našemu prijemu in se izmakne

Kar bi v tem kontekstu morali storiti, pa je opustiti besednjak »realizacije«, ki zgreši nekaj ključnega. Z imperativom je svoboda tako realna, kot je lahko: če delujemo tako, kot mislimo, da bi morali, sama svoboda zato ne postane nič bolj realna. Kar se (z njo) zgodi v tem zadnjem primeru, je, da se vpiše v empirično realnost *kot njeno lastno ne-realizirano* (oziroma *kot njeno* (notranje) realno: nekaj, kar je del realnosti in njene vzročnosti, pa vendar ni v celoti zvedljivo nanjo). In natanko to je Kantov problem, to je tisto, kar ga tako zaposluje v *Kritiki praktičnega uma*: kako formulirati (formalizirati) strukturo, ki bi svobodo (neodvisnost od mehanizma narave) zajela kot ne-realizirano, jo vpisala v empirično realnost kot luknjo v njej sami, to je kot ne-realizirano tistega, kar se je zgodilo in kar zdaj je (in kar bi na ta način to singularno dejanje razlikovalo od vseh drugih). Kaj to pomeni? Če se vrnemo h Kantovemu primeru, bi to pomenilo, da se v primeru, ko bi se uklonila in storila, kar mi je ukazal knez (lažno pričala), ne-realizirano ne nanaša enostavno na drugo, alternativno realnost (zavrnem lažno pričevanje), ki bi se lahko zgodila, a se ni. Namesto tega se nanaša na dejstvo, da sploh obstaja alternativa in, še več, da je alternativa absolutno nujna. Z drugimi besedami, fantomska realnost na delu v nerealiziranem, je realnost same absolutne nujnosti (in ne alternativnih možnosti) – absolutne nujnosti, ki spada k nekaterim dejanjem, k drugim pa ne. Če bi zavrnila lažno pričevanje, nerealizirano ne bi postalo realizirano, temveč bi se vpisalo v svet kot nerealizirano same realnosti, kot njen presežek nad njo samo.

Kant poskuša to stvar, ki pritiska in se vsiljuje, hkrati pa vseskozi uhaja in se izmika, zajeti v določeno strukturo s pomočjo naslednje propozicije oz. formule: »Ne le v skladu z dolžnostjo, temveč tudi izključno zaradi dolžnosti.« (Za etično dejanje ni dovolj, da zgolj izpolnimo tisto, za kar ugotovimo, da je naša dolžnost, povrh tega mora veljati, da smo to storili izključno iz dolžnosti, in ne sledeč kakšnemu drugemu motivu, npr. človekoljubju...) Na kaj pravzaprav odgovarja ta nenavadna zahteva? Na problem, ki je v tem, da ko se odločim realizirati (izraz je tokrat primernejši) drugo možnost, ki v nabor možnosti vstopi z imperativom, slednja ne sme zaključiti kot pač še ena možnost, oziroma kot nekaj, kar je bilo v polni meri možno že prej. Kot že rečeno situacija ni enostavno naslednja: tu so možnosti: bodisi podam lažno pričevanje ali pa ga zavrnem, pri

vsakič, ko jo »realiziramo« (jo vpišemo v empirično realnost na isto raven z vsemi drugimi objekti izkustva), se ne izključuje z dejstvom, da nas hkrati preganja in se nam ima navado »vsiliti«, se nam imponirati. Obe ti gibanji sta jasno naznačeni v samem Kantovem tekstu.

čemer mi imperativ ukazuje, da storim to drugo. Gre za to, da zadevna »izbira« oziroma alternativa sploh ne obstaja pred imperativom ali neodvisno od njega, in natanko *to dejstvo* gre rado v pozabo in izgubo, ko enkrat storim, kar mislim, da je moja dolžnost. »Zgolj zaradi dolžnosti« je Kantov poskus formulacije tega, kako se to, kar sem storil (ko sem storil pravo stvar), opira na ne-realizirano; je način formuliranja tega, da se možnost, ko smo jo »realizirali«, pojavi zgolj z imperativom in zunaj njega ontološko ne obstaja. »Zgolj zaradi dolžnosti« je drugi izraz za absolutno nujnost. Je nekaj, česar ni mogoče nikjer videti. Kot tako je zagotovo zelo nenavadni kriterij moralnosti – kar je razlog več, da ga sploh ne jemljemo kot *kriterija* moralnosti. Pač pa da ge vzamemo kot njeno formulo, to je kot zapis njene paradokсне strukture. Vsakič, ko se zgodi kaj (etično) relevantnega, kaj pomembnega, se zgodi tako, da ga kot hrbtna stran spremlja (in omogoča) to nerealizirano, s katerim se sploh šele pojavi kot »možnost« in po čemer se »ontološko« razlikuje od drugih možnosti. Ta možnost ne obstaja nekje zunaj praktičnega, etičnega delovanja: nastaja skupaj z njim in prepoznamo jo kot svobodo, ki (nato, »retroaktivno«) deluje kot pogoj prav tega delovanja – pogoj, ki je hkrati absolutna nujnost.

Če pa po drugi strani ta »zgolj zaradi dolžnosti« postane vprašanje in kriterij (»Ali si res deloval zgolj iz dolžnosti? Ali ni bil morda na delu še ta ali oni drugi motiv?«...) pa spremeni svoje konceptualno mesto in se že samo po sebi sprevrne v figuro Nadjaza.

Če se za konec vrnemo k moralnemu zakonu – temu paradoksalnemu zakonu, ki nam ne pove, kaj moramo storiti, pač pa zgolj veleva, da storimo svojo dolžnost, zakonu, ki deluje, ne da bi ga v pravem pomenu besede »poznali« – kakšne konsekvence lahko potegnemo iz tega? Morda bi morali obrniti običajno predstavo, po kateri imamo po navadi opravka z nujno nekoliko neprosojno, zamegljeno, konfuzno, »mehko« (moralno) realnostjo, v katero edinole moralni zakon vnaša nekaj jasne, trdne strukture in orientacije. Za razliko od tega bi morali prej reči, da je v naši realnosti prav moralni zakon njena najbolj fantomska razsežnost (v dvojnem pomenu negotovega in neuničljivega): je tam, a ne zares, ne tako, kot so tam druge stvari, ne »polno«. Lahko bi tudi rekli, da je vseskozi »*out of focus*«, zunaj fokusa (zamegljen, zabrisan) glede na realnost, v kateri nastopa – kar je tudi razlog da, če ga izostrimo, »fokusiromo nanj«, neposredna realnost kot taka postane marginalna.