

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOZOFSKI FAKULTET

Jelena J. Govedarica

**KA TRANSCENDENTALNOM ZASNIVANJU JAVNOG
PRAVA**

doktorska disertacija

Beograd, 2020

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Jelena J. Govedarica

**TOWARDS TRANSCENDENTAL GROUNDING OF
PUBLIC RIGHT**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2020

Mentor:

dr Jovan Babić, redovni profesor
Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

Članovi komisije:

Datum odbrane: _____

Mentoru, prof. dr Jovanu Babiću, zahvaljujem na ukazanom poverenju, neprocenjivoj pomoći, podršci, iskrenim i vedrim razgovorima.

Posebno hvala Nadi Dumić, na savetima i svesrdnoj pomoći.

Najveću zahvalnost dugujem svojoj porodici, koja mom životu daje najveću vrednost.

Disertaciju posvećujem Emi i Hani.

KA TRANSCENDENTALNOM ZASNIVANJU JAVNOG PRAVA

Sažetak

Ova studija nudi obuhvatnu interpretaciju Kantovih stavova o uslovima mogućnosti moralnog napretka i moralizacije čovečanstva, kao ostvarenja krajnje svrhe stvaranja prirode. Iako je vaspitanje pojedinaca i nacija uslov koji najviše doprinosi moralizaciji čovečanstva, njen jedini nužan uslov mogućnosti je transcendentalno zasnovano javno pravo. Takvo pravo zadovoljava uslove opšteg i nužnog važenja, jer se zasniva isključivo na slobodi. U tom smislu moralni napredak čovečanstva zahteva strogo ograničavanje samovolje ljudi putem apriornih juridičkih principa i učestaliju determinaciju njihove volje samom predstavom moralnog zakona. Osnovna teza studije jeste da juridička sloboda čovečanstva može u potpunosti biti garantovana ukoliko se uspostavi svetska federativna republika, dok se etička sloboda čovečanstva osvaja kroz stalnu borbu sa radikalnim zlom, koja ima više izgleda na uspeh ako ljudi osnuju carstvo vrline, pa je ostvarenje krajnje svrhe stvaranja prirode zamislivo tek pod pretpostavkom konstitucije svetske juridičke i etičke države. Povrh toga, studija pruža detaljan prikaz najvažnijih ideja Kantove filozofije javnog prava, kako transcendentalnih, tako i empirijskih principa. Uloga empirijske pravne i političke teorije je da pokaže na koji je način moguće u što većoj meri realizovati metafizičke principe prava, dok Kantove antropološke teorije i refleksije o istorijskom razvoju čovečanstva treba da pokažu na koji način ljudska priroda ide u prilog ostvarivanju najviših principa javnog prava, ponekad čak i protiv namera ljudi. Ove teorije, zajedno sa njegovom filozofijom vaspitanja, pokazuju koje smernice ljudi treba da prate na putu ka transcendentalnom javnom pravu, ne bi li čovečanstvo moglo u moralnom (juridičkom i etičkom) smislu efikasnije i lakše napredovati.

Ključne reči: Kant, javno pravo, sloboda, autonomija, moralizacija, vaspitanje, paternalizam, prosvećivanje, republikanizam, kosmopolitizam.

Naučna oblast: Filozofija

Uža naučna oblast: Filozofija Imanuela Kanta

TOWARDS TRANSCENDENTAL GROUNDING OF PUBLIC RIGHT

Abstract

This dissertation provides a comprehensive interpretation of Kant's views on the conditions of possibility of moral progress and moralization, understood as the achievement of the final purpose of nature. Although education of people and nations is the condition that contributes the most to the achievement of moralization, its only necessary condition of possibility is transcendently grounded public right. This form of law meets the conditions of universality and necessity, because it is based solely on freedom. In this sense, moral progress of humanity requires strict restrictions on every person's freedom of choice in accordance with *a priori* juridical principles and a more frequent determination of their will merely by the representation of the moral law. The main thesis of this dissertation is that juridical freedom of humanity could only be fully guaranteed if the world federal republic is established, while the ethical freedom of humanity could be attained only through constant struggle against the radical evil, which is more likely to succeed if people establish the ethical community; thus, the achievement of the final purpose of nature is conceivable only under the presumption of the constitution of the legal world state and the ethical world state. Additionally, this dissertation provides a detailed analysis of the most important ideas of Kant's philosophy of public right, both its transcendental and empirical side. The role of the empirical legal and political theory is to explain how metaphysical principles of right could be realized to the greatest possible extent, while Kant's anthropological theories and his reflections on the historical development of humanity should show the way human nature works in favour of the implementation of the pure principles of public right, sometimes even against people's intentions. These theories, together with his philosophy of education, show what guidelines people should follow on the way towards transcendental public right, so that humanity's moral (legal and ethical) progress would be more efficient and less difficult.

Keywords: Kant, public right, freedom, autonomy, moralization, education, paternalism, enlightenment, republicanism, cosmopolitanism.

Scientific field: Philosophy

Scientific subfield: Philosophy of Immanuel Kant

Sadržaj:

Uvodna razmatranja	9
1. Skica Kantovog tumačenja saznanjog procesa	20
1.1. Čulnost i razum	20
1.2. Um	24
1.3. Antinomija čistog uma. Mogućnost transcendentale slobode	27
1.4. Distinkcija: regulativno – konstitutivno	31
2. Teleološko suđenje, simbolizam, analogije	36
2.1. Krajnja svrha stvaranja	40
3. Kantovo objašnjenje delanja	44
3.1. Empirijski aspekt ljudskog delanja	46
3.2. Noumenalni aspekt ljudskog delanja: problem	53
3.3. Noumenalni aspekt ljudskog delanja: etika	59
4. Carstvo svrha	66
4.1. Carstvo svrha kao politički poredak	67
4.2. Etičko prirodno stanje i radikalno zlo	69
4.3. Carstvo vrline	78
5. Vaspitanje čovečanstva	83
5.1. Prvobitne sklonosti ljudskog bića	84
5.2. Detinjstvo čovečanstva: prirodno stanje	88
5.3. Vaspitanje čoveka	95
5.4. Obrazovni aspekti prosvetiteljstva	106
6. Nauka o pravu	113
6.1. Podela moralnih zakona na etičke i juridičke	114
6.2. Osnovni pojmovi metafizičkih načela nauke o pravu	116
6.3. Prirodno stanje	121
6.3.1. Prirođeno pravo: sloboda	124
6.3.2. Svojinsko pravo	126
6.3.3. Ideja društvenog ugovora	131
6.3.4. Apriorni principi građanskog stanja	136
6.4. Javna pravda	141
6.4.1. Javno pravo i njegov transcendentelni princip	146
6.4.2. Podela javnog prava	149

6.5.	Državno pravo	149
6.5.1.	Ideja državnog uređenja. Republika. Princip reprezentacije.....	150
6.5.2.	Narod đavola i politika interesa	155
6.5.3.	Poricanje prava na pobunu, pravni aspekti prosvetiteljstva.....	159
6.6.	Međunarodno pravo	166
6.6.1.	Provizorno međunarodno pravo	166
6.6.2.	Modeli međunarodnog građanskog uređenja	172
6.6.3.	Ograničenje važenja analogije između ljudi i država u prirodnom stanju	181
6.7.	Kosmopolitsko pravo	189
6.7.1.	Sadržaj i opseg kosmopolitskog prava.....	189
6.7.2.	Uloga kosmopolitskog prava u zabrani kolonizacije i zaštiti izbeglih i prognanih lica	192
6.8.	Poslednji jamac trajnog mira.....	195
	Zaključna razmatranja.....	198
	Literatura.....	201

Uvodna razmatranja

Za razliku od filozofa koji su pisali o vaspitanju, a da nikada sami nisu vaspitavali, Kant je imao bogato pedagoško iskustvo. Odmah po završetku studija sedam godina je radio kao tutor u nekoliko porodica, nakon čega je četrdeset tri godine bio predavač na Univerzitetu. Iako o Kantovom valjanom pedagoškom radu svedoče brojna iskustva njegovih učenika, o vlastitim vaspitnim veštinama Kant kaže: „Verovatno nikada nije postojao gori tutor nego što sam ja bio“.¹ Tokom svoje profesorske karijere on je u četiri navrata držao kurs o pedagogiji, a na osnovu studentskih zapisa sa tih predavanja njegov bivši student Fridrih Teodor Rink je, uz Kantovu saglasnost, sastavio kraći spis pod nazivom *O pedagogiji*.² U Kantove pedagoške aktivnosti može se svrstati i njegovo angažovanje na promociji Filantropinum Instituta, čiji je osnivač bio Basedov u gradu Desau, a koji je bilo koncipiran u skladu sa Rusoovom idejom vaspitanja. Svoje divljenje prema ovoj školi i idejama koje afirmiše, Kant nije krio u svoja dva novinska članka, čija je svrha bila popularizacija ove vaspitne institucije.³ Pored toga što je podržavao njegovo eksperimentalno usmerenje, insistiranje na dijaloškoj nastavnoj metodi, samostalnom mišljenju (a ne pukom memorisanju gradiva) i individualističkom pristupu u cilju što potpunijeg ostvarenja svih potencijala konkretne ličnosti, Kant je zdušno odobravao vodeću intenciju Instituta: obrazovanje kosmopolitskog čoveka.

Kantova filozofija vaspitanja nesumnjivo je manje poznata od njegove etike i filozofije prava, ali njena uloga u filozofiji morala nije nevažna. Ovom studijom njen značaj treba da bude istaknut. Naš najopštiji cilj je da objasnimo uslove mogućnosti moralnog napretka čovečanstva i moralizacije kao krajnje svrhe stvaranja. U ovom procesu upravo vaspitanje u širem smislu ima centralnu ulogu – vaspitanje pojedinačnih ljudi i naroda (posredstvom valjanog juridičkog javnog prava u sve tri njegove forme, učešća građana u zakonodavnoj grani vlasti i javne upotrebe uma). Zadatak ovih uvodnih razmatranja jeste da pojasni taj cilj. U tu svrhu pomenućemo dve distinkcije koje ćemo kasnije analizirati: razliku između transcendentale i psihološke slobode, fenomenalnog i noumenalnog karaktera. Objasnićemo ukratko pojam najvišeg dobra (o kome kasnije više neće biti reči) i ukazati na promenu koju je pretrpeo sazrevanjem Kantove misli – od individualističke i teološke, ka socijalnoj i sekularnoj koncepciji. Najviše dobro je u osnovi ideala carstva vrline, o kome ćemo govoriti u ovom i u kasnijim poglavljima. Objasnićemo ukratko osnovne ciljeve Kantove teorije vaspitanja i ponuditi opravdanje našeg stava da je moralizacija ne samo spojiva sa slobodom, već je, uzimajući u obzir specifičnu dužnost koju ideja carstva vrline nameće ljudskom rodu prema sebi samom, ona na nivou čovečanstva nužna.

Konkretniji cilj ove studije jeste da pružimo detaljan prikaz najvažnijih ideja Kantove filozofije javnog prava, njenog transcendentalnog i empirijskog dela (empirijskih pravnih principa i filozofije politike⁴). Uloga ove šire pravne i političke teorije je da pokaže na koji je način moguće u što većoj meri realizovati metafizičke principe prava. Na jednom opštijem nivou, Kantove antropološke teorije i refleksije o istorijskom razvoju čovečanstva treba da pokažu na koji način ljudska priroda ide u prilog ostvarivanju najviših principa javnog prava, ponekad čak i protiv namera ljudi. Ta empirijska razmatranja, zajedno sa njegovom filozofijom vaspitanja, doprinose ostvarenju našeg najopštijeg cilja, jer pokazuju koje je smernice Kant mislio da ljudi treba da prate ne bi li čovečanstvo moglo u moralnom (juridičkom i etičkom) smislu efikasnije i lakše napredovati, ostvarujući svoje potencijale.

¹ Beck 1978: 188.

² O problematičnim aspektima ovog spisa videti: Louden 2000: 33 – 36, Beck 1978: 192 - 197. Taj je spis predmet raznih polemika, pa čak i sumnja u njegovu verodostojnost. Pored toga što je konfuzan, nesistematičan i što mu u pogledu stila nedostaje elegancija karakteristična za Kantova dela, mi ćemo ovaj spis tretirati kao da je autentičan, jer stavovi koji su u njemu izneti ne protivreče stavovima koje je Kant iznosio u ostalim delima.

³ V. Kant 2007: 98 – 105.

⁴ Pojam filozofije politike u ovoj studiji referira na sve teorije koje se mogu dovesti u vezu sa Kantovim promišljanjem „juridičkog morala“, poput njegovih refleksija o (prošloj i budućoj) istoriji i antropologije.

Kada se, pak, pitamo o transcendentnom uslovu javnog prava, pitamo se o uslovu njegovog univerzalnog važenja, objektivnog realiteta za ljudska (i druga umna) bića. Taj uslov je sloboda – kako transcendentalna sloboda, tako i psihološka sloboda u njenoj unutrašnjoj i spoljašnjoj upotrebi. Pošto je jednaka sloboda svih ljudi moguća jedino kada je određena apriornim principima, moralni napredak čovečanstva pretpostavlja, sa jedne strane, strogo ograničavanje samovolje ljudi putem apriornih juridičkih principa, a sa druge strane, učestaliju determinaciju njihove volje apriornim etičkim principom, samom predstavom moralnog zakona. Osnovna teza koju ćemo u ovoj studiji braniti jeste da juridička sloboda čovečanstva može u potpunosti biti garantovana samo ukoliko se uspostavi svetska federativna republika, dok se etička sloboda čovečanstva može osvajati jedino kroz stalnu borbu sa radikalnim zlom,⁵ koja ima više izgleda na uspeh ako ljudi osnuju carstvo vrline, koje će se sve više širiti dok ne obuhvati sve ljude.

Prvih nekoliko poglavlja postavljaju temelj svim daljim raspravama i tiču se teorijskog okvira Kantove filozofije. Taj teorijski okvir određen je njegovom epistemološkom teorijom, čije ćemo najvažnije elemente sumarno izložiti, navodeći pritom nekoliko razloga zbog kojih je nužno razlikovati pojave od stvari po sebi (kao, tvrdićemo, dva aspekta jedne iste „stvari“), a zatim prikazati rešenje treće antinomije uma u kojoj biva dokazana logička mogućnost postojanja transcendentne slobode, kao vrste kauzaliteta svojstvene prvom članu niza uzroka koji zamišljamo kao noumen. Transcendentalnu slobodu u ovoj antinomiji Kant razmatra kao kosmološki problem, ali je već u „Rešenju kosmološke ideje“ tvrdio da se na transcendentnoj ideji slobode zasniva njen psihološki (praktični) pojam.⁶ Pošto je analizom saznavnih moći ustanovio da je um jedina moć koja se direktno ne odnosi ili ne primenjuje na iskustvo, te je u tom smislu um u potpunosti empirijski neuslovljen, „čist spontanitet“,⁷ uslov mogućnosti psihološke slobode je spontaniteta uma – transcendentalna sloboda, koja je svojstvena čoveku kao umnom biću (*homo noumenon*). Psihološki pojam slobode, svojstven čoveku kao čulnom biću (*homo phaenomenon*), možemo definisati kao odsustvo prinude da izvršimo određenu radnju ili odsustvo prepreke da sprovedemo svoju nameru i postupimo na osnovu vlastite odluke. Za pravo je relevantna psihološka sloboda u spoljašnjoj upotrebi (možemo je nazvati juridičkom slobodom), koja se odnosi na odsustvo prinude od strane tuđe samovolje, dok se u etički relevantnom aspektu psihološka sloboda odnosi na „nezavisnost volje od *prinude* od strane nagona čulnosti“,⁸ odnosno na unutrašnju nezavisnost uma u širem smislu od receptiviteta čulnosti.

Istovremeno važenje kauzaliteta prirode i slobode, čija je mogućnost ustanovljena u trećoj antinomiji, implicira razlikovanje između fenomenalnog i noumenalnog aspekta ljudskog delanja. Fenomenalni aspekt određen je kauzalitetom prirode, a o slobodi možemo govoriti samo u psihološkom smislu. Iako se važnost kauzaliteta prirode u ljudskom delanju često zanemaruje i transcendentalna sloboda stavlja u prvi plan, psihološka sloboda ima najznačajniju ulogu u životu ljudi, jer je ostvarivanje želja i ciljeva, biranje adekvatnih sredstava za određene svrhe, predviđanje budućih ishoda sadašnjih radnji i planiranje budućnosti, moguće zato što su postupci koji proizilaze iz empirijskog karaktera određeni upravo zakonom prirode. Sa druge strane, radnje noumenalnog karaktera su sa stanovišta prirode sasvim neuslovljene, transcendentalno slobodne, jer su principi kojima je volja determinisana isključivo principi *a priori* čistog praktičkog uma. Pošto je, međutim, uslov mogućnosti psihološke slobode transcendentalna sloboda i njena se mogućnost mora pretpostaviti u svakoj radnji, čoveka u svakom trenutku moramo smatrati odgovornim za njegove postupke. Problem koji Kantova epistemologija postavlja pred našu i svaku drugu interpretaciju

⁵ Radikalno zlo se sastoji u preokretanju moralnog poretka pobuda – umesto da nastoji da bude dostojan sreće, čovek bira da princip samoljublja, koji bi vrlini uvek trebalo da bude podređen, bude primarni odredbeni razlog njegove volje. Radikalno zlo, kaže Kant, „kvvari razlog svih maksima“. R, str. 34.

⁶ V. KČU, str. 288. Pojmove psihološke i praktične slobode mi ćemo u ovoj studiji tretirati kao sinonime i pripisivati takvu slobodu empirijskom karakteru, dok ćemo transcendentalnu slobodu tretirati kao kauzalitet svojstven noumenalnom karakteru, na osnovu koga se jedino mogu objasniti moralne radnje. Ovi aspekti slobode ne iscrpljuju moguće distinkcije. V. Beck 1987.

⁷ ZMM, str. 111.

⁸ KČU, str. 288.

kojoj je u osnovi ideja moralnog napretka, a koji se svodi na pitanje da li postoje nužni empirijski preduslovi moralnog postupanja, zahtevaće da kasnije ponudimo bar površno objašnjenje načina na koji je taj napredak moguć. Pošto je empirijskim radnjama nemoguće uticati na noumenalni karakter, mi ćemo tvrditi da se napredak odvija isključivo u empirijskoj ravni i da ga treba tumačiti kao formiranje empirijskog karaktera koji će biti podložniji uticaju noumenalnog karaktera. Empirijski karakter, dakle, ne stvara noumenalni karakter niti transcendentalnu slobodu, ali može sprečiti čoveka da je postane svestan. U tom smislu vaspitanje i prosvećivanje mogu doprineti moralizaciji čovečanstva kao ostvarenju krajnje svrhe stvaranja, ali oni do nje ne dovode nužno.

Pojam krajnje svrhe stvaranja Kant uvodi u *Kritici moći suđenja* govoreći o prirodi kao jedinstvenom teleološkom sistemu. Pošto čovek kao prirodno, čulno biće u sistemu prirode uvek ima ulogu sredstva i pošto su sva prirodna bića uvek uzajamno zavisna i u svom delanju uslovljena kauzalitetom prirode, on ne može biti krajnja svrha stvaranja. Kako je, pak, jedino biće koje uopšte ima pojam svrhe na osnovu vlastitog svrhovitog delanja, čovek kao čulno biće može biti poslednja svrha prirode, pod uslovom „da ume i da ima volju da prirodi i sebi dodeli jedan takav svrhovni odnos.“⁹ Najviši cilj čoveka kao čulnog bića po Kantovom mišljenju mora biti cilj koji doprinosi afirmaciji njegove umne prirode, a to jedino može biti kultura odabiranja ili disciplina, shvaćena kao „oslobađanje volje od despotizma prohteva“.¹⁰ Disciplina sklonosti se postiže obrazovanjem, koje nas, kaže Kant, čini „prijemčivim za svrhe koje su uzvišenije od onih svrha koje sama priroda može da pribavi.“¹¹

Krajnja svrha egzistencije stvari u prirodi mora se, međutim, tražiti izvan prirode, jer ona mora biti bezuslovna – takva da ne podleže kuzalitetu prirode, već je sa aspekta prirode potpuno neuslovljena. To može biti samo čovek kao umno biće, jer on može da dela prema predstavi zakona koji je sam sebi nametnuo, prema idejama i svrhama koje su sa stanovišta uma objektivno nužne i bezuslovne.¹² Noumenalno biće čoveka ne može biti samo sredstvo za bilo koju dalju svrhu, jer je ličnost svrha po sebi. Pošto je Kant tvrdio da ljudi jedni drugima kvare moralnu nastrojenost, on naglašava da bi tek zajednica umnih bića pod moralnim zakonima bila krajnja svrha stvaranja ovog sveta, zato što bi jedino u njoj ljudi mogli ostvariti sve umne i moralne potencijale.

Pored toga što insistira na moralitetu, Kant takođe sasvim uvažava činjenicu da je ljudima važno i da budu srećni, jer su ljudi i čulna, a ne samo umna bića. S tim u vezi on nedvosmisleno tvrdi: „Da bude srećno, nužan je zahtev svakog umnog, ali konačnog bića i, shodno tome, neizbežan određujući razlog njegove moći žudnje.“¹³ Kako je za um prirodno i neizbežno da polazi od onoga što je uslovljeno (ono što delanjem želi da zadovolji empirijski subjekat) i u nizu uslova teži da dođe do onog neuslovljenog (a to nije moralni zakon, jer je on *a priori* dat, već predmet maksima koje se mogu univerzalizovati, materija moralnog delanja), čist praktički um nalazi neuslovljeni totalitet svojih predmeta kome ljudi treba da teže: najviše dobro. Ideja najvišeg dobra, piše Kant, jeste „nužna najviša svrha moralno određene volje“.¹⁴ Pojam najvišeg dobra se sastoji iz vrline – dostojnosti osobe da bude srećna, i sreće – stanja umnog bića kome u čitavom životu sve ide po volji i želji. Pošto je iskustvena činjenica da u ovom svetu moralni ljudi nisu uvek i srećni,¹⁵ kao i

⁹ KMS, str. 235.

¹⁰ *Ibid.*, str. 236.

¹¹ *Ibid.*, str. 237.

¹² V. *Ibid.*, str. 248.

¹³ KPU, str. 28. Iz dva razloga, misli Kant, čovek čak „u izvesnom pogledu“ ima i dužnost da za svoju sreću brine. Sa jedne strane, zato što ona raspoláže sredstvima za ispunjenje njegovih ostalih dužnosti (na primer zdravlje, umešnost, bogatstvo), a sa druge strane, zato što čovek koji nije srećan i za svoju sreću ne mari lakše dospeva u iskušenje da dužnost prema svojoj ličnosti prekrši (kada je recimo siromašan i svojim životom nezadovoljan). V. *Ibid.*, str. 100. Strogo govoreći, nikada ne može postojati prava dužnost unapređenja sreće, jer bi takva dužnost bila protivrečna – sreća je svrha koju ljudima nameće njihova čulna priroda, dok dužnost ukazuje na prinudu i borbu sa sklonostima. Zato bi dužnost mogao biti samo negativni nalog: da se „otklone prepreke“ moralnosti, što bi na primer značilo da imamo (nesavršenu) dužnost da sprečimo preterano siromaštvo da ne bi naša moralna ličnost bila iskušavana više no što je to nužno. V. MM, str. 187 – 188, 190.

¹⁴ KPU, str. 124.

¹⁵ Sreća može biti rezultat slučaja, u smislu u kome čovek ne može reći da je je on za tu sreću u potpunosti odgovoran (zaslužan) jer ona nije posledica njegovih odluka, izbora i postupaka. Ukoliko sreća nije povezana sa dobrom voljom,

da srećni ljudi nisu uvek moralni, Kant veruje da jedino srazmera između ova dva dobra predstavlja idealno dobro mogućeg sveta (moralnog sveta ili carstva vrline).

Da bi umna vera i na njoj zasnovana nada u ostvarenje najvišeg dobra bile osnovane, tvrdi dalje Kant u *Kritici praktičkog uma*, nužno je postulirati¹⁶ boga i besmrtnost duše. Ljudi treba da postupaju *kao da* postoji bog i da je duša besmrtna, odnosno da ove ideje u praktičnom smislu drže za objektivno realne da bi ljudski rod sigurnije napredovao u svojoj moralnoj perfekciji. Postuliranje ovih ideja je po Kantovom mišljenju praktički interes čistog uma i on se mora dozvoliti, iako one ostaju zauvek izvan dometa našeg saznanja. Pošto su besmrtnost duše i postojanje boga uslovi mogućnosti da najviše dobro bude dostignuto i da mu se možemo beskonačno približavati, ovi postulati su moralno nužni, iako ne mogu biti zapovesti. Naglasimo da su ovi postulati samo subjektivno nužni, jer proizilaze iz potrebe uma (koja je, kao svaka druga potreba, uvek subjektivna i ne može biti zapovest) da osigura pojam najvišeg dobra, a ne osnov obaveznosti koju sa sobom nosi moralni zakon.¹⁷

Varijacije teorije o najvišem dobru i zajednici umnih bića pod moralnim zakonima Kant je izložio i u drugim delima. Prvu raspravu o tome nalazimo već u *Kritici čistog uma*, u drugom odseku „Kanona čistog uma“, u kome su objašnjeni interesi čistog uma u formi odgovora na tri poznata pitanja: Šta mogu da znam? Šta treba da činim? Čemu mogu da se nadam? Odgovor na treće pitanje tiče se najvišeg dobra – srazmere između blaženstva (sreće) i dostojnosti da se bude srećan (vrline), koja se može zamisliti kao ostvarljiva u svetu koji bi bio u saglasnosti sa moralnim zakonima. Ideju ovog sveta Kant naziva moralnim svetom i određuje kao ideju čulnog sveta „kakav on može da bude shodno slobodi umnih bića, i kakav treba da je shodno nužnim zakonima morala“.¹⁸ Ova ideja ima praktični objektivni realitet, a njena realizacija zavisi od toga da li će je svi ljudi učiniti određujućim razlogom svoje volje, pa je njen uslov mogućnosti (koji ujedno predstavlja odgovor na drugo pitanje) da činimo ono što će nas udostojiti blaženstva. Međutim, Kant smatra da se tačna srazmera između sreće i vrline može očekivati kao nužni ishod moralnog postupanja samo „ako priznamo da postoji neki najviši um koji vlada shodno moralnim zakonima i koji je u isto vreme uzrok prirode.“¹⁹ Postojanje boga kao tvorca prirodnih zakona je prva nužna pretpostavka realizacije najvišeg dobra, dok je besmrtnost duše u inteligibilnom svetu²⁰ druga.

U prve dve Kritike Kant, dakle, iznosi teološku koncepciju²¹ najvišeg dobra i moralnog sveta u kome se njegova realizacija može zamisliti, jer su njihovi uslovi mogućnosti postulati boga i besmrtnosti duše. Da je ova varijanta teorije o najvišem dobru bila Kantova konačna reč o toj temi, ona bi obesmislila osnovni cilj naše studije. Naime, ako bi vrlinu bilo moguće dostići i najviše dobro ostvariti samo u životu nakon smrti i samo individualnim naporima čoveka na koje ne mogu uticati nikakvi spoljašnji faktori, onda vaspitanje, prosvećivanje i javno juridičko pravo, na čijim ulogama insistiramo kao ključnim za moralni napredak čovečanstva, uspostavljanje carstva vrline i

već je rezultat na primer „prolaznih darova“ (bogatstva, ugleda i slično) ona nema nikakvu moralnu vrednost, za razliku od dostojnosti čoveka da bude srećan, a ta dostojnost je isključivo, kako kaže Babić, „funkcija dobre volje“ i nužna posledica moralne vrednosti čoveka. V. Babić 2007: 18.

¹⁶ Postulat praktičkog uma Kant definiše kao teorijski stav koji se ne može dokazati a koji je validan „ukoliko nerazdvojno pripada praktičkom zakonu koji a priori važi bezuslovno.“ KPU, str. 131. U praktičnoj upotrebi čistog uma postulati su dozvoljeni jer um tu nije ograničen iskustvom, te sam postavlja principe koji će mu omogućiti da predmetom volje učini najviše dobro i da ga u što većoj meri ostvaruje.

¹⁷ Kant zato kaže: „Učenje o najvišem dobru kao poslednjoj svrsi jedne volje određene njim i njemu odmerenim zakonima može se, dakle, (kao epizodno) sasvim preskočiti i ostaviti po strani u pitanju principa morala.“ TP, str. 94 – 95. U tom smislu se sadržaj umne vere može odnositi i na ideju napretka ljudi ka svojoj krajnjoj svrsi. Ukoliko ova ideja služi ljudima kao motivacioni faktor da svoju volju usmere ka uspostavljanju carstva vrline, ova vrsta vere može imati isti status kao i vera u boga i besmrtnost duše.

¹⁸ KČU, str. 400.

¹⁹ *Ibid*, str. 401.

²⁰ *Ibid*.

