

Handlingens logik

Hvis ikke Alenkas bog bliver et klassisk referenceværk, så er den eneste konklusion, at vores akademiske verden er fanget i en obskur trang til selvdestruktion.

- Slavoj Žižek

I sit forord til Alenka Zupančič' bog *Ethics of the Real* fra 2000 hylder Slavoj Žižek forfatteren for på det nærmeste at have genopfundet Kant. I en tid, hvor Kant blev hyldet og genlæst som det liberale demokratis grundlægger og den vesteuropæiske friheds- og oplysningstraditions vigtigste tænker, kom Zupančič' bog nemlig som en modkraft mod den massive konsensus om en filosofisk moderat etisk-politisk grundindstilling, der havde dannet sig i tiden efter Murens fald. Læsninger af Kant var der nok af, men det var Habermas, Arendt, Rawls, Ferry og andre bl.a. nyere franske liberalister, der dominerede billedet af, hvad Kant kunne bruges til at legitimere og især advare imod. Vi var nået til "historiens afslutning", som Francis Fukuyama sagde det, og det var den humanistiske liberalisme, der var gået af med sejren: På idéplanet lå det klart og uomgængeligt, at der er et sæt af liberale principper om ejendomsret, ytringsfrihed, stemmeret, ligestilling osv., der ikke må krænkes af andre, hvis vi skal kunne leve i ordentlige og fornuftige samfund, og konsensus var, at den vestlige verden i det store og hele var i mål, mens en række 'failed states' rundt omkring endnu haltede bagefter. Bekæmpelsen af dels de totalitære lommer, der endnu var tilbage rundt omkring i verden, og dels de gamle fristelser for en mere radikal politik, blev en dagsorden, som langt de fleste kunne tilslutte sig. "Der er for øjeblikket en omfattende 'tilbagevenden til Kant,'" som Alain Badiou skrev i 1993, "[hvor man først og fremmest er optaget af, at] der findes imperative krav, der kan fremstilles formelt, og som ikke skal underordnes empiriske overvejelser eller undersøgelser af situationen, og at disse imperativer vedrører tilfælde af krænkelse, forbrydelse og det Onde" (Badiou 2007: 21). Kant blev kørt af stalden som en slags filosofisk forankring af nødvendigheden af et liberalt demokrati, der først og fremmest skulle sikre, at fortidens totalitære fristelser blev effektivt blokeret. Ved hjælp af et positivt billede af, hvad mennesket er, hvilke naturlige rettigheder og

principper, det nødvendigvis må leve efter, fremstilledes en elaboreret intuition om, at det væsentligste først og fremmest var at undgå radikalisme, overgreb og krænkelse. Som det videre hed hos Badiou:

Etik opfattes her samtidig som en *apriori* evne til at få øje på det Onde (for i den moderne etiks sprogbrug kommer det Onde – eller det negative – først; det antages, at der er en konsensus om, hvad der er barbarisk) og som det yderste princip for bedømmelsen, især den politiske bedømmelse. (Badiou 2007: 21)

Der var sket en slags afgrænsning af etikken indefra (dvs. en måde at fastlægge, hvad etikken først og fremmest handlede om at *undgå*), som fik markante politiske konsekvenser, idet etikken blev en slags a priori domstol for enhver handling eller idé. Midten blev dermed ekstrem – det blev til en selvstændig forbrydelse at tænke det, der modsagde eller udfordrede de grundlæggende liberaldemokratiske, eller som Badiou ville kalde det, de ”kapitaloparlamentariske” rammer. Žižek har kaldt denne tilstand for et ”uskrevet tænkeforbud”, dvs. et forbud mod overhovedet at skrive eller tale om emner, der sætter spørgsmålstegn ved den almindelige konsensus om den kapitalistiske økonomi og det liberale demokratis endegyldighed. Ifølge dette forbud bør vi ikke engagere os i ”radikale projekter og tanker, fordi, [...] gudsindet som den [radikale kritik] muligvis er, ’ender den uundgåeligt i et nyt Gulag!’” (Žižek 2001: 3-4).

Det var i denne sammenhæng og på denne baggrund, at Alenka Zupančič skrev sin ph.d.-afhandling med netop Badiou og Žižek som vejledere. Hendes projekt handlede om at genlæse Kant ved hjælp af den lacanianske psykoanalyse, ikke mindst Lacans egen udlægning af Kants moralfilosofi i Seminar VII om ”psykoanalysens etik”, og det lykkedes altså efter Žižeks mening så markant, at bogen *Ethics of the Real*, der er en omarbejdet version af afhandlingen, kunne ses som en egentlig begivenhed i tænkningen. Formålet med denne artikel er at trække de vigtigste linjer op i Zupančič’ etik, for det første gennem en relativt omhyggelig læsning af hendes definition af en etisk handling i *Ethics of the Real*, og for det andet gennem en noget kortere tur omkring hendes behandling af Nietzsche og især dennes forståelse af nihilisme i *The Shortest Shadow*, der udkom to år efter Kant-bogen.

