

## KONZERVATIVNO I REVOLUCIONARNO U KATEGORIČKOM IMPERATIVU: LOGIKA ŽELJE I LOGIKA NAGONA U KANTOVOJ PRAKTIČKOJ FILOZOFIJI

*Apstrakt: U ovom radu suprotstavljaju se dva moguća čitanja Kantove praktičke filozofije oličena u dvarazumevanja kategoričkog imperativa. Po prvom razumevanju kategorički imperativ propisuje uslov koji mora da zadovolji maksima delanja da bi čin koji se po njoj vrši mogao da bude moralan. Takvo shvatanje se pokazuje kao konzervativno utoliko što čuva već postojeće moralne norme jednog društva. Obrazlaže se njegova homolognost logici želje kako je izlaže francuski psihoanalitičar Žak Lakan i pokazuje se kako ono ne može da obezbedi odgovornost subjekta za njegove čine. Njemu se suprotstavlja shvatanje po kome kategorički imperativ propisuje način samog htenja jedne maksime; taj se način pokazuje kao analogan nagonu smrti i obrazlaže se njegov revolucionarni i etički karakter.*

*Cljučne reči: kategorički imperativ, zakon, izuzetak, univerzalizovani zločin, želja, nagon, subjekt.*

### 1. Uvod

Možda je najveći Kantov (Immanuel Kant) doprinos etičkoj misli uopšte to što je strogo odvojio dobro od prijatnog i utemeljivši dobro u određenom kvalitetu volje, nasuprot prijatnom čiji je izvor patološke prirode i koje osnov nalazi u kvalitetima predmeta. Ne samo što volja ne sme postupati na osnovu maksima lične sreće i što ishod njenih postupaka nema nikakav uticaj na moralnu vrednost njenog htenja, već moralni zakon *a priori* izaziva bol, a da to ni trunku ne umanjuje njegovu obavezujuću moć. Moralni zakon, formulisani kao kategorički imperativ beskompromisno zahteva univerzalnost kao osnovnu apriornu karakteristiku zakonitosti uopšte.

Kategorički imperativ najčešće se razume kao test univerzalnosti maksime, pa se jedna uspešno univerzalizovana maksima prihvata kao nekakvo merilo, ali treba ponovo postaviti pitanje čega je ona merilo. Kod Kanta univerzalizacija je test legalnosti, no u javnosti izgleda da se ona često uzima kao dovoljni kriterijum i za samu moralnost. Na primer, u javnosti danas se retko čuju pitanja o moralnosti nekog zakona (ili nekog dela), već se ona ograničavaju na njegovu usaglašenost sa ustavom, ili pak drugim, po pretpostavci višim i važnijim zakonima. Moral se poteže kao argument samo kada zakon zataji, kada ne uspe da reši neko goruće pitanje, te mu je potrebna podrška spolja, takoreći „zakrpa od morala“. Tako, efektivno imamo situaciju u kojoj moral služi samo kao sluga zakonu, moral je ograničen stegama zakona i nikad (ili pak toliko retko da se osećamo kao da je čudo nastupilo) nema snagu da na njega vrši ikakav uticaj. U savremenom demokratskom društvu vladavina zakona uzima se kao najviši domet civilizacijskog razvoja.

Reklo bi se, na prvi pogled, da je opisana situacija suprotna namerama Kantove etičke filozofije koja ulaže puno napora u to da jasno razlikuje moralnost od legalnosti. Ipak, pažljivije čitanje Kantovih dela pokazaće da su u njima podjednako postavljene pretpostavke opisane situacije u kojoj je zakon zapravo uzet kao moral, kao i sasvim suprotnog stanovišta po kome moral uopšte ne mari za legalnost.

U ovom radu biće suprotstavljena ta dva moguća tumačenja Kantove etike.

Za Kanta, mogućnost jedne maksime da bude uzeta kao opšti zakon konstituiše njenu legalnost. Delanje pod tom maksimom je dozvoljeno, ali još ne može biti okarakterisano i kao moralno dobro. Da bi ono bilo i moralno potrebno je da, osim što je *u skladu sa zakonom*, bude učinjeno isključivo *radi zakona*. Drugim rečima, u kategoričkom imperativu ne treba videti samo imperativ koji se odnosi na formu maksime jedne volje, već i imperativ koji se odnosi na samu volju i njenu motivaciju. Sama zakonitost postupanja mora činiti temelj te motivacije. No, budući da zakon treba osloboditi svakog slučajnog empirijskog sadržaja, od njega ostaje samo čist imperativ delanja pod formom univerzalnosti kao jedini dozvoljeni pokretač moralne volje.

Tako vidimo dvostruku ulogu univerzalnosti u Kantovoj praktičkoj filozofiji. Ona, prvo, kao forma maksime htenja konstitu-

iše legalnost radnje, a zatim i kao jedini dozvoljeni pokretač tog htenja konstituiše njegovu moralnost. Dakle, u prvom koraku, univerzalnost treba da omogući razlikovanje maksima (odnosno, radnji) koje su dozvoljene tj. legalne, od onih koje su zabranjene. Ukoliko maksima posle univerzalizacije sadrži nekakvu protivrečnost, onda ona ne može biti prihvaćena kao opšti zakon, te ne može ni voditi neku moralnu radnju. Zakonitost je, dakle, nužan uslov moraliteta.

No, kada Kant navodi primere može se videti da protivrečnost koja nastaje univerzalizacijom maksime nije uvek protivrečnost u samoj maksimi. Otuda će prvi korak ovog rada biti analiza primera iz *Zasnivanja metafizike morala* kojima Kant pokušava da objasni razliku između savršenih i nesavršenih dužnosti. Kroz tu analizu biće prikazani različiti tipovi protivrečnosti i ocenjeni u odnosu spram drugih elemenata Kantove filozofije.

U drugom koraku, pažnju treba usmeriti samo na najstroži kriterijum legalnosti – na protivrečnost u samoj maksimi – i postaviti pitanje o odnosu volje i protivrečne maksime. Da li zaista jedna volja ne može hteti protivrečnu univerzalizovanu maksimu za opšti zakon, odnosno, šta bi značilo želiti protivrečnost? Na ovo pitanje odgovor će biti tražen u svetlu Lakanovog (Jacques Lacan) uvida o tome da želja uvek jeste želja nečeg nemogućeg. Logika želje pokazaće se najpre kao homologna logici koja traži koherentnu univerzalnost zakona, a zatim kao prikriivanje nagona smrti koji svedoči o tome da se prava univerzalnost ne nalazi na strani zakona već na strani izuzetka, jt. prekršaja. Time se otvaraju u sledeća pitanja: da li možda sam zahtev za legalitetom maksime, i proceduru njenog testiranja treba sasvim odbaciti, kako bi se na površini pojavili svi potencijali Kantove etike, položeni u njene principe, a i kod samog Kanta najčešće zanemarivani? Da li legalitet, kako je kod Kanta shvaćen, zaista treba razumeti kao nužan uslov moralnosti? I šta ako je odgovor na to pitanje negativan?

## 2. Nesavršene dužnosti – protivrečnost u volji: dobročinstvo

Razliku između savršenih i nesavršenih dužnosti Kant uvodi u *Zasnivanju metafizike morala* najpre definicijom savršenih dužnosti, a zatim i primerima koji treba da jasno ukažu na pomenutu razliku i kroz čije razmatranje će joj dati i apriorno utemeljenje. Ta prva

definicija glasi: „Inače, pod savršenom dužnošću ja ovde razumem onu dužnost koja ne dozvoljava nikakav izuzetak u korist sklonosti“<sup>1</sup>. Ovakva definicija ukazuje na to da bi pod nesavršenim dužnostima trebalo podrazumevati one koje takav izuzetak dozvoljavaju. Međutim, u svetlu zahteva za univerzalnošću, sam pojam dozvoljenog izuzetka je sumnjiv. Ukoliko subjekt odluči da u nekoj konkretnoj situaciji napravi izuzetak od pravila (tj. moralnog zakona), nije li on dužan da maksimu po kojoj deluje i koja dozvoljava taj izuzetak stavi na test univerzalnosti, i neće li taj postupak univerzalizacije upravo od izuzetka načiniti pravilo?