²¹ V. O razvoju Kantovog shvatanja pojma najvišeg dobra, od teološke ka sekularnoj koncepciji, videti: Moran 2012: 25 – 98. Analizu razlike između ove dve koncepcije najvišeg dobra – sreće srazmerne moralnosti (koja nužno uključuje praktični realitet ideja boga i besmrtnosti duše), ili dobra idealnog moralnog sveta (carstva vrline) u kome je sreća rezultat moralnog postupanja svih pojedinaca, v. Kleingeld 1995, 2016, Reath 1988.

ostvarenje najvišeg dobra u nekoj neodređeno dalekoj budućnosti, ne bi imali veliki značaj. Oni su značajni ako je vrlina dostižna za ljude kao telesna bića i ako dostizanje moraliteta nije sasvim privatan cilj na koji niko osim delatnika ni posredno ne može uticati. Ako uzmemo u obzir da nam dužnosti vrline nalažu da stremimo ka vlastitom savršenstvu i doprinosimo sreći drugih ljudi, generalna sreća građana carstva vrline mogla bi biti posledica vrline koju generalno poseduju, jer široke dužnosti koje imamo prema drugim ljudima kao moralnim bićima podrazumevaju da njihove svrhe (ako one nisu nemoralne) učinim svojim svrhama, a dužnost poštovanja drugih ljudi nalaže mi da nikoga ne ponizim koristeći ga samo kao sredstvo za moje svrhe.²²

Kantova koncepcija najvišeg dobra u poznijim delima menjala se u pravcu ove sekularne koncepcije. Ta promena se može uočiti u spisu „O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vredi za praksu“. U ovom delu Kant tvrdi da je ostvarenje najvišeg dobra u našoj moći, ali „ne ukupno uzev“,²³ jer je vrlinu moguće dostići vlastitim naporima u ovom svetu, ali sreća koja bi joj tačno bila srazmerna moguća je jedino pod pretpostavkom boga i besmrtnosti duše. Potreba za jednom krajnjom svrhom kao celinom svih svrha, kaže Kant, jeste „potreba nekoristoljubive volje koja se još *podiže* iznad poslušnosti formalnom zakonu do proizvođenja jednog objekta (najvišeg dobra).“²⁴ Ova potreba, tvrdi dalje on, nameće dodatnu dužnost „da se svim silama učini da jedan takav odnos postoji (svet u skladu sa najvišom moralnom svrhom)“. Pošto Kant misli da objekt bilo koje dužnosti mora biti našom voljom ostvarljiv, naši postupci treba da budu takvi da u što većoj meri doprinesu realizaciji najvišeg dobra. To znači da, povrh delanja u skladu sa moralnim zakonom, treba da stvorimo povoljne uslove koji su u našoj moći ne bi li i drugi ljudi mogli realizovati svoje svrhe, a najviše dobro moglo biti ostvareno: prema našem tumačenju, na individualnom planu moramo raditi na reformi vlastitog empirijskog karaktera kako bi on postao prijemčiv za uticaj noumenalnog karaktera, a na intersubjektivnom i kolektivnom planu treba da doprinesemo valjanom vaspitanju, obuhvatnom prosvetivanju, reformi zakona i državnih institucija, bar tako što ćemo svoj um upotrebljavati javno.

U nastavku ove studije pojam najvišeg dobra odnosiće se samo na sekularnu verziju ove teorije koju je Kant izložio u *Religiji unutar granica čistog uma*. Najviše dobro u ovom delu on tretira kao dostižno u fenomenalnom svetu pod uslovom konstitucije carstva vrline, ne zamišlja ga više kao krajnju moralnu svrhu pojedinačnog čoveka, već zajednice ljudi koja će se sve više širiti dok ne obuhvati sve ljude i karakteriše kao dužnost čovečanstva prema samom sebi da unapređuje najviše dobro kao zajedničko dobro. Ova dužnost je, međutim, piše Kant, „sasvim samosvojne vrste,“ jer se najviše moralno dobro

„ne izvršava samo stremljenjem pojedinačne osobe ka njenoj sopstvenoj moralnoj savršenosti, nego zahtijeva njeno ujedinjavanje u cjelinu dobronamjernih ljudi koji su upravo u istu svrhu sjedinjeni u sistem, u kome i kroz čije jedinstvo ona jedino može biti ostvarena, i pošto je ideja jedne takve cjeline, kao opšte republike po zakonima vrline jedna ideja sasvim različita od svih moralnih zakona (koji se tiču onoga o čemu znamo da stoji u našoj moći), naime ideja da se djeluje na jednu cjelinu o kojoj ne možemo znati da li ona kao takva stoji takođe u našoj moći: to je ova dužnost po vrsti i po principu različita od svih drugih.“²⁵

Zajednica ljudi pod moralnim zakonima zamišljena je kao pravno-politička realizacija ideala carstva svrha, o kome je Kant pisao u *Zasnivanju metafizike morala*. O carstvu svrha, etičkom prirodnom stanju, radikalnom zlu i carstvu vrline detaljno ćemo govoriti u četvrtoj glavi, a sada ćemo pomenuti jedan od razloga za Kantov stav da je u cilju moralnog napretka nužno osnovati carstvo vrline.

Etičko prirodno stanje koje prethodi konstituciji carstva vrline, po analogiji sa juridičkim prirodnim stanjem, Kant definiše kao „javno uzajamno napadanje etičkih principa i stanje unutarne

²² V. MM, str. 251.

²³ TP, str. 94.

²⁴ *Ibid*, str. 95.

²⁵ R, str. 89.

bezobičajnosti, iz koje prirodni čovjek treba što je moguće prije da se postara da izađe.“²⁶ Najveća opasnost po dobru volju po njegovom mišljenju leži u samom životu u zajednici, pa unutrašnji sukobi koji se u pojedincima zbivaju u naporu osvajanja vrline ne bi imali tako ekstremne posledice da čovek nije okružen drugim ljudima sa kojima se neprestano poredi. Uzrok sukoba, pak, nije okolnost da se osoba, u poređenju sa drugima, karakteriše recimo kao neobrazovana ili siromašna, već je to što će je, kako kaže, drugi ljudi takvom držati i zbog toga prezirati.²⁷ Taj prezir koji prati one koji se u društvu percipiraju kao inferiorni, njihovo postvarivanje (jer se ne posmatraju kao ličnosti, već kao puko sredstvo za svrhe onih „superiornih“) rezultira sukobom, kao reakcijom na negiranje dostojanstva ličnosti. Mi ćemo tvrditi da Kantova teza o neophodnosti konstitucije carstva vrline nema za cilj samo da pokaže da je takva zajednica nužna u cilju borbe sa radikalnim zlom (mada joj je i to cilj), već da ostanak ljudi u etičkom prirodnom stanju višestruko uvećava mogućnost sukoba među njima, da može rezultirati ratom i ugroziti sva dostignuća juridički uspostavljenog mira, prvenstveno dostignuti kulturni i civilizacijski stupanj napretka naroda. Kant misli da kretanje ka carstvu vrline podrazumeva dva stadijuma. Prvi zahteva da se svaki čovek u svojim radnjama (bez obzira na njihove pobude) pridržava moralnih normi. Takvo postupanje on naziva „vrlinom prema legalnosti“, odnosno prema empirijskom karakteru (*virtus phaenomenon*). Drugi stadijum je „revolucija u načinu mišljenja“,²⁸ siloviti preobražaj koji naziva i ponovnim rođenjem ili utemeljenjem novog karaktera, kao rezultat vrline po inteligibilnom karakteru (*virtus noumenon*).

Fundamentalnu ulogu vaspitanja u širem smislu za mogućnost moralnog napretka čovečanstva, objasnićemo u petoj glavi. Bilo koju vrstu napretka čovečanstva Kant tumači kao razvijanje postojećih potencijala ljudskog bića, a kada govorimo o moralnom napretku čovečanstva, realizacija potencijala odnosi se na moć žudnje. Ona je moguća ako se otklone negativni uticaji patoloških sklonosti na prirodne svrhe i funkcije urođenih predispozicija i ukoliko se one maksimalno iskoriste. Pri analizi urođenih predispozicija naglasićemo da čulne sklonosti same po sebi nisu negativne i ukazati na pozitivnu ulogu prve dve vrste sklonosti (ka životinjstvu i ljudstvu) koje se najčešće tumače kao prepreka u osvajanju vrline i miroljubivim odnosima među ljudima. Na primer, komparativno samoljublje, na koje se svodi sklonost ka ljudstvu i koje se u socijalnim okolnostima manifestuje kao nedruštvena društvenost ljudi,²⁹ jeste uzrok sukoba u juridičkom i etičkom prirodnom stanju, a njegove posledice su pristrasno suđenje i proizvoljno kažnjavanje u sporovima koji se među ljudima neminovno javljaju, zbog kojih je prirodno stanje po Kantovom mišljenju *a priori* stanje nasilja iz kojeg ljudi imaju dužnost da izađu. Sa druge strane, komparativno samoljublje je osnovni pokretač razvoja pojedinaca i naroda, bez kojeg bi, kaže Kant, „sve vrsne prirodne obdarenosti u čovečanstvu večno ostale nerazvijene i uspavane.“³⁰ Ključnu ulogu katalizatora razvoja čovečanstva komparativno samoljublje može, međutim, imati jedino pod pretpostavkom valjanog vaspitanja, samostalnog mišljenja i obuhvatnog prosvetavanja.

Kant smatra da vaspitanje u užem smislu ima negativan i pozitivan deo. U negativno ili fizičko vaspitanje spadaju nega (novorođenčadi i male dece, koja neće biti predmet našeg interesovanja) i disciplina, a u pozitivno ili moralno vaspitanje spadaju kultura ili kultivacija, civilizacija i moralizacija.

Cilj disciplinovanja je ograničavanje samovolje putem pravila. Kako se disciplinovanje u ranom uzrastu svodi na primoravanje deteta na vršenje jednih i zabranu nekih drugih radnji, može se činiti da ova vaspitna faza uopšte ne doprinosi razvoju moraliteta, jer u njoj dominira prinuda. Međutim, kako potpuna sloboda u Kantovoj filozofiji morala može postojati samo ukoliko je

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, str. 85 – 96.

²⁸ *Ibid.*, str. 44.

²⁹ Nedruštvenu društvenost Kant definiše kao ambivalentnu sklonost ljudskog bića – sa jedne strane čovek teži da stupi u društvo, jer je prirodno sklon „podruštvljanju“ i samo u društvu se oseća „više čovekom, tj. oseća razvitak svojih prirodnih obdarenosti“, a sa druge strane je izrazito sklon „usamljivanju (izolaciji)“ i oseća otpor prema ljudima koji ga okružuju, koji „stalno pretili da razjedini to društvo“. I, str. 32.

³⁰ *Ibid.*

određena apriornim zakonima, ovaj prvi stadijum vaspitanja je od suštinske važnosti za formiranje karaktera koji će kasnije „radosno i srčano“³¹ izvršavati dužnosti. Ova faza vaspitanja nužno uključuje kažnjavanje ukoliko se propisana pravila ne poštuju, pa osoba uči da u životu očekuje, čak i smatra pravednom kaznu za kršenje juridičkih zakona. Uzimajući u obzir cilj disciplinovanja, on je tvrdio da je javno vaspitanje efikasnije od privatnog, jer će dete bolje uočiti i lakše prihvatiti da je ograničavanje njegove samovolje, u meri u kojoj je samovolja sve ostale dece ograničena, neophodno da bi svako mogao očuvati jednak stepen slobode. U kolektivu će dete takođe morati da prihvati da njegova samovolja ne može biti zakon za druge i da društvo nije tako ustrojeno da odgovara njegovim željama ili željama bilo kog drugog pojedinca, pa se ono uči da obuzda svoje sklonosti i odloži njihovo zadovoljenje. Pravila u kolektivu moraju važiti za svu decu u istoj meri, što dovodi do toga da ona shvate da su jednaka, bez obzira na sve razlike koje među njima mogu postojati, čime posredno stiču rudimentarni pojam o dostojanstvu. Kant posebno naglašava da je pri disciplinovanju najvažnije ostaviti detetu punu slobodu u svim stvarima koje nisu regulisane pravilima da bi ono moglo da „oseti“ vlastitu slobodu i nauči da je „pravilno upotrebljava“.³² Pravilna upotreba slobode kao ishod disciplinovanja ista je kao juridička sloboda: granica (spoljašnje upotrebe) slobode je tamo gde ona može ugroziti jednak obim slobode drugih da postavljaju i ostvaruju vlastite ciljeve.

Kada detaljnije budemo govorili o ovoj vaspitnoj fazi, ukazaćemo na razne paralele između disciplinovanja dece i prinude odraslih ljudi na poštovanje juridičkih zakona, a da bismo naglasili značaj vaspitanja za razvoj moraliteta čovečanstva, korišćićemo analogiju između čoveka i čovečanstva. Tvrdićemo da, kao što čovek tokom života prolazi kroz razne faze odrastanja koje imaju specifičan sled i nastupaju po opštem zakonu ljudske prirode, tako i čovečanstvo prolazi kroz razne etape tokom napretka ka ostvarivanju krajnje svrhe stvaranja. Kao što se najranije vaspitanje čoveka odvija prvo u porodici, zatim u školi i društvu, tako se i vaspitanje čovečanstva odvija prvo u zajednici ljudi u prirodnom stanju, zatim u sistemu državnog prava, a onda i u okvirima međunarodnog i kosmopolitskog prava. U skladu sa tom analogijom, Kantovu viziju najranije ljudske istorije tumačićemo kao detinjstvo čovečanstva. Osnovni ciljevi njegovog odgoja u ovoj fazi su disciplinovanje „divljaštva“ posredstvom zakona i suzbijanje „sirovosti“ posredstvom kulture, ne bi li ono moglo, Kantovim rečima, da izađe iz dupka instinkta pod vođstvo uma, iz starateljstva prirode u stanje slobode.³³ Iz ugla empirijskog razvoja moraliteta, koji možemo pratiti samo kroz razvoj javnog prava, najraniju istoriju tumačićemo kao opis prirodnog stanja. Osnivanjem država i javnog prava čovečanstvo se, dakle, disciplinuje. Kada se prebacimo na međunarodnu ravan, razlike koje postoje između međunarodnih uređenja koja Kant afirmiše, prevashodno mirovnog saveza i federacije država, tumačićemo kao posledice razlika u fazama razvoja kulture i civilizovanosti naroda, njihove „doraslosti“ za aktualizaciju pune juridičke autonomije.

Stadijum kulture ili kultivacije karaktera najviše odgovara pojmu obrazovanja. Kulturu Kant definiše kao „vežbanje duševnih snaga“³⁴ za ostvarenje svrha koje čovek slobodno bira. Iako je važno da u ovoj vaspitnoj fazi dete nauči različite veštine i da vremenom stekne konkretna znanja, najvažniji zadatak kultivacije je da se mlad čovek nauči da misli i razume problem koji istražuje, a ne da mehanički ponavlja ono što je napamet naučio. Samostalno mišljenje je pretpostavka prosvetavanja i specifične aktivnosti refleksivne moći suđenja, koja je najvažnija za moralno (etičko i juridičko) suđenje, a to je univerzalizacija. Ona zahteva da u suđenju apstrahujemo od svake materije htenja, od svega što spada u čulnost, oset, i u obzir uzmemo samo formalne „osobnosti svoje predstave ili svoga stanja predstavljanja“.³⁵ No, bez obzira na to što je svaki čovek dovoljno inteligentan da ovako sudi, pasivnost svojstvena neposvećenim ljudima koji ne žele da misle, sprečava ih da se postave iznad subjektivnih uslova suđenja i da se u mislima prenesu na stanovište

³¹ V. MM, str. 286. O važnosti ovakvog stava pri izvršavanju dužnosti, govorićemo kasnije.

³² P, str. 16.

³³ NI, str. 74.

³⁴ P, str. 31.

³⁵ KMS, str. 138.

svakog drugog čoveka. Neprosvećenost nije zato prosto neobrazovanost, već je prvenstveno slabost volje: ljudima nedostaje hrabrost i odlučnost da se odreknu lenjosti i kukavičluka ne bi li se vlastitim razumom i umom samostalno služili. Kant, pak, pod neprosvećenošću razume i specifičnu životnu nesamostalnost, jer neprosvećenim naziva i intelektualce koji se prepuštaju vođstvu drugih ljudi u svim problemima i aktivnostima svakodnevnog života koji se ne tiču njihovog rada.³⁶ Cilj kulture se zato može odrediti i kao dostizanje potpune intelektualne i egzistencijalne samostalnosti.

Naredni stupanj vaspitanja je civilizovanje, čiji je cilj po Kantovom mišljenju da čovek postane „*mudar*, da je pogodan za ljudsko društvo, da je omiljen i da ima uticaja“. Za civilizovanje, nastavlja on, se traže „*maniri, učtivost i neka mudrost kojom možemo sve ljude upotrebiti za svoje krajnje ciljeve*“.³⁷ Civilizovan čovek poseduje „*svetsku mudrost*” ili umeće snalaženja u svetu,³⁸ koje obuhvata upućenost u običaje, pravila postupanja u društvu, kao i veštine „*igranja uloga*“,³⁹ simuliranja moralnosti, koje Kant naziva vrlinom prema legalnosti. Posebno značajan vaspitni cilj civilizovanja je razvijanje kosmopolitskih uverenja,⁴⁰ specifične ljubavi prema čovečanstvu, posredstvom upoznavanja sa drugim kulturama, običajima, verovanjima. Ova uverenja treba da razviju poštovanje prema čoveku kao umnom biću, bez obzira na razlike koje među ljudima postoje, da probude interesovanje i brigu za dobrobit čitavog sveta. Jedino takvo vaspitanje po Kantovom mišljenju vodi ka trajnom miru i napretku čovečanstva kao jedinstvene celine ka svojoj krajnjoj svrsti. Sa tim je u vezi i generalni zahtev koji on stavlja pred vaspitače, a to je da se deca moraju vaspitavati ne za sadašnje, već za buduće vreme, „*za ideju čovečanstva i primereno čitavom njegovom opredeljenju*“.⁴¹ Pošto je jedino pod pretpostavkom delovanja u pravcu ostvarenja najviše svrhe čovečanstva moguće približavati joj se, čovek, kaže Kant, ima i dužnost „*delovanja na potomstvo, u svakom članu niza pokolenja, tako da ono bude sve bolje*“.⁴²

Poslednji stadijum vaspitanja je moralizovanje,⁴³ čije je ishod, po Kantovom mišljenju, to da čovek „*zadobije uverenje da bira samo dobre ciljeve*“, a dobri su ciljevi „*oni koje neminovno svaki čovek odobrava i koji u isti mah mogu biti ciljevi svakog čoveka*“.⁴⁴ Moralizacija treba da osvesti i razvije specifičnu moralnu prijemčivost, sposobnost čoveka da bira samo dobro. Kant je razume kao fundamentalnu moralnu nastrojenost, koja, ne ukidajući konstantnu borbu sa čulnom stranom čovekove prirode, predstavlja način mišljenja koji je pojedinac kroz vlastiti napor samorefleksije i činjenja izbora kultivisao u specifično moralno osećanje, koje on određuje kao „*prijemčivost za zadovoljstvo ili nezadovoljstvo naprosto iz svesti slaganja ili neslaganja naše radnje sa zakonom dužnosti*“.⁴⁵ To moralno osećanje (potencijalno) svaki čovek ima u sebi (kao što ima i moralni zakon), pa ono treba samo da se osvesti i razvije u obuhvatnom i raznolikom procesu socijalizacije i vaspitanja. Najviši cilj moralnog vaspitanja jeste da čoveka osposobi da sebi predstavi čistu moralnu pobudu, posredstvom učenja da „*oseća svoje sopstveno dostojanstvo*“.⁴⁶ Moralizacija ujedno označava krajnji cilj čitavog vaspitnog procesa, stadijum napretka uma i snage volje na kome čovek postaje autonomno biće. Detalje ove vaspitne faze i pedagoške metodologije koju Kant predlaže izložićemo u petoj glavi, a u nastavku ćemo se osvrnuti na neke od prigovora koji joj se mogu uputiti.

Prvi potencijalni prigovor tiče se utiska da je u samom pojmu moralizacije implicitno prisutna neka vrsta primoravanja da se bude moralan, što je prvenstveno nemoguće, a ako se ipak sprovedi,

³⁶ V. A, str. 94. Ove aktivnosti se svrstavaju u takozvanu privatnu upotrebu uma.

³⁷ P, str. 13.

³⁸ *Ibid*, str. 47.

³⁹ V. A, str. 39. KČU, str. 376.

⁴⁰ P, str. 59.

⁴¹ *Ibid*, str. 12.

⁴² TP, str. 117.

⁴³ Pojam moralizovanja ili moralizacije ima uže i šire značenje; u prvom smislu on je samo jedna, poslednja faza vaspitanja čoveka, a u drugom on je ishod ukupnog vaspitnog procesa i krajnja svrha stvaranja. Ovaj termin mi obično koristimo u njegovom širem značenju, osim kada govorimo konkretno o poslednjoj obrazovnoj fazi.

⁴⁴ P, str. 13.

⁴⁵ MM, str. 200.

⁴⁶ V. KPU, str. 162.

nemoralno. Odredbena karakteristika pojma humaniteta jeste moć da sami postavljamo svrhe i biramo sredstva da ih ostvarimo, što pretpostavlja i mogućnosti da izaberemo da ne ostvarujemo konkretne dobre, poželjne, korisne ciljeve ili da budemo radikalno zli, a da pritom niko drugi nema pravo da od nas zahteva da budemo moralniji. Slobodu u njenoj unutrašnjoj upotrebi niko ne može uskratiti delatniku, pa je jedna od osnovnih karakteristika etičkog zakonodavstva ta da sasvim isključuje prinudu. Iako je ovo sasvim tačno, prinuda koja je prisutna u vaspitnom procesu dopuštena je jedino u detinjstvu, kada osoba nije još u pravom smislu moralni delatnik i kada je roditeljima (i vaspitačima kojima oni daju dozvolu da to čine) ne samo dopušteno, već je od njih zahtevano da vaspitavaju decu tako da ona, kako kaže Kant, nauče da pravilno upotrebljavaju svoju slobodu, te kada postanu zreli i samostalni ljudi budu sposobni da svojim životom valjano upravljaju. Ova dužnost ne samo da je etička, već je i juridička.⁴⁷

Zabrana prinude da se imaju određene svrhe ili da se živi na način na koji to neko drugi hoće, koju zahteva sloboda, podrazumeva to da se odrasli ljudi ne smeju prevaspitavati i usrećivati, odnosno primoravati na bilo kakvu radnju ili im se zabranjivati da postupaju kako oni žele, niti im se sme zabraniti da „javno“ upotrebljavaju um. Ovakve vrste nasilja nad odraslim ljudima Kant je nazivao paternalizmom i kategorički zabranio. On je, međutim, mislio da se vaspitanje ne okončava onda kada ljudi dostignu uzrast u kome postaju vlastiti gospodari, već da oni imaju „nesavršenu dužnost da budu savršeni“⁴⁸ koja podrazumeva konstantno (samo)prosvećivanje. Zaustavljanje prosvećivanja Kant je zato tumačio kao radikalno ograničavanje ili ukidanje slobode, paternalizam i despotizam, koji onemogućava pravne reforme ka republikanskom uređenju i sporo približavanje krajnjoj svrsi stvaranja.

Drugi potencijalni prigovor u pitanje dovodi značaj vaspitanja za moralitet pojedinca činjenicom da Kantova etika podrazumeva vrlo jak pojam lične odgovornosti za vlastite postupke, od koje osobu prisustvo ili odsustvo bilo kakvih spoljašnjih (pa i vaspitnih) uticaja ili okolnosti ne može amnestirati. Prvo treba naglasiti da je vaspitanje relevantno za Kantovu filozofiju morala samo ukoliko ne posmatramo pojedinačne postupke delatnika, već njegov karakter. U tom smislu smo već naglasili da, iako fenomenalni karakter ne može uticati na noumenalni, karakteristike ovog prvog nas mogu sprečiti da osvestimo transcendentalnu slobodu i našu moć da delamo samo prema predstavi moralnog zakona. Vaspitanje formira karakter, ili kako Kant kaže: „način mišljenja“,⁴⁹ sistem vrednosti pojedinca i relevanciju određenih odredbenih razloga delanja, koju Kant naziva moralnim poretkom pobuda. Kultivacija karaktera treba zato da bude usmerena na uspostavljanje načina mišljenja koji će uvećati verovatnoću da u slučajevima moralnog izbora pojedinac dela iz dužnosti.

No, i pored toga, ostaje pitanje same mogućnosti da drugi ljudi, pojedinačni primeri i prakse kojima smo izloženi uopšte utiču na odredbene razloge našeg postupanja. Svakako je tačno ono što smo maločas naglasili – moralno postupanje sasvim isključuje prinudu i zahteva apsolutnu slobodu, pretpostavlja aktivno i samostalno služenje vlastitim umom na koje drugi ljudi nemaju direktnog uticaja; ono isključuje podražavanje, simulaciju, zahteva poznavanje samog sebe, samokontrolu, pravo razumevanje drugih ljudi, sveta i situacija u kojima delamo. Ako uzmemo u obzir da vrlina zahteva konstantnu borbu sa čulnim sklonostima i da isključuje naviku, onda možemo reći da u postupanju iz dužnosti uvek počinjemo ispočetka, jer svaka vrlo radnja od nas zahteva da u potpunosti aktivno koristimo naš um i da se iznova borimo sa porivima naše čulne prirode. Zbog svega ovoga sasvim je ispravno reći da činjenica da neko nije imao valjano vaspitanje, ili još konkretnije da nije znao, a mogao i morao je znati,⁵⁰ okolnosti koje su relevantne pri izboru

⁴⁷ O juridičkim dužnostima roditelja prema deci, v. MM, str. 81 – 83, 161.

⁴⁸ V. *Ibid.*, str. 248. (Samo)vaspitanje je pripadno pojmu dužnosti da se bude savršen. V. *Ibid.*, str. 188 – 189.

⁴⁹ Način mišljenja jeste „svojevlastno volje kojom subjekt samoga sebe veže za određene praktične principe koje je nepromenljivo propisao sebi svojim vlastitim umom.“ A, str. 169. U *Kritici praktičnog uma* karakter definiše kao „praktički konsekventan način mišljenja prema nepromenljivim maksimama“ KPU, str. 162.

⁵⁰ O krivici za neznanje koje prethodi postupku, Babić piše: „Moment potencijalne krivice, ako se čovek upušta u nešto što ne zna, ili nemogućnost da se u datoj situaciji zna ono što je potrebno znati, može imati tri vida: 1. Upušta se u nešto za šta uzima da zna a ne zna, 2. upušta se u nešto što bi trebalo da zna, a ne zna – u oba ova slučaja neznanje ne

određenog pravca delanja, ne opravdava njegove nemoralne postupke. Prema tome, veza između moraliteta pojedinačne osobe i njenog vaspitanja nije nužna, ali i pored toga mi tvrdimo da bi valjano vaspitanje svih ljudi stvorilo najpovoljnije uslove i višestruko uvećalo verovatnoću uspešnog ishoda razvoja moraliteta na nivou čovečanstva, pored toga što bi pojedinci bili nemoralni.

Treći potencijalni prigovor dovodi u pitanje značaj Kantove filozofije vaspitanja u svetlu činjenice da mnogi ljudi nisu imali takvo vaspitanje, a ipak nisu nemoralni. Kantova filozofija vaspitanja nudi jednu moguću pedagošku metodologiju, čija primena treba efikasno da razvilje moralne potencijale ličnosti, što ne znači da samo pod uslovom takvog vaspitanja ljudi mogu postupati moralno. Naprotiv, Kant je uvek insistirao na tome da svaki odrastao čovek koji poseduje bazične sposobnosti za racionalno rasuđivanje, ili kako on kaže, „običan ljudski um”,⁵¹ koji je vaspitan u sasvim prosečnim životnim okolnostima (koje isključuju izuzetno traumatična iskustva, indoktrinaciju i slično) može valjano da rasuđuje u situaciji moralne dileme i mora moći da postupi onako kako mu dužnost nalaže. Ako, dakle, bilo koja vrsta (uobičajenog) vaspitanja može formirati karakter koji će biti sposoban da izvršava dužnosti, u kom je smislu Kantova filozofija vaspitanja relevantna, možda čak nužna?