En handling værdig til dette navn

Ethics of the Real er, som bogens undertitel angiver, en sammenlæsning af Kant og Lacan¹. Igennem Lacans begreb om ’det reelle’ søger Zupančič at

finde et begrebsligt modstykke til den dimension ved Kants etik, der undslipper eller overstiger den almindelige liberale konsensus om, hvad man fornuftigvis kan kunne ville som et moralsk væsen i den post-kommunistiske samtid. Som talt ind i den analyse Badiou og Žižek også stillede op, skriver Zupančič:

Vi kunne endda sige, at den etiske ideologi kæmper imod 'det onde', fordi denne ideologi er fjendtligt sindet overfor 'det gode', overfor handlingens logik som sådan. (Zupančič 2000: 95-96)

Den ondskab, som den liberale konsensus er enig om at forskanse sig imod, rummer ifølge Zupančič en fælles egenskab med 'det gode', som overhovedet er værd at tale om. Hvis nogen handling virkelig udmærker sig som mere end bare en forsigtig og muligvis hensynsfuld varetagelse af egne interesser, er det en handling, der i princippet indebærer en sætten alt på spil. "Handlingens logik som sådan" beskriver altså en form for uomgængeligt træk ved det, der i virkeligheden udmærker mennesket som moralsk væsen; nemlig at det kan ville noget mere end bare overholde de almindelige konventioner og skikke – der er en højere interesse i fornuften, som forlanger af os at handle, uanset hvilke 'empiriske' hensyn vi måtte have at tage, til os selv eller andre. Den handling, som Zupančič skriver frem af Kants moralfilosofi, er altså først og fremmest en handling, der lader hånt om, hvad der er normalt og anses som respektabelt og dydigt osv. I den forstand står kantianismen, hvilket i øvrigt ikke er nogen kontroversiel tanke, i durk modsætning til enhver form for dydsetik: Hvad 'vi plejer at gøre', hvad 'en vis mand ville gøre', hvad der 'anses for dydigt', er overhovedet ikke moralsk relevant for en kantianer af den slovenske skole, faktisk tværtimod: Det normale er det patologiske for Kant, som Zupančič understreger (Zupančič 2000: 7). Det er netop i normaliteten, at vi lader os drive frem af alle mulige kontingente og empiriske årsager, inklusive sådanne, som vi tilbydes af andre, hvor kloge og godhjertede, de end måtte være. For så vidt er det moralske i streng forstand det unormale. Det er nærmest utroligt, at det alligevel kan ske, eller at vi må antage, at det kan ske, at nogen handler ud af ren agtelse for moralloven. Det er unormalt, og vil ofte virke skrækkindjagende for dem, der er vidner til sådan en handling. Således er den 'handlingens logik', der gennemsyrrer enhver virkelig moralsk handling, ifølge Zupančič, stort set det modsatte af den type af moderation og beregning, som den post-kommunistiske liberalisme brugte (og bruger) Kant til at retfærdiggøre:

Enhver handling, der er værdig til dette navn, er per definition 'ond' eller 'forkert' (eller vil blive set som sådan), fordi den altid repræsenterer en vis 'overtrædelse af grænser', en forandring i 'det, som er', en 'overskridelse' af grænserne i den givne symbolske orden (eller det givne samfund). (Zupančič 2000: 94)