No, kako god to pitanje bilo razrešeno, Kant dovoljno eksplicitno iznosi i drugi, apriorni kriterijum koji razlikuje savršene od nesavršenih dužnosti. Kada razmatra primer čoveka koji ne pomaže drugome u nevolji – razmišljajući ovako: „Neka svako bude srećan koliko je to bogu drago, ili koliko je on sam kadar da sebe učini srećnim. Ja mi neću ništa oduzeti, neću mu čak ni pozavideti; samo ja nemam volje da išta doprinesem njegovom blagostanju ili da mu priteknem u pomoć kada je u nevolji!“<sup>2</sup> – Kant, doduše, primećuje da je moguće da maksima suzdržavanja od dobročinstva bude univerzalizovana u opšti prirodni zakon bez protivrečnosti, ali u istoj rečenici uvodi još jedan uslov. Naime, on nastavlja rećima: „[I]pak nije moguće *hteti* da jedan takav princip važi u svakom pogledu kao prirodan zakon. Jer svaka volja koja bi donela takvu odluku protivrećila bi samoj sebi, pošto se ipak mogu desiti slučajevi u kojima će dotičnom čoveku biti potrebna ljubav i saučešće drugih ljudi“<sup>3</sup>.

Vidimo da, na prvom mestu, nesavršenu dužnost karakteriše to da se njoj suprotna maksima može univerzalizovati bez protivrečnosti, pa se uslovu da univerzalizovana maksima sama sebi ne protivreći dodaje još jedan: ona mora biti takva da je jedna volja *može hteti*. Ali, kakav je taj uslov koji, osim ovog logičkog, ograničava htenje jedne volje? Već iz navedene rečenice može se naslutiti da jedna univerzalizovana maksima ne sme da protivreći volji koja istovremeno želi i sopstvenu sreću. Subjekt po Kantu, a kako se iz ovog primera vidi, ne može želeći zakon koji će mu otežati ostvarenje njegovih htenja (ovde su to „ljubav i saučešće“). Budući da svako

<sup>1</sup> Kant 2004a: 61.

<sup>2</sup> Kant 2004a: 64.

<sup>3</sup> Kant 2004a: 65.

htenje koje nije motivisano moralnim zakonom koga postavlja čisti praktički um može biti samo empirijsko, prema tome i patološko, svako nemoralno htenje zapravo čini deo opšteg zahteva za srećom<sup>4</sup>. U navedenom primeru, pošto univerzalizovana maksima ne sadrži protivrečnost, čisti praktički um ne zabranjuje suzdržavanje od dobroćinstva, pa se prema tome ne može reći ni da on dobroćinstvo nalaže, osim ako oslovu neprotivrečnosti maksime ne doda i uslov neprotivrečnosti volje.

Tako izgleda da Kantov čuven izraz „mora da se *može hteti* da svaka maksima naših radnji postane jedan opšti zakon“<sup>5</sup> znači dve stvari: 1) univerzalizovana maksima ne sme sebi protivrečiti i 2) univerzalizovana maksima ne sme protivrečiti zahtevu za ličnom.

Kada se, kao u navedenom primeru, desi da jedna maksima i njena suprotnost obe prolaze test univerzalizacije onda je reč o maksimama koje su obe legalne, te koje obe zadovoljavaju prvi uslov moralnosti. Kategorički imperativ u tom slučaju kao da ne zabranjuje ništa pa je jednako legalno uraditi bilo šta. Drugim rečima, odluka se ne može napraviti *a priori* već se moraju uzeti u obzir i patološki motivi<sup>6</sup>. Jedno dodatno opravdanje za uplitanje patoloških motiva u donošenje moralne odluke (koja se *a priori* ne može doneti) nalazi se u *Kritici praktičkog uma* gde Kant dozvoljava da je zahtev za sreću „nužan zahtev svakog umnog, ali konačnog bića“<sup>7</sup>. U slučajevima poput ovog takav zahtev dobija konstitutivnu ulogu u formiranju moralne dužnosti.

Pa ipak, može li zahtev za ličnom srećom da učestvuje u konstituisanju dužnosti, makar i nesavršene? Odgovor ovde mora biti nedvosmisleno negativan, jer „što se tiče onoga što treba da je moralno, za njega nije dovoljno da bude *saglasno* sa moralnim zakonom, već mora i da se dešava *zbog moralnog zakona*“<sup>8</sup>. Dakle, u

<sup>4</sup> Kant definiše sreću kao „svest umnog bića o prijatnosti života, prijatnosti koja neprestano prati celo njegovo postojanje“ (Kant 2004b: 24). Prijatnost o kojoj je reč je prijatnost izazvana zadovoljenjem patološki motivisanih htenja.

<sup>5</sup> Kant 2004a: 65.

<sup>6</sup> Tu se pomenuti konstitutivni izuzetak u korist sklonosti, kojim se definišu nesavršene dužnosti može razumeti kao formalan, a ne tek kao dozvoljeni izuzetak u svakom konkretnom slučaju primene moralne maksime.

<sup>7</sup> Kant 2004b: 28.

<sup>8</sup> Kant 2004a: 9. (U tekstu ovog prevoda stoji „*zbog normalnog zakona*“, što je očigledna štamparska greška.)

navedenom primeru u kojem su ishodi univerzalizacije suprotnih maksima saglasni sa zakonom, tj. legalni, pitanje o moralnosti postupka mora se produžiti na motivaciju za prihvatanje maksime pod koju se on podvodi. Isključiva motivacija koja može da utemelji moralnost nekog postupka jeste poštovanje zakona. Pošto u ovom slučaju poštovanje zakona ne može da odluči u korist čina ili njegovog propuštanja, onda dobročinstvo može biti samo patološki motivisano. Ne postoji nikakav razlog da se dozvoli takav ustupak u korist sklonosti koji bi dobročinstvu dao status dužnosti.

Zaključak koji se iz ovoga mora izvući jeste da nesavršene dužnosti uopšte nisu nikakve dužnosti. Jer, ne samo da je duboko sumnjiva Kantova tvrdnja da bi neke dužnosti mogle dozvoljavati izuzetke, već se i pokazalo da iza nesavršenih dužnosti leži ustupak patološkim zahtevima koji strogo uzev Kant ne bi smeo da dopusti.

Pažljivi čitaoci Kanta ovde će se naravno setiti jednog mesta koje kao da govori protiv navedene argumentacije: „Obezbeđenje vlastite sreće je takođe dužnost (bar posredno), jer ako nismo zadovoljni sa stanjem u kojem na nas navaljuju velike brige i nezadovoljene potrebe, onda bi nas to moglo navesti na iskušenje da prekoračimo dužnost“<sup>9</sup>. Izgleda, iz ovog citata, da zahtev za srećom ne mora biti patološki motivisan. Ipak, ovaj citat nagoveštava da je moguće ličnu sreću staviti ispred moralnog zakona, otprilike kao kad bi neko rekao: „Čekajte da se ja prvo pobrinem za svoje blagostanje, do kog mi inače nije stalo, ali me njegov izostanak strašno dekoncentriše kada se pitam o mogućnosti univerzalizacije neke maksime, pa ću tek onda brinuti o moralu“. U takvoj situaciji ne postoji nikakva formalna prepreka da se potraga za ličnim blagostanjem (kao neakvim uslovom brige o moralu) otegne u beskonačnost. Uostalom i sama ideja da život mora prvo biti prijatan (bar toliko da ne dovodi u iskušenje), a tek posle i moralan duboko je suprotna duhu Kantove etike (naročito stavu da moralnost tek čoveka čini dostojnim sreće koji eksplicitno stavlja brigu o moralu ispred brige o sreći). U svetlu toga, ovaj Kantov stav mora se odbaciti kao ustupak patološkim i po definiciji nemoralnim razlozima, kao bedan izgovor za pojedinca da se posveti ostvarivanju lične sreće, jer će mu ona, tobože, omogućiti da kasnije bude i moralan.

---

<sup>9</sup> Kant 2004a: 24

### 3. Savršene dužnosti

#### 3.1 Protivrečnost u prirodi: samoubistvo

Nasuprot nesavršenim dužnostima, savršene su konstituisane time što se njima suprotna maksima ne može ni zamisliti kao opšti prirodni zakon bez protivrečnosti. U njihovom konstituisanju kao dužnosti patološki motivi ne igraju nikakvu ulogu, već bi ono trebalo da bude sasvim apriorno.

Odmah nakon definicije, u *Zasnivanju metafizike moralnosti*, Kant navodi i dva primera savršenih dužnosti. Prvi se odnosi na čoveka koji se pita o moralnosti svoje namere da izvrši samoubistvo.