Značaj Kantove vaspitne teorije po našem mišljenju može se uvideti kada je posmatramo kao uslov mogućnosti realizacije krajnje svrhe stvaranja prirode – moraliteta čovečanstva.⁵² Uzimajući u obzir dužnost ljudskog roda prema sebi samom da unapređuje najviše dobro kao zajedničko dobro, doprinoseći tako stalnom približavanju idealu carstva vrline, možda se može čak reći da imamo dužnost da primenimo ovakvu vrstu vaspitanja i unapredimo sve ostale društvene uslove koji mogu doprineti prosvetljavanju ljudskog roda, među kojima je najvažnija reforma javnog prava u pravcu republikanizma, osnivanja svetske federativne republike i kosmopolitizma. Naravno, ova dužnost nipošto ne uključuje to da uticajem na karakter osobe proizvodimo njeno savršenstvo,⁵³ već podrazumeva dužnost da stvorimo najpovoljnije uslove da bi svaki čovek samostalno efikasnije, lakše i u što većoj meri mogao zadovoljiti vlastitu nesavršenu dužnost da bude savršen. Zbog toga Kant i naglašava da je ovo dužnost ljudskog roda prema sebi samom, a ne dužnost prema pojedinačnim osobama, kao i to da je moralitet dostižan samo u vrsti a ne individui.⁵⁴ Pošto prosečno vaspitanje obično nema za cilj moralizaciju,⁵⁵ niti vaspitava decu za neko buduće vreme prema ideji čovečanstva i potpune aktualizacije umnih potencijala, približavanje idealu carstva vrline u odsustvu vaspitanja koje ga uzima kao svoj krajnji cilj jeste malo verovatno.

Sam razvoj moraliteta čovečanstva kroz istoriju po Kantovom mišljenju moguće je pratiti samo u empirijskoj ravni i to u domenu razvoja juridičke slobode, jer su pobude delatnika (koje

izvinjava, i 3. upušta se u nešto u što naknadno ili nezavisno ulazi nepredvidivi interferirajući faktor, kao neznanje o nečemu o čemu se i ne očekuje ili, u datim okolnostima, nije moguće znanje – i onda imamo situaciju koja izvinjava.“ Babić 2007: 16.

⁵¹ ZMM, str. 32 – 33.

⁵² U ovoj studiji mi ćemo govoriti o ostvarivanju krajnje svrhe stvaranja – moralitetu. Videli smo da bi u kontekstu Kantove etike krajnja svrha vaspitanja bila ostvarivanje najvišeg dobra, ali da je Kant mislio da bi sreća srazmerna vrlini bila posledica moraliteta u carstvu vrline. Krajnji cilj napretka čovečanstva u kontekstu Kantove filozofije istorije je uspostavljanje najboljeg svetskog pravno-političkog poretka, a ovaj cilj, prema našem tumačenju, samo je jedna – iako najvažnija – faza u dostizanju moraliteta čovečanstva.

⁵³ Staranje o tuđem savršenstvu je nemoralno, jer ukida slobodu ličnosti i negira njeno dostojanstvo. Uslov moralnog savršenstva čoveka je upravo to da on sam (slobodno) postavi svrhu u skladu sa vlastitim pojmovima o dužnosti i bira sredstva da je ostvari.

⁵⁴ Ovaj stav Kant naglašava na raznim mestima, recimo: I, str. 30. P, str. 5 – 6. Valjano vaspitanje takođe mora uzeti u obzir stadijum napretka na kome se čovečanstvo nalazi u određenom istorijskom trenutku i odrediti specifične ciljeve koji će vaspitanicima pomoći da ostvare u što većoj meri potencijale koji su na datom stupnju još neostvareni. U tom se smislu i samo vaspitanje mora menjati – pedagoške prakse i neki konkretniji ciljevi, iako osnovni ciljevi vaspitanja ostaju nepromenjeni. S tim u vezi Kant kaže: „Vaspitanje je *veština* koja se u svom izvođenju mora usavršavati kroz mnoge generacije. Svaka generacija snabdevena znanjima prethodnih, može sve više ostvarivati vaspitanje koje razvija sve prirodne dispozicije čovekove, proporcionalno i prema smeru, i tako čitav ljudski rod dovodi do njegovog opredeljenja.“ *Ibid*, str. 10.

⁵⁵ „Pri sadašnjem vaspitanju“, konstatuje Kant, „čovek ne postiže sasvim smer svog bića“. *Ibid*, str. 9. On zato i kritikuje roditelje da se samo brinu da njihova deca „prođu dobro u svetu“. *Ibid*, str. 12.

svedoče o etičkoj vrednosti njegovih postupaka) spoljašnjoj proceni nedostupne. On takođe misli da se o budućem istorijskom razvoju čovečanstva može govoriti na osnovu predviđanja posledica čovekovih postupaka u fenomenalnoj ravni, koje je moguće zato što su ti postupci determinisani zakonom prirode. Jednu takvu moguću „istoriju” on je izložio u spisu „Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka” i u njemu tvrdio da je „stanje opštesvetskog građanskog poretka” najviša svrha prirode, „skut u kome će se razviti sve iskonske obdarenosti ljudske vrste.”⁵⁶ Pošto nas u ovoj studiji, pored mogućnosti reforme javnog juridičkog prava, zanima i mogućnost etičkog napretka čovečanstva, mi ćemo zatupati tezu da je ostvarenje krajnje svrhe stvaranja moguće zamisliti jedino pod pretpostavkom konstitucije svetske juridičke i etičke države, u kojima će (istovremeno) važiti juridičko i etičko javno pravo. Sa jedne strane, ako uzmemo u obzir da je sloboda moguća jedino u miru, jer u njemu postoji predvidljivost, mogućnost postavljanja i ostvarivanja vlastitih ciljeva, a da je trajni mir moguć jedino pod pretpostavkom važenja javnog juridičkog prava u sve tri njegove forme (što je moguće samo ako su zadovoljeni uslovi koje nameće republikanski princip, jer jedino tako može biti očuvana sloboda svakog pojedinca u državi i svake države u svetskoj federaciji), uspostavljanje valjanog javnog juridičkog prava je prvi uslov mogućnosti moralnog napretka čovečanstva. Sa druge strane, iz Kantovog stava da ostajanje ljudi u etičkom prirodnom stanju višestruko uvećava mogućnost konflikata koji bi ugrozili juridički uspostavljen mir i unazadili kulturna i civilizacijska dostignuća čovečanstva, sledi da je drugi uslov mogućnosti ostvarenja krajnje svrhe stvaranja osnivanje carstva vrline u kome će važiti etičko javno pravo.

Iako je Kant potpuno osnovano strogo odvojio pravo i etiku, obe vrste zakonodavstva imaju isti predmet – slobodu, kao i isti krajnji cilj do koga u različitom stepenu, na različit način i drugim sredstvima treba da dovedu – moralizaciju čovečanstva. Taj krajnji cilj uključuje ne samo vlastito moralno savršenstvo, nego i svrhu dobrobiti, sreće drugih ljudi, pa nije individualistički koncipiran, već uvek socijalno usmeren cilj, zamišljen kao približavanje najvećem dobru koje je na Zemlji moguće. Moralizacija je moguća jedino pod pretpostavkom slobode, a potpuna sloboda je moguća jedino kao samonametnuto zakonodavstvo, autonomija i u juridičkom i u etičkom smislu. Prema tome, pored toga što te dve vrste zakonodavstva imaju različite domene važenja i metode uspostavljanja javnog prava u čijim je okvirima pravda jedno moguća, one imaju isti cilj: zaštitu i afirmaciju slobode. Zbog toga smatramo da juridičku i etičku zajednicu treba razumeti kao dva stajališta na istom putu moralizacije čovečanstva. Vremenski prvo je juridičko, a drugo etičko, što znači da bi uspostavljanje svetske federativne republike trebalo da vodi daljem cilju beskonačnog približavanja carstvu vrline. Upravo taj put mi razumemo kao put ka transcendentalno zasnovanom javnom pravu.

Činjenica da je uspostavljanje moralnog sveta nerealno posmatrajući ljude kakvi su bili i kakvi sada jesu, ne znači da ideal carstva vrline nema objektivni praktički realitet. Etičke dužnosti se nikada ne procenjuju prema empirijskom znanju koje imamo o ljudima, onome kakvi su oni generalno i kolika je njihova moć da poštuju zakon, već prema pojmovima uma, ideji čovečnosti, to jest u skladu sa tim kakvi ljudi treba da budu. „Moralna moć”, insistira Kant, „se mora procenjivati prema zakonu koji kategorički zapoveda.”⁵⁷ Da li će se carstvo vrline ikada ostvariti ili nikad neće ne treba uzimati u obzir pri razmatranju načela Kantove praktične filozofije, jer se moguće posledice praktičnih principa razmatraju prema zakonima prirode, a ne slobode. Kant je i sam nekoliko puta primetio da je osnivanje carstva vrline neostvarljivo, ali taj stav, kao i bilo koja druga empirijska predikcija, ne menja niti može ugroziti validnost normativnih principa. Prema tome, teorijska verovatnoća ostvarivanja bilo koje praktične svrhe ne menja dužnost koju čovek može imati da dela prema ideji *kao da* je njeno ostvarenje u potpunosti u našoj moći. S tim u vezi Kant kaže:

⁵⁶ I, str. 38.

⁵⁷ MM, str. 205.

„Da li je kauzalitet volje dovoljan za stvarnost objekata ili nije, to biva prepušteno teorijskim principima uma da prosude, kao istraživanje mogućnosti objekata htenja čiji opažaj, prema tome, ne sačinjava nikakav momenat u njegovom praktičkom zadatku.“⁵⁸

1. Skica Kantovog tumačenja sazajnog procesa

1.1. Čulnost i razum

Ključni pojam svoje filozofije Kant je definisao na sledeći način:

„Ja nazivam *transcendentalnim* svako saznanje koje se ne bavi predmetima, već našim saznanjem predmeta ukoliko ono treba da je moguće *a priori*. Jedan sistem takvih pojmova zvao bi se *transcendentalna filozofija*.“⁵⁹

Umesto tradicionalnog tumačenja sazajnog procesa po kome je subjekt upravljn ka predmetima, on je tvrdio da se predmeti moraju upravljati ka subjektu, jer jedino tako možemo objasniti činjenicu da u čistoj matematici i prirodnoj nauci postoje sintetički *a priori* sudovi. Pitanje o mogućnosti apriornog saznanja uveliko je bilo centralna tačka sporenja racionalista i empirista, a Kant je smatrao da se istinski eksplikativni izazov vezan za apriorna saznanja krije u pojmovnom paru analitičko – sintetičko: dok je mogućnost apriornih analitičkih i aposteriornih sintetičkih sudova očigledna i neproblematična, to nije slučaj sa apriornim sintetičkim sudovima. Ovi sudovi, koji su nužni, nezavisni od iskustva i proširuju znanje pridodajući pojmu subjekta predikat koji u njemu prethodno nije bio sadržan, tražili su novo objašnjenje uslova njihove mogućnosti koje tradicionalno tumačenje nije moglo da pruži. S tim u vezi Kant primećuje:

„Ako bi se opažanje moralo upravljati prema osobini predmeta, ja onda ne vidim kako se može o njemu znati nešto *a priori*; ali ako se predmet (kao objekat čula) upravlja prema osobini naše moći opažanja, onda ja mogu sasvim lepo da predstavim sebi ovu mogućnost.“⁶⁰

Pošto nam putem čulnosti predmeti mogu samo biti dati, jer je opažanje moć receptiviteta utisaka, u sazajnom procesu presudnu ulogu ima razum, moć spontaniteta pojmova, kojim predmeti bivaju zamišljeni. Da bismo zamislili odredbe predmeta u razumu moraju već postojati pojmovi koji takođe *a priori* određuju čulnu datost, jer, piše Kant,

„samo iskustvo jeste jedna vrsta saznanja, koje traži razum čije pravilo ja moram pretpostaviti u meni još pre nego što su mi predmeti dati, to jest *a priori*, a koje se pravilo izražava u pojmovima *a priori* po kojima se, dakle, nužno moraju upravljati i sa njima podudarati svi predmeti iskustva.“⁶¹

Pored nužnosti, objektivna opštost, odnosno univerzalnost, jeste druga osnovna karakteristika apriornih sintetičkih sudova. Uvid da su ove dve karakteristike suštinska obeležja apriornih sintetičkih sudova, uslovio je Kantovo iskreno priznanje da ga je Hjumova filozofija, prvenstveno analiza relacije uzročnosti i kritika indukcije, prenula iz „dogmatskog dremeža“.⁶² Hjum je, naime, tvrdio da, za razliku od matematičkih sudova koji imaju karakter nužnosti i opštosti jer su posve nezavisni od iskustva, relacija uzročnosti, koja je ključna za proširivanje znanja posredstvom

⁵⁸ KPU, str. 50.

⁵⁹ KČU, str. 64.

⁶⁰ *Ibid*, str. 42.

⁶¹ *Ibid*.

⁶² Proleg, str. 11.

iskustva, ima samo karakter subjektivne opštosti – navike proizašle iz učestale empirijske asocijacije određenog uzroka sa njemu svojstvenom posledicom. Pošto o kauzalnoj vezi empirijskih objekata ništa ne možemo znati služeći se samo pojmovima (*a priori*), smatrao je Hjum, ona ne može biti objektivno nužna i univerzalno važeća. Kant se slaže sa Hjumom da iz iskustva nikako ne možemo da uvidimo nužnost i opštost relacije uzročnosti (niti bilo kog drugog *a priori* suda), jer nas iskustvo uči da nešto postoji i kako postoji, ali iz iskustva nikada ne možemo da uvidimo da ono ne može biti drugačije.⁶³ Dakle, znanje koje dobijamo iz iskustva, posredstvom sintetičkih *a posteriori* sudova, u najboljem slučaju može imati karakter empirijske opštosti (generalnosti), koja je rezultat uopštavanja partikularnih sudova putem indukcije.

Kada govorimo o empirijskom iskustvu, Kant misli da nam aposteriorno biva data samo materija nekog opažaja, koja se svodi na osećaj. Čulno datu raznovrsnost u pojavi u izvesne odnose uređuju forme čulnosti – prostor i vreme, čisti opažaji, koji su uslovi mogućnosti opažanja (spoljašnjih i unutrašnjih) pojava. Upravo zato što su prostor i vreme apriorne forme čulnosti, svi sudovi čiste matematike su apriorni sintetički sudovi. Slično ovome, kada govorimo o apriornim sintetičkim sudovima proizašlim iz „najobičnije primene razuma“,⁶⁴ kao što je sud da svaka promena mora imati neki uzrok, ili o najvišim principima čiste prirodne nauke, poput principa „da pri svim promenama telesnog sveta kvantitet materije ostaje nepromenjen“,⁶⁵ uslov njihove mogućnosti nalazi se u apriornim formama razuma koje uvek logički prethode bilo kojoj predstavi. Kategorije su „radnje čistog mišljenja“,⁶⁶ pojmovi razuma koji se *a priori* odnose na pojave.

Prema tome, Kant misli da u slučaju relacije uzročnosti Hjum greši kada joj odriče objektivnu opštost i nužno važenje zato što pojam uzročnosti nije izveden iz iskustva, već je kategorija koja prethodi svakom pojedinačnom iskustvu i konstituiše čulne datosti u smislenu celinu. Bez apriornih formi razuma, naglašava Kant, ne bi uopšte bilo iskustva već samo neodređene „rapsodije opažaja“.⁶⁷ Zahvaljujući kategorijama, na njima zasnovanom sistemu osnovnih stavova čistog razuma i transcendentalnom jedinstvu apercepcije⁶⁸ za nas postoji priroda kao skup fenomena zasnovan na nužnim pravilima – prirodnoj zakonitosti. Zato Kant ističe da „razum ne crpi svoje zakone (*a priori*) iz prirode, nego ih njoj propisuje.“⁶⁹

Čista matematika i prirodna nauka u kojima nalazimo sintetičke *a priori* sudove sugerišu, dakle, da u čulnosti i razumu, dvema saznajnim moćima koje iskustvo uopšte čine mogućim, moraju postojati apriorne forme pomoću kojih, kaže Kant, „mi saznajemo *a priori* o stvarima samo ono što sami u njih ulažemo.“⁷⁰ Međutim, važno ograničenje koje nam sama priroda razuma postavlja jeste to da kategorije proširuju saznanje isključivo ukoliko se odnose na moguće iskustvo, jer im upravo ta mogućnost iskustva daje objektivno važenje. Ukoliko pojmove razuma proširimo na ono što ne može biti predmet iskustva, oni više nemaju nikakvu saznajnu vrednost i postaju „proste misaone forme bez objektivnog realiteta.“⁷¹ Kako ćemo videti u narednom poglavlju, ukoliko nemamo uvek u svesti ovo ograničenje, lako se možemo naći u središtu transcendentalne iluzije, tog zavodljivog privida na koji nas nagoni sama priroda uma. Sa druge strane, upravo zato

⁶³ Njegovim rečima: „Pojave pružaju zaista slučajeve na osnovu kojih je moguće neko pravilo po kome nešto obično biva, ali nikada da nešto *nužno* biva.“ KČU, str. 106. Drugo važno pitanje je da li su Hjumova i Kantova koncepcija kauzaliteta uopšte iste. V. Watkins 2004.

⁶⁴ KČU, str. 54. Apriorna saznanja mogu biti čista, ali i sa primesama empirijskog. Primer na koji se ovaj komentar odnosi nije čisto apriorno saznanje, jer o promeni možemo imati pojam samo na osnovu iskustva.

⁶⁵ *Ibid*, str. 61.

⁶⁶ *Ibid*, str. 88. Kategorije su „pojmovi o nekom predmetu uopšte pomoću kojih se opažaj tog predmeta smatra kao *određen* u odnosu na jednu od *logičkih funkcija* suđenja.“ *Ibid*, str. 108. Razum može podvesti predstave pod pojmove zahvaljujući uobrazilji, čiji je zadatak da sjedini čulno datu raznovrsnost u jedinstvo nekog pojma razuma. Na strani čulnosti uobrazilja vrši aprehenziju čulne raznovrsnosti, koja uvek zavisi od razuma – apercepcije i pojmovne sinteze. V. *Ibid*, str. 98, 120 – 122.

⁶⁷ *Ibid*, str. 134.

⁶⁸ Transcendentalna apercepcija je najviši princip sintetičkog jedinstva u razumu i uslov mogućnosti svakog saznanja: „Ja mislim mora moći da prati sve moje predstave.“ *Ibid*, str. 109.

⁶⁹ Proleg, str. 71.

⁷⁰ KČU, str. 43.

⁷¹ *Ibid*, str. 116.

što su prostor i vreme apriorne forme čulnosti, svaki naš opažaj jeste samo jedna predstava o pojavi⁷² i mi nikada ne možemo opaziti stvari kakve su one po sebi.

Zaključci Kantove kritike tradicionalnog modela saznanja pokazuju da je on u tadašnjem sporu između predstavnika racionalističkog i empirističkog stanovišta odabrao „srednji put”. Naime, osporavajući racionalističke stavove o saznanju koje bi bilo nezavisno od svakog iskustva, zasnovano isključivo na pojmovima, ali i empirističke tvrdnje da je poreklo saznanja isključivo u iskustvu i da se na njega mora ograničiti, Kant je kritičkom sintezom tih stanovišta došao do zaključka da, iako *u pogledu vremena* iskustvo prethodi svakom saznanju, to ipak ne znači da svo saznanje *potiče* iz iskustva.⁷³ Transcendentalne forme saznanja čine mogućim samo iskustvo i apriorne sintetičke sudove, istovremeno ograničavajući saznanje na moguće iskustvo.⁷⁴

U prilog tome da je srednji put način na koji je i sam video svoju teoriju govori opaska iz *Prolegomene*: „Kritika uma označava tu istinski srednji put između dogmatizma koji je Hjum suzbijao i skepticizma koji je on, zauzvrat, hteo da uvede.”⁷⁵ Razlog zbog koga se Kant u raznim polemikama opredeljuje za takozvani srednji put je njegov fundamentalni stav da se stvarnost može posmatrati iz dva ugla: kao pojava ili kao stvar po sebi. Pod uticajem tog razlikovanja, Kantovo rešenje raznih značajnih disciplinarnih sporova može se tumačiti kao kritička sinteza dva suprotstavljena tradicionalna pravca, od kojih nijedan samostalno nije plauzibilan i ne može adekvatno objasniti fenomen koji ispituje.⁷⁶

Iako idealizam Kant prevashodno tretira kao epistemološku poziciju, čini se da rezultat određivanja uslova mogućnosti i granica saznanja nagoveštava ontološko razlikovanje. Međutim, predmet je velike i još uvek žive polemike pitanje da li je on zaista razvio i ontološku teoriju u *Kritici čistog uma*, a ako jeste, kakvo je stanovište zastupao. Mi se ovde nećemo upuštati u tu diskusiju. Naš je stav da bi u teorijskom smislu bilo preterano tvrditi da je Kant razvio ontološku teoriju, pored toga što je smatrao da je stvar po sebi nužna za mišljenje i da je moramo pretpostaviti kao nešto nepoznato i teorijski principijelno nesaznatljivo, te da takozvano epistemološko tumačenje *Kritike čistog uma* u manjoj meri menja smisao njegovih stavova nego što to bilo koje drugo (metafizičko) tumačenje čini.⁷⁷

Rečeno je već da je jedina legitimna upotreba pojmova razuma empirijska, jer je, pored logičke forme pojma (mišljenja), neophodno da se pojam odnosi na neki predmet – bez ovog odnosa pojmovi su prazni. Dalje, jedini način na koji pojmu može biti dat neki predmet jeste putem opažanja, a ono za svoje formalne uslove (uslove mogućnosti da budemo aficirani, odnosno uslove mogućnosti receptiviteta subjekta) ima prostor i vreme. Najjednostavnije rečeno, to znači da mi nikada nismo i ne možemo biti, zbog samog ustrojstva naših saznajnih moći, „u kontaktu“ sa stvarima kakve su one po sebi, nezavisno od nas. To isto znači da vreme i prostor izvan naše čulnosti, kao stvari po sebi, nisu ništa, odnosno nemaju apsolutni realitet i objektivno postojanje

⁷² V. *Ibid.*, str. 151.

⁷³ *Ibid.*, str. 53.

⁷⁴ Kant zato naglašava: „Misli bez sadržaja jesu prazne, opažaji bez pojmova jesu slepi. Otuda je isto tako nužno da učinimo svoje pojmove čulnim (to jest da im pridodamo predmet u opažanju), kao što je nužno da svoje opažaje učinimo sebi razumljivim (to jest da ih podvedemo pod pojmove).“ *Ibid.*, str. 86.

⁷⁵ *Proleg.*, str. 110.

⁷⁶ U filozofiji prava i politike „srednji put“ je kritička sinteza teorije prirodnog prava i pravnog pozitivizma.

⁷⁷ U raspravi o adekvatnom razumevanju transcendentalnog idealizma najuticajnije su tumačenja po modelu „dva sveta (objekta)“, kao metafizičko, i „dva aspekta“, kao epistemološko tumačenje Kantove teorijske filozofije. Mi verujemo da je ovo drugo stanovište adekvatnije. Primeri takvog tumačenja mogu se naći u: Paton 1962, Allison 2004, Pippin 1982; primeri prve pozicije: Guyer 1987, Van Cleve 1999, Langton 1998, Bird 1962, Aquila 1979, Ameriks 2003. Pored ove dve, postoji i takozvana „*patchwork*“ pozicija koju je zastupao uticajni komentator i najpoznatiji prevodilac Kantove prve *Kritike* na engleski jezik Norman Kemp Smit (v. Kemp Smith 2003); kao i tumačenje koje se može uskladiti sa dvoaspektnim shvatanjem, koju zastupaju Korsgardova i O’Nilova (Korsgaard 1996, O’Neill 1989), po kojoj Kant govori o „dve perspektive“ koje zauzimamo kao teorijska i praktična bića: kada smo delatni i angažujemo um u praktičnom domenu, mi se onda držimo *kao da* smo noumenalni subjekt, a kada zauzimamo teorijsku poziciju posmatrača mi prirodu i sebe same tretiramo kao fenomene. Iz jedne perspektive, dakle, mi smo noumenalni subjekti kojima je svojstvena sloboda, dok smo iz druge fenomenalni subjekti koji su sasvim potčinjen mehaničkom kauzalitetu prirode.

isključivo u okviru mogućeg iskustva. Ovo možemo iskazati tako što ćemo reći da Kant zastupa transcendentalni idealitet i empirički realitet prostora i vremena.⁷⁸ Prema tome, svi predmeti našeg iskustva jesu samo pojave, dok stvari po sebi za nas ostaju zauvek nesaznatljivi. Ovim je stavom Kant osporio neopravdane sazajne pretenzije tradicionalne metafizike.

Iako je zastupao epistemološku varijantu idealizma, metafizički idealizam, kako je koncipiran od elejske škole do Barklija,⁷⁹ Kant apsolutno negira. Ono što se obično razume kao Kantova „ontološka” pretpostavka svodi se na realističan⁸⁰ stav da stvarnost postoji nezavisno od nas i našeg sazajnog odnosa prema njoj. To je, uostalom, evidentno u tvrdnji da su svi objekti za nas pojave i da ne možemo saznati šta su one po sebi – objekti, dakle, jesu nešto nepoznato po sebi, a mi ih sazajemo kao fenomene koji su proizvod delatnosti naših sazajnih moći. Kantovim rečima:

„mi iste predmete [koji su nam dati u iskustvu – prim. J. G.] takođe kao stvari po sebi moramo moći, ako ne saznati, ipak bar zamisliti. Jer inače bi otuda izašao besmisleni stav po kome bi postojala pojava bez nečega što se u njoj pojavljuje.“

U fusnoti koja se odnosi na ovu rečenicu on bliže objašnjava zamišljanje predmeta koje, iako ne može postati sazajnje, ima veoma važnu kako praktičnu, tako i teorijsku ulogu:

„Saznati jedan predmet, za to je potrebno da ja mogu dokazati njegovu mogućnost [...] A zamisliti pak ja mogu šta god hoću, ako samo ne protivrečim samom sebi, tj. ako je moj pojam samo jedna moguća misao, premda ja ne mogu jamčiti da li u spoju svih mogućnosti njemu takođe odgovara neki objekat ili ne. Da se pak jednom takvom pojmu pripíše objektivno važenje (realna mogućnost, jer ona prva bila je prosto logička), za to je potrebno još nešto više. Ali to više ne mora se tražiti u izvorima teorijskog sazajnja, ono može ležati u izvorima praktičnog sazajnja.“⁸¹

U *Kritici čistog uma* Kant pravi razliku između između noumena u negativnom i pozitivnom smislu. Mi smo objasnili šta su noumeni u negativnom smislu – prosta pojmovna apstrakcija od načina na koji opažamo stvari. Njihovo zamišljanje se može, čak i mora dozvoliti, iako se oni nikada ne mogu saznati. Ovako definisanu stvar po sebi⁸² Kant zove graničnim pojmom, jer ona određuje domen mogućeg sazajnja. Unutar ove granice su apriorna ili aposteriorna čulna sazajnja koja imaju objektivno važenje, a izvan nje su zamišljeni, ali ne i logički nemogući (besmisleni) pojmovi razuma i uma. Zamišljeni pojam koji „uzrokuje” pojavu a sam nije pojava, kaže Kant, jeste „jedan transcendentalni objekat.”⁸³ U pozitivnom određenju noumen bi bio objekat intelektualnog opažanja⁸⁴ čiju mogućnost ne možemo ni da uvidimo, jer nemamo sposobnost intuitivnog, već samo diskurzivnog sazajnja koje podrazumeva čulno opažanje.

Razlikovanje fenomena i noumena nipošto ne implicira udvostručavanje sveta po kome bi postojao *mundi sensibilis* i *intelligibilis*,⁸⁵ već se radi samo o dva aspekta posmatranja jedne iste

⁷⁸ KČU, str. 73-74, 77-78.

⁷⁹ Kantova definicija „teze svih pravih idealista“ glasi: „Svako sazajnje stečeno čulima i iskustvom jeste samo privid, i istina se nalazi jedino u idejama čistog razuma i uma.“ Proleg, str. 123.

⁸⁰ *Transcendentalni realizam* je stanovište suprotno transcendentalnom idealizmu jer ono ne pravi razliku između predstava i stvari po sebi. Kant ipak naglašava da se „transcendentalni idealizam slaže sa tim: da predmeti spoljašnjeg opažanja upravo onakvi kakve ih u prostoru opažamo jesu u isto vreme realni, i da su sve promene u vremenu onakve kakve ih predstavlja unutrašnje čulo.“ KČU, str. 271.

⁸¹ *Ibid.*, str. 45.

⁸² Zanimarićemo moguće razlike između pojmovnih parova pojava i fenomen (*phaenomenon*), stvar po sebi i noumen (*noumenon*) – o tome videti na primer: Allison 1978.

⁸³ V. KČU, str. 196. Još jedna tačka sporenja interpretatora tiče se određenja pojma transcendentalnog objekta i njegove razlike u odnosu na pojmove stvar po sebi i noumen (u pozitivnom i negativnom smislu), videti na primer: Allison 2004: 57 – 64; Pipin transcendentalni objekat identifikuje sa negativnim smislom noumena, dok stvar po sebi ili inteligibilni karakter identifikuje sa pozitivnim smislom noumena, v. Pippin 1982: 200 – 201; o nesaznatljivosti stvari po sebi s obzirom na distinkciju između „ontološke“ i „epistemološke“ upotrebe ovog termina, v. Meerbote 1972.

⁸⁴ V. KČU, str. 181.