En 'virkelig' handling er, eller vil blive set som, en overskridelse af grænserne for, hvad der anses for godt eller normalt. Vi skal vende tilbage til forbeholdet i dette citat ("vil blive set som") lidt senere, men i første omgang skal det blot understreges, hvordan denne tilgang til etik på det nærmeste vender den almindelige forståelse af Kant på hovedet. Der er noget urovækkende ved Kants etik, i selve hjertet af den, og det er Zupančič' store fortjeneste at have bragt denne uro frem til fuld værdighed igen. Det kategoriske imperativ er ikke en vejviser eller en prøvesten for forskellige pragmatiske varianter af det, vi i det store og hele er enige om, men tværtimod "det ukendtes lov" (Zupančič 2000: 164). Loven *kræver* af os, at vi handler (moralisk). Den giver ingen anvisninger eller forslag; der er ikke nogen test eller øvelse, vi kan gøre, for at forsikre os om, at vi er på rette vej. Der skal handles, nu, og på den rigtige måde, men det er det eneste, vi får at vide. Derfor er det langt vigtigere, at moralloven kan kræve af os at handle på måder, der er, eller vil blive set som, onde, end at den maner til ansvar, respekt for den anden, aldrig at behandle den anden alene som et middel osv. Man kunne også sige, at Zupančič' greb er at ændre forståelsen af Kants moralfilosofi fra en beskedene forsigtighedsregel, der først og fremmest handler om ikke-at-komme-til-at (overtræde den andens rettigheder, tro for meget om sig selv osv.), til en pligtetik i egentlig forstand, der kræver handling, hvor ingen handlingsanvisning er givet. Det vil sige fra at se moralloven som en regulativ idé, der fordrer af os, at vi gør vores bedste og forsøger så vidt muligt at tage hensyn til andre interesser end vores egne mest umiddelbare, uden at man nogensinde kan være helt sikker på, at man faktisk handler absolut rigtigt, til at se moralloven som et indbrud i eller et opgør med vores forsigtighed, der forlanger, at vi er villige til at sætte alt på spil. Sloganet for den slovenske kantianisme er 'du kan, *fordi du skal*', dvs. der er en moralsk kraft i mennesket, der gør det muligt for det at løsrive sig fra kontingens og umiddelbare tilbøjeligheder og handle ud af en 'højere interesse'. Kants etik handler derfor, som Zupančič skriver, ikke om spørgsmålet "Hvordan kan vi eliminere alle viljens patologiske elementer?" (underforstået: det vil nok aldrig lykkes *helt*), men tværtimod om spørgsmålet: "Hvordan kan pligtens rene form selv fungere som et patologisk element, dvs. som et element, der er i stand til at udgøre en drivende kraft eller et incitament for vores handlinger?" (Zupančič 2000: 15-16). Det er pligten,

moralloven, dét, at jeg *skal*, der pludselig kan få helt uventede og særdeles virkelige effekter i den patologiske normalitet. Loven selv bliver med andre ord 'patologisk', idet den bliver til en motivation for handlinger, der overtrumfer alle (andre) patologiske begrundelser. Det interessante ved moralloven er ikke, at vi ydmygt og uendeligt kan forsøge at leve op til den, men at den er en virkelig, levende kraft i hjertet af vores liv.

Den almindelige forståelse af Kant vendes ofte på hovedet hos Zupančič. Idet hun eftersøger en streng og bogstavelig læsning af de mest principielle problemstillinger, ender hun i konklusioner, der fremstår tvingende – og i stærk modsætning til den almindelige, moderate og høflige læsning. Konsekvensen af, at det normale er det patologiske, er således, at mennesket i det store og hele må betragtes som ondskabsfuldt, for så vidt som det *ikke* påtager sig en ekstra-normal og radikal moralsk forpligtelse. Det, der i den almindelige borgerlige konsensus mod radikalitet efter det 20. århundredes ulykkelige systemer, blev betragtet som det etiske, det dydige, den gyldne middelvej, den moderate besindelse osv., er for Zupančič svært at skelne fra Kants forståelse af... radikal ondskab! Denne omvendning er allerede forbedret i det ovenstående, men i bogen *Das Reale einer Illusion* (der er en tysk omarbejdet udgave af *Ethics of the Real*) gives en mere eksplicit udfoldelse af netop problemet om radikal ondskab. Her beskriver Zupančič en typisk 'realistisk' attitude hos den forsigtige, men også slet skjult kyniske borger efter Murens fald. En sådan person "ønsker blot at leve i fred" og er samtidig en "erfaren person uden illusioner, som har valgt at foretrække ufrihed (identifikationen af mennesket med dets patologiske motiver), fordi hun 'ved', at der ikke er nogen alternativer, eller at alle alternativer skylder deres eksistens til en 'ideologi'" (Zupančič 2001: 126). Den erfarne person har indset, at menneskets natur bare er sådan, at enhver tager vare på sine egne interesser, og at det måske også er bedst sådan, fordi en "ideologisk" overbevisning alligevel bare ender i radikalisme og fundamentalisme til skade for alle. Denne 'besindelse' tillader nu realisten at *se bort* fra sit moralske ansvar under parolen: 'Det er verdens gang; det er ikke min skyld'. Vi kan ikke redde hele verden, som det hedder – et slogan, der har undskyldt enorme ansvarsforflygtigelser. Zupančič konkluderer om sådanne udsagn, at de er de bedste udtryk, man kan få for, hvad Kants begreb om radikal ondskab handler om (Zupančič 2001: 126).