Njegova je maksima: ja iz samoljublja postavljam sebi princip, da mogu svoj život da prekratim, ako su zla, kojima me on pri svom dužem trajanju ugrožava, veća od ugodnosti koje mi obećava. Uz to samo se postavlja pitanje: da li taj princip samoljublja može da postane prirodan zakon. Ubrzo se uviđa da bi protivrečila sebi svaka priroda čiji bi zakon bio da život razara onim istim osećajem koji po svojoj nameni treba da nas podstiče na usavršavanje života, dakle takva priroda ne bi mogla da postoji kao priroda, prema tome maksima toga čoveka ne bi mogla postojati kao opšti prirodni zakon...<sup>10</sup>

S jedne strane sama formulacija ove maksime, budući da eksplicitno navodi samoljublje kao motivaciju postupka, već unapred sugeriše da se ona ne može uzeti kao moralna. Pa ipak, Kant osim toga nalazi i protivrečnost u vezi sa tom maksimom ukoliko se ona uzme kao opšti prirodni zakon. Pada u oči da, kao i u primerima nesavršenih dužnosti, ni ovde sama univerzalizovana maksima nije sebi protivrečna, već da sebi protivreči *priroda* koja bi delovala po njoj, i to zbog toga što tu prirodu osećanje nezadovoljstva „po svojoj nameni treba da podstiče na usavršavanje života“. Takva jedna pretpostavka čini se već na prvi pogled kao *ad hoc* pretpostavka, što već pobuđuje sumnju u njenu opravdanost: kako iko može reći koja je svrha nekog osećaja? S druge strane, izgleda da Kant implicitno ovim stavom pripisuje prirodi svrhovitost. Iz *Kritike čistog uma* jasno je da se takva svrhovitost ne može empirički saznati niti prirodi apriori pripisati. Pa i sam Kantov zaključak, da priroda koja navede-

<sup>10</sup> Kant 2004a: 62.

nu maksimu uzima za zakon ne može postojati, vredi samo pod dodatnim uslovom da je svaki život takav da bi po ovom zakonu bio primoran na samouništenje. Taj se uslov ne može uzeti kao pretpostavka, šta više, jednako se može pretpostaviti i da nijedan život nije toliko loš da zadovoljava uslov ovog zakona.

Ovo razmatranje dovodi u sumnju valjanost primera koji treba da pokaže da je život dužnost, i to savršena dužnost prema samome sebi. Za svrhe ovog rada nije bitno odgovoriti na pitanje da li postoje dužnosti prema samome sebi ili ne. Iz navedenog primera i njegove kritike treba uvideti da se javlja problem u pokušaju da se razmatra, ne protivrečnost neke maksime, već protivrečnost jedne prirode koja po toj maksimi dela jer se u to razmatranje moraju uključiti pretpostavke o samoj prirodi koje izgleda da ne mogu biti utemeljene.

Otuda, od četiri primera koja Kant navodi „u paketu“ na stranama 61 do 64 *Zasnivanja metafizike morala* treba kao zaista merodavan uzeti samo primer lažnog obećanja<sup>11</sup> jer je to jedini primer kod koga se protivrečnost nalazi u samoj maksimi i čini se da je to jedini kriterijum dužnosti koji se može ozbiljno uzeti kao aprioran, odnosno kao pripadajući *čistom* praktičkom umu.

### 3.2 Protivrečnost u maksimi: lažno obećanje

Upitan da li maksima koja dozvoljava lažno obećanje može da se univerzalizuje subjekt uviđa da ta

maksima nikada ne može da važi kao opšti prirodan zakon, i da kao takva ne može da bude u saglasnosti sa samom sobom, već da nužno mora da protivreči sama sebi. Jer opštost zakona po kojem svako ko smatra da se nalazi u nevolji može da obeća sve što mu padne napamet, sa predumišljajem da dato obećanje neće da održi, učinila bi nemogućim i obećanje i svrhu koju dotični njime želi da postigne, jer niko ne bi verovala da mu je nešto obećano, već bi se na svaku takvu izjavu nasmejao kao na prazan izgovor.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Četiri primera tiču se samoubistva, lažnog obećanja, zapuštanja prirodnih darova i propuštanja dobročinstva. Ovde nije eksplicitno razmatran treći primer jer se na njega može primeniti argumentacija analogna onoj upotrebljenoj za diskreditovanje poslednjeg – dakle, treći primer je diskreditovan kao nesavršena dužnost, dok sam Kant naravno uviđa da on ne može biti primer savršene dužnosti.

<sup>12</sup> Kant 2004a: 63.



Kantove reči malo zavode. Ne treba kao presudno uzeti to što univerzalizacija maksime osujećuje ostvarenje nečijih svrha, svrha koje je upravo radnjom koja se vrši pod tom maksimom želeo da postigne. Ono što je ovde najvažnije jeste što se javlja jedna logička protivrečnost u samoj univerzalizovanoj maksimi koja dozvoljava laž. Drugim rečima, takva bi maksima „morala samu sebe da razori“<sup>13</sup>. Dakle, protivrečnost koja ovde zadaje probleme jednoj volji je sasvim unutrašnja maksimi ukoliko se ona univerzalizuje; maksima dolazi u protivrečnost sa samom sobom. Otkuda to?

Otuda što je u samom pojmu obećanja sadržano to da će ono biti izvršeno. Upravo zato je i neizvršavanje obećanja prestup; i sam izraz „lažno obećanje“ kao da nosi u sebi neku paradoksalnost – ne bi li većina ljudi s pravom rekli da to uopšte i nije nikakvo obećanje? Tako, čim jedna maksima univerzalno dozvoli kršenje obećanja ona dolazi u protivrečnost sa samim pojmom obećanja, otuda i sa samom sobom budući da bez tog pojma ne bi mogla biti formulisana.

Za Kanta, jedna takva (samoprotivrečna univerzalna) maksima ne može da bude objektivni princip delanja ili prirodni zakon. Reklo bi se da jedan samoprotivrečan zakon ne može da vrši funkciju zakona zato što iz protivrečnosti sledi bilo šta. Takav jedan zakon nikada ne može da napravi diskriminaciju između zakonitih i nezakonitih dela (on ne bi mogao da razlikuje pravo obećanje od lažnog) pa ne bi ni mogao da zabrani bilo šta. Otuda se, po Kantu, taj zakon ne može želeći kao zakon pa zato i postupanje prema njemu nije legalno te ne može biti ni moralno, bez obzira na to ima li ili ne patološke motivacije koja ga podupire.

## II

### 4. Univerzalizovani prekršaj

#### 4.1 Dve logike

Upravo tu leži ključno mesto na kome treba preispitati Kantovu filozofiju.

Prva stvar na koju treba obratiti pažnju jeste da ovde ipak nisu u pitanju neke apstraktne protivrečnosti iz kojih sledi bilo šta

---

<sup>13</sup> Kant 2004a: 31.

– u pitanju je sasvim konkretna formulacija jednog univerzalnog zakona, zakona koji se tiče lažnog obećanja. Jednostavno rečeno, on bi glasio „dozvoljena su lažna obećanja“. Na prvi pogled deluje da ovde zakon ne vrši svoju osnovnu funkciju – da unosi zabranu; deluje, naprotiv, kao da on upravo skida jednu zabranu, pa sad budući da su dozvoljena i lažna obećanja cela stvar sa obećanjima sasvim gubi smisao.

Do ovde je Kantovo rezonovanje sasvim ispravno i jasno, međutim nije li Kant malo prenaglio sa odbacivanjem ovakve univerzalizovane maksime (zakona)? Čini se da Kant ne uvida da ovakav zakon ne nosi sa sobom nikakvu „apsolutnu“ nemogućnost – on nosi samo nemogućnost obećanja. Kada se jednom univerzalizuje lažno obećanje, te se uvidi da takva univerzalizacija vodi u paradoks – moguće je načiniti korak dalje i uvideti da taj paradoks nije nikakav bezdan besmisla pred kojim svaka misao i poredak moraju priznati svoju nemoć. Naprotiv, iz tog paradoksa treba izvući jednu sasvim jasnu i neparadoksalnu posledicu: nikakvo obećanje više nije moguće. Jedan opšti zakon koji bi utvrđivao nemogućnost obećanja ni po čemu nije paradoksalan i sasvim je moguće bez protivrečnosti zamisliti svet ili moralni poredak u kome institucija ili pojam obećanja ne postoji. Ovim korakom, koji sam Kant ne pravi, dolazi se do jednog pomeranja tačke gledišta: unutar datog moralnog (običajnosnog) poretka univerzalizovani zločin se zaista pokazuje kao nemoguć, međutim za pogled koji je spreman na iskorak iz tog poretka univerzalizovani zločin se uopšte više ne javlja kao problem jer izvan tog poretka nema ni te norme ni tog prekršaja. Paradoks je ovde samo paradoks u okviru konkretnog moralnog poretka. Ukoliko postoji spremnost da se iz tog poretka istupi, taj paradoks je upravo mesto na kome je to moguće.