⁸⁵ *Ibid.*, str. 183.

stvari: u našem iskustvu prirode saznajemo pojave, a zamišljamo ono što se pojavljuje. Iako zamišljeni objekti na koje se odnose pojmovi uma nemaju veliku pozitivnu saznajnu vrednost, ipak imaju presudnu ulogu i neprocenjiv značaj u praktičnoj filozofiji. Prema tome, u teorijskim okvirima stvar po sebi je samo jedan negativan pojam koji određuje granice saznanja, koji se može i mora zamisliti, ali o kome ništa ne možemo znati. Mi takođe ne možemo tvrditi da on ne postoji, jer je nemoguće o pojavi govoriti bez pretpostavke nečega što je, na neki nepoznat način, pa zato i samo u simboličnom smislu „uzrokuje”.⁸⁶ Upravo je ovo razlog da se Kantova epistemološka pozicija, s obzirom na mogućnost saznanja stvarnosti kakva je ona po sebi, karakteriše kao agnosticizam.

U praktičnim okvirima ta „nepoznata stvar” postaje čovekov noumenalni karakter koji može biti uzrok pojava u fenomenalnom svetu. Zato se u pozitivnom smislu o noumenu može govoriti jedino u praktičnom domenu i to samo na osnovu moralnog zakona⁸⁷ koji nužno zahteva (na osnovu zaključaka iz treće antinomije uma) praktični objektivni realitet noumenalnog subjekta, inteligibilnog karaktera koji bi jedino mogao imati moć praktičnog spontaniteta – kauzaliteta slobode, koju čovek može samo praktičnim pristupom stvarnosti u jednom redefinisanim smislu i „saznati”.

1.2. Um

Iz prethodnih razmatranja vidimo da za nas, epistemološki gledano, priroda kao ukupnost fenomena jednog mogućeg iskustva, postoji jedino zahvaljujući našoj saznajnoj delatnosti. Ontološki gledano, priroda postoji od nas sasvim nezavisno, kao ukupnost noumena koji su nesaznatljivi, ali čije postojanje moramo pretpostaviti kao ono nepoznato što „uzrokuje” pojave. Kant je ponudio više teorijskih razloga zbog kojih je nužno pretpostaviti stvar po sebi koji su izvan opsega ove studije, a za naše potrebe je važno samo da zaključci transcendentalne analize saznanja pokazuju da je stvar po sebi nužna za mišljenje i da njena mogućnost nije isključena, bez obzira na to što je neistinit svaki egzistencijalni sud o onome što ne može biti predmet iskustva. Za naše ciljeve je, međutim, važno da iz praktičnih razloga *moramo da verujemo* u postojanje noumena. Saznajna moć koja je izvor ove vere i koja postulira praktični objektivni realitet raznih teorijski nerealnih stvari jeste um.

Ako je osnovna uloga razuma da ujedinjuje čulnu datost posredstvom pojmova stvarajući iskustvo jedne svesti, te se zato on može nazvati moć pravila, onda je um ona moć koja ujedinjuje pravila razuma u povezanu i obuhvatnu celinu posredstvom principa. Osnovni epistemološki

⁸⁶ Jedan od takoreći stubova nosača polemike vezane za ontološki ili epistemološki status stvari po sebi je upravo problem mogućnosti i prirode „uzrokovanja” koji Kant na više mesta eksplicitno pripisuje noumenu. Jedno od tumačenja noumenalnog uzroka je da tu zapravo nije reč o doslovnom, već samo analognom uzrokovanju, gde je vodeći princip dovoljnog razloga, a ne kauzaliteta, v. Rescher 1972. Na problem uzrokovanja fenomena (empirijskog karaktera) od strane noumena (inteligibilnog karaktera) ponovo ćemo se osvrnuti nešto kasnije kada budemo govorili o praktičnoj filozofiji, jer, iako je vrsta kauzaliteta u praktičnom domenu drugačija nego u domenu prirode, problemi koji iskrstavaju kada god je potrebno objasniti prirodu i način uzrokovanja fenomena noumenom prisutni su u istoj meri. Jedan od glavnih problema tiče se činjenice da uzrokovanje uvek podrazumeva dva entiteta. U *Metafizici morala* Kant ovu okolnost (na primeru savesti – gde čovek „sebe tuži i sebi sudi”) pokušava objasniti na sledeći način: „Ja, tužilac pa ipak i tuženi, upravo sam isti čovek (numero idem), ali kao subjekt moralnog zakonodavstva koje polazi od pojma slobode, kad je čovek potčinjen nekom zakonu koji sam sebi daje (homo noumenon), njega treba posmatrati, ali samo u praktičkom pogledu, kao nekog drugog a ne čulnog čoveka obdarenog umom (specie diversus) – jer o kauzalnom odnosu inteligibilnoga prema senzibilnome nema teorije – a ta specifična razlika jeste razlika sposobnosti čoveka (viših i nižih) koje ga karakterišu. Onaj prvi je tužilac, protiv koga je odobren pravni zastupnik optuženoga (njegov branilac). Posle zaključivanja akata, unutrašnji sudija, kao *vlastodržačka* osoba, izriče presudu o sreći ili bedi kao moralnim posledicama dela; u tom kvalitetu mi tu njenu moć (kao vladara sveta) ne možemo dalje slediti svojim umom, nego samo poštovati bezuslovni iubeo ili veto.“ MM, str. 239.

⁸⁷ U saznajnom smislu neposredna svest o moralnom zakonu je primarna u odnosu na slobodu – Kantovim rečima, moralni zakon je *ratio cognoscendi* slobode. O ovome ćemo detaljnije govoriti kasnije.

zadatak uma jeste da osigura apriorno sistematsko jedinstvo svih saznanja razuma, odnosno da unapred postavi princip sklada i koherentne uklopljenosti partikularnih znanja u jedan sistem. Taj zadatak proizlazi iz okolnosti da nas saznanja razuma mogu dovesti samo do nekog opšteg suda koji je i sam uvek uslovljen, dok je um moć koja za svako uslovljeno saznanje razuma uvek traži ono apsolutno neuslovljeno. Pozitivna epistemološka uloga uma ogleda se u zahtevu za potpunom i obuhvatnom upotrebom razuma u okviru mogućeg iskustva. Um je moć zaključivanja koja sudove razuma o onome što je uslovljeno koristi kao premise ne bi li došao do onog neuslovljenog; maksimu čistog uma Kant definiše na sledeći način:

„ako je dato ono što je uslovljeno, onda je dat (tj. nalazi se u predmetu i njegovoj vezi) takođe ceo niz uslova koji su jedan drugom podređeni, koji je niz, prema tome, sam neuslovljen.“⁸⁸

Pojmове о аpsolutnom totalitetu uslova za ono što nam je dato samo kao uslovljeno, on naziva transcendentalnim idejama.⁸⁹ Ideje se odnose na zamišljene objekte koje um postavlja da bismo imali predstavu o sistematskom jedinstvu principa, kao cilju stalnog približavanja empirijski mogućeg jedinstva saznanja razuma. Pošto je, dakle, do transcendentalnih ideja um dospeo koristeći pojmove razuma, Kant kaže da se one odnose na „nešto čemu pripada celokupno iskustvo, ali što samo nikada ne može biti predmet iskustva.“⁹⁰ Zato su teorijski stavovi zasnovani na idejama s obzirom na pojave transcendentni i nemaju objektivni realitet.

U analizi spekulativne upotrebe uma Kant posebno izvaja tri vrste ideja: psihološku ideju (duše kao supstancije) koja je ishodište uma u njegovoj težnji ka onom neuslovljenom „za kategoričnu sintezu u jednom subjektu“, teološku ideju (boga kao najvišeg bića) koja je umu potrebna za „hipotetičnu sintezu članova jednog niza“ i kosmološke ideje (među kojima je za nas najvažnija ideja slobode) do kojih um dolazi tražeći ono što je neuslovljeno „za disjunktivnu sintezu delova u jednom sistemu“.⁹¹ Pošto je jedno od centralnih pitanja *Kritike čistog uma* „Kako je moguća metafizika kao nauka?“⁹² Kant ekstenzivno analizira ove tri ideje koje su predmet posebnih grana tradicionalne metafizike. Pomenuli smo da je rezultat transcendentalne analize čulnosti i razuma poguban po tradicionalno koncipiranu metafiziku, a sad možemo dodati da i analiza delatnosti uma ukazuje da je – zbog toga što ideje ne mogu proširiti naše spekulativno saznanje i u toj oblasti nemaju konstitutivnu ulogu – metafizika kao teorijska nauka nemoguća. Preciznije, ako metafiziku, kao što je to Kant činio, shvatimo kao nauku o apriornom znanju i njegovoj mogućnosti,⁹³ kao transcendentalnu filozofiju, onda ona jeste moguća, ali, ako je shvatimo kao teorijsku nauku koja izučava ideje, ona nikad neće biti moguća, zbog karakteristika našeg kognitivnog sklopa čije se granice u teorijskom pristupu stvarnosti (za razliku od praktičnog) ne mogu pomeriti.

Ne sme se prenebregnuti okolnost da je prvi odsek Transcendentalne dijalektike Kant posvetio afirmaciji Platonove filozofije, jer niti je slučajan sadržaj koji je ostao nakon njegovih brojnih redaktura u tako dugo priređivanoj knjizi, niti je u njoj slučajan sam redosled izlaganja. U ovom poglavlju Kant je želeo da redefiniše tada prihvaćeno i ustaljeno značenje pojma „ideja“ kao (pojednostavljeno govoreći) sadržaja svesti, zahtevajući od čitalaca da taj pojam shvate u njegovom prvobitnom značenju – kako ga je Platon definisao. Taj „uzvišeni filozof“, piše Kant, vrlo je dobro uočio da postoje izvesni pojmovi čiji semantički sadržaj daleko prevazilazi sve utiske koje možemo dobiti putem čula i razuma (iskustva), pojmovi koji predstavljaju „prasilike samih stvari a ne samo

⁸⁸ KČU, str. 204.

⁸⁹ Ove ideje su proizvod transcendentalne (čiste) upotrebe uma, prema maločas navedenoj maksimi. Pored ove upotrebe, um može imati i logičku upotrebu čija maksima glasi: „da se za uslovljeno saznanje razuma nađe ono neuslovljeno kojim se njegovo jedinstvo završuje.“ *Ibid.* Logička upotreba apstrahuje od sadržaja ideja i prosto izražava funkciju uma da se ni kod jednog uslova ne zadrži kao konačnog. V. *Ibid.*, str. 203.

⁹⁰ *Ibid.*, str. 205.

⁹¹ *Ibid.*, str. 210.

⁹² *Ibid.*, str. 63.

⁹³ V. Kantovu iscrpnu definiciju i podelu metafizike: *ibid.*, str. 413.

ključeve za moguća iskustva, kao što su kategorije.”⁹⁴ Platon je takođe uočio da ovi pojmovi nemaju izvor u saznoj moći koja je usmerena na iskustvo, a ovaj uvid poslužio je Kantu da zaključi da se u takozvanim višim sazajnim moćima moraju razlikovati razum i um.⁹⁵ Dok se razum zadovoljava onim opštim ali uslovljenim, u nama ostaje nezadovoljena kognitivna moć koja nas nagoni da težimo ka onom neuslovljenom i da zanemarimo sve ograde razuma.

Um je odgovoran za to što je čovek, čim je počeo da misli, daleko prevazišao sve ograde mogućeg iskustva, pa je tako filozofija u svom detinjstvu kako Kant kaže,⁹⁶ kod antičkih fizičara, prvenstveno bila metafizika. Kant često zanesenjački, slikovito govori o metafizici kao o iskonskoj beskonačnoj žudnji, bliže je određujući kao prirodnu dispoziciju.⁹⁷ Pored one slavne rečenice kojom počinje predgovor prvom izdanju *Kritike čistog uma*, u kojoj kaže da je čudna sudbina ljudskog uma koga uznemiruju pitanja što mu ih postavlja sama njegova priroda i o koja zato ne može da se oglušiti – iako ne može da ih reši, za neraskidivu vezu između prirode čoveka koji misli i metafizike ilustrativna je i sledeća rečenica iz *Prolegomene*:

„Da će čovekov duh ikad potpuno napustiti metafizička istraživanja, to je isto tako neverovatno kao što je neverovatno i to da ćemo jednom potpuno prestati da dišemo zbog opasnosti da ćemo udisati nečist vazduh. Uvek će, dakle, i, štaviše, kod svakog čoveka, naročito kod onog koji misli, postojati metafizika [...] jer nema drugog načina da se zadovolji ta neodložna potreba, koja je nešto više od puke radoznalosti.“⁹⁸

Drugi važan Platonov uvid jeste da se ideje koje imenuju objekte na koje se čovekova metafizička strast odnosi, najpre mogu pripisati „onome što se osniva na slobodi“,⁹⁹ pa je zato njihova pozitivna upotreba najplodnija u praktičnoj filozofiji. Pošto se u praktičnoj sferi ne krećemo u polju činjenica, onog što jeste, već u polju normi koje mogu determinisati ponašanje i menjati realnost, odnosno onoga što treba da bude, naši postupci uvek moraju biti u što većoj meri saobrazni idejama koje postavljaju „maksimum kao uzor.“¹⁰⁰ Zbog toga Kant tvrdi da su ideje „neophodan uslov svake praktične upotrebe uma.“¹⁰¹

No, dok je oblast praktičkog uma plodno tlo za primenu ideja, oblast teorijskog je nepregledno „dijalektičko poprište“,¹⁰² jer se tu neprestano i bez ikakve nade u konačnu pobeđu bore oprečni zahtevi uma. Oslobođen okova iskustva, u spekulativnoj filozofiji um formuliše apstraktne osnovne stavove koji nikada ne mogu biti niti potvrđeni niti opovrgnuti. Jedino što um može učiniti da nekako olakša ratno stanje¹⁰³ između oprečnih stavova koje mu njegova priroda nameće je da otkrije transcendentalni privid, koji nastaje tako što um svojim dijalektičkim zaključcima proširuje upotrebu čistog razuma navodeći ga da kategorije, kao čisto logičke funkcije, primeni i na ideje. Na osnovu ideja i pravila razuma, zaveden ovom opsenom, um formuliše stavove koji „subjektivnu nužnost neke veze naših pojmova koju zahteva razum drži za objektivnu nužnost odredbe stvari po sebi.“¹⁰⁴ Kant tvrdi da je transcendentalni privid prirodna i neizbežna iluzija uma

⁹⁴ *Ibid*, str. 206.

⁹⁵ U više sazajne moći Kant svrstava i moć suđenja, a niže sazajne moći su čulnost i ubrazilja.

⁹⁶ *Ibid*, str. 417.

⁹⁷ *Ibid*, str. 62. Kant na primer kaže: da prekorači svoje granice prirodna je sklonost našeg uma koja je „kao svoje omiljeno dete rodila metafiziku – plod koji, kao i svaki drugi plod u svetu, ne treba pripisivati slučaju, već prvobitnoj klici koja je mudro ustrojena za velike ciljeve.“ *Proleg*, str. 104.

⁹⁸ *Proleg*, str. 117.

⁹⁹ KČU, str. 207.

¹⁰⁰ *Ibid*, str. 208.

¹⁰¹ *Ibid*, str. 212.

¹⁰² *Ibid*, str. 238.

¹⁰³ Kant u više navrata poredi sukob stavova uma sa ratnim stanjem, a na jednom mestu (*Ibid*, str. 388) hipoteze u oblasti čistog uma on naziva „ratnim oružjem“ koje je dopušteno „ne zato da bi se na njima zasnovalo neko pravo, već samo zato da bi se ono zaštitilo“. Jedino „uništenjem same klice sporova koja se nalazi u prirodi ljudskog uma“, piše Kant, moguć je u spekulativnoj filozofiji „večni mir“.

¹⁰⁴ *Ibid*, str. 199. Fenomenu transcendentalnog privida Kant posvećuje kratko, ali vrlo značajno poglavlje na samom početku Transcendentalne dijalektike. V. *Ibid*, str. 198 – 200.

koju nikada ne možemo otkloniti, isto kao što je metafizika prirodna dispozicija uma koja se, makar kod ljudi koji misle, mora ispoljiti. Tu neminovnost ilustruje na sledeći način: kao što „astronom ne može sprečiti da mu se Mesec pri izlaženju ne čini veći,”¹⁰⁵ jer je ova optička iluzija svojstvena prirodi naše čulnosti, tako nas sama priroda ljudskog uma navodi da na ideje primenimo kategorije i formulišemo stavove koji nemaju nikakvu saznavnu vrednost. Dok je na primeru optičkih iluzija privid poznat i lako se može otkloniti intervencijom razuma (odnosno možemo sprečiti (razumom) da nas taj (čulni) privid obmane), u slučaju veze pojmova u teorijskoj upotrebi razuma i uma teže je uvideti i iskoreniti tu iluziju. Takvi uzleti uma su štetni u spekulativnoj upotrebi i mogu biti zauzdani prihvatanjem zaključaka transcendentale kritike i konstantnom svešću da u oblasti umnih saznanja vrebata transcendentale privid.

U zavisnosti od ideja od kojih polaze, dijalektički zaključci uma dele se na: paralogizme, antinomije i ideal čistog uma. Pošto je za naše ciljeve najvažnija ideja slobode,¹⁰⁶ mi ćemo odmah preći na razmatranje antinomije čistog uma.

1.3. Antinomija čistog uma. Mogućnost transcendentale slobode

Realizacija metafizičke dispozicije uma i neminovno „ratno stanje” između njegovih dijalektičkih zaključaka najjasnije se uočavaju u antinomiji čistog uma. Sve četiri antinomije se odnose na kosmološke ideje koje predstavljaju apsolutni totalitet uslova u sintezi pojava. Njihovim posredstvom treba da budu osporeni zaključci racionalne kosmologije, jer se u antinomijama direktno sukobljavaju tradicionalno metafizičko i Kantovo kritičko suđenje o zaključcima uma; ali i empirizma, jer je transcendentale distinkcija ostavila prostor za noumenalni aspekt stvarnosti koji moramo da pretpostavimo, iako ga ne možemo saznati. Zbog ovih intelektualnih blagodeti, antinomije uma su izvrsno sredstvo čijim se posredstvom filozofija konačno može osloboditi od dogmatizma. Kant u više navrata ukazuje na veliki otrežnjujući potencijal antinomija, ponekad i na način koji podseća na već pomenuto priznanje uticaja koji je Hjumova filozofija na njega izvršila, na primer:

„Taj proizvod čistog uma u njegovoj transcendentale upotrebi [antinomija – prim. J. G.] jeste njegov najčudniji fenomen koji najviše doprinosi da se filozofija probudi iz dogmatskog sna i da se prihvati teškog posla kritike samog uma.”¹⁰⁷

Pošto se sinteza pojava vrši u skladu sa kategorijama, a kosmološke ideje predstavljaju proširenje sinteze niza pojava počevši od onoga što je dato kao uslovljeno, do onoga što je samo neuslovljeno, odnosno totalitet regresivne sinteze, Kant misli da postoje četiri vrste antinomija čistog uma. Svaka od njih izlaže dva protivrečna metafizička suda, a da bi um mogao da razreši ovaj sukob prvi korak mora biti uočavanje transcendentale privida. U prvim dvema antinomijama privid odgovara stavu transcendentale realizma: pojave čulnog sveta uzimaju se kao stvari po sebi, a primena kategorija biva proširena sa mogućeg iskustva na ideje. U slučaju druge dve antinomije, sukob proizlazi iz okolnosti da teze afirmišu ideju apsolutnog totaliteta sinteze uslova kao jednovremeno datih, koja može važiti samo za stvari po sebi; dok antiteza odriče mogućnost apsolutnog totaliteta sinteze pojava, jer je empirijska sinteza niza uslova moguća samo na osnovu sukcesivne regresije u vremenu (i prostoru).¹⁰⁸

¹⁰⁵ *Ibid*, str. 200. Kant u ovom primeru namerno govori o astronomu (iako se isto čini svim ljudima) jer je hteo da naglasi da i onaj ko o nebeskim telima zna mnogo – astronom, ne može izbeći ovu optičku iluziju, jer ona nema veze sa znanjem već sa prirodom naše čulnosti.

¹⁰⁶ Naravno, za etiku su važne i ideja boga i besmrtnosti duše, ali je i bez njihove teorijske analize moguće da ukažemo na ulogu koju one imaju u sklopu naše teme.

¹⁰⁷ Proleg, str. 88.

¹⁰⁸ V. KCU, str. 274 – 277.

Prve dve antinomije Kant naziva matematičkim jer se odnose na povezanost istorodnih stvari u svetu u pojmu veličine. Rešenje ove dve antinomije je moguće kada uočimo da nijedan od dva suprotstavljena suda nije tačan, jer u njihovoj osnovi postoji protivrečnost. Naime, u prvoj antinomiji sukobljavaju se afirmativan i negativan iskaz u odnosu na pitanje: da li svet ima početak (granicu) u vremenu i prostoru? U drugoj antinomiji radi se o istom sukobu s obzirom na pitanje: da li je materija u svetu beskonačno deljiva ili se sastoji od prostih delova (koji su nedeljivi)? U transcendentalnoj filozofiji rešenje ovih problema određeno je okvirom uslova mogućnosti saznanja, pa zaključci uma nisu istiniti jer se, pojednostavljeno govoreći, u tezi i antitezi prve dve antinomije pretpostavlja da svet postoji kao stvar po sebi i da je smešten u prostor i vreme koji su nezavisni od naše sazajne aktivnosti, a o veličini sveta po sebi u odnosu prema prostoru i vremenu, odnosno konačnosti ili beskonačnosti takvog sveta mi ne možemo reći ništa, jer on ne pripada mogućem iskustvu. Slično, deljivost materije je moguća jedino kao predstava o deljivosti pojave koja postoji u iskustvu deljenja, dok je postojanje beskonačnog mnoštva delova ili nedeljivih jedinica u nekoj po sebi postojećoj materiji, nesaznatljivo. Pošto se u matematičkim antinomijama prikazuje sinteza istorodnih (čulnih) stvari, pa se ne može dozvoliti uvođenje uslova koji nisu čulni, Kant tvrdi da ni afirmativni ni negativni odgovori na ova pitanja ne mogu biti istiniti.

Druge dve antinomije Kant naziva dinamičkim, jer se odnose na povezanost heterogenih entiteta. Transcendentalni privid leži u kontradiktornosti teze i antiteze, koja biva otklonjena kada uvedemo razliku između stvari po sebi i pojava, pa je moguće da su i teza i antiteza istinite, iako, naravno, u slučaju teze postojanje noumena nikada na pozitivan način teorijski ne može biti dokazano. Kantova argumentacija je slična u trećoj i četvrtoj antinomiji. No, dok se četvrta antinomija odnosi na totalitet regresivne sinteze u kategoriji modaliteta (nužnosti i slučajnosti), pa je zato pojam uma neuslovljena egzistencija same supstancije – apsolutno biće, treća antinomija se odnosi na kategoriju relacije (uzroka i posledice) pa je fokus na bezuslovnom kauzalitetu u sintezi pojava.¹⁰⁹

Iluzija protivrečnosti u trećoj antinomiji je izazvana različitom upotrebom pojma uzročnosti: u kosmološkom silogizmu kao velika premisa umu uvek služi njegova maksima, mala premisa u dokazu teze je čista kategorija uzročnosti u njenom transcendentalnom značenju (kao logički odnos uzroka i posledice), a u dokazu antiteze mala premisa je ista kategorija samo sada u njenom empirijskom značenju, odnosno u šematizovanom obliku, kao vremenski sled.¹¹⁰ Teza se zato odnosi na noumene i zamišljanje, a antiteza na fenomene i saznanje, pa oba zaključka mogu biti tačna, ako znamo u kom smislu govorimo o uzročnosti. Dvama zaključcima uma u trećoj antinomiji jeste zajedničko prihvatanje druge analogije iskustva i nužnog važenja prirodnog zakona s obzirom na pojave, a izvor neslaganja je mogućnost postojanja i neke druge vrste kauzaliteta – transcendentalne slobode. Pogledajmo sumarno Kantovu argumentaciju.

Teza:

„Kauzalitet na osnovu zakona prirode nije jedini kauzalitet na osnovu koga se mogu objašnjavati sve pojave sveta. Radi njihova objašnjenja mora da se pretpostavi još jedan kauzalitet na osnovu slobode.“¹¹¹

Dokaz:

Pretpostavimo da je jedina vrsta kauzaliteta ona na osnovu prirode i da je sve što se događa u svetu nužno uslovljeno prethodnim stanjem stvari po nekom opštem zakonu. To prethodno stanje stvari i samo je postalo u vremenu (pre koga nije postojalo), jer da je postojalo večno i njegova bi posledica večno postojala (a ne bi tek počela da postoji). Pošto je i uzrok u određenom vremenu

¹⁰⁹ Razliku između ove dve antinomije Kant artikuliše na sledeći način: „kod slobode sama stvar kao uzrok (*substantia phaenomenon*) ipak spada u niz uslova, a samo se njen *kauzalitet* zamišljao kao inteligibilan, dok bi se ovde, pak, nužno biće moralo zamisliti sasvim izvan niza čulnog sveta (*kao ens extramundanum*) i samo kao inteligibilno, čime se jedino može sprečiti da se ono samo ne podvrgne zakonu slučajnosti i zavisnosti svih pojava.“ *Ibid*, str. 299.

¹¹⁰ *Ibid*, str. 274 – 275.

¹¹¹ *Ibid*, str. 250.

počeo da postoji, on i sam pretpostavlja postojanje neke njemu u vremenu prethodno postojeće stvari i tako *in indefinitum*. Ako je kauzalitet zakona prirode jedina vrsta kauzaliteta, onda je svaki uzrok sa svoje strane i sam uzrokovan, pa ne postoji potpunost niza uzroka koja može objasniti pojave u prirodi. Međutim, prema zakonu prirode, svaki događaj mora imati uzrok koji je *a priori*¹¹² dovoljno određen, pa univerzalnost ovog zakona protivreči zahtevu uma za potpunim objašnjenjem pojava. Iz ovoga sledi da kauzalitet zakona prirode ne može biti jedina vrsta kauzaliteta. Kant zato tvrdi:

„Mora da se pretpostavi a p s o l u t n i s p o n t a n i t e t uzroka koji sam s o b o m započinje jedan niz pojava koji teče po prirodnim zakonima, to će reći mora da se pretpostavi transcendentalna sloboda bez koje čak ni u toku prirode jedan sukcesivan niz pojava nikada nije potpun na strani njihovih uzroka.“¹¹³

Prema tome, u tezi se transcendentalna sloboda uvodi kao vrsta kauzaliteta za prvi član niza uzroka koji zamišljamo kao noumen (radi potpunog objašnjenja totaliteta kauzalnog niza pojava), a koji je u isto vreme i pojava koja uzrokuje sledeći član temporalnog niza u kome važi kauzalitet zakona prirode. Dokaz teze je negativan: dokazana je samo logička mogućnost kauzaliteta na osnovu slobode, odnosno dokazano je da kauzalitet na osnovu prirode ne mora biti jedina vrsta kauzaliteta, jer on ne može pružiti potpuno objašnjenje regresivnog niza pojava koje je nužni zahtev uma. Realna mogućnost, međutim, ne može se dokazati na osnovu čistih pojmova, te je transcendentalna sloboda u spekulativnoj filozofiji jedan problematičan pojam, to jest jedna ideja uma.

U primedbi vezanoj za treću antinomiju, transcendentalnu ideju slobode Kant definiše na sledeći način: „ona predstavlja samo pojam apsolutnog spontaniteta radnje kao pravog osnova njenog imputabiliteta,“ naglašavajući da je „ona pravi kamen spoticanja za filozofiju koja nalazi nesavladve teškoće u tome da prizna takav bezuslovni kauzalitet.“¹¹⁴ Teškoće koje ovde Kant pominje proizlaze iz okolnosti da objašnjenje slobode zahteva pretpostavku jedne moći koja bi sama od sebe mogla da započne kauzalni niz stvari ili njenih stanja, koju mi u iskustvu nikada ne zatičemo u prirodi. Ta moć, tvrdiće Kant, jeste um pa je zato sloboda svojstvena samo bićima koja ga poseduju. Rešenje problema koje pojam apsolutnog spontaniteta radnje nameće moguće je, dakle, tek u okvirima praktične filozofije, gde će Kant dokazivati da je sloboda ne samo logički moguća, već i stvarna – da poseduje objektivni realitet, da je, štaviše, ona jedna činjenica. No, u oblasti spekulativne filozofije, čijih se okvira za sada držimo, logička mogućnost transcendentalne slobode je dokazana, jer je bezuslovni početak koji je umu potreban za disjunktivnu sintezu delova u jednom sistemu moguć samo ako na osnovu realiteta pojava zamišljamo ono što se pojavljuje – noumen, pa onda njemu pripišemo moć apsolutnog spontaniteta radnje koja inicira kauzalni niz.