For Kant er radikal ondskab ikke et spørgsmål om vilde eller ekstreme handlinger, nærmest tværtimod. Ondskaben er radikal i menneskene, siger han i sit skrift om religionen (Kant 2003: 19-56), fordi den er vores første og

mest umiddelbare moralske inklinaton. Det falder os ikke automatisk ind at handle på måder, der modstrider det umiddelbart mest behagelige, og vi finder meget gerne på undskyldninger og bortforklaringer for at slippe afsted med at bevare fordele og komfort, som vi måske i virkeligheden godt ved, det er umoralsk at klynge sig til. At ondska-ben er radikal betyder faktisk noget i retning af, at den er udbredt. ('Dem sælger vi mange af', som ekspedienten siger). Mennesket har en naturlig 'hang' til det onde, fordi det føler sig så naturligt hjemme i en verden, hvor man mere eller mindre følger sine patologiske inklinationer, under hensyntagen alene til det, der kan lade sig gøre, og som andre nogenlunde kan leve med, dvs. til det, som Freud kaldte for "realitetsprincippet". Det er altså ikke fordi, man handler vildt eller uregerligt, at man er ond, ifølge Kant, men fordi der kan sluttes fra de handlinger og den adfærd, et menneske udviser, til "ondskabsfulde maksimer" i mennesket, som *ligger til grund* for den muligvis moderate og upåfaldende adfærd (Kant 2003: 23). Disse 'ondskabsfulde maksimer', som ligger bag, er måder at rationalisere tilsidesættelsen af det moralske ansvar af hensyn til ens egen behagelighed. Realisten er netop den, der lever under realitetsprincippet, dvs. afvejer sine egne lyster og behov mod det, der går an og kan passere i det sociale rum, *und nichts weiter*. Er der så for en kantiansk betragtning noget hinsides dette princip? Ja, men ikke i den forstand, at der er en afsondret, overjordisk vilje, som manifesterer sig i det dennesidige, men i den metafysisk langt mere ukontroversielle forstand, at mennesket kan ophøre med at bortforklare sit moralske ansvar. Forestillingen om en vilje rensset for patologiske motiver er som allerede nævnt ikke den kantianske vision (som Zupančič vil forsvare), men langt mere en stråmand opstillet af den kyniske realist: 'Ja, ja – I er jo så naive og godtroende, I radikale unge, men når det kommer til stykket, er også *jeres* motiver mindre klare for jer selv, end I tror. Der findes slet ikke nogen guddommeligt ren handling, og derfor kan vi ligeså godt indstille os på at tage vare på dagligdagen og vores familie; det er da i hvert fald bedre end Stalin og Gaddafi og den slags fantaster.' For Zupančič er en sådan tankeform dels resignation på vegne af menneskets virkelige formåen og dels en form for kujoneri, der bruger et fortænkt filosofisk argument som bevisførelse mod enhver virkelig moralsk handling. Spørgsmålet for en *hardliner* som Zupančič er ikke, om vi kan blive engle og rense os selv for det patologiske, men hvordan det moralske som det strengt unormale alligevel kan indfinde sig i vores hverdagslige realitet.

Hovedløs subjektivering

”Handlingens logik som sådan” tilsiger altså, at det moralske i streng forstand er det unormale. Det kendetegner mennesket som begærsvæsen, som Kant siger det i *Kritik af den praktiske fornuft*, at det ikke alene kan begære ting, der vækker dets umiddelbare sanselige begær, men også ting, som det selv skaber i kraft af sin fornuft. Det normalt-patologiske kan altså forstås som det, at begæret lader sig styre af de mere umiddelbare inklinationer, mens det ’højere begær’, som Kant kalder det, er begæret efter det unormale – det, som kun findes, fordi mennesket (også) er et fornuftsvæsen. Begærsevnen inkluderer mere præcist ”evnen til, gennem sine forestillinger, at være årsag til disse forestillingers genstande” (Kant 1990: 9). Denne evne skal nu i den slovenske udlægning ikke forstås som et længselsfuldt drømmeri efter en ’ren’ handling, som vi kan forestille os i kraft af vores status som fornuftsvæsner, men langt mere konkret, som det, at vi kan *ville* noget, som er sat gennem en evne, der overskrider den umiddelbare begærstruktur i det, vi er omgivet af, og som virker tilforladeligt, tiltrækkende, komfortabelt osv. Vi kan ville noget, som det egentlig ikke ’giver mening’ at ville, fordi det kan forekomme at være en fiks idé, som vi siger. På en måde er moralloven netop sådan en fiks idé – noget, som vi selv har skabt, som kun er fremkommet gennem menneskets egen fornuftsmæssige impetus, men som ikke desto mindre i kraft af sit tilstedevær som et uomgængeligt *Faktum der Vernunft*, som Kant kaldte det, gør sin virkning.