Dakle, univerzalizacijom lažnog obećanja ne nastaje naprosto paradoks, već nastaje nemogućnost obećanja uopšte, bilo pravog ili lažnog. Rečima Slavoj Žižeka: „univerzal(izova)ni zločin više nije zločin – on poništava (negira/prevazilazi) sebe kao zločin i prerasta, od prekršaja, u novi poredak“<sup>14</sup> – poredak u kome ne postoje obećanja, ali koji zbog toga nije ništa manje moguć od poretka u kome ona postoje. Dobar primer toga iz svakodnevnog života jeste način na koji se bliski ljudi često obraćaju jedni drugima. Psovke,

<sup>14</sup> Žižek 2008: 39

uvrede i drugi ružni izrazi su inače konvencionalno zabranjeni, ne spadaju u domen „lepeg ponašanja“ i smatraju se prestupom moralne norme pristojnosti u ophođenju sa drugima. Pa ipak, među prijateljima takve uvrede i psovke često su deo svakodnevnog komunikacije. Oni ne predstavljaju ni uvrede, niti neku vrstu uživanja u „zabranjenom voću“, već su naprosto reči kao svake druge. Za učesnike takve komunikacije, ono što se inače smatra prekršajem postalo je norma, i ono više sobom ne nosi negativne konotacije koje se takvom ponašanju obično pripisuju. Šta više, takvo ophođenje i dalje jeste jedan moralni poredak koji ima svoja, po pretpostavci univerzalna, pravila i svoje univerzalne zabrane.

\* \* \*

Prema Kantu, nužan uslov moraliteta jeste legalitet shvaćen kao mogućnost neprotivrečne formulacije jedne univerzalizovane maksime – bez toga se jedno htenje, vođeno tom maksimom kao svojim subjektivnim principom, ne može ni kvalifikovati za dalje ispitivanje njegovog eventualnog moraliteta. Ovde je od ključnog značaja primetiti da se taj test univerzalizacije zapravo svodi na jedan jezičko-logički postupak. Maksima koja se ne može uopšte jezički artikulirati nije nikakva maksima i postupanje u skladu sa njom (nepostojećom maksimom) bilo bi za Kanta bezumno postupanje – u najboljem slučaju instinktivno kao kod životinja. Delanje bez maksime koja se može formulirati ne kvalifikuje se kao normalno ljudsko delanje.

Za formulaciju maksime (bilo da se ona vrši svesno i eksplicitno, ili da je ona samo prisutna kao mogućnost) subjektu stoji na raspolaganju samo jezik kojim govori, jezik koji deli sa ostatkom zajednice u kome su odnosi i značenja za njega unapred dati. Drugim rečima, subjekt ne izmišlja jezik kojim će njegove maksime biti formulisane, već ga zatiče. Samim tim, mogućnosti za formulisanje maksima su unapred ograničene. One se mogu artikulirati samo u postojećem jeziku morala koji je ujedno i jezik postojećeg morala, tj. običajnosti. To znači da su moralne vrednosti neke konkretne zajednice pohranjene u postojećim i za subjekt uvek unapred datim pojmovima. Tako, na primer, pojam obećanja već u sebi sadrži zabranu sopstvenog prekršaja, te je davanje obećanja sa namerom da se ono prekrši protivrečnost. Pojam braka je donedavno u celom svetu „po definiciji“ značio zajednicu muškarca i žene, pa je *istopolni brak*

morao biti jednako protivrečan pojam kao i *lažno obećanje*, jer bi maksima kojom bi se dozvoljavao takav brak zapravo protivrečila tada važećem smislu pojma *brak*. Još jedan zanimljiv primer bila bi maksima koja dozvoljava krađu – kada bi se univerzalizovala ona bi naravno protivrečila sama sebi, učinila bi sam pojam krađe besmislenim jer krađa postoji samo kad postoji svojina, a svojina nikako ne može postojati ukoliko je krađa univerzalno dozvoljena. No, kao i u prethodnom slučaju, ovaj paradoks je samo dotle paradoks dok se za merodavan uzima pojam svojine – onog trenutka kada se pojam svojine odbaci, zakon koji dozvoljava krađu postaje zakon koji izražava nemogućnost svojine (ili zabranjuje svojinu). Dakle, sami pojmovi u sebi nose moralne norme zajednice iz koje potiču, pa prema tome, test univerzalizacije kao jedan jezičko-logički postupak nije ništa drugo do svojevrсна eksplikacija tih normi – on proverava da li je jedna norma zamišljena kao univerzalna ili ne, tj. da li je zamišljena kao zakon ili kao preporuka. Legalitet, koji je isprva trebalo shvatiti kao test univerzalnosti maksime, se sad pokazuje kao test Kojim se proverava da li je jedna maksima u skladu sa prihvaćenim moralnim normama, jer, ako u univerzalizovanoj maksimi postoji protivrečnost, to je zato što ta maksima dozvoljava ono što je već samim pojmom koji se u njenom formulisanju koristi zabranjeno (npr. dozvoljava se krađa koja je samim pojmom svojine zabranjena).

Prema tome, smatrajući da se jedna univerzalizovana maksima mora odbaciti samo zato što je samoprotivrečna, tj. oslanjanjući se na legalitet kao nužan uslov moraliteta, Kant zapravo stvara jednu etiku koja se može okarakterisati kao konzervativna, jer se u njoj postupci koji ne odgovaraju datom moralnom poretku (tj. poretku moralnih zakona na kojima se temelji legalitet) uopšte ne mogu kvalifikovati kao moralni, oni su u svom pojmu već nemoralni jer su nelegalni. Uslov legaliteta je konzervativni uslov – on zabranjuje univerzalizaciju maksima koja bi dovela do razaranja već postojećih moralnih normi koje su i pre bilo kakvog testa univerzalizacije određene zabranom njihovog kršenja. Kant to i eksplicitno kaže rečima: „pojam radnje već sam po sebi sadrži zakon za mene“<sup>15</sup> (sam pojam obećanja u sebi sadrži uslov da ono neće biti prekršeno). Test univerzalnosti se ovde zapravo pokazuje kao suvišan – i pre njega već je određeno šta je zakon, a šta prekršaj i teško da se može očekivati

<sup>15</sup> Kant 2004a: 30

da rezultat takvog testa donese neko veliko iznenađenje. Takva jed-  
na etika, koja se zapravo oslanja na već unapred datu ocenu radnji  
koje treba oceniti, nije u stanju da učini išta drugo osim da pokuša  
očuva postojeći poredak moralnih normi insistirajući na zabrani  
svakog prekršaja.<sup>16</sup>

U prihvatanju ishoda univerzalizacije dvaju suprotstavljenih  
maksima ogleda se razlika dve logike: klasične logike u kojoj negaci-  
ja negacije implicira originalni pojam (odnosno afirmaciju) i hegelov-  
ske, dijalektičke logike u kojoj negacija negacije čini upravo suprotno  
– tek ona do kraja uništava originalni pojam. Klasična logika, koja se  
suočena sa nemogućnošću univerzalizacije prekršaja kao partikularne  
negacije norme (tj. suočena sa negacijom negacije) vraća korak una-  
zad ka afirmaciji, pokazuje se kao konzervativna logika. I to ne samo  
zato što čuva originalni pojam (moralnu normu), već zato što sa njim,  
formalno gledano, čuva i njegovu partikularnu negaciju (prekršaj). U  
jednom simboličkom poretku (kakav je moralni, tj. običajnosni pore-  
dak) mesto svakog elementa ujedno je i mesto njegovog izostanka.  
Formalno gledano, izostankom tog elementa poredak nije poremećen  
ili promenjen. Konkretnije, jedna laž ni na koji način ne remeti pore-  
dak obećanja, ona je kao mogućnost u tom poretku sadržana – ona je  
njegov konstitutivni izuzetak.<sup>17</sup> Ta logika zapravo ne poznaje radikal-  
nu univerzalnost koja bi potpuno isključila mogućnost partikularno-  
sti: ona s jedne strane ne može da univerzalizuje pozitivan pojam (on  
jeste sam po sebi zamišljen kao univerzalan, ali upravo na taj način  
što sobom nosi zabranu svoje partikularne negacije koja uvek ostaje  
prisutna kao mogućnost), a sa druge ne može da univerzalizuje ni  
negaciju, jer to vodi do paradoksa pred kojim ona beži.