Prema tome, na osnovu razlikovanja pojava i stvari po sebi, Kant smatra da kauzalitet prirodnog zakona, koji univerzalno važi u području fenomena, nije inkompatibilan sa kauzalitetom slobode, koji je svojstven noumenalnom aspektu umnih bića i koji se za svaku njihovu radnju mora kao mogućnost dozvoliti, te da sukcesivni sled pojava kontinuirano teče u vremenu, bez obzira na to što se tokom njega može dogoditi apsolutno prvi početak jednog niza izvan temporalne serije na osnovu kauzaliteta slobode. Kantovim rečima:

„razum ne dopušta *među pojavama* nikakav uslov koji bi bio empirički neuslovljen. Ali ako bi se za jednu uslovljenu pojavu mogao zamisliti neki *inteligibilan* uslov, uslov, dakle, koji ne bi pripadao nizu pojava kao njegov član a da se ipak time ni najmanje ne prekine niz empiričkih

¹¹² Ovde *a priori* nema značenje koje mu Kant daje u svojoj filozofiji, već tradicionalno značenje prethodno ili unapred određenog uzroka. V. Benett 1974: 188. Zahtev za potpunim određenjem jeste logički ekvivalentan maksimi uma.

¹¹³ KČU, str. 250.

¹¹⁴ *Ibid*, str. 252. V. KPU, str. 5.

uslova, onda bi se jedan takav uslov mogao priznati kao empirički neuslovljen, tako da se time ne bi nigde prekinuo kontinuitet empiričke regresije.“¹¹⁵

Antiteza treće antinomije glasi:

„Ne postoji nikakva sloboda, već se sve u svetu dešava samo po zakonima prirode.“¹¹⁶

Prikazano krajnje uprošćeno, Kant antitezu dokazuje na sledeći način. Pretpostavimo da postoji transcendentalna sloboda, odnosno moć da se u apsolutnom smislu započne jedan novi kauzalni niz koji nije određen prethodnim događajem niti bilo kakvim opštim zakonom. Početak delanja ipak pretpostavlja neko prethodno stanje uzroka u kome on ne dela, a dinamički prvi početak radnje pretpostavlja jedno stanje uzroka koje sa njegovim prethodnim stanjem nije u bilo kakvoj uzročnoj relaciji. Niz sukcesivnih stanja transcendentalno slobodnih uzroka protivan je drugoj analogiji iskustva, ili opštije – transcendentalna sloboda je protivna kauzalitetu prirode, zbog čega ne može imati objektivni realitet.

Obrazloženje antiteze je u skladu sa Kantovom transcendentalnom kritikom: s obzirom na moguće iskustvo, sloboda je potpuna nezakonitost, odnosno nezavisnost ne samo od zakona prirode nego i od bilo kakvog pravila, jer „ako bi bila određena zakonima, ne bi bila sloboda, već ništa drugo nego priroda“.¹¹⁷ Pošto razum pojavama propisuje zakone, pa nam posredstvom druge analogije zbivanja postaju smisljena, kauzalitet slobode jednak je bezakonju pod čijom vladavinom nema jedinstvenog iskustva. Dakle, neuslovljeni kauzalitet *u vremenu* nije moguć.

Imajući sve to u vidu, možemo navesti još jedan razlog za neophodnost razlikovanja pojave od stvari po sebi. Videli smo da je ova distinkcija je neophodna kao uslov mogućnost apriornih sintetičkih sudova u čistoj matematici i prirodnoj nauci. Sada možemo dodati da je ovo razlikovanje nužno i ako želimo da očuvamo slobodu: ako priznamo da u prirodi univerzalno važi druga analogija iskustva i zastupamo transcendentalni realizam, onda sloboda ne postoji, jer kauzalitet prirode pruža nužno i dovoljno objašnjenje svih uzročnih relacija, pa i ljudskog delanja. Kant zato tvrdi: „ako su pojave stvari po sebi, onda se sloboda ne može spasiti.“¹¹⁸ Istovremeno važenje kauzaliteta prirode i slobode moguće je objasniti po Kantovom mišljenju jedino kroz paradigmu transcendentalnog idealizma. Sa jedne strane, nužno je da kuzalitet prirode univerzalno važi u domenu fenomena radi mogućnosti naučnog saznanja, a na osnovu psihološke slobode, radi predviđanja posledica delanja, planiranja budućnosti i mogućnosti realizacije pragmatičkih ciljeva; sa druge strane, podjednako je nužno dokazati logičku mogućnost kauzaliteta na osnovu slobode, koji onda može važiti u domenu noumena, radi mogućnosti moralnog postupanja. Bez teorijski dokazane logičke mogućnosti transcendentalne slobode, čoveka u praktičnom smislu ne bismo mogli smatrati slobodnim, a samim tim ni moralnim bićem. S tim u vezi Kant piše:

„[P]ošto meni za moral nije potrebno ništa drugo nego to da sloboda ne protivreći samoj sebi, i, dakle, da se ipak bar može zamisliti, nemajući potrebe za njenim daljim saznanjem, da ona, dakle, ne pravi nikakve smetnje mehanizmu prirode u pogledu jedne iste radnje (posmatrane s druge tačke gledišta), to se održava i nauka o moralu, a tako isto i prirodna nauka.“¹¹⁹

Pošto je zaključak dinamičkih antinomija da i teza i antiteza mogu biti istinite, pa nam logički kriterijum istinitosti ovde ne može pomoći pri odluci na koju stranu u ovom sukobu uma sa samim

¹¹⁵ KČU, str. 287. Zato Kant naglašava da „mi ovde ne govorimo o apsolutnom početku u pogledu vremena“ – kakav bi bio na primer početak sveta, „već u pogledu kauzaliteta“ – početak niza čiji je uzrok jedna apsolutno spontana radnja umnih bića na osnovu kauzaliteta slobode. *Ibid*, str. 252.

¹¹⁶ *Ibid*, str. 251.

¹¹⁷ *Ibid*.

¹¹⁸ *Ibid*, str. 289. V.

¹¹⁹ *Ibid*, str. 46.

sobom treba da stanemo, Kant uvodi novi kriterijum njihovog procenjivanja: interes uma.¹²⁰ Kako smo videli, u antinomijama se na strani antiteze zastupaju empiristički principi, te se one dokazuju isključivo na osnovu zakonitosti koje važe za pojave, dok su na strani teze prisutni racionalistički, dogmatički principi koji nikada ne mogu biti teorijski dokazani. Međutim, čak i kada u potpunosti prihvatimo zaključke transcendentalne kritike, Kant smatra da za nas kao praktična bića interes uma uvek mora biti na strani teze, jer ovi zaključci ostavljaju prostor za umnu veru, „koja štiti duhovnu slobodu“,¹²¹ čiji je značaj neprocenjiv u moralu i religiji. Povrh toga, pošto je po prirodi ljudski um arhitektonski, on zahteva da sva saznanja budu povezana čistim apriornim principima koji bi omogućili sve veće i obuhvatnije jedinstvo „zgrade saznanja“.¹²² Ovo je nemoguće ako stanemo na stranu tvrđenja antiteze, jer nam ona nikada ne dozvoljavaju da dospemo do prvog člana u sintezi razumskih saznanja. Zbog toga je i arhitektonski interes uma takođe na strani tvrđenja zastupanih u tezi antinomija.

1.4. Distinkcija: regulativno – konstitutivno

Na osnovu svega što je do sada rečeno o umu, vidimo da transcendentalne ideje vrlo lako mogu zavesti razum i neopravdano proširiti njegovu upotrebu. Tako nastali dijalektički zaključci uma, kako je Kant dokazivao na primerima transcendentalnog ideala, paralogizama i antinomija, ne doprinose proširivanju znanja. Pošto nas negativni zaključci transcendentalne dijalektike i njeni minimalni doprinosi znanju mogu navesti da posumnjamo u pozitivnu teorijsku ulogu uma, u ovom poglavlju ćemo ispitati kako ona biva realizovana i pokazati da upravo tu gde se završava teorijska, počinje suverena praktična moć uma. Prvo ćemo objasniti razliku između regulativnih i konstitutivnih principa s obzirom na razum, a potom s obzirom na um.

Moguće iskustvo stoji pod nužnim i opštim uslovima apriornih formi saznanja. Videli smo šta to znači s obzirom na čulnost i razum, ali ne i s obzirom na transcendentalnu moć suđenja. Uloga ove saznavne moći jeste da pojave subsumira pod pojmove razuma,¹²³ a kao transcendentalna moć ona sadrži uslove pod kojima se pojmovi razuma *a priori* odnose na svoje predmete. Kao uslov mogućnosti saznanja, moć suđenja, sa jedne strane, treba da posreduje u primeni kategorija na pojave putem transcendentalne vremenske odredbe – šeme čistih pojmova razuma, a sa druge strane, treba da omogući apriornu primenu pojmova razuma na čulnost uopšte, posredstvom sintetičkih osnovnih stavova razuma. Ovi stavovi *a priori* određuju naše saznanje predmeta, jer pružaju pravilo na osnovu koga pojave imaju objektivni realitet. U ekspoziciji sintetičkih osnovnih stavova razuma Kant prvi put uvodi distinkciju između konstitutivnih i regulativnih principa.

Sintetički osnovni stavovi razuma podeljeni su prema kategorijama na aksiome datosti u opažanju, anticipacije opažanja, analogije iskustva i postulate empiričkog mišljenja. Prve dve vrste osnovnih stavova Kant naziva matematičkim, a druge dve dinamičkim. Razlog je sličan kao i u slučaju antinomija – prvi obuhvataju sintezu jednorodnih stvari koje nužno ne pripadaju jedna

¹²⁰ Interes može biti interes sklonosti i interes uma, a uvek je vezan za neko (praktično) zadovoljstvo. Ukoliko predstava tog zadovoljstva prethodi određenju moći žudnje, interes se odnosi na sklonost čoveka, ali ukoliko zadovoljstvo može samo biti posledica određenja moći žudnje, to zadovoljstvo Kant naziva intelektualnim. V. MM, str. 14.

¹²¹ KF, str. 196. Više o pojmovima „verovanje čistog uma“, „moralna vera“, o veri i njenoj vezi sa moralom, v. KMS, str. 262 – 265. Vajl 2010: 11-63. Odlična analiza ovih pojmova u kojoj se insistira na činjenici da vera ne mora uvek biti vezana samo za moralni interes, već i za pragmatički ili teorijski, kao i da je ona zasnovana na razlozima koji nisu epistemičke prirode i nisu objektivno dovoljni da neki sud držimo za istinit, ali su ipak subjektivno dovoljni da opravdaju konkretnu veru i to ne samo veru jednog subjekta, već da bi za sve osobe u istoj situaciji bilo racionalno da je imaju, videti u: Chignell 2007. Prema ovoj interpretaciji, jedno od najvažnijih teorijskih verovanja jeste da (nesaznatljive) stvari po sebi utemeljuju pojave – iako ovaj stav nema objektivno opravdanje, on je subjektivno opravdan radi kompletnog objašnjenja empirijskih objekata. Koncizno tumačenje uloge vere u Kantovoj filozofiji istorije i uloge istorije u realizaciji ljudskih potencijala, videti u: Vaki 2014.

¹²² MM, str. 265.

¹²³ KČU, str. 125. Ona može biti refleksivna i odredbena, v. KMS, str. 16.

drugoj, a drugi sintezu raznorodnih stvari koje su nužno uzajamno povezane. Matematički osnovni stavovi odnose se na primenu kategorija kvaliteta i kvantiteta na opažanje, čime *a priori* određuju formu (pa svi čulno dati opažaji moraju biti ekstenzivne veličine) i materiju (pa sve pojave s obzirom na osećaj moraju biti intenzivne veličine) nekog mogućeg objekta opažanja. Pošto je opažanje za mogućnost iskustva nužno, Kant tvrdi da su matematički osnovni stavovi za iskustvo konstitutivni – oni iskustvo uopšte čine mogućim.

Dinamički osnovni stavovi se odnose na povezanost egzistencije raznovrsnih stvari ukoliko one nužno pripadaju jedna drugoj (poput veze uzroka i posledice ili supstancije i njenih akcidenција), čime egzistenciju pojava *a priori* podvode pod pravila razuma. Analogije čine iskustvo mogućim na osnovu predstave o nužnoj vezi opažaja u vremenu, dok postulati određuju odnos objekta prema moći saznanja – njegovu mogućnost, stvarnost ili nužnost, ograničavajući kategorije na njihovu empirijsku upotrebu. Za razliku od matematičkih stavova koji *a priori* konstruišu predmet zato što predstavljaju primenu kategorija na osobenost naše čulnosti, a ona je uslov da nam i kako nam predmet uopšte može biti dat, dinamički osnovni stavovi *a priori* određuju odnos objekata isključivo pod uslovom njihove egzistencije. Zato što njihova uloga zavisi od egzistencije pojava, a egzistencija se „ne može konstruisati“,¹²⁴ dinamički osnovni su *regulativni principi s obzirom na opažanje*, iako su *konstitutivni s obzirom na iskustvo*.

Raspravljajući o kosmološkim idejama uma, Kant ponovo uvodi razlikovanje između konstitutivnih i regulativnih principa. Videli smo već da u regresiji datih pojava mi nikada ne možemo dospeti do onoga što je apsolutno bezuslovno, zato što je u prostoru i vremenu svaki uslov i sam uslovljen. Bez obzira na to što je totalitet uslova u objektu za razum problem (jer ne spada u moguće iskustvo), um mu neprestano nameće zahtev da se u regresivnom nizu uslova ne sme zaustaviti kod onoga što je i samo uslovljeno. No, za razliku od osnovnih stavova razuma koji nam *a priori* govore nešto o samom objektu mogućeg saznanja, unapred ga određujući, princip uma nije uslov mogućnosti pojedinačnog iskustva i empirijski nam nikada ne može biti dat objekt na koji se pojmovi uma odnose. Dakle, u teorijskoj filozofiji um ni na koji način ne determiniše unapred objekt saznanja, pa zato nikada ne može imati konstitutivnu ulogu u saznanju. Pošto, međutim, um određuje pravilo za obavljanje sintetičke delatnosti razuma u regresiji i nalaže maksimalno proširivanje iskustva, zahtevajući od razuma da „nijedna empirička granica ne sme da važi kao apsolutna granica“,¹²⁵ principi uma ipak imaju važnu ulogu u saznanju koja je uvek regulativna. Zadatak regulativnog principa uma jeste da *a priori* odredi empirijsku regresiju kako bismo mogli doći do što potpunijeg pojma o objektu; on je, kaže Kant,

„jedan princip uma koji *kao pravilo* postulira ono što mi treba da činimo u regresiji, a *ne anticipira* ono što je u *objektu* dato po sebi pre svake regresije. Otuda ga zovem *regulativni* princip uma, dok bi, naprotiv, osnovni stav apsolutnog totaliteta niza uslova, posmatran kao dat u objektu (u pojavama) po sebi, bio jedan konstitutivan kosmološki princip, o kome sam upravo na osnovu ove razlike hteo da dokažem da je ništavan.“¹²⁶

Kako funkcioniše regulativni princip uma jasno možemo videti na primeru dinamičkih antinomija. Tvrdnje koje nalazimo u antitezama u granicama su mogućeg iskustva, a regulativni princip funkcioniše tako što usmerava i vodi razum na putu ka sve daljim članovima niza, odnosno reguliše postupak empirijske regresije. Pozitivna uloga regulativnog principa uma u empirijskim istraživanjima je, dakle, preskriptivna i usmeravajuća: treba da težimo ka što većem i obuhvatnijem jedinstvu saznanja razuma u korelaciji sa pojmom uma. U tezama dinamičkih antinomija, međutim, situacija je drugačija, jer posredstvom uma možemo stupiti u inteligibilni domen, koji se otvara u postupku zamišljanja i daje nam veću slobodu da zadovoljimo njegovu potrebu za onim bezuslovnim. Tako, na primer, u tezi četvrte antinomije um na osnovu regulativnog principa dopušta mogućnost postojanja inteligibilnog bića koje bi bilo osnov niza empirijski uslovljenih

¹²⁴ KČU, str. 145.

¹²⁵ *Ibid*, str. 278.

¹²⁶ *Ibid*.

egzistencija. Prema tome, onda kada je potrebno zamisliti neki inteligibilni osnov pojava radi objašnjenja totaliteta niza uslovljenosti u fenomenalnom svetu, pozitivna uloga regulativnog principa uma se ogleda u tome što nam je dopušteno da zakoračimo u domen noumenalnog i sebi predstavimo neki objekat koji odgovara tom inteligibilnom predmetu.

Da bismo bolje objasnili distinkciju između konstitutivnih i regulativnih principa i pozitivan doprinos saznanju koji proističe iz regulativne upotrebe uma, navešćemo u celosti pasus iz *Kritike čistog uma*. Kant najpre rezimira do sada rečeno:

„transcendentalne ideje [...] imaju jednu izvanrednu i neophodno nužnu regulativnu upotrebu, koja se sastoji u tome što upućuju razum ka jednom određenom cilju, s obzirom na koji se linije pravaca svih njegovih pravila slivaju u jednu tačku, koja ipak služi tome da pojmovima razuma pribavi najveće moguće jedinstvo pored najveće proširenosti, iako je ona samo jedna ideja (*focus imaginarius*), to jest jedna tačka iz koje, u stvari, pojmovi razuma ne polaze, pošto ona leži sasvim izvan granica mogućeg iskustva.“

Obratimo pažnju na nastavak i Kantovu analogiju:

„Otuda zaista za nas proizilazi privid kao da su ove linije izbile iz jednog predmeta koji leži izvan oblasti saznanja koje je moguće empirički (kao što se objekti vide iza površine ogledala); ali ta iluzija (koja se ipak može sprečiti da nas ne vara) neophodno je nužna ako hoćemo, osim predmeta koji su nam pred očima, da vidimo u isto vreme i one predmete koji leže daleko od njih iza naših leđa, to jest ako mi u našem slučaju hoćemo da osposobimo razum da prevaziđe svako dato iskustvo (svaki deo celokupnog mogućeg iskustva), te, dakle, da ga osposobimo za najveće moguće i krajnje proširenje.“¹²⁷

Iluzija o kojoj Kant govori je transcendentalni privid. Rekli smo da je osnovna karakteristika ovog privida to da ga se nikada ne možemo otarasiti, jer je on neraskidivo vezan za prirodu uma;¹²⁸ a neminovnost obmane ilustrovana je Kantovim poređenjem transcendentalnog privida sa optičkim iluzijama. Citirana analogija ukazuje na drugu karakteristiku pojmova i zaključaka uma u saznanju: mogu biti vrlo korisni i imaju važnu pozitivnu ulogu u saznanju, pored toga što ona nije konstitutivna. Naime, kao što pomoću ogledala možemo videti predmete koji su iza naših leđa, o kojima tada na osnovu opažanja možemo imati saznanje (koje ne bismo imali kada ih ne bismo u ogledalu videli), tako zahvaljujući umu i njegovim idejama možemo zamisliti objekte koji za nas ne bi postojali kada bismo bili ograničeni isključivo na čulnost i razum, odnosno empirijska saznanja. Ako, međutim, dozvolimo da nas privid umih saznanja zavede i da upotrebu razuma proširimo na ideje, onda bivamo zarobljeni u svet transcendentalnog privida, pa držimo za istinite metafizičke sudove koji zapravo nemaju nikakvu saznavnu vrednost. U skladu sa Kantovom analogijom, ovaj privid odgovara verovanju čoveka da predmeti koje vidi u ogledalu predstavljaju realnost ispred njega, kome ogledalo više ne služi da vidi šta se zbiva iza njegovih leđa, već ga zbunjuje i navodi da pogrešno sudi.

Prva stvar koju treba razjasniti odnosi se na tvrđenje da je transcendentalni privid vezan za prirodu uma: sama delatnost uma svakako uvećava mogućnost obmane, jer u zaključivanju um polazi od pojmova razuma kojima ne mora odgovarati neki konkretan opažaj, pa je lako zalutati u metafizička nagađanja. Druga stvar je naglašena analogijom koju Kant koristi, na osnovu koje je jasno da je transcendentalni privid isključivo greška moći suđenja, te zato nije nužna posledica epistemološke delatnosti uma. Iako mi u slučaju optičkih iluzija zaista vidimo nešto što nije istinito, moć koja sudi nije čulnost; tek posredstvom moći suđenja opažaje podvodimo pod pravila

¹²⁷ *Ibid*, str. 332.

¹²⁸ Na ovoj tezi posebno insistira Grirova, v. Grier 2004. Svog mentora, Henrija Alisona, po njegovom vlastitom priznanju, ona je „probudila iz dogmatskog dremeža”, pa je on svoj „nekritični“ stav – da je moguće osloboditi se transcendentalnog privida, jer je svojstven stavu transcendentalnog realizma, te se pomoću transcendentalnog idealizma može prevladati – zamenio istim ovim stanovištem, v. Allison 2004: 329 – 332.

razuma.¹²⁹ Mi, pak, uvek možemo izbeći zamku privida ako, prvo, prozremo da nas na takve zaključke navodi sama priroda uma, i potom otkrijemo uzrok transcendentalne iluzije (dvosmislen pojam, na primer), uviđajući da takvi sudovi nemaju istinosnu vrednost. S tim u vezi Kant naglašava:

„U samoj stvari ne ideja po sebi, već samo njena upotreba može u pogledu celokupnog mogućeg iskustva da bude ili *transcendentna* ili *imanentna*, što će zavisi od toga da li je upravljamo na neki predmet koji njoj vajno odgovara ili je upravljamo samo uopšte na upotrebu razuma u odnosu na predmete kojima se on bavi, te sve pogreške subrepcije moraju se uvek pripisati nekom nedostatku moći suđenja, a nikako razumu ili umu.“¹³⁰

Dakle, transcendentalni privid svojstven je delatnosti uma zato što je u njegovoj prirodi da uvek načini korak ka onome što je neuslovljeno, jer se njegovom aktivnošću ispoljava metafizička dispozicija uma, ali ipak nije nužno da nas on vara, ako uvek vodimo računa šta i kako možemo znati, a šta samo zamišljati i držati za logički moguće, odnosno ako vodimo računa o razlici između mogućnosti stvari i njihove stvarnosti. Tu razliku Kant formuliše na sledeći način: „ono što je moguće znači samo položaj predstave neke stvari prema našem pojmu i uopšte prema moći mišljenja, a ono što je stvarno znači postavljanje stvari same po sebi (izvan tog pojma).“¹³¹ Ova distinkcija je, smatra Kant, jasno ustanovljena posredstvom transcendentalne kritike, pa se zato može reći da „u oblasti čistog uma ne postoji nikakva polemika u pravom smislu te reči.“¹³²

Pomoću navedene analogije možemo sasvim razumeti pozitivnu ulogu ideja u saznanju: gledajući ispred nas – služeći se čulima i razumom, mi možemo saznati samo ono što spada u iskustvo, ali pomoću ogledala – ideja uma, naše ograničene saznavne sposobnosti dobijaju jedno apriorno proširenje (pa vidimo i ono što je iza naših leđa) koje je uvek istovremeno potencijalni izvor iluzije i novih saznanja. Da nema ideja koje predstavljaju objekte koji leže izvan mogućeg iskustva, navodeći nas da pratimo njihove zamišljene trajektorije i izvan oblasti fenomena u oblast noumena, razum ne bi bio gonjen da uvek pomera granice saznanja. Tada ne bismo ništa mogli da pretpostavimo o logičkoj mogućnosti inteligibilnog kauzalizeta – transcendentalnoj slobodi, zatim o postojanju apsolutno nužnog bića – boga, niti o besmrtnosti duše, a to bi za praktičnu filozofiju bilo pogubno, jer su ove ideje važne za moral, ali i za sve veću aktuelizaciju najviših potencijala čovečanstva sa kojom je napredak moraliteta nužno povezan. Iako su ove tri ideje krajnji cilj na koji je upravljena spekulacija uma u transcendentalnoj upotrebi,¹³³ moramo prihvatiti da je pozitivna uloga ideja u saznanju isključivo regulativna i nalaže da uvek pod vođstvom ideja „treba da *tražimo* svojstva i vezu među predmetima iskustva uopšte.“¹³⁴

Grešku upotrebe regulativnih načela kao konstitutivnih Kant naziva *lenji um*.¹³⁵ Kada principe uma, koji su subjektivni uslovi mišljenja, koristimo da bismo formulisali sudove o predmetima, odnosno da bismo egzistenciju stvari „konstruisali“, pa te sudove proglasimo za objektivno saznanje postojećih predmeta smatrajući naše istraživanje završenim, dospevamo u poziciju epistemičke lenjosti, u kojoj se um „odaje spokojstvu kao da je svoj posao apsolutno završio.“¹³⁶ Ovo držanje svojstveno je dogmatičnom načinu mišljenja, svojevršnom epistemološkom dremežu u kome ne dovodimo u pitanje mogućnost da posredstvom subjektivnih principa mišljenja dođemo do

¹²⁹ Govoreći o transcendentalnom prividu Kant piše: „istina ili privid nisu u predmetu ukoliko se on opaža, već u sudu o predmetu ukoliko se predmet zamišlja. Dakle, može se zaista s pravom reći da čula ne varaju, ali ne zato što ona uvek pravilno sude, već zato što ona uopšte ne sude.“ KČU, str. 198.

¹³⁰ *Ibid*, str. 331.

¹³¹ KMS, str. 215.

¹³² KČU, str. 379.

¹³³ *Ibid*, str. 396.

¹³⁴ *Ibid*, str. 342.

¹³⁵ „Tako su stari dijalektičari“, objašnjava Kant, „nazivali jedan sofizam koji je glasio: Ako je tvoja sudbina takva da ti treba da se izlečiš od ove bolesti, onda će se to desiti pa bilo da pozoveš lekara ili ne. Ciceron veli da je ova vrsta zaključivanja dobila svoje ime otuda što ako se po njoj popstupa, umu ne ostaje nikakva uloga u životu.“ *Ibid*, str. 350.

¹³⁶ *Ibid*.

stavova koji treba da važe kao objektivno saznanje predmeta. Dakle, misli Kant, ako regulativne principe

„pogrešno shvatimo, pa ih smatramo za konstitutivne principe transcendentalnog saznanja, onda oni na osnovu jednog privida koji zaista blista, ali ipak vara, proizvode praznoverje i vajno saznanje, a s tim u vezi i večne protivrečnosti i sporove.“¹³⁷

Ako, međutim, ideje kao regulativni principi treba da vode naša istraživanja i omogućе što veće proširenje saznanja razuma, onda je, na primer, dozvoljeno zamišljanje duše *kao da* je ona prosta supstancija radi proučavanja unutrašnjih pojava duševnih zbivanja,¹³⁸ ali nije dozvoljeno pretpostaviti da duša postoji kao prosta supstancija jer takvo saznanje ne spada u moguće iskustvo. Prema tome, ideje uma mogu i treba da služe kao heurističke fikcije,¹³⁹ regulativni principi sistematske primene razuma u okviru mogućeg iskustva, a formulisanje transcendentálnih hipoteza,¹⁴⁰ u kojima se radi boljeg teorijskog objašnjenja pojava u prirodi upotrebljava neka ideja uma, nedozvoljeno je i primer je lenjosti uma. Iako u praktičnoj filozofiji ideje imaju konstruktivniju ulogu, pa će na primer ideja slobode biti konstitutivna s obzirom na htenje, i u njenim je okvirima lenjost uma nespojiva sa Kantovom filozofijom.

Osnovni stav uma, koji glasi: „sva saznanja razuma stoje pod jedinstvom uma i iz principa uma se mogu izvesti“, tvrdi Kant, ima transcendentálnu status, koji bi

„sistematsko jedinstvo učinio nužnim ne samo subjektivno i logički kao metod, već i objektivno nužnim.“¹⁴¹ Jer „nije moguće uvideti kako može da postoji neki logički princip umnog jedinstva pravila, ako se ne bi pretpostavio neki transcendentálnu princip na osnovu koga se pretpostavlja *a priori* da je takvo jedno jedinstvo nužno i da pripada samim objektima.“¹⁴²

Ovo je transcendentálnu argument. Dakle, kao što je objašnjenje mogućnosti sintetičkih apriornih saznanja zahtevalo da forme čulnosti i razuma Kant okarakterišе kao transcendentálne uslove saznanja, tako i problemi koji iskrsavaju postuliranjem jedinstva uma zahtevaju da osnovni stav uma odredi kao transcendentálnu uslov saznanja: um *a priori* zahteva specifičan red, organizaciju svih postojećih partikularnih zakona razuma u jedan obuhvatan sistem iskustva, u kome sva pojedinačna znanja, svi „delovi“ unutar prirode kao celine imaju određeno mesto.¹⁴³ Upravo ovu sistemsku ustrojenost svih saznajnih moći, a onda i znanja koja iz njih proizilaze, Kant naziva arhitektonikom uma. Transcendentálnu status ovog principa ne znači da je on konstitutivan, jer njime ne biva „osnovan“ nijedan novi objekt saznanja – sistematsko jedinstvo koje je njime postulirano nikada i ne može biti pravi objekat za nas, već mu se samo asimptotski možemo približavati.¹⁴⁴ To, dakle, „samo“ znači da su ljudi (a ne priroda po sebi) u epistemološkom smislu tako sazđani da teže da sva znanja obuhvate u jedan sistem. Prema tome, ovim principom je naše razumevanje sveta i uklapanje partikularnih saznanja u „zgradu znanja“ dobilo jedno apriorno pravilo, koje naš pogled na prirodu regulišе tako da mi svako pojedinačno znanje uvek vidimo *kao da* je deo jedinstvenog iskustva unutar kojeg svi njeni zakoni moraju moći da se usklade, kao što i raznovrsne prirodne zakone mi „tretiramo tako kao da se u njima skriva neko jedinstvo“. ¹⁴⁵ Pošto osnovni stavovi uma posredstvom apriornog principa jedinstva koje nameću pravilima razuma važe

¹³⁷ *Ibid*, str. 354.