Psykoanalytisk kunne man skelne mellem begæret, som det, vi altid allerede er drevet af i vores gøren og laden, (den normale indstilling), og driften som en form for excessivt begær, eller begæret gået amok i en betingelsesløs insisteren på, at dette er det eneste holdbare; at denne handling må udføres. Begæret er altid den andens begær, som det hedder hos Lacan, dvs. det, at vi overhovedet begærer noget, lærer vi igennem vores sprogtillæring og socialisering. Vi lærer at se noget som begæringsværdigt, gennem ’den andens øjne’, fordi vi derved opnår at begære som den anden og i bedste fald derved at blive begæret af den anden. Begæret som den andens begær rummer altså en form for dobbelt genitiv; mit begær er den andens begær i to betydninger: Dels er det begær, jeg har, når jeg f.eks. ønsker mig en ny jakke eller en ny uddannelse, samtidig det begær, jeg forestiller mig, at den anden ville kunne bifalde. Det er den andens begær, fordi det er den anden, der har lært mig at begære denne jakke eller denne uddannelse. For så vidt er det i grunden *den anden* (eller mine forestillinger om den anden), der begærer jakken og uddannelsen, med mig som medium for begærets realisering. Dels er det, jeg ef-

terspørger, egentlig slet ikke jakken, men netop den andens begær – at *jeg* kan være genstand for den andens begær (ved at begære jakken/uddannelsen). Jeg begærer at begære som den anden, så den anden kan finde mig attraktiv; så hun kan få jakken ved at tage mig, kunne man næsten sige. Begæret er den normale, patologiske tilstand. Når man lever efter realitetsprincippet, er man bestandig spundet ind i disse endeløse dialektiske forviklinger af begæret og dets medieringer. Det kan være slemt nok at holde styr på, hvad jeg selv og den anden egentlig vil, og derfor kan man sige, at det næsten er *for meget*, hvis vi også skal forholde os til noget udover begæret. Driften, i sammenligning, er unormal og excessiv. I driften er det som om, det normale begær tilsidesættes. Det bliver pludselig ligegyldigt, hvad den anden forventer, eller hvilke komplicerede dialektiske tanker jeg kan gøre mig om den andens begær. I driften er det *dette*, ét objekt, én tanke, det kommer an på. (Hvis hobbitter er normale, patologisk begærende sociale væsner, er Gollum begæret gået amok i drift: Det er *ringen*, det handler om, og ikke hvad de ”sneaky little hobbitses” går rundt og mener.) Driften har derfor noget destruktivt over sig, en skræmmende ligegyldighed overfor indholdet af alle de fænomener og tilstande, der tilbydes et subjekt. Den er låst fast på en fiks idé.

Det er nu påfaldende, at Kant beskriver det, der foranlediger mennesket til at gøre noget som helst som dets *Triebfeder*, dvs. dets drivfjedre, eller måske mere bogstaveligt, når det kommer til driften register: dets ’driftsfjedre’. Almindeligvis, i begærets register, går vi rundt og begærer forskelligt, som det nu falder for. De ydre genstande for vores begær bliver til dets drivfjedre, og vi ønsker os én dag en is, den næste en hemmelig elsker. Men når vi bliver besat af en fiks idé, kan drivfjederen pludselig blive til en form for egen-drift, og vi lader ikke længere de omskiftelige, ydre påvirkninger være det, der animerer os til handling. Begærets fluktuerende spil afløses af en umiddelbart meningsløs fiksering på ét bestemt punkt, og drivfjederen bliver til drift. I psykoanalytisk forstand fikserer driften f.eks. en bestemt erogen zone og bliver ved med at vende tilbage til den, eller driften tager sig et objekt, der kan udgøre en tilsvarende fascinationskilde, som bliver ved med at drive subjektet mod sig. (Tænk f.eks. på Dirch Passers og Finn Nielsens sketch fra Tivoli-Revyen i 1978, hvor Passer er en netop erklæret ikke-ryger, der bliver så besat af Nielsens cigaret, at dennes tale (om forsikringer, rejse til London osv.) fuldstændig forsvinder i forholdet mellem (ikke-)rygeren og cigaretten. Alle andre hensyn end dette ene bliver helt tonet ud.)

For Kant er det naturligtvis ikke en hvilken som helst drift, der kan udgøre den *Triebfeder*, der sætter mennesket fri af dets normal-patologiske tilstand.