Druga, dijalektička, logika ovde se pokazuje kao sposobna da  
savlada paradoks koji nastaje univerzalizovanjem prekršaja (parti-

---

<sup>16</sup> Gotovo istu primedbu Kantu upućuje i Đerđ Lukač: „Istoga trenutka kada  
ova etika pokuša va da se konkretizira, tj. da svoje važenje iskuša na konkretnim  
pojednim primjerima, ona je prisiljena da sadržajna određenja pozajmi od sveta  
pojava, od sistema pomova koji te pojave uređuju i nose na sebi svoju „slučajnost“.  
Princip proizvođenja otkazuje istoga trenutka kada iz njega treba da bude proizve-  
den prvi konkretni sadržaj“ (Lukacs 1977: 201) No, Lukaču se mora zameriti što  
nije prepoznao revolucionarni potencijal Kantove praktičke misli pohranjen u mo-  
gućnosti njenog drugačijeg razumevanja koje je u ovom radu eksplicirano.

<sup>17</sup> Poredak se konstituiše izuzimajući ga, ali ga na taj način, kao izuzetak,  
uvek i čuva uz sebe.

kularne negacije) i da se kreće ka pravoj univerzalnosti koja se ogleda u brisanju same mogućnosti partikularnog, odnosno samog pojmovnog para neke konkretne univerzalne moralne norme i njenog partikularnog prekršaja koji je kao mogućnost uvek prati i podriva njenu univerzalnost. Jedna slikovita analogija ove logike može se napraviti sa primerom kaldrmisano g puta: na mestu svakog kamena uvek stoji i mesto za jednu rupu (za izostanak tog kamena). Prosta zabrana rupe, tj. ma koliko marljiva briga da svaki kamen ostaje na svom mestu ne rešava principijelno problem. Principijelno rešenje nastaje tek odustajanjem od samog principa slaganja puta od kamena (na primer, prelaskom na asfaltne puteve) kojim se izostanak kamena sasvim onemogućuje.

#### 4.2 Zabrana i nemogućnost

Ovde je bitno primetiti još jednu razliku između dve strane izbora koji pred nas postavlja dilema da li da odbacimo univerzalizovanu maksimu lažnog obećanja ili da je prihvatimo, razliku koja takođe oslikava razliku između dve pomenute logike. Naime, njeno odbacivanje vodi samo do toga da lažna obećanja ostanu zabranjena, no, ona i dalje ostaju moguća. Paradoksalno, iako je u pojmu obećanja sadržano to da ono mora biti iskreno, taj pojam se ne može upisati u neki simbolički poredak bez da sa sobom nosi mogućnost svoje negacije – dok god postoje iskrena obećanja, postoje i lažna obećanja. Dakle, klasična logika čuva oba kraja jedne pojmovne binarne suprotnosti i može samo da se kreće između njih kao dve mogućnosti od kojih nijedna nikada neće postati nužno univerzalna, gde je nužna univerzalnost konstituisana apsolutnom nemogućnošću partikularnog, a ne tek njegovom zabranom (koja je uvek samo manje ili više uspešna).

S druge strane, prihvatanjem univerzalizovane maksime lažnog obećanja ne dobija se situacija u kojoj su lažna obećanja samo zabranjena – ona su čak sasvim nemoguća, upravo zato što su nemoguća i iskrena obećanja. Tek takvim radom negacije otvara se prostor za neki, u punom smislu reči *novi* poredak koji ne bi sadržavao tek zabranu prekršaja koji će nastaviti da živi kao mogućnost. Takva etika – koja ne zabranjuje, već čini nemogućim, zaslužila bi naziv *radikalne etike*.

Glavna poteškoća u prihvatanju ovog rezultata leži u tome što je većini sasvim nezamisliv svet bez obećanja, pa se otuda on lako

proglasi nemogućim. Drugim rečima, problem je u tome što ovakva logika ne vodi ka konkretnom opisu novih pozitivnih moralnih normi koje bi bile univerzalne, ali otvara mogućnost za njih, propisuje im istinsku univerzalnu formu i poziva na njihovo osmišljavanje (a ne tek uludo insistiranje na univerzalnosti koja je, formalno gledano, već unapred osuđena na neuspeh). Kantov zahtev za univerzalnošću mora biti (i protiv samog Kanta) radikalizovan čak do te mere da se ne oslanja na već postojeći poredak (tj. na unapred datu moguću materiju htenja) već da ide preko njega i traži univerzalnost „po svaku cenu“. Drugim rečima, o moralitetu se može i treba govoriti sasvim nezavisno od legaliteta, ukoliko legalitet podrazumeva nekakav test univerzalizacije maksime. Iako takvo razumevanje protivreči eksplicitnim Kantovim namerama, za njega postoji oslonac u Kantovim tekstovima – naročito u razmatranju toga šta konstituiše sam moralitet: radnja mora biti učinjena *radi samog zakona*.

### 5. Materija i forma maksime

Šta zapravo znači to da određujući razlog volje ne sme biti materija (ili predmet, ili objekt htenja)? Da li tada jedna volje uopšte želi nekakav predmet ili ne? Spreman odgovor na ovo pitanje obično je sledeći: „pa naravno da ona želi neki predmet, bilo bi besmisleno da ona ne želi ništa... ona želi predmet, ali uz ograničavajući uslov da se maksima može univerzalizovati...“. Taj odgovor ne deluje besmisleno, ali ga ipak treba ponovo promisliti.

Ako određujući razlog volje nije predmet htenja, onda to znači da volja nije potaknuta na to htenje predmetom, znači da predmet nije „uzrok“ htenja, odnosno da ta volja, kao volja koja nešto želi, nije definisana time šta želi, ili, drugim rečima, predmet koji ona želi je za nju slučajan i indiferentan. U pitanju je čista volja koja se opredeljuje bez ikakvih empirijskih pobuda<sup>18</sup> već samo na osnovu principa *a priori*, odnosno, na osnovu kategoričkog imperativa koji nalaže delanje samo pod maksimom koja se može bez protivrečnosti univerzalizovati. Kantovi čitaoci su odavno primetili da tako razumljen kategorički imperativ ne nalaže konkretne radnje kao moralne, već zapravo samo zabranjuje one koje su nemoralne.

---

<sup>18</sup> Kant 2004a: 10.

No, kategorički imperativ, iako izgleda kao da ima samo negativni efekat, daje jedan u suštini pozitivan nalog: „Postupaj samo prema onoj maksimi za koju u isto vreme možeš želeti da ona postane jedan opšti zakon“<sup>19</sup>. Drugim rečima, subjekt *mora moći hteti* maksimu kao univerzalan zakon. Ovaj Kantov čuveni izraz može se tumačiti na dva načina koji se mogu dovesti u vezu sa dvema logikama opisanim u odeljku 4.1 ovog rada.

Uobičajeno tumačenje kategoričkog imperativa jeste da se on odnosi na maksimu – on propisuje njenu formu pa zapravo znači: *maksima mora biti takva da se može hteti kao univerzalni zakon*. U tom slučaju se, po već opisanom postupku, maksima jedne radnje stavlja na test univerzalizacije i ako, univerzalizovana, proizvodi paradoks, onda radnja mora biti odbačena kao nemoralna (odnosno, najpre kao nelegalna). Takvo tumačenje odgovara klasičnoj, konzervativnoj logici koja se oslanja na unapred date moralne pojmove i insistira na njihovom očuvanju bez paradoksa i bez prestupa.