¹³⁸ U samom zamišljanju duše *kao da* je ona prosta supstancija sadržana je svest o tome da ona to nije, te se ovde radi o regulativnoj upotrebi ideja (kao heurističkih fikcija) u analoškom zaključivanju, radi maksimalnog proširenja teorijskog saznanja u okviru mogućeg iskustva. O regulativnoj upotrebi ideja u analoškom zaključivanju, za svrhe spekulativnog uma, videti na primer: Dister 1972.

¹³⁹ KČU, str. 385.

¹⁴⁰ *Ibid*, str. 386.

¹⁴¹ *Ibid*.

¹⁴² *Ibid*, str. 334.

¹⁴³ V. *Ibid*, str. 332.

¹⁴⁴ *Ibid*, str. 322.

¹⁴⁵ *Ibid*, str. 334.

za iskustvo, oni imaju objektivni realitet, ali ne s obzirom na određenje objekta saznanja, već s obzirom na metod kojim se empirijska upotreba razuma dovodi u vezu sa principom apsolutnog jedinstva uma.¹⁴⁶

Skrenimo pažnju još na to da posmatranje prirode kao jedinstvene celine nije samo karakteristika našeg pristupa izučavanju prirode u nauci, već i Kantovog pristupa izučavanju „ideje opšte istorije“ čovečanstva koja, zato što obuhvata vrlo dug vremenski period (uključujući i moguće događaje iz budućnosti), ne može biti drugačije pojmljena nego kao jedinstvo koje je rezultat regulativne upotrebe ideja (poput konstitucije svetskog građanskog poretka) koje od prostog agregata radnji stvaraju koherentnu celinu. Ovakav tretman istorije ima motivacionu ulogu: pokazuje nam koji je mogući rezultat naših stremljenja, rezultat koji, pak, uvek zavisi od naše delatnosti i zato je krajnje neizvestan. Pošto je tek jedna hipoteza, ona ostavlja mogućnost da bi neka druga ideja koja bi služila kao regulativno načelo možda bolje „rasporedila“ empirijske činjenice u koherentnu celinu, ali ovde i nije ključno pitanje istinitosti i verodostojnosti istorijskog prikaza, već korisnosti takve istorije koja se ogleda u moći regulativnih ideja da naša praktična nastojanja vode i usmeravaju ka unapred postavljenom cilju. Iako, dakle, u okviru opšte istorije čovečanstva ne izučavamo prirodne zakone, mi ipak izučavamo prirodu – čovekove empirijske radnje i njihov uzročni odnos koji je uvek determinisan kauzalitetom prirode, te zauzimamo teorijski a ne praktični stav prema delanju. Prema tome, Kantov metod pri artikulaciji filozofije istorije je u skladu sa kritičkom filozofijom, ali ne samo sa *Kritikom moći suđenja*, na čijoj se poleđini najčešće tumači njegova filozofija istorije,¹⁴⁷ već i sa *Kritikom čistog uma*.

2. Teleološko suđenje, simbolizam, analogije

U vezi sa sistematizujućom ulogom uma o kojoj smo govorili u prethodnom poglavlju je transcendentalni princip refleksivne moći suđenja. Ovaj princip je subjektivno nužna pretpostavka moći suđenja koja *a priori* šematizuje refleksiju tako da prirodu ne posmatramo kao skup beskrajno raznovrsnih prirodnih zakona i formi, već kao jedinstven sistem u kome je svaki deo svrhovito uklopljen. Dok za postupak podvođenja posebnih empirijskih opažaja pod pojmove odredbena moć suđenja ima pravilo u razumu, te je njen posao prosto „mehanički“, za međusobno upoređivanje opažaja radi dobijanja nekog opšteg pojma ili njihovog podvođenja pod još opštije pojmove u cilju sistematskog jedinstva saznanja refleksivna moć suđenja nema nikakvo uputstvo u razumu osim usmeravajuće, regulativne uloge pomenutog transcendentalnog principa uma. Uloga refleksivne moći suđenja je, preciznije, da subsumira opažaje pod opšti zakon koji nije unapred dat, tako što, kaže Kant, postavlja princip prosuđivanja onih predmeta „za koje nam objektivno potpuno nedostaje zakon ili pojam o objektu koji bi bio dovoljan kao princip za slučajeve koji se ukazuju.“¹⁴⁸ U ovom slučaju moć suđenja postupa „tehnički“: ona *a priori* za načelo refleksije postavlja tehniku prirode, odnosno o prirodi sudi *kao da* je svrhovito ustrojena, organizovana u jedinstvenu celinu empirijskih zakona ili sistem prirodnih bića organizovan prema svrsi postavljenoj od strane njenog tvorca. Refleksivna moć suđenja nas tako navodi da „ceo poredak u svetu posmatramo tako *kao da* je on ponikao iz namera nekog najvišeg uma.“¹⁴⁹

¹⁴⁶ *Ibid*, str. 340.

¹⁴⁷ Videti na primer: Wood 1999: 215 – 225. Ovo je bitno i u svetlu činjenice da je „Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka” napisana posle prve, a pre treće *Kritike*. O odnosu ovog spisa i prve *Kritike*, v. Kleingeld 2008, Allison 2012: 236 – 254.

¹⁴⁸ KMS, str. 203.

¹⁴⁹ KČU, str. 349. Antinomija moći suđenja se odnosi na sukob mehanicističkog i teleološkog prosuđivanja (v. KMS, str. 204), brkanje osnovnih stavova refleksivne i odredbene moći suđenja. Protivrečnost je prividna, pa se rešenje antinomije svodi na stav da se mehaničko objašnjenje i tehničko prosuđivanje prirode međusobno ne isključuju: „sasvim lepo mogu postojati jedno pored drugoga ovo dvoje: da *objašnjenje* jedne pojave, koje predstavlja jedan posao

Prema tome, u potrazi za najvišim jedinstvom prirode koje bi moglo zadovoljiti teorijski interes uma, reflektivna moć suđenja kao princip prosuđivanja postavlja svrhovitost. Svrhovitost nužno zahteva misao o tvorcu sveta, jer deo prirode koji, u odnosu na celinu prirode, prosuđujemo kao svrhovit kao zakon svog kauzaliteta mora imati neki um, jer jedino um, slobodna volja, predstavlja sposobnost delanja prema svrhama.¹⁵⁰ Zbog toga se može reći da teleologija nužno okončava u teologiji. Razlika između teleologije i teologije, kako ju je Kant razumeo – moralne teologije ili etikoteologije, jeste to što

„Teleologija razmatra prirodu kao carstvo svrha, nauka o moralu razmatra moguće carstvo svrha kao carstvo prirode. U teleologiji carstvo svrha je teorijska ideja radi objašnjenja onoga što je tu. U nauci o moralu carstvo svrha je praktična ideja, da bi se proizvelo, i to shodno toj ideji, ono što ne postoji, ali što našim delovanjem i tvorenjem može postati stvarno.“¹⁵¹

Svrhovito postojanje bilo koje stvari pretpostavlja neku predstavu subjekta – ideju koja služi kao osnov jedinstva ostalih predstava, u odnosu na koju on o objektima sudi. Svrhovitost, dakle, nije neko objektivno svojstvo prirode, već je subjektivan odnos moći suđenja prema prirodi: mi je (subjektivno) prosuđujemo *kao da* je ona svrhovito sazdana, iako ništa u samoj prirodi (objektivno) ne može da opravda ovaj postupak moći suđenja. Bez pretpostavke ove apriorne delatnosti moći suđenja, nalaženje svrhovitosti, kao kauzalne veze koja ukazuje na neku nameru, veštinu i pretpostavka umnog tvorca, ne bi bile opravdane. Ovaj transcendentalni princip moći suđenja nije konstitutivan, već regulativan, jer njime mi, kaže Kant, „dobijamo samo jednu nit-vodilju, po kojoj stvari u prirodi treba da posmatramo prema novom zakonskom redu,“¹⁵² prema najvišim principima uma kao svrhovite. U svojim refleksijama o istoriji Kant takođe naglašava da je bez pretpostavke svrhovitosti nemoguće sagledati kauzalni odnos u istorijskim zbivanjima: „ako napustimo to načelo, onda više nema zakonite prirode, nego je to priroda koja se nasumice poigrava, a bezizgledna slučajnost stupiće na mesto crvene linije uma.“¹⁵³ Ta „crvena nit“ koja usmerava čovečanstvo ka ispunjenju namera prirode, jeste upravo teleološko posmatranje zbivanja s obzirom na ideju uma, koja nameće pretpostavku da u prirodi ne deluju samo mehanički zakoni, već i finalni uzroci. Jedino tada u skupu prirodnih zbivanja možemo uočiti sredstva koja služe za postizanje krajnjih ciljeva i posmatrati ih kao etape u ostvarivanju unapred smišljenog plana.

Transcendentalni status koji Kant dodeljuje principu svrhovitosti prirode ukazuje na to da je on mislio da su samo ustrojstvo i osobenost naših sazajnih moći takve da o mogućnosti delova prema celini prirode možemo suditi jedino tako što ćemo ih razumeti po analogiji sa kauzalitetom uma – *kao da* su svrhovito organizovane prema nameri nekog umnog tvorca. Smisao pojma tehnike prirode, kao simbola za svrhovitost prirode, jeste u prosuđivanju prirode po analogiji sa nekom veštinom, jer sam pojam tehnike Kant definiše kao „umeće da se proizvodi ono što se želi da treba da postoji.“¹⁵⁴ Dakle, dok je način predstavljanja odredbene moći suđenja šematičan (pojmu razuma ona *a priori* podmeće opazaj), predstavljanje prirode kao svrhovite u reflektivnoj aktivnosti moći suđenja je simbolično. Simbolična hipotipoza,¹⁵⁵ kao „očulotvorenje“ pojmova nastaje, objašnjava Kant,

uma koji on vrši na osnovu objektivnih principa, bude *mehaničko*, a da pravilo *prosuđivanja* istoga predmeta shodno subjektivnim principima refleksije o njemu bude *tehničko*.“ *Ibid.*, str. 20.

¹⁵⁰ Kant svrhu definiše kao „*predmet* slobodne samovolje, čija predstava ovu određuje za neku radnju kojom se ta svrha prizvodi. Svaka radnja, dakle, ima svoju svrhu, i pošto niko ne može imati neku svrhu a da *sam* sebi ne napravi svrhom predmet svoje samovolje, to je akt *slobode* delatnog subjekta, a ne dejstvo *prirode*, da se ima neka svrha radnji.“ MM, str. 186.

¹⁵¹ ZMM, str. 86.

¹⁵² KMS, str. 199.

¹⁵³ I, str. 30.

¹⁵⁴ KMS, str. 10.

¹⁵⁵ Simbolična hipotipoza predstavlja indirektno prikazivanje pojma uma da bi se pokazao njegov realitet. U narednom citatu objašnjeno je kako je to uopšte moguće.

„kada se jednom pojmu koji se može zamisliti samo umom i kome ne može da odgovara nijedan čulni opažaj podmeće očigledna predstava sa kojom moć suđenja postupa samo analogno onome kako postupa u šematiziranju, to jest ta dva postupanja moći suđenja saglašavaju se samo s obzirom na pravilo ovog njenog postupanja u šematiziranju, a ne s obzirom na samu očiglednu predstavu, te, dakle, samo s obzirom na formu refleksije, a ne s obzirom na sadržinu.“¹⁵⁶

Simboličko predstavljanje je, prema tome, apriorno podvođenje predstava pod pojmove uma koje se odvija posredstvom analogije. Uloga analogija u Kantovoj filozofiji teško se može preceniti i naše je uverenje da se analogijama koje on koristi i implikacijama koje iz njih slede mora posvetiti veća pažnja. Upravo iz tumačenja nekih njegovih analogija proizilaze važne teze ove studije. Jedan takav primer je analogija između juridičke i etičke države koju Kant koristi u *Religiji unutar granica čistog uma*, na koju se nadovezuje i analogija između juridičkog i etičkog prirodnog stanja. Drugi je primer analogija između ljudi i država u prirodnom stanju, koju je Kant koristio više puta u različitim delima, čak i na način koji nije sasvim dosledan. Povrh toga, već smo naglasili u uvodnim razmatranjima da ćemo se u cilju afirmacija naših osnovnih teza služiti analogijom između čoveka i čovečanstva, razvojnih faza kroz koje oni prolaze u razvoju ka zrelosti. O značaju analogija takođe svedoči to da je noumenalni karakter moguće uopšte zamisliti samo na osnovu analogije posredstvom koje, kaže Kant, „iskorišćujemo iskustvene pojmove da bismo ipak sebi načinili neki pojam o inteligibilnim stvarima o kojima po sebi nemamo nikakva saznanja.“¹⁵⁷

Zbog velikog značaja koji im dajemo, pogledajmo neka od Kantovih određenja analogije. U *Logici* on pominje analogiju kao način da se dođe od zaključaka posredstvom refleksivne moći suđenja:

„Moć suđenja, time što od onoga što je posebno ide dalje ka onome što je opšte da bi iz iskustva (empirijski), a ne *a priori* izvlačila opšte sudove, zaključuje [...] po mnogim odredbama i svojstvima, u kojima se stvari jedne te iste vrste slažu, o ostalim odredbama i svojstvima ukoliko oni pripadaju pod isti princip. [...] Analogija po partikularnoj sličnosti dveju stvari zaključuje o totalnoj sličnosti po principu specifikacije“¹⁵⁸

U *Kritici moći suđenja* on upozorava:

„mi smo u stanju da od dve raznorodne stvari, upravo s obzirom na momenat njihove raznorodnosti, ipak *zamislimo* jednu od njih po nekoj *analogiji* sa onom drugom stvari; ali nismo u stanju da na osnovu onoga po čemu su one raznorodne *zaključujemo* po analogiji od jedne od tih stvari na onu drugu, to jest nismo u stanju da tu oznaku specifične razlike prenesemo na onu drugu stvar.“

U fusnoti dodaje:

„Analogija (u kvalitativnom smislu) jeste identitet odnosa između razloga i posledice (uzroka i posledica), ukoliko on postoji bez obzira na specifičnu razliku stvari ili onih osobina po sebi koje sadrže osnov sličnih posledica (to jest posmatran izvan tog odnosa).“¹⁵⁹

Objašnjavajući način na koji čovek sebi predstavlja boga i božje attribute, u *Religiji unutar granica čistog uma* Kant tvrdi da je u saznanju jedino moguće i dozvoljeno o bogu misliti posredstvom šematizma analogije, ali da uvek moramo paziti da se ovaj način predstavljanja ne pretvori u šematizam određenja objekta. Na istom mestu on kaže da se

¹⁵⁶ *Ibid*, str. 179.

¹⁵⁷ KČU, str. 301.

¹⁵⁸ L, str. 164 – 165.

¹⁵⁹ KMS, str. 259.

„u penjanju od čulnog ka natčulnom zacijelo može *shematizovati* (učiniti shvatljivim neki pojam analogijom s nečim čulnim), ali to nipošto ne znači da se, prema analogiji, može *zaključiti* da bi se ono što pripada prvom moralo pripisati i drugom (i da se time može *proširiti* njegov pojam); a to zapravo ne može iz sasvim jednostavnog razloga, jer bi takav zaključak tekao *protiv* svake analogije, pošto je on iz toga što nam je nužno potrebna shema za jedan pojam da bismo ga učinili sebi razumljivim (obilježili primjerom) htio da izvuče zaključak: da bi ona nužno morala da pripada samom predmetu kao jedan predikat.“¹⁶⁰

Dakle, zaključak da je stvarni uslov mogućnosti organskih bića umni tvorac sveta nije opravdan, jer bi takvo zaključivanje bilo prema identitetu, a ne analogiji. Kant zato naglašava da „između odnosa sheme prema njenom pojmu i odnosa te iste sheme pojma prema samoj stvari ne postoji nikakva analogija, nego nasilan skok (*metabatis eis allo genos*), koji vodi upravo u antropomorfizme.“¹⁶¹ Simbolički antropomorfizam je dozvoljen jer se on tiče načina na koji sebi predstavljamo ideju posredstvom pojmova s obzirom na svet i nas same, ali se ne tiče objekta i njegovog kauzaliteta, o čijim karakteristikama znati ne možemo ništa.¹⁶² Zaključivanje po analogiji, prema tome, „ne znači, kao što se obično shvata ta reč, nepotpunu sličnost dveju stvari, već potpunu sličnost dvaju odnosa između sasvim nesličnih stvari.“¹⁶³

Razlika između teorijskog i praktičnog pristupa čini da je heuristička uloga analogija u praktičnom odnosu plodonosnija nego u teorijskom, jer posledice suđenja po analogiji mogu biti svrhe koje sebi postavljamo kao odredbene razloge delanja, posredstvom kojih činimo da počne da postoji ono što smo zamislili. Mig u ovom pravcu upotrebe analogija imamo u spisu „Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena“. U kontrastu prema pojmovima razuma koji svoj objektivni realitet imaju u odnosu prema predmetima mogućeg iskustva, pojmovi uma mogu imati praktični objektivni realitet indirektnim prikazivanjem posledica delanja u skladu sa njima pomoću simbolizma analogije. Kant tu piše da je simbol neke ideje

„predstava predmeta prema analogiji, tj. jednakom odnosu prema izvesnim posledicama, kao takav je ono što se po sebi samom prilaže predmetu u njegove posledice, iako su sami predmeti potpuno različitih vrsta.“¹⁶⁴

Simboličko predstavljanje ili analogno rasuđivanje je kompleksna operacija refleksije zato što je njen regulativni princip ideja uma kojoj u iskustvu ništa ne može odgovarati, a za koju se ipak moraju naći izvesne predstave, oslanjanjem na moguće empirijske opažaje. Da bi ovo uopšte bilo moguće, refleksivna moć suđenja obavlja dva postupka: prvo mora uzeti neki pojam razuma koji treba da služi kao simbol za ideju uma i uvideti šemu kategorije za određen opažaj, a zatim sam odredbeni postupak te prve delatnosti moć suđenja koristi kao pravilo refleksije za sasvim drugi objekat u analogiji. Prva predstava treba da bude simbol druge. Pozitivnoj upotrebi ideja u praktične svrhe mora prethoditi takoreći pseudo-šematizacija ideja, koja uvek uključuje analogno suđenje. Iako mi nikada ne saznajemo šta je taj drugi predmet za koji je poznati predmet simbol, nego samo relacije tog predmeta prema nekim drugim predmetima, dobijeno saznanje može biti praktično vredno i produktivno. Razlika se tiče okolnosti da nam u praktičnom odnosu prema svetlu činjenice ne određuju ciljeve ili vrednosti, pa praktična saznanja o predmetima koja proizilaze iz simboličkog predstavljanja stvari mogu biti svrhovito upotrebljena, a ideje imati objektivni (praktični) realitet s obzirom na ono što treba da postoji. Prema tome, vrednost implikacije analogija je u tome šta neka

¹⁶⁰ R, str. 61.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² V. Proleg, str. 108. O analizi Kantovog pojma simbolizma i analogija, više u: Kleingeld 1998, Nuyen 1989, Tarbet 1968, Munzel 1995, Zöllner 2015.

¹⁶³ Poleg, str. 108.

¹⁶⁴ KSN, str. 36 – 37.

ideja o kojoj iz simboličkog predstavljanja nešto (praktično) saznajemo, kaže Kant, „treba da postane za nas i za njenu svrhovitu upotrebu“.¹⁶⁵

2.1. Krajnja svrha stvaranja

Unutrašnja svrhovitost je suštinska odlika bića u kojima je sve istovremeno i svrha i sredstvo: svaki „deo“ ustrojen je da služi održavanju i proizvođenju citavog „sistema“, pa sam prirodni sklop ovih bića ukazuje na neku svrhu i nameru u njihovom stvaranju.¹⁶⁶ Sve njihove sposobnosti nas navode da sudimo *kao da* su one u njih usađene tako da svaka precizno služi određenoj svrsi tog bića, te se u njima nalazi samo ono „oruđe“ koje je za svhe tog bića „najpodesnije i sa njom najsaglasnije“.¹⁶⁷ „U organizovanim bićima“, piše Kant, „mi već zamišljamo radi njihove unutrašnje mogućnosti izvestan kauzalitet prema svrhama, neki stvaralački razum, pa tu delotvornu moć dovodimo u vezu sa njegovim odrednim razlogom, sa namerom.“¹⁶⁸ Zato što organizovana bića sama po sebi ukazuju na neku svhu prirode u njihovom stvaranju, Kant tvrdi da time ona pribavljaju

„objektivni realitet pojmu jedne svrhe koja ne predstavlja neku praktičnu svrhu, već *svrhu prirode*, pribavljajući time za prirodnu nauku osnov za teleologiju, to jest za jedan način prosuđivanja njenih objekata prema posebnom principu, koji bi se inače uveo u prirodnu nauku potpuno neopravdano (pošto se mogućnost nekog kauzaliteta nikako ne može uvideti *a priori*).“¹⁶⁹

Ako se pitamo o obuhvatnom spoljašnjem svrhovitom ustrojstvu delova u sistemu celokupne prirode, onda bića koja odlikuje unutrašnja svrhovitost takođe možemo posmatrati kao sredstva za svrhe drugih organizovanih bića.¹⁷⁰ Kada posmatramo prirodu kao jedinstven teleološki sistem, nameće se pitanje koje živo biće je, s obzirom na njegov odnos svrha i sredstava sa drugim živim bićima, krajnja svrha stvaranja na Zemlji. Kantov zaključak je da su sva organizovana bića uzajamno toliko zavisna i upravljena jedna na druge, i još važnije, da su sva uslovljena kauzalitetom prirode pod čijom vladavinom nema slobode, da nijedno ne može biti krajnja svrha stvaranja. Svako biće, pa i čovek, u sistemu prirode ima uvek ulogu sredstva, a ne samo ulogu svrhe, u istom smislu u kome je svako biće ili zbivanje u prirodi i posledica, a ne samo uzrok neke druge stvari. Kant ovde govori o čoveku kao prirodnom biću (*homo phaenomenon*). Sa druge strane, ako uvažimo da je čovek jedino biće koje uopšte može o prirodi rasuđivati kao o sistemu svrha, i to samo zato što na osnovu vlastitog slobodnog delanja poseduje praktični pojam svrhe, pa onda po analogiji sudi o takvim odnosima unutar prirode, onda se on može smatrati *poslednjom* svrhom stvaranja. Kant piše:

¹⁶⁵ KMS, str. 180. Važno je još naglasiti, iako se u objašnjenja ne možemo upuštati, da se svaka Kantova upotreba *kao da* modela predstavljanja može preformulisati u analogiju koja vodi refleksivno suđenje o nekoj stvari posredstvom konkretnog simbola. Obuhvatna studija o suđenju po modelu *kao da*: Vaihinger 1935.

¹⁶⁶ V. *Ibid*, str. 197..

¹⁶⁷ ZMM, str. 18.

¹⁶⁸ KMS, str. 231. Iako je spis „Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka“ objavljen pre treće *Kritike*, prvi stav u tom spisu („*Sve prirodne obdarenosti jednog stvorenja određene su da se jednom potpuno i celishodno razvijaju.*“ I, str. 30) možemo tumačiti u skladu sa Kantovom definicijom unutrašnje svrhovitosti: predispozicija koja ne bi unapred bila određena da se potpuno razvije, ne bi služila kao sredstvo u svrhovitom razvoju organizma i bila bi suprotna njegovom ukupnom teleološkom ustrojstvu

¹⁶⁹ *Ibid*, str. 197.

¹⁷⁰ U ovu refleksiju o spoljašnjoj svrhovitosti treba, piše Kant, uključiti čak i one stvari „koje su nam neprijatne i koje u naručitim odnosima ometaju naše svrhe“. Pored toga što su zabavan i poučan način posmatranja stvari u prirodi, one nam najjasnije pokazuju da je teleološki poredak u prirodi tvorevina naše moći suđenja, jer se čisto mehaničkim posmatranjem prirode nikada ne bi moglo doći do tih zaključaka. Na primer, „gamad koja ljudima dosađuje u njihovom odelu, kosi ili u njihovoj postelji predstavlja, prema jednoj mudroj ustanovi prirode, podsticaj na čistotu koja je već sama za sebe važno sredstvo za održavanje zdravlja.“ *Ibid*, str. 199.

„Kao jedino biće na zemlji koje ima razum, te, dakle, sposobnost da sam sebi slobodno postavlja svrhe, čovek je doduše titularni gospodar prirode, i, ako se priroda posmatra kao jedan teleološki sistem, on predstavlja po svojoj odredbi poslednju svrhu prirode, ali uvek samo uslovno, naime pod uslovom da ume i da ima volju da prirodi i sebi dodeli jedan takav svrhovni odnos.“¹⁷¹

Postavlja se pitanje koji ciljevi čoveka kao prirodnog bića, za koje priroda može biti sredstvo, služe njegovom unapređenju kao poslednje svrhe stvaranja prirode. Cilj koji se prvi nameće kao ishodište većine ljudskih nastojanja je sreća. Ona je „materija svih čovekovih svrha na ovom svetu“¹⁷² i njenom dostizanju teže svi ljudi kao prirodna bića. Iako sreća nikada ne može biti trajno dostignuta, u osvajanju pojedinačnih srećnih stanja priroda u čoveku i van njega uvek je korišćena kao sredstvo za ostvarivanje njegovih slobodno postavljenih ciljeva. Međutim, ako sreća postane jedina svrha, upozorava Kant, to će čoveka učiniti „nesposobnim da svojoj vlastitoj egzistenciji postavi neku krajnju svrhu i da se sa njom saglasi.“¹⁷³ On će onda prebivati uvek u domenu pojava, balansirati između svojih strasti, nagona, interesa i, uopšte, svih uslovljenosti njegovog fenomenalnog karaktera, a da nikada ne iskorači iz lanca prirodnog kauzaliteta koji je odredben za sve pojave. Ako bi sva bića koja imaju um za svoju krajnju svrhu proglasila sreću i u cilju njenog dostizanja upotrebila sve umne sposobnosti, ona bi potpuno „izopačila“ tu svoju sposobnost, a njihov um bi u svojoj „drskosti“ smatrao da čitavu prirodu može da potčini svom „planu o sreći“. Pošto bi um tada prekoračio svoje granice i lutao u izboru neadekvatnih sredstava za apriorno neodredljivu svrhu, ta vajna sreća bi svagda ostala nedostižna. Kant kaže:

„Da je u pogledu bića koje poseduje um i volju pravu svrhu prirode sačinjavalo *održanje* tog bića i njegovo *blagostanje*, jednom rečju njegova *sreća*, onda bi se priroda veoma rđavo pripremila za tu svrhu, ako bi za izvršioca te svoje namere odabrala um tog stvorenja. Jer, sve radnje koje ono u toj svrsi ima da izvrši i celo pravilo njegovog ponašanja instinkt bi mogao mnogo tačnije da mu obeleži i da mu svrhu mnogo sigurnije postigne, nego što to ikada um može da učini.“¹⁷⁴

Ukoliko bi čovek ipak tvrdoglavo sreću učinio svojom jedinom svrhom, stalno moralno usavršavanje bi bilo trajno osujećeno. Kant zato misli da sreća ne može biti najvažniji cilj čoveka kao prirodnog bića (*homo phaenomenon*), jer ona ne doprinosi uvek pozitivno moralnom usavršavanju, već da to jedino može biti kultura, koja se uopšteno može definisati kao „[p]roizvođenje valjanosti jednog umnog bića za svrhe koje mu se uopšte sviđaju (te, dakle, koje slobodno bira).“¹⁷⁵ Kultura čoveka može pripremiti za ili upraviti ka moralnosti, pa je stoga ona, kaže Kant, poslednja prirodna svrha čoveka. Svaka vrste kulture (kultivacije, negovanja dispozicija) jeste sredstvo u cilju usavršavanja čoveka kao prirodnog, čulnog bića i ima izvesnu instrumentalnu vrednost, a kultivisanje volje za odabir i određivanje svrha koje vode unapređenju moralnosti, Kant naziva kulturom odabiranja ili disciplinom i tvrdi da je ona prvi i to negativni uslov za napredak ka moralitetu. Disciplina volje se sastoji u

„oslobađanju volje od despotizma prohteva koji nas, vezane za izvesne stvari prirode, onesposobljava da sami bismo svrhe, pošto dopuštamo da nam kao okovi služe oni nagoni koje nam je priroda dodelila samo kao uputstva da ne bismo zanemarili namenu životinjstva u nama, ali čak da je ne bismo oštetili, dok smo mi ipak dovoljno slobodni da je zategnemo ili olabavimo, da je produžimo ili skratimo, prema tome da li to zahtevaju svrhe uma.“¹⁷⁶

¹⁷¹ *Ibid*, str. 235.