Der er én "ægte drivfjeder", som han kalder det, der alene tæller som den fikse idé, hvor vi for alvor selv sætter kursen for begæret. Denne drivfjeder er naturligvis moralloven, men i hvilken forstand? Det, mennesket drives af, når det sætter sig sine egne, autonome mål, er handlingens *form*. Kun således kan vi frigøre os fra det (begæringsværdige) indhold i alle de påvirkninger, der tilkommer os udefra. "Den slet og ret gode vilje," som Kant skriver det i *Grundlæggelsen af sædernes metafysik*, "hvis princip må være et kategorisk imperativ, vil altså, idet den med hensyn til alle ydre mål er ubestemt, blot indeholde formen for villen overhovedet, og det netop som autonomi" (Kant 1994: 70). Viljen er heteronom, når den er bestemt af noget uden for den selv, og den er autonom, når den selv sætter sit mål. Dette mål kan derfor kun være *formen* for handlingen – ikke de empiriske genstande, som den er forbundet med. Zupančič understreger som sagt, at det ikke betyder, at viljen skal være 'ren', eller at patologiske omstændigheder og konsekvenser omkring en handling gør den uetisk, men at det blot er formen selv, der må være den egentlige drivfjeder bag handlingen. (Det er det, Kant også udtrykker ved, at en handling ikke blot skal være pligt*mæssig*, men også gøres *ud af pligt* – den skal have formen selv som sit incitament). Formen må være det, der driver værket; den er den fikse idé, som driver subjektet i en virkelig etisk handling. Det kategoriske imperativ bryder således ind i verden med sit rene formkrav, (kan jeg kunne ville at maksimen for min handling blev almen lov?), og det er dette krav, der kan få os til at se bort fra alle mulige pragmatiske hensyn og blot handle ud af respekt for denne drift-fjeders egen særegne kraft.

Kants fremhævelse af formen er rent faktisk et forsøg på at afsløre en mulig drift i en etisk handling. Kant siger, at 'formen' må indtage den position, der før blev indtaget af 'stoffet', at formen selv må fungere som en drift. (Zupančič 2000: 14-15)

Dét er, hvad Zupančič mener, når hun siger, at det kategoriske imperativ kommer til at fungere som et patologisk element. Den virkelige etiske handling, der er værdig til dette navn, udføres af et subjekt, der på en måde overgiver sig til formen selv som den eneste virkelige motivation for handlingen. Som en Gollum eller en Dirch Passer, men nu bare med den rene universaliserbarhed af handlingens maksime som objektet, i stedet for ringen eller cigarettens. Det kunne selvfølgelig lyde lidt som om, man så ikke rigtig kommer nogen vegne, men blot bliver siddende i sin kælder, som Dostojevskijs kældermenneske, der leder efter en virkelig god grund til at handle, besat af det universelle, men uden noget sted at gå hen med denne besættelse. For Zupančič er det lige omvendt, og med en begrundelse, der er parallel til for:

Subjektet skal ikke rense sig eller tænke sig frem til den rigtige handling, men kan hengive sig til en handling, der river det med, som endda skaber det som et nyt subjekt, i og med at det bestemmes af denne handling. Den ”ægte drivfjeder” som den rene forms drift kan bestemme subjektet på en sådan måde, at det drives mod en handling, der har universaliserbarheden som sit eneste motiv, men er fuldstændig konkret og virkelig i alle sine implikationer. Det er jo netop også, hvad der ligger i Kant-citatet ovenfor: viljen forbliver *ubestemt* i forhold til de ydre mål. Der er alle mulige virkelige implikationer og stemninger og fænomener og mennesker i en handling, men det er ikke de ydre mål, der *bestemmer* viljen i en virkelig handling. Som Zupančič skriver, er der (i en ”handling værdig til dette navn”) ikke tale om et subjekt, der ved præcis, hvad det vil, men snarere om en handling, der er drevet af den rene form selv uden hensyn til, hvad der kommer ud af den: ”Der er ’dét’ (det lacanianske *ça*) og den subjektive figur, der opstår af det” (Zupančič 2000: 104). For så vidt er handlingen ”i ordets egentlige forstand” en form for ”hovedløs subjektivering” eller en ”subjektivering uden subjekt” med Lacans udtryk (Zupančič 2000: 104).