No, sa druge strane, nalog kategoričkog imperativa može se razumeti i kao nalog koji se odnosi na volju, a ne na maksimu. Tada bi on glasio: *volja mora moći hteti maksimu kao univerzalnu (ma kakva da je ta univerzalizovana maksima)*<sup>20</sup>. Ovako razumljen imperativ čistog praktičkog uma ne govori o tome kakva treba da bude maksima moralnog subjekta, već kakva treba da bude njegova volja: ona mora biti sposobna da želi maksimu kao univerzalnu – sama univerzalna forma mora stupiti na mesto materije njenog (volje) bezuslovnog htenja. Ovde volja želi univerzalnost pa makar to značilo da mora želeti paradoksalan zakon. A, kako je gore pokazano, želja za paradoksalnim zakonom nije i sama paradoksalna ili nemoguća želja, to je želja koja dolazi do toga da zapravo želi brisanje pretpostavki samog paradoksa, ili želja koja želi poništavanje same binarne opozicije pozitivne norme i njene partikularne negacije (iskrenog i lažnog obećanja, svojine i krađe...). Ova je volja, dakle, sposobna da univerzalizuje bilo koju maksimu jer sadržaj maksme više nije predmet htenja te on ne može predstavljati granicu tog istog htenja – on se može i principijelno odbaciti jer na njegovo mesto sada stupa

<sup>19</sup> Kant 2004a: 60

<sup>20</sup> Čini se da je ovakvo tumačenje više sugerisano sledećom Kantovom formulacijom: „... ja ne treba nikada da postupam drugačije do tako da mogu takođe hteti da moja maksima treba da postane jedan opšti zakon“ (Kant 2004a: 29)



univerzalna forma kao jedina materija istinski moralnog htenja. Sva-ka druga, 'konkretna', materija njoj dolazi slučajno, volja je prema takvoj materiji indiferentna, ona je takoreći automatski univerzalizuje i želi kao univerzalnu – bilo da je ta materija neki supstancijalni moralni pojam, ili neka njegova negacija (iskreno ili lažno obećanje).

## 6. Najviše dobro, bog, besmrtnost duše

Dva u osnovnim crtama izvedena moguća tumačenja Kanta, kako je rečeno, oslanjaju se na dve logike: klasičnu i dijalektičku. No, da li je svejedno kojom logikom će se pristupiti problemu morala? Da li su dve logike sasvim ravnopravne, pa je na subjektu da prosto slobodno (arbitrarno) odluči koju će logiku koristiti pri ocenjivanju moralnosti svojih postupaka?

Šta je, u krajnjoj liniji, po Kantu, predmet ili objekt čistog praktičkog uma, ili objekt htenja jedne moralne volje? To je, naravno, najviše dobro.<sup>21</sup> Najviše dobro, s jedne, formalne, strane podrazumeva moralno htenje, tj. htenje koje je ograničeno kategoričkim imperativom, a s druge, materijalne, ono podrazumeva i sreću kao nužan zahtev umnog i konačnog bića kakvo je čovek: „U najvišem dobru koje je za nas praktičko, to jest koje treba ostvariti pomoću naše volje, vrlina i sreća se zamišljaju kao nužno povezane.“<sup>22</sup> U vezi sa tim, čisti praktički um se zapliće u jednu antinomiju.

Naime, povezanost sreće i moralnosti saznaje se kao aprior-na<sup>23</sup> – ona dakle, može biti analitički ili sintetički apriorna. Buduću da je u Analitici čistog praktičkog uma pokazano da su zahtev za srećom i zahtev za moralnošću sasvim raznorodni (jedan svoj oslonac nalazi u patološkom, a drugi u transcendentnom određenju volje) njihova veza ne može biti analitička. Ona se tako „mora misliti kao sintetička, i to kao povezanost uzroka sa posledicom.“<sup>24</sup> Međutim, pošto niti zahtev za srećom ne može utemeljiti moralnost maksime, niti moralna maksima može uzrokovati u prirodi takve događaje koji će garantovati sreću subjekta, najviše dobro je čini se nužan

---

<sup>21</sup> Kant 2004b: 117

<sup>22</sup> Kant 2004b: 122

<sup>23</sup> Kant 2004b: 122

<sup>24</sup> Kant 2004b: 122

ali nemoguć objekt htenja konačnog umnog bića. Iz toga bismo po Kantu morali izvesti zaključak da „...i moralni zakon, da se to najviše dobro ostvaruje, mora biti fantastičan i usmeren na prazne i uobražene svrhe, dakle [da on] po sebi mora biti pogrešan.“<sup>25</sup> Takav zaključak je za Kanta, naravno, neprihvatljiv, te otuda toliki napor da se mogućnost najvišeg dobra obezbedi postulatima čistog praktičkog uma, naime postulatima o besmrtnosti duše i postojanju boga.

Iako Kant ulaže velike napore da takve postulate opravda, odnosno, da pokaže da nisu u neskladu sa rezultatima *Kritike čistog uma*, kao i da ograniči njihovo važenje samo na domen praktičkog, teško je odupreti se utisku da je ovde u pitanju jedno *ad hoc* rešenje. Naravno, u kontekstu Kantove filozofije, i klasične logike na koju se ona oslanja njegovo je rezonovanje ispravno: volja ne može za predmet imati nešto nemoguće (ili paradoksalno), ako ona ipak nužno mora želeti nešto tako – onda ono, zapravo, nije nemoguće, te se mora pronaći temelj te mogućnosti... Problem koji ova logika sobom nosi je što taj temelj ne može pronaći nigde drugde osim u inače sasvim neutemeljenim i gotovo proizvoljnim postulatima.

Treba postaviti pitanje, da li je, nasuprot Kantu, ipak moguće prihvatiti rezultat antinomije čistog praktičkog uma, a odbaciti postulate koji je kritički ukidaju? Tj. da li je ipak moguće želeti nemoguće?

Upravo nam logika želje, koju je na temelju Frojdovih (Sigmund Freud) uvida, razvio francuski psihoanalitičar Žak Lakan pokazuje ne samo da je to moguće, već da je i sasvim realno, odnosno uvek na delu: želja je u krajnjoj liniji uvek želja za nemogućim.

Lakan u tom kontekstu razlikuje *objekt želje* i *objekt-uzrok želje* (ili *objekt a*, kako će nadalje biti u ovom tekstu nazivan). Objekt želje je bilo koji empirijski objekt, ono što je kod Kanta upravo empirijski predmet htenja, ili materija htenja. Sa druge strane, *objekt a* nije ništa drugo do ono što Kant naziva *najvišim dobrom*. To je onaj predmet želje koji bi želju u potpunosti zadovoljio, koji bi je kao želju ukinuo; ono čije bi sticanje čoveka učinilo potpunim bićem koje više nema šta da želi, posle čega, kolokvijalno rečeno, „više nema razloga da živi“. Za Kanta je to ostvarenje čovekove misije kao moralnog bića, no, takođe i ostvarenje njegove patološke strane (budući da se najviše dobro sastoji od moralnosti i sreće). No, ono što je ključno jeste da taj objekt (*objekt a*) zapravo nije ništa

<sup>25</sup> Kant 2004b: 123

(bolje: on *jeste ništa*), on zapravo ni ne postoji osim kao praznina koja svedoči o nemogućnosti zadovoljenja želje u objektu. *Objekt a* je zapravo fantomski objekt koji pokreće želju u njenom beskonačnom lutanju od jednog do drugog empirijskog objekta, od kojih nijedan zapravo ne donosi očekivano zadovoljenje. Kant je to dobro naslutio smještajući vrhovno dobro u beskonačnu udaljenost, ali se ipak uplašio da utvrdi kako je on sasvim nemoguć te je dozvolio da dobri Bog ipak garantuje njegovo eventualno doseganje.

Može li se onda reći da kategorički imperativ predstavlja ništa drugo do čistu želju? Želju kojoj nije stalo do pojedinačnih empirijskih objekata, koja se odriče svakog zadovoljstva koje bi oni mogli da joj pruže, želju koja se zadovoljava u samoj sebi?

## 7. Želja i nagon

Pokazano je da je zahtev za univerzalnošću potpuno beskompromisan kada su u pitanju zahtevi sreće – oni moraju da čekaju, i to beskonačno dugo, da bi bili zadovoljeni. Šta više, jedini afekt koji Kant apriori vezuje za dejstvo kategoričkog imperativa je bol<sup>26</sup>. Ne samo da pred moralnim imperativom subjekt mora da odlaže svoje zadovoljstvo, već mora i biti spreman na bol koji moralni imperativ proizvodi svojim dejstvom. Utoliko je opravdano reći da je moralni zakon „s one strane principa zadovoljstva“ – jer se on na taj princip ni najmanje ne obazire, šta više čak mu se direktno suprotstavlja. A kako je s one strane principa zadovoljstva upravo nagon smrti – postavlja se pitanje ne treba li, ipak, moralni zakon shvatiti homologno nagonu smrti? Dakle, potrebno je dovesti u vezu Kantovu praktičku filozofiju, s jedne strane sa logikom želje, a s druge sa logikom nagona.