¹⁷² *Ibid*.

¹⁷³ *Ibid*, str. 236.

¹⁷⁴ ZMM, str. 18.

¹⁷⁵ KMS, str. 236.

¹⁷⁶ *Ibid*.

Kada postupa u skladu sa prohtevima, nagonima, strastima i ostalim „despotima“ koji porobljavaju njegov um i utamničenom drže njegovu predispoziciju prema ličnosti, čovek samo uslovno postupa slobodno. Sloboda koja je ovde na snazi je psihološka sloboda. U psihološkom smislu, objasnimo uskoro detaljnije, on je pod vladavinom svog empirijskog karaktera, pa su njegovi sadašnji postupci samo posledice prethodnih stanja na osnovu kauzaliteta prirode. On je, pak, i tada uvek slobodan da menja svoj karakter i da volju polako oslobađa od despotizma čulnosti. Upravo u tom oslobađanju volje od prinude empirijskih uslova leži najvažniji smisao discipline kao nužnog, ali ne i dovoljnog, uslova moralnosti. Prema tome, disciplina sklonosti, kultivacija predispozicija i kultura odabiranja razloga i svrha jeste prvi, negativni uslov da se čovek odgoji za moralnost.

Jedan od načina da ovo postignemo jeste razvoj urođene težnje za obrazovanjem, jer nas obrazovanje čini „prijemčivim za svrhe koje su uzvišenije od onih svrha koje sama priroda može da pribavi.“¹⁷⁷ Obrazovanje utiče na unapređenje civilizovanosti, koja, tvrdićemo, iako nije nužan uslov moralnosti, može značajno uticati na njen razvoj. Pomoću obrazovanja, umetnosti i nauke, posredstvom kojih se zadovoljstvo može saopštavati na opšti način, a subjektivni sudovi pretendovati na opšte važenje, čovek se uzdiže iznad primitivnog ponašanja i uči da zauzda sirove prohteve, a to je prvi uslov koji mora zadovoljiti ne bi li svoj suživot sa drugim ljudima učinio boljim.¹⁷⁸ Kultura i civilizovanost, dakle, mogu pripremiti čoveka za život u kome dominira um i za svrhe koje su uzvišenije od zadovoljenja trenutnih prohteva ili konstantnog delanja iz ličnih interesa. No, bez obzira na to što kultura čoveka kao prirodnog bića u svim njenim oblicima (koja uvek podrazumeva slobodnu komunikaciju, a njene su pretpostavke javna upotreba uma i ustanovljenje kosmopolitskog prava) pomaže čoveku da realizuje svoje potencijale i time postane krajnja svrha prirode, determinacija volje umom je jedini način da kao umna bića životu podarimo najvišu vrednost.

Postavljanjem svrha i delanjem u skladu sa njima, čovek je jedino biće koje bilo čemu može dati vrednost. Kada su vrednosti rezultat upotrebe prirode, odnosno kada priroda služi za ostvarenje čovekovih prirodnih svrha – blagostanja, onda su one nužno uslovljene. Krajnja svrha stvaranja može biti samo čovek kao umno biće (*homo noumenon*), jer on može da dela prema predstavi zakona koji je sam sebi nametnuo, prema idejama i svrhama koje su sa stanovišta uma objektivno nužne i bezuslovne.¹⁷⁹ O noumenalnom biću čoveka se ne može pitati zbog čega ono egzistira ili za koju bi dalju svrhu moglo biti sredstvo, jer je ličnost svrha po sebi. S tim u vezi Kant tvrdi da moć htenja,

„ali ne ona moć htenja koja čoveka čini zavisnim (pomoću čulnih pobuda) od prirode, ne ono u pogledu čega vrednost njegovog postojanja počiva na onome što on prima i uživa, već vrednost koju on jedino može dati sam sebi i koja se sastoji u onome šta on radi, kako i po kojim principima dela u *slobodi* svoje moći htenja, a ne kao član prirode. To znači: dobra volja jeste ono usled čega jedino njegov život može imati apsolutnu vrednost i u odnosu na koju postojanje sveta može imati neku *krajnju svrhu*.“¹⁸⁰

Tako se lanac sredstava i svrha okončava u čoveku kao noumenalnom biću, s obzirom na koga je i njegov fenomenalni aspekt takođe samo sredstvo, jer su disciplina, kultivacija i civilizovanje empirijskog karaktera sredstva za oslobađanje volje od uticaja čulnosti. Kako u

¹⁷⁷ *Ibid*, str. 237.

¹⁷⁸ Kant piše: „Nauka i umetnost, doduše, ne vode prirodno unapređivanju moraliteta, ali mu ipak služe time što suzbijaju varvarstvo i razvijaju prijemčivost za moralna osećanja.“ KF, str. 199. Na drugom mestu kaže: „Priprema obuka za sve lepe umetnosti, ukoliko se teži najvišem stupnju njihove savršenosti, ne leži, kako izgleda, u propisima, već u kultivisanju duševnih moći onim prethodnim znanjima koja se zovu *humanitora*, verovatno zbog toga jer *humanost* znači, s jedne strane, *osećanje saučešća*, a, s druge strane, moć koja nas osposobljava da se o sebi *izražavamo* najiskrenije i na opšti način; te dve osobine, udružene ujedno, sačinjavaju onu druželjubivost koja je saobrazna ljudskoj prirodi i kojom se ljudi razlikuju od životinjske skučenosti.“ KMS, str. 182.

¹⁷⁹ V. *Ibid*, str. 248.

¹⁸⁰ *Ibid*, str. 244.

postupcima iz dužnosti, a na osnovu transcendentale slobode, princip determinacije volje leži u umu, u predstavi zakona koja u sebi nema ničeg empirijskog, subjekt slobodnog delanja nije potčinjen prirodi, već je njegovom delanju cela priroda teleološki podređena.

Pošto je mislio da ljudi jedni drugima kvare moralnu nastrojenost, Kant i u *Kritici moći suđenja* naglašava da bi tek zajednica umnih bića pod moralnim zakonima bila jedina krajnja svrha stvaranja ovog sveta, jer bi se jedino u njoj moglo zamisliti ostvarenje svih umnih i moralnih potencijala čovečanstva. Povrh toga, tek carstvo svrha zadovoljava potrebu uma za celovitim sistemom svrha bez koje bi skup partikularnih i sistematski nepovezanih krajnjih svrha (pojedinačnih umnih bića) činila samo jedan agregat. Ovim se otkriva i drugi razlog zbog koga teleološko posmatranje sveta svoje teorijsko ishodište nužno ima u etikoteologiji: poglavar zajednice umnih bića pod moralnim zakonima mogao bi biti jedino bog. U okviru etikoteologije dozvoljeno je da tvrdimo postojanje tvorca sveta kao inteligencije, zakonodavca prirode i poglavara carstva svrha, čijim je posredstvom moguće ostvarenje najvišeg dobra, jer ovo tvrđenje nema veze sa znanjem, već sa verovanjem koje treba da rezultira moralnim delanjem. Pretpostavka postojanja boga za ciljeve etikoteologije, nije, naravno, argument u prilog božje egzistencije, već je pretpostavka koju, po Kantovom mišljenju, moral čini nužnom.¹⁸¹

Naglasimo na kraju ovog poglavlja jednu važnu stvar. Do sada smo insistirali da se greška „lenjosti uma“ – uzimanja regulativnih principa mišljenja kao konstitutivnih načela saznanja, u teorijskoj filozofiji mora izbeći. Međutim, regulativni principi saznanja mogu biti praktički odredbeni principi, odnosno konstitutivni principi delanja. Ako za primer uzmemo ideju krajnje svrhe stvaranja sveta – čoveka kao moralno biće, to onda znači da bi za naše postupanje svrha unapređenja moraliteta, koja vodi ka beskonačnom približavanju krajnjoj svrsi stvaranja, postala konstitutivni princip delanja ukoliko bi ona bila njegov odredbeni razlog. Kant pojašnjava:

„ako se radi o onome što je praktično, onda takav jedan *regulativan* princip (za razboritost ili mudrost) da prema onome što mi prema kakvoći naših moći saznanja možemo na izvestan način da zamislimo jedino kao moguće treba postupati kao prema svrsi, onda, velim, takav princip jeste u isto vreme i *konstitutivan*, to jest praktički odredben“¹⁸²

Ovaj citat se odnosi na Kantov „moralni dokaz“ božjeg postojanja, ali sve tri ideje kojima je Kant u *Kritici čistog uma* posvetio posebnu pažnju (ideja slobode, boga i besmrtnosti duše) i zaključio da su u teorijskoj upotrebi transcendentne, u praktičnoj primeni postaju imanentne. Ideja slobode je uslov mogućnosti moralnog zakona, a ideje boga i besmrtnosti duše uslov mogućnosti ostvarenja najvišeg dobra, kao nužnog objekta čistog praktičkog uma. Za našu temu od posebnog značaja je to što ideja krajnje svrhe stvaranja sveta (moralna perfekcija čovečanstva) ima konstitutivnu ulogu u samoj mogućnosti približavanja najvišem političkom idealu (večnom miru) i najvišem etičkom idealu (carstvu vrline). Ova ideja u praktičnom odnosu ima objektivni realitet, jer je dužnost čoveka kao umnog bića, iako je teorijski ona sasvim preterana i neosnovana.¹⁸³ S ovim u vezi Kant piše:

„Predstava o odnosu i slaganju providenja sa (moralnom) svrhom koju nam um neposredno propisuje jeste ideja koja je *teorijski* doduše preterana, ali je praktično (npr. da se pomenuti mehanizam iskoristi u vezi s pojmom dužnosti *večnog mira*), dogmatična i po svojoj realnosti svakako osnovana.“¹⁸⁴

¹⁸¹ Taj argument u prilog božjeg postojanja je „subjektivno dovoljan za moralna bića.“ *Ibid*, str. 249.

¹⁸² *Ibid*, str. 254.

¹⁸³ „Nikakva teorija“, piše Kant, čoveka „ne opravdava da se pretpostavi da ovaj svet uvek napreduje prema onom boljem, ali, svakako, čisti praktički um, koji, delajući shodno jednoj takvoj hipotezi, zapoveda dogmatski, i tako prema ovom principu sebi stvara neku teoriju, kojoj on u ovu svhu, doduše, ne može podmetnuti ništa više nego zamislivost, koja u teorijskom pogledu, da se dokaže objektivni realitet ovog ideala, ni iz daleka nije dovoljna u moralno-praktičkom pogledu, ali potpuno zadovoljava um.“ KSN, str. 77 - 78

¹⁸⁴ VM, str. 150.

Dakle, kao odredbeni razlozi volje ideje mogu biti konstitutivni principi i imati objektivni praktički realitet. Kant zato naglašava da um sadrži „konstitutivne principe *a priori* samo i jedino u pogledu *moći htenja*”¹⁸⁵ i da je „moralni sud ne samo sposoban za određene konstitutivne principe, već je moguć *jedino* na osnovu toga što se maksime zasnivaju na tim konstitutivnim principima i njihovoj opštosti.”¹⁸⁶

3. Kantovo objašnjenje delanja

Prema našem razumevanju Kantove epistemologije, govor o dva sveta može biti isključivo metaforički, jer je stvarnost jedinstvena iako se može posmatrati iz fenomenalnog i noumenalnog ugla. Služeći se, pak, ovom metaforom možemo reći da je čovek jedno privilegovano biće, pošto je jedini istovremeni građanin oba sveta. Ostala živa bića koja nemaju um prebivaju samo u fenomenalnom svetu, u kome svoju svrhu precizno ostvaruju vodeći se instinktima; a ako postoje anđeli, bog i druga netelesna, isključivo umna, a bar neka i sveta bića, ona pripadaju samo noumenalnom svetu i izbavljena su od mnogih muka koje čovekova telesna priroda stavlja pred praktičnu filozofiju. Pošto prebiva u oba sveta, čoveku njegova čulna priroda nameće svrhu sreće, dok mu njegova umna priroda nameće zahtev da bude dostojan sreće. Ispada tako da privilegija ima visoku cenu, jer je čovek kultivisanog uma često nesrećan.¹⁸⁷

U trećoj antinomiji, videli smo, posredstvom razlikovanja između pojave i stvari po sebi Kant izmiruje kauzalitet slobode i prirode, čime već nagoveštava svoju dvoaspektnu teoriju delanja. On tvrdi da jedna ista čovekova radnja može biti tumačena na dva načina: sa jedne strane, kao posledica niza antecedentnih pojava u skladu sa kauzalitetom prirode, a sa druge strane, kao pojava u fizičkom svetu čiji je uzrok noumen na osnovu kauzaliteta slobode.¹⁸⁸ Već je ovde u dijalektici čistog uma primetna napetost između dva različita polja delatnosti jedne iste sazajne moći (čistog uma) u njegovoj spekulativnoj upotrebi, koja je s obzirom na iskustvo transcendentna, i u njegovoj praktičkoj upotrebi, koja je za praktične svrhe imanentna. Napetost i prividna protivrečnost proističu iz različitih ciljeva delatnosti uma: dok je u teorijskoj upotrebi težnja uma da objekte sazna, u praktičnoj upotrebi um nastoji da ih, kao delatni uzrok, putem volje ostvari. Pre no što sasvim stupimo u područje uma kao praktičnog, kada će naš prikaz delanja biti obogaćen ključnim idejama Kantove etike i time objašnjen noumenalni delatni subjekt¹⁸⁹ (*homo noumenon*), u narednom poglavlju ćemo objasniti fenomenalni vid čovekovog delanja (*homo phaenomenon*).

Međutim, pre no što izložimo naše razumevanje Kantove teorije delanja empirijskog subjekta, neophodno je ukazati na podelu unutar njegove etike, koja opravdava naše insistiranje na ključnoj ulozi koju praktična ili pragmatična antropologija,¹⁹⁰ filozofija vaspitanja i istorije treba da imaju u

¹⁸⁵ KMS, str. 45.

¹⁸⁶ *Ibid*, str. 181.

¹⁸⁷ Kant misli da takvi ljudi „nakon proračuna svih koristi koje izvlače, neću da kažem iz pronalaženja svih veština običnoga luksuza, već štaviše iz nauka (koje njima na kraju takođe izgledaju kao da predstavljaju neki luksuz razuma), ipak nalaze da su u stvari samo sebi navukli na vrat više nevolja, nego što su dobili u sreći, i najzad da pre zavide ljudima prostijeg kova koji su više pod rukovodstvom prirodnih instikata, ne dopuštajući svom umu da utiče na njihovo delanje i tvorenje“ ZMM, str. 19.

¹⁸⁸ Skorašnja studija koja afirmiše ovakvo tumačenje: Greenberg 2016, kao i klasična studija: Korsgaard 1996. Na našem jeziku dostupna je komparativna studija Kantove i Hjumove teorije delanja: Lazović 1988.

¹⁸⁹ Ovaj termin koristimo kao sinonim za inteligibilni karakter kako ga Kant naziva. Kantov termin je precizniji jer on naglašava da noumenalni karakter kome možemo pripisati transcendentalnu slobodu mogu imati samo umna bića. Pošto u ovoj studiji mi govorimo o noumenalnom karakteru onda kada govorimo o čoveku i pošto o njemu uopšte možemo govoriti zato što je čovek umno biće, ovom terminologijom samo izričitiije naglašavamo razlikovanje između fenomena i noumena.

¹⁹⁰ O pragmatičnoj antropologiji Kant piše: „Fiziološko poznavanje čovjeka ide na istraživanje onoga što p r i – r o d a čini od čovjeka, a pragmatično poznavanje čovjeka ide na ono što čovjek kao slobodno djelatno biće čini ili može i treba činiti od samoga sebe. Jedna takva antropologija, promatrana kao s v j e t s k o z n a n j e koje mora uslijediti nakon š k o l e, zapravo se potom još neće nazvati p r a g m a t i č n o m ukoliko sadrži raširenu spoznaju s t v a r i u

studiji u čijem je u fokusu sloboda i ideja napretka čovečanstva ka svojoj krajnjoj svrsi. Pod njegovim etičkim učenjem obično se razmatra, kako ga je Kant zvao, „čisti deo“ filozofije morala. O njemu je tvrdio da,

„primenjen na čoveka, ne pozajmljuje ni najmanje nešto od poznavanja čoveka (od antropologije), već čoveku, kao umnom biću, daje zakone *a priori* koji, naravno, zahtevaju uz to iskustvom izoštreću moć suđenja, kako bi ona, delom, razaznala u kojim se slučajevima oni mogu primenjivati, a delom da bi im pribavila pristup u ljudsku volju, a čoveku snagu radi njihovog izvršenja, pošto je čovek, kao biće koga aficiraju tolike sklonosti, doduše sposoban za ideju čistog praktičnog uma, ali nije tako kadar da u toku svog života tu ideju učini *in concreto* delotvornom.“¹⁹¹

Kantova etika izlaže zakone slobode kao „zakone po kojima treba sve da se događa“, koji osnov svoje obaveznosti imaju „*a priori* jedino u pojmovima čistog uma“.¹⁹² Pored ovog „čistog dela“, u *Zasnivanju metafizike morala* Kant pominje drugi deo etike, empirijski deo, koji naziva praktičnom antropologijom. Njen zadatak je da „odredi zakone čovekove volje ukoliko ga aficira priroda [...] zakone prirode kao zakone po kojima se sve događa“.¹⁹³ Ako obratimo pažnju na definiciju „čistog dela“ etike, uočavamo da moralni zakon, bez „iskustvom izoštrene moći suđenja“ i disciplinovane čulne strane ljudske prirode, sam po sebi nema moć da determiniše ljudske radnje.¹⁹⁴ Može se reći da je čisti deo etike bez kultivisane moći suđenja i empirijskog karaktera, iskustva i poznavanja ljudske (a posebno vlastite) prirode, kao poznavanja mehanizama koji čoveka najčešće podstiču na delanje i sredstava koja on koristi da bi ostvario svoje pragmatične ciljeve, skup zakona koji su večno i univerzalno važeći za sva umna bića, ali koji aktuelno nemaju snagu odredbenih razloga pojedinačne volje. Kanta zato posebno zanima način na koji ljudska volja može za moralni zakon postati prijemčiva, a prema našem tumačenju njegova antropološka teorija, filozofija vaspitanja, prava i istorije su fokusirane na ovaj jedan najopštiji cilj.

Apriornost moralnog zakona time, naravno, nije okrnjena, niti je dovedena u pitanje mogućnost metafizike morala, kao „sistem[a] čistih umnih pojmova nezavisnih od svakog uslova opažaja.“¹⁹⁵ Kao što je tvrdio da u pogledu vremena iskustvo prethodi svakom saznanju, ali da to ipak ne znači da svo saznanje potiče iz iskustva, i kao što apriorna saznanja mogu imati empirijske primese, a da to ne ugrozi njihov apriorni status, isto tako metafizika morala ostaje „čista“ iako mora pretpostaviti neka opšta znanja o čoveku kao čulnom i umnom biću, na osnovu kojih uopšte imamo pojam o čovečnosti i o konkretnim dužnostima koje čovek ima. Drugim rečima, to što se metafizika morala mora oslanjati na empirijska znanja, ne znači da su dužnosti čoveka izvedene iz iskustva. Uostalom, reći za praktični princip da je aprioran znači da njegova validnost nije zavisna od empirijskih okolnosti i da sam zakon nije njihov proizvod (za razliku od recimo običaja, tradicije i slično), kao i to da je on stvoren isključivo posredstvom naših saznajnih moći (a ne da je recimo urođen ili religijom propisan). Moralni zakon, dakle, nije aprioran zato što se uopšte ne oslanja na

svijetu [...] već ukoliko sadrži spoznaju čovjeka kao g r a đ a n i n a svijeta.“ A, str. 11. O Kantovoj upotrebi pojma „pragmatično“ u četiri različita smisla, v. Wood 1999: 203 – 205.

¹⁹¹ ZMM, str. 9.

¹⁹² *Ibid*, str. 6, 8.

¹⁹³ *Ibid*, str. 6, v. *Ibid*, str. 11.

¹⁹⁴ O problemu primene moralnih (i etičkih i pravnih) principa na konkretne situacije putem moći suđenja, kao i suštinskom značaju koji u ovom procesu ima refleksivna (a ne samo odredbena) moć suđenja, v. Nuzzo 2014.

¹⁹⁵ MM, str. 177. Objašnjenje odnosa između ova dva dela etike, činjenice da i „čisti deo etike“ podrazumeva izvesna empirijska znanja a da to ne dovodi u pitanje njenu apriornost, i razlike u Kantovom pristupu izlaganju metafizike morala u *Zasnivanju metafizike morala* i *Metafizici morala*, v. Gregor 1963: 1- 17. U *Metafizici morala* možemo po njenom mišljenju razlikovati dva „dela“ etike – transcendentalni, koji se odnosi na kategorički imperativ kao vrhovni moralni zakon za sva umna bića, i drugi deo (koji posebno ne imenuje), koji se odnosi na zakone ljudskog postupanja kada se kategorički imperativ primeni na prirodu čoveka (poput prvobitnih dispozicija), o kojoj znanja imamo ipak samo na osnovu iskustva. V. *Ibid*, str. 13 – 14. Paton tvrdi da se najveći deo *Metafizike morala* zapravo odnosi na ovaj drugi deo etike – primenjenu etiku, kako je zove, a da je ona zavisna od psihologije, kao znanja o prirodi čoveka. V. Paton 1962: 32 – 33.

znanja o čoveku kao biću, već zato što je proizvod naše autonomije, uma, a ne neka puka spoljašnja datost koja se pasivno usvaja, a večno postoji pre svakog iskustva. Pošto svaki čovek samostalno mora formulisati i usvojiti maksime koje mora moći hteti da postanu zakon za sve ljude, nije iznenađujuće to što je za autonomiju čovečanstvo spremno tek na određenom stupnju svog razvoja, stupnju koji karakteriše prosvetćenost. S tim u vezi može se reći, kako to Vud čini,¹⁹⁶ da je specifična istoričnost osnovna odlika praktičnih bića.

U *Zasnivanju metafizike morala* Kant takođe uzima u obzir razna znanja o prirodi ljudskog bića kada ilustruje funkciju moralnog zakona kao testa univerzalizacije određenih maksima, jer tek na poleđini ovih znanja (koja takođe treba uzeti kao da važe univerzalno) apstraktne formulacije kategoričkog imperativa mogu postati realne smernice praktičnog delanja na osnovu kojih uviđamo pojedinačne dužnosti. Na osnovu znanja o ljudskoj prirodi uviđamo i činjenicu ljudske međuzavisnosti, nužnost kooperacije i harmonizacije njihovih ciljeva, sredstava, potreba, želja, koje zajedno daju pun smisao moralnom zakonu. Bez pretpostavke postojanja želja i htenja koje proističu iz samoljublja moralni zakon ne bi bio kategorički imperativ za ljude kao bića koja nemaju svetu volju. U uvodu *Metafizike morala* Kant eksplicitno priznaje važnost moralne antropologije:

„kao što u metafizici prirode moraju postojati i principi primene tih opštih vrhovnih načela o prirodi uopšte na predmete iskustva, to neće moći nedostajati ni jednoj metafizici morala, i često ćemo posebnu *prirodu* čoveka, koja se saznaje samo pomoću iskustva, morati uzeti kao predmet, kako bi na njoj *pokazali* zaključke iz opštih moralnih principa, a da time ništa ne bude oduzeto njenoj čistoti niti da njeno poreklo *a priori* time bude učinjeno sumnjivim. – To će reći toliko da: metafizika morala ne može biti zasnovana na antropologiji, ali ipak može biti primenjena na nju.“¹⁹⁷

U nastavku Kant kaže da „moralna antropologija“ sadrži

„samo subjektivne, ometajuće kao i povlađujuće uslove *izvođenja* zakona one prve u ljudskoj prirodi, stvaranje, širenje i jačanje moralnih načela (u vaspitanju školskog i narodnog podučavanja) i tome slične pouke i propise koji se temelje na iskustvu, bez koje se ne može biti, ali koja nipošto ne mora njoj prethoditi ili se s njom pomešati.“¹⁹⁸

Prema tome, propisi praktične antropologije su važan deo etike, koji može pomoći čoveku da uvidi, „zatekne“ moralni zakon u sebi i da se osposobi da taj zakon učini odredbenim razlogom svoje volje.¹⁹⁹ Empirijski deo etike se odnosi na čovekov empirijski karakter, koji se mora prethodno vaspitati i iskustvom kultivisati, a to uključuje i „izoštavanje“ moći suđenja, ne bi li noumenalni karakter mogao imati uticaja na fenomenalne radnje – ili drugačije rečeno: ne bi li objektivni praktički principi mogli postati subjektivni principi postupanja.

3.1. Empirijski aspekt ljudskog delanja

Na prvi pogled opis delanja empirijskog subjekta niti je kompleksan niti preterano interesantan. Kao telesno biće čovek je deo sveta fenomena – pojava. Kao biće koje je sposobno je za introspekciju, on sebe saznaje takođe kao pojavu, jer, šta god da saznaje, čovek to nužno čini

¹⁹⁶ V. Wood 1999: 210 – 212.

¹⁹⁷ MM, str. 18 – 19. Ovim Kant, smatra Vud, menja poziciju koju je zastupao u *Zasnivanju metafizike morala*, gde je tvrdio da „metafizika morala treba da ispita ideju i principe moguće *čiste* volje, a ne radnje i uslove ljudskog htenja uopšte koji se najvećim delom dobijaju od psihologiji.“ ZMM, str. 11. Kada je metafiziku morala konkretizovao kroz primere dužnosti, Kant je u nju uključio i antropologiju. V. Wood 1999: 197.

¹⁹⁸ MM, str. 19.

¹⁹⁹ S tim u vezi Gajer naglašava Kantov stav o presudnoj važnosti primera u obrazovanju moralnog karaktera mladih ljudi. Jedan od razloga za takav stav proističe iz okolnosti da, iako je moralni zakon aprioran i ljudi transcendentalno slobodni, „osveščivanje“ te činjenice zahteva upotrebu primera tokom ogoja. V. Guyer 2012.

posredstvom apriornih formi čulnosti i razuma. Za njega je nemoguća intuitivna samospoznaja transcendentalnog subjekta, tog noumenalnog sopstva koje može biti zamišljeno kao korelat fenomenalnog. U svetu fenomena konstituisanog našim saznavnim sklopom, u skladu sa drugom analogijom iskustva, univerzalno vlada kauzalitet prirode koji ne ostavlja mesta za slobodu. Svaki događaj ili radnja nužno su određeni prethodnim stanjem stvari koje nije više podložno promenama. S tim u vezi Kant piše:

„Budući pak da prošlo vreme nije više u mojoj moći, to svaka radnja koju izvršavam mora biti nužna zbog određujućih razloga *koji nisu u mojoj moći*, to jest ja nikada nisam slobodan u trenutku u kome delujem. [...] ja sam ipak u svakom trenutku podređen nužnosti da za delovanje budem određen onim *što nije u mojoj moći*, i *a parte priori* beskonačni niz događaja, koji bih ja uvek postavljao jedino prema već unapred određenom redu a nikad započinjao od sebe, bio bi neprekidni prirodni lanac, dakle moj kauzalitet nikad ne bi bila sloboda.“²⁰⁰

Uzimajući u obzir distinkciju koju je Kant uveo govoreći o apriornim formama čulnosti, po kojoj je prostor forma spoljašnjeg, a vreme (prevashodno) unutrašnjeg čula, u delanju empirijskog aspekta subjekta možemo razlikovati njegov unutrašnji i spoljašnji vid. Sumorna slika čoveka kao dela fenomenalnog sveta, ima onda i sumorne implikacije po naše ličnosti. Naime, ako bi bilo tačno da nema slobode i da je sve što se događa u svetu pojava determinisano nepromenljivim redom prošlih događaja pod vladavinom kauzaliteta prirode, onda bismo mi i u unutrašnjem, psihološkom smislu bili posledica prošlih zbivanja i stanja. Predstave tih pojava bi određivale volju i svaki postupak činile nužnim kao svoju prirodnu posledicu. Pošto za konstituciju naše ličnosti i naše postupke onda ne bismo bili u potpunosti odgovorni, nagrade i kazne ne bi imale nikakvog smisla, na isti način na koji nema smisla razmišljati o prirodi kao krivoj ili zaslužnoj za neku prirodnu pojavu. Čovekova sloboda, primećuje Kant, „u osnovi ne bi bila ništa bolja od slobode poluge ražnja koja se takođe jednom zamajana, dalje okreće sama od sebe.“²⁰¹

Međutim, naše svakodnevno iskustvo svedoči o tome da mi, u svetlu izvesnih razloga koje procenjujemo i sameravamo, kao i u svetlu ciljeva i svrha koje sebi postavljamo, odlučujemo kako želimo ili kako treba da postupimo u određenim situacijama. Ovaj empirijski pojam slobode, kao odsustva prinude da izvršimo određenu radnju ili odsustva prepreke da sprovedemo svoju nameru i postupimo na osnovu vlastite odluke, možemo nazvati psihološkim pojmom slobode. Ponovimo da je za pravo relevantna psihološka sloboda u spoljašnjoj upotrebi, koja se odnosi na odsustvo prinude od strane tuđe samovolje, dok se u etički relevantnom aspektu psihološka sloboda odnosi na njenu unutrašnju upotrebu, na „nezavisnost volje od *prinude* od strane nagona čulnosti“.²⁰² U teorijama Kantovih preteča dominirale su razne varijacije tih stanovišta. Kant je kritikovao ove koncepcije jer je smatrao da je psihološki pojam slobode, ukoliko je zasnovan isključivo na empirijskoj evidenciji – našoj svesti o odlučivanju, nedovoljan da bismo izbegli sve determinističke implikacije i mogli tvrditi da je čovek slobodan. Kako smo već naglasili, ako zastupamo transcendentelni realizam, onda sloboda ne postoji, jer su svi događaji određeni isključivo zakonom prirode.