Vig ikke tilbage for Kants begær

Handlingen rummer et element af *exces*; af ikke at vige tilbage for sit begær, men forfølge det til enden. En virkelig handling er endvidere, som vi så, ubestemt i forhold til alle ydre mål, men alene motiveret af den drifts-fjeder, der insisterer på handlingens form, og det vil sige, at en moralsk handling ikke kan begrundes med ’empiriske hensyn’. Kant er berygtet for at give eksempler, der understreger denne pointe ved at vise, hvordan vi nogle gange gør noget, eller i hvert fald kan forestille os at ville gøre noget, der umiddelbart er imod vores tilbøjelighed – og derfor netop må være *drevet* af et ’højere hensyn’. Hvis man f.eks. ved, at man vil blive henrettet næste morgen for at tilbringe natten med en elsket kvinde, er det ikke så svært at forestille sig, at man vil kunne afvise denne tilbøjelighed og melde pas til hyrdetimen for at redde livet; hvor intens den end måtte forestilles at kunne blive. Og ville det ikke på samme måde være tænkeligt, at man tilsidesatte sin egen tilbøjelighed til overhovedet at passe på sig selv og risikerede sit eget liv for at undgå at bære falsk vidnesbyrd mod en anden, hvis det ville bringe *ham* i suppedasen? Om man faktisk ville være i stand til at gøre det eller ej, er måske svært at sige, men Kant insisterer på, at enhver kan indse *muligheden* for, at man ville gøre det, og at man derfor kan, fordi man skal (Kant 1990: 35).

Zupančič følger nu Lacan i at stramme disse eksempler og påvise, at Kant faktisk her viger tilbage for sit eget begær. Hvis den virkelige handling er ubestemt med hensyn til indholdet, kan den lige så vel bestå i at risikere livet for en lidenskabelig nat med en smuk kvinde som for en ven, der er afhængig af ens vidnesbyrd. Ja, netop i tilfældet, hvor man blot logisk tænker på sin egen overlevelse den næste dag, er de 'empiriske tilbøjeligheder' i virkeligheden sat i forgrunden:

[H]vis – som Kant hævder – intet andet end moralloven kan få os til at se bort fra alle vores patologiske interesser og acceptere vores egen død, så er eksemplet med nogen, der tilbringer en nat med en kvinde, selvom han ved, at han må betale for det med sit liv, det virkelige eksempel på moralloven. (Zupančič 2000: 100)

At insistere hinsides ens egne umiddelbare patologiske interesser kunne i eksemplet lige så vel, og endda mere konsistent, siges at bestå i at tilsidesætte selve hensynet til ens egen overlevelse for denne ene, sande handling. Det empirisk ubestemte indhold ved handlingen gør, at man ikke på forhånd kan sige, om det er moralsk eller umoralsk at hengive sig til en anden med livet som indsats. Der er ikke nogen manual for opfyldelsen af moralloven, kun en drivfjeder, som man kan lade sig lede af; en fiks idé, der pludselig kan sætte *dette ene* over alt andet. Det afgørende for Zupančič er at understrege, fremhæve og reaktualisere den dimension ved en 'virkelig' handling, som Kant åbnede for, og som er blevet negligeret i den nye etik, til et punkt, hvor etikken (selv den, der påberåber sig Kant), tværtimod at lede os på sporet af den sande drivfjeder, er endt med at *advare* mod enhver virkelig handling. En sådan vil med nødvendighed "blive set som ond", som Zupančič siger det, eftersom den rummer en hovedløs tilsidesættelse af alle umiddelbare, patologiske interesser, inklusive sådanne som består i at have et trygt, genkendeligt sædeligt univers at føle sig hjemme i, hvor man kan have det godt ved at gøre som de fleste. Det urovækkende ved handlingen er dermed også, at den er uden sikkerhedsnet, og at en 'god' handling er umulig at skelne fra en 'ond'. Der er en fundamental risiko forbundet med enhver handling, der er værdig til dette navn. Men hellere et liv med ondskab end et liv uden sand moralitet².

Passiv nihilisme

Hvad Zupančič diagnosticerer som den moderate, liberale og anti-totalitære kantianismes væsentligste kendetegn, er også det, hun i sin bog om Nietzsche

beskriver som ”passiv nihilisme”. Nihilisme, for Nietzsche, betyder nemlig ikke, at der mangler værdier og holdepunkter, at der er for megen løsslupenhed og manglende respekt for traditioner og autoriteter. Lige tværtimod. Nihilisme handler om indtørringen af menneskets egentlige, kreative kraft:

Det, der er på spil, er ikke en klage over korrumpningen af værdierne og manglende respekt for dem, men en diagnose angående svækkelsen af den sublime kraft; den kraft, der kunne producere eller skabe en vis distance overfor realitetsprincippet og dets krav. Det drejer sig om en lukning af selve kreativitetens rum (Zupančič 2003: 80).