Logika želje uvek uključuje fantaziju o njenom mogućem zadovoljenju. Ambis *objekta a* je uvek zaklonjen od pogleda fantazmatskim objektom želje u kome bi se ona zadovoljila. To se kod samog Kanta najbolje vidi upravo u potrebi na koju odgovaraju postulati praktičkog uma, postulati besmrtnosti duše i postojanja boga, koji imaju funkciju da, ma koliko daleko, ipak obezbede uverenje da će najviše dobro jednom biti ostvareno, da će krajnji objekt želje biti dosegnut.

---

<sup>26</sup> Kant 2004b: 79

S druge strane, toj istoj fantaziji odgovara i Kantovo oslanjanje na ono što je gore nazvano klasičnom logikom prilikom procene legalnosti jedne maksime. Ključna razlika spram druge, dijalektičke logike jeste što ova prva čuva mogućnost konkretne materije htenja: u slučaju univerzalizacije pozitivne moralne norme (obećanja) ona čuva kako mogućnost same norme tako i mogućnost prekršaja (iako ga proglašava zabranjenim, on ostaje prisutan kao mogućnost); na drugoj strani, u slučaju univerzalizacije prekršaja klasična logika ga opet zabranjuje i sada eksplicitno da bi sačuvala mogućnost same norme i njenog ostvarenja. Upravo oslanjajući se na tu logiku, Kant čuva moralni poredak koji stvara privid nekakve supstancijalnosti morala, kao da zaista postoji nekakva materija maksime koja bi bila moralna po sebi (recimo, održati obećanje). Prihvatajući tu konzervativnu logiku, Kant pokazuje da mu je zapravo stalo do materije – on joj, doduše, daje jedan ograničavajući uslov (ona mora moći postojati u univerzalnoj formi) ali nije spreman na njeno potpuno odbacivanje u ime univerzalnosti.

Kantova logika ovde sasvim jasno čuva mogućnost ostvarenja kategoričkog imperativa u unapred zadatoj materiji htenja, odnosno u pozitivnim moralnim normama zadatim datim moralnim poretkom. Pozitivne moralne norme su, poput emirijskih objekata htenja, ili Lakanovim rečima, poput objekata želje, uvek za subjekt unapred date. One su pohranjene u jeziku kojim se subjekt služi prilikom formulisanja svojih maksima.

Ono do čega je Kantu, u konzervativnom aspektu njegove filozofije stalo jeste upravo da sačuva uverenje da je ostvarenje moralnog htenja moguće u nekoj materiji – samo zbog očuvanja takve mogućnosti on odbacuje paradoks koji nastaje univerzalizacijom prekršaja. To je homologno fantaziji koja prati želju o tome da je njeno zadovoljenje moguće u empirijskim objektima. Naravno, Kant dobro vidi da nijedan od objekata nije taj koji će doneti zadovoljenje, ali se on povlači pred uvidom da takvo zadovoljenje u principu nije moguće. Dakle, Kantova logika, ona koja zabranjuje paradoks upravo je logika želje. Još jedna potvrda toj tezi može se i naći baš u tome što se, kako je opisano u odeljku 4.2, ova logika zadovoljava tek zabranom prekršaja – zakon je u njoj zamišljen kao zabrana<sup>27</sup>, a opšte je mesto u psihoanalizi upravo da zabrana konstituiše želju.

<sup>27</sup> A ne kao opis onoga što je nužno ili nemoguće, što bi, strogo govoreći, morao biti slučaj ako kao tip moralnog zakona treba da se uzme prirodni zakon.

Međutim, ako bi se kantovski zahtev, moralni imperativ koji naređuje univerzalnost, još radikalnije shvatio, ako bi se unuzeo kao da naređuje univerzalnost čak i kroz paradoks i preko njega, čak kroz uništenje svake zamislive materije htenja – izuzev same forme univerzalnosti koja bi došla na mesto materije – tek onda bi se mogao razumeti kao nagon smrti. Jer, upravo je nagon smrti onaj momenat u kome želja prestaje da juri ka fantomskom *objektu a* i kad počne, kao nagon smrti da kruži oko njega: „...taj predmet uzrok želji [*objekt a*] jest predmet nagona – tj. predmet oko kojeg se vrti nagon... Želja se ne vješa za predmet nagona – želja ide oko njega, utoliko on potiče nagon.“<sup>28</sup> Čista želja, nesputana fantazijom o mogućnosti doseganja svog objekta zapravo ga i ne želi („ne veša se za njega“) – ona je tada nagon kome je svaki objekt indiferentan budući da samo kruži oko njega i zadovoljava se u tom kruženju. Želja, ukoliko se ne shvati u svojoj vezi sa nagonom ostaje samo metoni-mijsko kretanje od objekta do objekta uz stalno nalaženje da taj objekt ipak nije „pravi“. Tek „promenom brzine“<sup>29</sup> iz želje u nagon praznina *objekta a* prestaje da se skriva iza fantazmatskog objekta želje. Želja, postavljajući naspram sebe stalno nove objekte upravo treba da sakrije ambis nagona smrti – ambis koji se ogleda u stalnom ponavljanju neuspjeha zadovoljenja želje. Zapravo, želju i nagon uopšte ne treba razumeti kao neka dva „principa“, već pre kao dve strane jednog te istog koje je u sebi rascepljeno. Nagon smrti može se razumeti kao rascep u samoj želji, rascep koji ne dozvoljava da ona ikada bude zadovoljena u predmetu i koji se sam zadovoljava upravo u ponovljenom neuspjehu. To zadovoljstvo nagona sasvim se razlikuje od zadovoljstva kome teži uobičajeno shvaćena želja i kod Lakan se naziva uživanje (*jouissance*).

Upravo to što nagon obacuje svaki mogući objekt želje kao bezvredan, navelo je mnoge tumače Frojda da ga naprosto razumeju kao nekakav „princip smrti“, neku čisto destruktivnu silu koja želi sve da sravni sa zemljom, ili kao „princip nirvane“ koji teži neka-

<sup>28</sup> Lacan 1986: 260.

<sup>29</sup> Izraz je pozajmljen iz Žižek 2007: 127. („Ono što slijedi jeste dodatni „okret zavrtnja“, *impasse* se promeće u *passe*, negativnost želje u pozitivnost nagona: takoreći „mijenjamo brzinu“ iz želje u nagon kad postanemo svjesni kako naš libido postiže svoj cilj (nalazi zadovoljenje) u samom kružnom kretanju svog opetovanog neuspjeha da postigne svoj cilj...“).

kvom potpunom ništavilu. Međutim stvar nije tako jednostavna. Nagon smrti je upravo nagon koji ide preko smrti. To nije nagon živog bića za svojim samouništenjem, već nagon za životom čak i posle smrti, nagon koji ne umire. Uputno je setiti se čuvene Žižekove ilustracije nagona smrti po kojoj je on savršeno predstavljen upravo zombijima – onima koji su mrtvi, ali ipak ne-mrtvi. Nagon smrti upravo nije stvar niti života niti smrti, već subvertira tu razliku. Moglo bi se reći da je to dijalektička sinteza, odnosno, prevladavanje suprotnosti između života i smrti u čistom kretanju nagona.

Smrt o kojoj se ovde radi je simbolička smrt koju u ovom kontekstu treba razumeti kao smrt, ili slom, simboličkog (odnosno – kada govorimo o moralu – moralnog) poretka, pa samim tim i smrt subjekta kao nekakve sadržajne supstancije, ličnosti, ili patološkog bića. Takav krah simboličkog poretka nosi sa sobom to da više ne postoji nikakav objekt želje koji bi se mogao želeti (više nije moguće formulirati neku maksimu), te da od želje ostaje samo njena čista pokretačka sila – nagon smrti<sup>30</sup>. U kontekstu Kantove filozofije, radikalno shvaćen imperativ univerzalnosti razara poredak u kome radnje mogu imati neki moralni smisao. Šta više, mnoge radnje, koje u svom pojmu podrazumevaju moralnu obavezu postaju sasvim nemoguće. Slom moralnog poretka zaista čini da iskazi poput: „ja nisam obećao, samo sam izgovorio reči 'obećavam...' „ili „nije mi naredio nego rekao...“ budu potpuno ispravni – svaka performativna snaga iskaza se gubi.

Nagon smrti naravno nije kreativan, on je očigledno destruktivan jer razara u potpunosti tkivo nekog datog simboličkog poretka, ali on i posle toga nastavlja da insistira kao pritisak amorfnog Realnog koje se mora ponovo strukturirati tj. simbolizovati<sup>31</sup>. Samim tim, nagon otvara prostor i za radikalno novi poredak – koji je zapravo novi poredak mogućeg i nemogućeg. On otvara bezdan onog „*ex nihilo*“ na kome se temelji i artikuliše [označiteljski lanac, odnosno,

---

<sup>30</sup> Ovde treba napomenuti da kada je reč o objektu htenja (ili o objektu želje, dakle ne o objektu-uzroku želje, objektu a) njegova mogućnost je uvek definisana poretkom u kome se on nalazi – objekt htenja koji je u jednom poretku nemoguć može u nekom drugom biti moguć i obrnuto. Ova je primedba važna da bi se izbegao mogući nesporazum: nije reč o tome da se želja učini naprosto nemogućom, već da se ona dovede do svoje istine, nagona smrti.

<sup>31</sup> Što ne znači da se nagon smrti može u novoj simbolizaciji umiriti. U ovom radu je upravo stalo do njegovog stalnog revolucionarnog karaktera.

simbolički poredak] kao takav<sup>32</sup>, oko koga se simbolički, odn. moralni, poredak može artikulirati ispočetka. Šta više, Kantova filozofija nudi i pravu pretpostavku, odnosno najtemeljniju normu tog novog poretka – univerzalnost<sup>33</sup>.

## 8. Subjekt u dve logike – odgovornost

Kakav je položaj subjekta u dve logike od kojih prvu vidimo na delu, a drugu kao mogućnost kantove praktičke filozofije?

U slučaju konzervativne logike koja čuva dati moralni poredak, zahtev za univerzalnošću ograničen je zahtevom za očuvanjem poretka. Uz takvo ograničenje moralni zakon zapravo i nije drugi do li onaj koji naređuje univerzalno poštovanje postojećih pozitivnih moralnih normi. Tada se subjekt javlja kao sadistički subjekt *par excellence* – subjekt koji bez kompromisa u pogledu zadovoljenja svoje želje vrši dužnost koju mu nalaže postojeći moralni poredak. Taj moralni poredak odgovara onome što Lakan naziva (veliki) Drugi, pa je subjekt zapravo došao u poziciju objekta – objekta kojim se Drugi služi za postizanje svojih svrha. Takva interpretacija može na prvi pogled izgledati neuverljiva ali kada se pobliže pogleda jedna od formulacija kategoričkog imperativa ona postaje gotovo očigledna. Ta formulacije je sledeća: „Postupaj tako da čoveštvo u svojoj ličnosti kao i u ličnosti svakog drugog čoveka uvek upotrebljavaš u isto vreme kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo“<sup>34</sup>. No, ne čini li moralni subjekat od sebe upravo sredstvo izvršenja moralnog zakona? U jednom tekstu<sup>35</sup> Slavoj Žižek tvrdi da situacija upravo nije takva, jer, budući da je moralni imperativ prazan, subjekt sam mora preuzeti odgovornost za sadržaj kojim ga ispunjava. No, ukoliko se prihvati teza ovog rada o konzervativnosti Kantove etike, onda se sa Žižekom treba složiti samo pod uslovom da on ima u vidu upravo njen radikalizovani oblik koji maksimu ne odbacuje kada njena univerzalizacija vodi paradoksu. Upravo imajući u vidu konzervativni

<sup>32</sup> Lacan 1986a: 251-252 (prevod I.S.).

<sup>33</sup> Veza univerzalnosti i nagona smrti nije slučajna. Budući da nagon smrti pripada Realnom (onome što izmiče simbolizaciji), on ne poznaje razliku koja u simboličkom utemeljuje partikularno, te je zato pogodan za utemeljenje univerzalnosti.

<sup>34</sup> Kant 2004a: 74.

<sup>35</sup> Žižek, internet.

karakter ovako shvaćene Kantove praktičke filozofije, teško je odupreti se utisku da sam moralni subjekt dolazi upravo u poziciju objekta-sredstva kojim veliki Drugi (tj. postojeći moralni poredak) ostvaruje svoje svrhe. Subjekt se pokorava bezličnom imperativu koji, iako na prvi pogled izgleda prazan, zapravo naređuje poslušnost postojećim normama.

Samo kada se kategorički imperativ, kao imperativ univerzalnosti shvati u jačem obliku, obliku koji ne mari za postojeći moralni poredak, subjekt se oslobađa pozicije objekta. Tek tada subjektovo htenje više ne može da se opravda unutar postojećeg poretka, te subjekt mora u jednom jačem smislu da preuzme odgovornost za svoje postupke budući da više ne postoji nikakav Drugi koje će garantovati njihovu ispravnost ili njihove posledice u večnosti. Jedino što subjekt tada bira jeste sama univerzalna forma, ali on je ovde bira na takav način da ona neće biti prosto dodatak nečemu već postojećem. Ona ne treba da bude prisutna tek kroz insistiranje na univerzalnosti već postojećih moralnih zakona, već u subjektivom delanju (koje nije određeno zakonom) ona mora biti mera svakog pojedinačnog čina koji tako zadobija univerzalnu vrednost. Subjekt više nije shvaćen samo kao nosilac nekog sadržaja koji mu simboli poredak propisuje, već upravo kao višak u odnosu na taj sadržaj, višak koji svedoči o neuspehu simboličkog poretka (zakona) da za sebe obezbedi neproblematičnu univerzalnost. Tako, tek probijanjem logike želje, ne samo preko patološkog (preko principa zadovoljstva), već preko postojećeg poretka uopšte, sama želja dolazi do svoje istine i kao nagon pokazuje da univerzalnost ne leži na strani zakona već na strani subjekta kao mesta na kome se sudi i samom zakonu.

Primljeno: 10. jun 2011.

Prihvaćeno: 27. jun 2011.



## Literatura

- Kant, Imanuel (2004a), *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd, Dereta.
- Kant, Imanuel (2004b), *Kritika praktičkog uma*, Beograd, Plato.
- Lacan, Jacques (1986a), *Le séminaire, livre VII – L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil.
- Lacan, Jacques (1986b), *XI Seminar, Četiri temeljna pojma psihoanalize*, Zagreb, Naprijed.
- Lukacs, Georg (1977), *Povijest i klasna svijest*, Zagreb, Naprijed.
- Žižek, Slavoj (2007), *Nedjeljivi ostatak*, Zagreb, Demetra.
- Žižek, Slavoj (2008), *Čudovišnost Hrista*, Beograd, Otkrovenje.
- Žižek, Slavoj, *Kant and Sade – the ideal couple* (internet), dostupno na: <http://www.egs.edu/faculty/slavoj-zizek/articles/kant-and-sade-the-ideal-couple/> (pristupljeno 9. juna 2011).

Ivan Selimbegović

### CONSERVATIVE AND REVOLUTIONARY READINGS OF THE CATEGORICAL IMPERATIVE: THE LOGIC OF DESIRE AND THE LOGIC OF DRIVE IN KANT'S PRACTICAL PHILOSOPHY

*Summary*

This paper will confront two possible conceptions of Immanuel Kant's practical philosophy based on two different possible understandings of categorical imperative. The first conception sees the categorical imperative as prescribing a form for the maxime under which a subject is to act if his actions are to be taken as moral. This conception is shown to be conservative as it preserves the existing moral norms of a society. This way of functioning of categorical imperative is shown to be homologous to the logic of desire as described by the french psychoanalyst Jacques Lacan and as incapable of providing a basis for ascribing responsibility to a subject for his acts. Another conception will be offered as an alternative: on that conception the categorical imperative prescribes a manner of willing any maxime which is shown to be analogous to the logic of the death drive. Its ethical and revolutionary character are elucidated towards the end of the paper.

*Key words:* categorical imperative, law, exception, universalised crime, desire, drive, subject.