De mange advarsler mod excesser og totalitære fristelser er lidt forenklet sagt den nyeste totalitære fristelse. Jo mere vi bekræfter os selv og hinanden i, at der ikke kan og ikke bør ske noget nyt, jo mere bliver vi lukkede inde i realitetsprincippet, hvor vores væsentligste opgave bliver at holde fast, holde sammen og afskærme os fra irrationelle, hovedløse subjektiveringer. Dermed bliver realiteten, det bestående, til sin egen excès. Eftersom der ikke er noget hinsides realiteten (eller realitetsprincippet), som Zupančič siger det, er vi forpligtede på at nyde hvert eneste moment af den, hvilket i grunden er en anstrengende opgave. Det er næsten som om, den kreative kraft, der tilhører driftsregistret, bliver vendt indad i et perverst overjag, der kræver mere og mere underkastelse og flere og flere bekræftelser af, at det er *godt*, at vi har opgivet alle de store sværmerier fra fortiden: Kreativt en form for askese – afholdenhed overfor de store følelser og de store indsatser – og samtidig en indadvendt excessiv nydelse i at opfylde askesens krav. Der følger så at sige en belønning med for at afstå fra at kaste sig ud i alt for vilde projekter. Denne nydelse kan man, når man er blevet lidt slovensk i hovedet, faktisk finde udtryk for overalt i dag, ikke mindst i de mange interpellationer, vi bombarderes med fra reklameverdenen og en mængde retorik i det offentlige rum. Vi skal nyde Coca-Cola og vores arbejdsliv, sexliv og kvalitetstid med børnene. En fodboldspiller går ind til en vigtig kamp med påmindelsen om, at han bare skal huske at nyde det. Der er formaninger og instruktioner i nydelse overalt i ugeblade og tv-programmer, og en nærmest uendelig række af tilbud på måder at finde mening i ikke at få alt for fikse idéer. De ’hårdtarbejdende danskere/amerikanere/tyskere’ osv. bliver tiltalt som dem, der med rette nyder livet, når de får chancen, mens alt for mange arbejdsløse og handicappede og venstreorienterede bare tror, at alting kommer af sig selv. Vi nyder at være danskere og finder bekræftelse af vores afsavn fra det universelle gennem fetichering af det nationale – fra Jellingestenen til demokratikanon –

alt imens vi ser udefrakommende som bekræftelser af, at vi hellere må passe på, så de ikke underminerer vores nydelse. I et bemærkelsesværdigt produkt kunne man for nylig finde kombinationen af en række af disse elementer opsamlet i et enkelt slogan: En umiddelbart uskyldig kildevand solgt med påskriften ”Ren dansk nydelse”. Køb denne (temmelig dyre) kildevand, kunne man næsten sige, og føl belønningen for at tøjle dit begær. ”Nyd!” er altså den passive nihilismes valgsprog. ”Vig ikke bort fra dit begær”, er den lacanianske kantianismes svar.

Noter

- ¹ Bogens undertitel er simpelthen: ”Kant, Lacan”.
- ² Jeg diskuterer denne problemstilling mere indgående i bogen *Kantian Deeds* (Bjerre 2010: 148-157), herunder Zupančič’ diskussion af Kants problemer med den diaboliske ondskab, som vi ikke kan komme nærmere ind på her. Lidt kort sagt mener jeg, at Zupančič faktisk ikke behøvede helt at jævnføre den ’gode’ og den ’onde’ handling: En handling, der ’fremstår som’ ond, kan principielt ses godt vise sig at *have været* god. Selvom handlingens logik altså kræver en radikal tilsidesættelse af alle konventionelle hensyn, mener jeg godt man meningsfuldt kan skelne mellem ’gode’ handlinger og handlinger, der hverken fremstår som *eller er* gode handlinger. (Dermed forsvarer jeg også den ’varmhjertede Kant’, som Zupančič ikke har den store respekt for (Zupančič 2000: 159-160)).

Litteratur

- Badiou, Alain (2007): *Etikken*, Aarhus: Philosophia.
- Bjerre, Henrik Jøker (2010): *Kantian Deeds*, London: Continuum.
- Kant, Immanuel (1990): *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner.
- Kant, Immanuel (1994): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg: Felix Meiner.
- Kant, Immanuel (2003): *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner.
- Žižek, Slavoj (2001): *Did Somebody Say Totalitarianism?*, London: Verso.
- Zupančič, Alenka (2000): *Ethics of the Real – Kant, Lacan*, London: Verso.
- Zupančič, Alenka (2001): *Das Reale einer Illusion*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Zupančič, Alenka (2003): *The Shortest Shadow – Nietzsche’s Philosophy of the Two*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