Jedini način da „spasimo“ i nauku i slobodu jeste da prihvatimo stanovište transcendentalnog idealizma. Tu nema kompromisa između slobode i nužnosti, pa ne bismo mogli biti slobodni samo u psihološkom smislu, već sloboda mora važiti za umna bića u apsolutnom smislu u kome čovek može svojom voljom spontano započeti novi kauzalni lanac na osnovu zakona slobode.²⁰³ Jer, ako je volja čoveka određena isključivo pojavama (a unutrašnja stanja subjekta su takođe samo pojave), onda se determinizam prirodnog zakona ne može izbeći. Ako, međutim, na osnovu dokazane

²⁰⁰ KPU, str. 103.

²⁰¹ *Ibid*, str. 104.

²⁰² KČU, str. 288.

²⁰³ V. *Ibid*, str. 288 – 289. Pošto veruje da su determinizam prirodnog zakona i transcendentalna sloboda spojivi, Kant na prvi pogled zastupa kompatibilističku poziciju. Međutim, pošto tvrdi da čovek mora biti apsolutno (transcendentarno) slobodan, a ne tek psihološki slobodan, čini se da ipak zastupa inkompatibilizam. Pregled problema, mogućih rešenja i pozicija unutar ove polemike videti u: Watkins 2005: 329 – 361.

teorijske mogućnosti njenog postojanja i praktičnog opravdanja njenog fakticiteta, zastupamo praktični objektivni realitet transcendentalne slobode, što pretpostavlja i realitet noumenalnog subjekta kao njenog nosioca, jedino tada može postojati bilo kakva sloboda.

Prema tome, objašnjenje fenomenalnog vida delanja u obzir mora uzeti i zaključke iz treće antinomije i pretpostaviti slobodu kao praktičnu činjenicu. U *Kritici čistog uma*, u kojoj ne pruža nikakvu argumentaciju u prilog objektivnog praktičkog realiteta transcendentalne slobode, već samo dokazuje njenu teorijsku mogućnost, Kant tvrdi da se psihološka sloboda saznaje na osnovu iskustva:

„Sloboda u praktičkom smislu može da se dokaže na osnovu iskustva. Jer zaista, ljudsku volju ne determinira samo ono što draži, to jest što neposredno aficira naša čula, već mi imamo moć da posredstvom predstava o onome što je tek docnije korisno ili štetno savlađujemo utiske koji draže naše čulne požude; a ova razmišljanja o tome šta s obzirom na naše celokupno stanje treba želeti, to jest, o tome šta je dobro i korisno, osnivaju se na umu. [...] I tako na osnovu iskustva saznajemo slobodu u praktičnom smislu kao jedan od prirodnih uzroka“²⁰⁴

Međutim, ni to što ljudi sebe zamišljaju kao bića slobodne volje,²⁰⁵ pa ni to što bar neki njihovi postupci mogu biti u punom smislu slobodni, ne menja okolnost da su postupci fenomenalnog subjekta pod jurisdikcijom zakona prirode, niti na to da je njegov spoljašnji vid delanja određen unutrašnjim.

U nastavku ćemo najpre izložiti osnovna terminološka određenja Kantove teorije delanja, zatim prirodu slobode u empirijskoj ravni, a onda i implikacije ove teorije. Govoreći o delanju, okrećemo se ka drugoj sposobnosti duše: moći žudnje. Kant je definiše na sledeći način:

„Moć žudnje je moć tog [ljudskog – prim. J. G.] bića da pomoću svojih predstava bude uzrok stvarnosti predmeta tih predstava.“²⁰⁶

Moć posredstvom koje mi na osnovu svojih predstava činimo da nešto što nije postojalo počne da postoji jeste volja. Volja je, piše Kant,

„moć ili da proizvede predmete što odgovaraju predstavama, ili pak da samu sebe odredi za njihovo prouzrokovanje.“²⁰⁷

Osobenost volje jeste da je ona uvek ima određenu svrhu, a sama predstava svrhe nužna je da bi volja bila određena za postupak kojim se ta svrha proizvodi. Uticaje koji determinišu volju Kant naziva odredbenim razlozima. Oni mogu biti čisti – praktički (predstava moralnog zakona) ili pragmatički – patološki (pobuda koja dolazi od očekivane posledice radnje).²⁰⁸ Determinisanost volje čulnim pobudama predstavlja sklonost, a umnim principima interes.²⁰⁹

Unutrašnji aspekt čoveka kao pojave obuhvata sve ono čega možemo postati svesni putem introspekcije, što utiče na čovekovo psihološko stanje, poput predstava naših kognitivnih, konativnih i emotivnih sadržaja – misli, želje, htenja, osećanja i slično.²¹⁰ Svest koju osoba ima o samoj sebi i svest da se u različitim stanjima kroz vreme radi o jednoj istoj osobi, odnosno svest o ličnom identitetu, Kant naziva psihološkom ličnošću. Ona je minimalni uslov da ljude smatramo

²⁰⁴ KČU, str. 398.

²⁰⁵ Kantovim rečima: „Svi ljudi zamišljaju sebe u pogledu volje slobodnim. Otud dolaze svi sudovi o radnjama kao takvim, koje su *trebalo da se dese*, mada se *nisu desile*.“ ZMM, str. 116.

²⁰⁶ KPU, str. 11. Duša, po Kantovom mišljenju, poseduje tri osnovne sposobnosti: moć saznanja, moć žudnje, moć osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva.

²⁰⁷ *Ibid*, str. 17. Na drugom mestu kaže: „Volja, kao moć htenja predstavlja naime jedan od različitih uzroka u svetu, ona, dakle, predstavlja onaj uzrok koji dejstvuje na osnovu pojmova.“ KMS, str. 49 – 50.

²⁰⁸ MM, str. 178. V. KPU, str. 23.

²⁰⁹ ZMM, str. 48.

²¹⁰ U *Antropologiji* Kant piše da je ovaj unutrašnji aspekt „svest o tome šta on [čovek – prim. J. G.] t r p i, u kojoj meri biva aficiran igrom svojih vlastitih misli.“ A, str. 48.

uračunljivim.²¹¹ Svi „talenti duha“, poput razuma i moći suđenja, osobine temperamenta poput smelosti, istrajnosti u sprovođenju odluka, odlučnosti, osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva bivaju „upotrebljeni“²¹² od strane volje radi realizacije određenih ciljeva. Kant, dakle, prihvata tradicionalnu koncepciju delanja po kojoj unutrašnji aspekt, putem volje, determiniše spoljašnji aspekt delanja.

Da je volja uzrok delanja, da je ona uvek usmerena na neku svrhu i da su odredbeni razlozi volje ono što opredeljuje čoveka za neki postupak deo je svakodnevnog iskustva „običnog razuma“ koji, misli Kant, u praktičnoj upotrebi pokazuje veliku umešnost, suptilnost i preciznost.²¹³ Dok je za etiku presudno pitanje prirode pobuda koje određuju volju (odredbenih razloga), za analizu delanja empirijskog karaktera važne su „radnje i uslovi ljudskog htenja uopšte koji se najvećim delom dobijaju od psihologije.“²¹⁴ To da čovek želi ili hoće jednu ili drugu stvar i da u odnosu na neku svrhu opredeljuje volju, stvar je psihologije u smislu da je uzrokovano prošlim stanjima subjekta, njegovom „istorijom“ (prošlim iskustvima), „biologijom“ (urođenim predispozicijama, genetikom), anatomijom i fiziologijom, nizom empirijski uslovljenih pojava, događaja koji su prethodili i iz kojih sadašnje htenje proizlazi kao posledica na osnovu prirodnog zakona. Prema tome, možemo reći da je empirijski karakter skup dispozicionih svojstava neke osobe na osnovu kojih je određeni motivi bar najčešće, to jest generalno pokreću na delanje.

Zakonitosti koje važe za empirijski karakter određuju i hipotetičke imperative, kao najvažnije oblike praktičkog zaključivanja. Oni „predstavljaju praktičnu nužnost jedne radnje kao sredstva za postizanje nečega drugog što se želi (ili što je moguće da čovek želi).“²¹⁵ Za razliku od kategoričkog imperativa koji je strogo formalan, hipotetički imperativi su određeni materijalnim razlozima jer im u osnovi stoji subjektivna svrha – određena pobuda, čije je poreklo uvek u iskustvu. Njih ispitujemo sa stanovišta empirijskog karaktera jer mogućnost stvari na koju se oni odnose zavisi od zakona prirode a ne slobode.²¹⁶ U slučaju hipotetičkih imperativa, kao i u svim drugim slučajevima u kojima je volja determinisana razlozima²¹⁷ koji se mogu ustanoviti na osnovu empirijskog karaktera, krećemo se u ravni psihološke slobode, u kojoj imamo svest o tome da volja biva određena pobudama koje ne potiču prosto iz čulnosti (pa čovekova volja nije životinjska – *arbitrum brutum*), već da racionalno odlučujemo o najboljem pravcu delanja. Ova svest da se u odlučivanju vodimo nekim razlozima koji ne moraju biti moralne prirode, svedoči o realitetu psihološkog pojma slobode. U *Religiji unutar granica čistog uma* Kant piše sledeće:

„sloboda htenja [je – prim. J. G.] od posve samosvojne sazdanosti, da ona ne može biti određena nikojom pobudom, *osim ukoliko ju je čovek prihvatio u svoju maksimu* (učinio je

²¹¹ V. MM, str. 25.

²¹² ZMM, str. 15.

²¹³ ZMM, str. 33.

²¹⁴ *Ibid*, str. 11.

²¹⁵ ZMM, str. 49.

²¹⁶ Kant naglašava da se ta razlika „ne sastoji u tome što se kod mogućnosti stvari na osnovu zakona slobode njihov uzrok stavlja u neku volju, a kod njihove mogućnosti na osnovu zakona prirode izvan volje, u same stvari. Jer, ako se volja ipak pridržava samo i jedino onih principa za koje razum uviđa da je predmet moguć na osnovu njih kao prostih prirodnih zakona, onda uvek postoji mogućnost da se onaj stav koji sadrži mogućnost predmeta na osnovu kauzaliteta same volje nazove praktičnim, ipak se on u pogledu principa apsolutno ne razlikuje od onih teorijskih stavova koji se odnose na prirodu stvari, naprotiv on mora svoj princip da pozajmi od prirode, da bi predstavu jednog objekta prikazao u stvarnosti.“ KMS, str. 9. V. *Ibid*, str. 10.

²¹⁷ Babić objašnjava da „postoje dve vrste razloga: evaluativni (normativni) i motivacioni (pokretački). Prvi kažu zašto se nešto želi, drugi zašto se nešto hoće. Velika je razlika između ove dve vrste razloga. Možemo želiti sve što se može (neprotivrečno) zamisliti. Nasuprot tome možemo hteti samo ono što je moguće ostvariti, što je mnogo manje od onoga što se može želiti. U tom smislu se razlika između normativnih i motivacionih razloga može izraziti tako da se kaže da su normativni razlozi oni koji kažu zašto je nešto poželjno i zašto bi ga trebalo ostvariti (ako je to moguće), dok motivacioni razlozi kažu zašto se nešto čini (ili zašto je učinjeno). Očigledno je da se pojam odgovornosti, koji je usko povezan sa pojmom slobode, može odnositi samo na ovu drugu sferu, sferu motivacionih razloga (iako su svi razlozi usmereni na to da postanu motivacioni, ali mnogi od njih to nikada ne postaju a neki i ne mogu postati).“ Babić 2011: 6.

sebi opštim pravilom, prema kome hoće da se ponaša); jedino tako može neka pobuda, ma koja ona bila, da postoji zajedno s apsolutnom spontanošću htenja“²¹⁸

Dakle, i u nemoralnim maksimama čovek realizuje svoju slobodu, jer su radnje u skladu sa njima za delatnika racionalne, osnivaju se na razlozima (koji ne moraju biti razložni, razboriti, opravdani).²¹⁹ Ovo je vrlo važno s obzirom uračunljivost i mogućnost pravne kazne, jer ako bi se prekršaj državnog zakona, naglašava Kant, „izvodio iz nekog čulnog poriva, onda ga on [zločinac – prim. J. G.] ne bi počinio kao *slobodno biće* i ne bi mu se moglo uračunati.“²²⁰ Odredbeni razlog nemoralnih maksima je uvek neka naša sklonost, koju da zadovoljimo činimo sebi principom postupanja. S tim u vezi treba naglasiti da se i u ravni empirijskog karaktera i psihološke slobode čovek neprestano mora boriti protiv poriva svoje čulne prirode i nekih želja koje (bar u tom trenutku) nije moguće ostvariti ili koje bi bilo iracionalno ostvariti, kao i onih želja koje su pravno ili socijalno zabranjene, da bi postupio u skladu sa izvesnim samonametnutim principom postupanja. Stalna borba između principa i čulnih podsticaja je, dakle, karakteristika praktičkog delanja u celini.

Noumenalni karakter razlikuje to što je on isključivo pod vladavinom zakona slobode, a principi kojima je volja determinisana su isključivo principi *a priori* čistog praktičkog uma. Kant primećuje da čovek koji sva svoja uverenja zasniva isključivo na iskustvu može sumnjati u to da ikada mogu postojati radnje čiji su principi od iskustva sasvim nezavisni, jer je jedna moralno (objektivno) nužna radnja iz fenomenalnog aspekta (subjektivno) potpuno slučajna.²²¹ Međutim, piše Kant,

„čak i da nikada nisu postojale radnje koje su ponikle iz takvih čistih izvora, ovde apsolutno nije reč o tome da li se dešava ovo ili ono, nego o tome da um sam za sebe i nezavisno od svih iskustava zapoveda šta treba da se čini [...] dužnost uopšte, pre svakog iskustva leži u ideji jednog uma koji volju determinira razlozima *a priori*.“²²²

Moralnu i izvan-moralnu motivaciju razlikuje cilj ka kome su radnje upravljene: dok je u slučaju moralne motivacije i kategoričkog imperativa, najopštiji cilj dostojnost bića da bude srećno te je predstava dužnosti, bez ikakvih empirijskih podsticaja, ono što nas vodi pri izboru maksima, u slučaju izvan moralne motivacije i hipotetičkih imperativa najopštiji cilj jeste sreća te svoje maksime biramo prema partikularnim svrhama koje do nje vode. Pošto sreća za svaku osobu predstavlja nešto drugo i pošto svako tek na osnovu iskustva ima predstavu o načinu da do željene sreće dođe (koja su sredstva za taj cilj najpodesnija), svi hipotetički imperativi predstavljaju subjektivnu nužnost radnje. Oni mogu biti samo praktična pravila postupanja (maksime), dok su kategorički imperativi praktični zakoni koji univezalno važe za sva umna bića. Dok su ovi prvi iz ugla čistog praktičkog uma kontingentni, drugi su nužni. Za razliku od kategoričkog imperativa u kome je volja autonomna, u slučaju hipotetičkih imperativa, u kojima je odredbeni razlog volje

²¹⁸ R, str. 23.

²¹⁹ Još od Kantovog doba pa do danas u literaturii postoji obimna diskusija o tome kako se mogućnost nemoralnih ili amoralnih maksima može uopšte objasniti unutar Kantove filozofije. Mi se u ovu diskusiju nećemo upuštati, već ćemo zastupati Kantov stav (koji donekle) brane na primer Allison 1990 i Korsgaard 1996), da mogućnost ovakvog izbora jeste karakteristika empirijskog karaktera i jeste izraz slobode (da ne postupimo prema naložima uma), a da se ti izbori ne mogu pripisati noumenalnom karakteru, o kome imamo znanje samo preko moralnog zakona u nama, te posredstvom mogućnosti postupanja prema nemoralnim maksimama mi nikako ne možemo objasniti slobodu volje. Dakle, sloboda se saznaje samo preko moralnog zakona, a onda se ona mora priznati i u nemoralnim radnjama, kao uvek prisutna mogućnost (koju delatnik u ovom slučaju – uvek slobodno – ne aktualizuje). Drugačije stanovište zastupa na primer: Giannini 2013. Sidžvik je tvrdio da su dva smisla pojma slobode inkompatiblna i da moramo ili napustiti ideju slobode kao „praznu retoriku“ ili tvrditi da je čovek slobodan samo kada postupa iz poštovanja prema moralnom zakonu. V. Sidgwick 1962: 511 – 517.

²²⁰ MM, str. 123.

²²¹ V. KMS, str. 216.

²²² ZMM, str. 39.

izvan nje same, u nekom objektu kao svrsi na koju je upravljena, volja je heteronomna. Heteronomiju volje Kant određuje kao

„zavisnost od prirodnog zakona da se sledi neki posticaj ili sklonost, te volja ne daje sama sebi zakon, već samo propis za razumno pokoravanje patološkim zakonima“.²²³

Među hipotetičkim imperativima on razlikuje imperative veštine i imperative razboritosti. Ovi prvi su principi koji koje nalazimo u svakom praktičnom delu nauke i u svakom zanimanju ili profesiji gde su hipotetički imperativi principi koji nalažu obavljanje određenih radnji kao sredstava za postizanje određenih ciljeva; tu spadaju i sve veštine koje vaspitači nastoje da prenesu deci, veštine koje propisuju načine da se ostvare konkretni ciljevi. Ono što je za ovu vrstu hipotetičkih imperativa karakteristično jeste to da su, s obzirom na čovekovo htenje, oni analitički stavovi,²²⁴ jer ako želimo svhu, onda nužno želimo i sredstva koja nas do nje vode, a koja su u našoj moći.

Kada hipotetički imperativi za cilj imaju postizanje svrhe zajedničke svim ljudima – sreće i kada unapređuju umešnost u odabiranju najpodesnijih maksima kao sredstava za postizanje vlastitog blagostanja, Kant ih izjednačava sa razboritošću. Za ove imperative ne važi to da su s obzirom na htenje analitički, jer je pojam sreće nemoguće unapred odrediti, on je za svakog drugačiji, promenljiv u odnosu na životnu dob i stanja. Zbog apriorne neodredljivosti koja je pojmu sreće inherentna, Kant je naziva idealom uobrazilje, koji predstavlja apsolutnu celinu velikog broja empirijskih stanja i okolnosti, „maksimum dobrog raspoloženja u mome sadašnjem i svakom budućem stanju.“²²⁵ Semantički sadržaj pojma sreće se zato nikada ne može *a priori* odrediti, pa je određenje sreće za Kanta takođe ispražnjeno od svake određene materije žudnje, jer je sreća stanje ispunjenosti želja konkretnog čoveka. Pošto je sreća obuhvatan pojam, svi partikularni ciljevi koji mogu biti ostvareni imperativima razboritosti imaju uslovnu vrednost sredstava za njeno dostizanje.²²⁶

Pogledajmo koje su implikacije ovog prikaza empirijskog delanja.

Pošto u području pojava vlada prirodna nužnost, objašnjenje delanja empirijskog subjekta moguće je u skladu sa kauzalitetom prirode tako što ćemo navesti skup uslova, prethodnih događaja koji su nužno proizveli izvesni postupak. Radi ilustracije Kant uzima primer čovekove voljne radnje: jednu „pakosnu laž kojom je neki čovek uneo izvesnu zabunu u društvo.“²²⁷ Ovaj postupak tumačimo tako što u obzir uzimamo čovekove razloge, motive i sve uzroke koji su mu prethodili, koje u empirijskom karakteru možemo tražiti na primer u rđavom vaspitanju, lošem društvu, zlobnosti karaktera i nerazboritosti, a u obzir uzimamo i „slučajne uslove“ poput spoljašnjih okolnosti koje su imale uticaja na taj postupak. Kant misli, a naše svakodnevno iskustvo može to i potvrditi, da mi ovako nešto činimo kada god želimo da razumemo postupke ljudi – pri objašnjenju ljudskog delanja se uvek, ili bar najčešće, služimo uzročnim objašnjenjima. Mi najčešće tvrdimo da osobe „poznamo“ onda kada smo u dovoljnoj meri upoznati sa njihovim empirijskim karakterom tako da njihove postupke možemo objasniti navođenjem razloga za određenu radnju, koji imaju ulogu uzroka čija je ona prirodna posledica.²²⁸

²²³ KPU, 38. V. ZMM, str. 93 – 94, 98 – 99.

²²⁴ *Ibid*, str. 54. Analitički u normativnom smislu: ako ne postupim prema načelu instrumentalne racionalnosti (koje mi određuje nužno sredstvo za ostvarenje postavljenog cilja), onda to znači da moje ponašanje ne određuje racionalna norma, već neki iracionalni implus.

²²⁵ *Ibid*, str. 55 – 56. Čuvena definicije sreće glasi: „Sreća je stanje umnog bića u svetu kome u celini njegove egzistencije *sve ide po želji i volji*.“ KPU, str. 133.

²²⁶ V. Babić 2007: 15 – 16.

²²⁷ KČU, 296. Detaljniji prikaz uzročne relacije različitih odredbenih razloga volje i postupaka čoveka u empirijskoj ravni, v. Frierson 2005.

²²⁸ Kao dodatnu ilustraciju možemo navesti varijaciju Kantovog primera trgovca koji svoju robu ne prodaje preskupo i ne vara kupce, posebno kada je promet veliki. Pošto znamo da trgovac postupa prema načelu instrumentalne racionalnosti i znamo da je cilj svakog trgovca da ostvari što veći profit, onda motiv, odnosno odredbeni razlog ovog „poštenog usluživanja“ ne možemo tražiti u dužnosti nego koristoljublju. (ZMM, str. 22) Na ovom primeru i na osnovu vlastitih iskustava koja su mnogobrojna u današnjem svetu u kome je korist najučestaliji odredbeni razlog delanja, vidimo da se, zbog samih karakteristika instrumentalne racionalnosti, postupci ljudi mogu tumačiti sa značajnom

Pošto objašnjenje i predviđanje imaju istu logičku strukturu, mi onda takođe možemo pretpostaviti kako će osoba koju poznajemo postupiti u nekoj hipotetičkoj situaciji, ukoliko raspoložemo dovoljnom količinom relevantnih informacija. Ova predvidljivost postupanja ljudi ukazuje već na to da je empirijski karakter određen kauzalitetom prirode, što ipak i dalje ne znači da u isto vreme ljudi nisu slobodni. S tim u vezi Kant naglašava:

„može se dopustiti da bi se, kao i pomračenje Sunca ili Meseca, sa izvesnošću, moglo izračunati ponašanje nekog čoveka u budućnosti, a pri tom ipak tvrditi da je on slobodan, kada bi nam bilo moguće da u njegov način mišljenja, onako kako se pokazuje u i spoljašnjim i u unutrašnjim radnjama, imamo tako dubok uvid da bi nam njihova svaka, pa i najmanja pobuda postala poznata, a i sve spoljašnje prilike koje utiču na te pobude.“²²⁹

Iako je poznavanje bilo čije naravi u meri koja bi omogućila potpunu transparentnost karaktera vrlo malo verovatno, kada bi to bilo moguće onda bismo mogli pružiti kauzalno objašnjenje postupaka koje bi se oslanjalo na vaspitanje, „talente duha“ i temperament. Još je neverovatnije da bi u predviđanju tuđeg ponašanja iko mogao uzeti u obzir sve čovekove predispozicije koje se do datog trenutka nisu još ispoljile i sve trenutne empirijske okolnosti koje bi mogle dodatno uticati na nečije ponašanje. No, iz činjenice da je za ljude nemoguće da u obzir uzmu brojne promenljive faktore u takvoj predikciji, ne sledi da je ona načelno nemoguća (ona je moguća recimo za boga kao omniprezentno i sveznajuće biće). Predikcije ograničenog obima su moguće upravo zato što je zakonitost koja determiniše ponašanje kauzalitet prirode koji je i sam konstituisan drugom analogijom iskustva. Zbog toga Kant misli da čovek može imati „prethodno očekivanje“ ili „svest o budućem“,²³⁰ odnosno da može donekle anticipirati buduće događaje na osnovu refleksije o prošlim događajima. U minulim zbivanjima on uviđa zakoniti redosled, oslanja se na taj uvid kada predviđa buduće događaje i u skladu time formira svoja očekivanja. Ukoliko su njegove početne refleksije valjane i informacije sa kojima raspolaze pouzdane, utoliko su mu i očekivanja osnovana.

Očekivanje budućih ishoda naših sadašnjih radnji uslov je mogućnosti planiranja budućnosti, odnosno projekcije naših planova i realizacije naših želja i ciljeva. Da osnov veze između uzroka i posledice u fenomenalnom svetu nije konstituisan posredstvom druge analogije iskustva, ne bi takođe bilo moguće da se, shodno predstavi svrhe koja određuje našu volju, izabere upravo toj svrsi adekvatno sredstvo, jer ne bismo mogli uvideti nikakvo pravilo na osnovu koga konkretne posledice proizilaze iz njima svojstvenih uzroka. Dakle, iako se uvek determinizam prirodnog zakona podrazumeva i kao datost zanemaruje, pa se prvenstveno insistira na transcendentnoj slobodi kao temelju morala, odgovornosti i računljivosti, bez univerzalnog važenja prirodnog zakona za sve (i psihološke) fenomene, nijedna od ovih bitnih odrednica naših života takođe ne bi postojala.²³¹ Potpuna sloboda, kada je razumemo kao odsustvo bilo kog zakona koji određuje ljudske postupke, jeste potpuna proizvoljnost, anomija u kojoj se gubi smisao govora o praktičnom (svrhovitom) delanju.

Prema tome, bez obzira na pitanje da li sloboda uopšte postoji, u fenomenalnom svetu je nužno univerzalno važenje prirodnog zakona, pa koji god (fenomenalni ili noumenalni) uzrok delovao na pojave (postupke ljudi) kao posledice opredeljivanja volje, te posledice moraju biti u skladu sa kauzalitetom prirode.²³² Zato Kant naglašava da niz pojava neometano teče po prirodnom

preciznošću, prvenstveno zato što su ti postupci racionalni (a ne recimo impulsivni) i zato što su sredstvo i svrha u tom slučaju nužno povezani.

²²⁹ KPU, str. 106. V. KČU, str. 294.

²³⁰ V. A, str. 72 – 73.

²³¹ Ne bismo, uostalom, mogli ni govoriti o „našem životu“. Skup zbivanja koji ne bi uređivao prirodni zakon ne bi se mogao nazvati životom, već postojanjem u kome se čoveku nasumično događaju stvari, koji i sam nasumično postupa. Život može biti naš jedino ako ga možemo planirati, u njemu ostvarivati željene ciljeve, birati način na koji ćemo biti srećni – a to je moguće samo ako, pored slobode, svetom vlada i prirodna nužnost.

²³² Naravno, u slučaju noumenalnog uzroka, dodaje Kant, „ovi prirodni uslovi ne odnose se na opredeljivanje same volje već samo na njeno dejstvo i njenu posledicu u pojavi.“ KČU, str. 294.

zakonu bez obzira na permanentnu mogućnost da pojavu uzrokuje njen noumenalni karakter kome je svojstvena transcendentalna sloboda.

Pored toga što je mislio da je ponašanje u empirijskoj ravni predvidljivo, zbog brojnih promenljivih koje treba uzeti u obzir da bi se sasvim razumeo karakter čoveka, kao i zbog predmetu svojstvene teške dostupnosti objekta istraživanja, Kant je držao da psihologija ne može biti nauka. Čak je i nama samima, tvrdi on, nemoguće da saznamo koji su odredbeni razlozi naše volje u svakom postupku.²³³ Videćemo da čovek ne može saznati poslednji razlog za izbor maksime u sebi samom, sa jedne strane zbog principijelnih epistemoloških ograničenja koje nam stvar po sebi – noumenalni karakter nameće, a onda i zbog samoobmanjivanja,²³⁴ kao suštinske neiskrenosti koja odlikuje empirijski karakter. Čovek, naime, i pred sobom pobude predstavlja kao da su one uzvišenije i plemenitije ne bi li „obmanuo“ savest da ga ona ne bi „mučila“, a zbog sujete i ostalih patoloških formi ljubavi prema sebi u društvu su postupci čoveka često vođeni neiskrenošću i simulacijom dobrog karaktera, o kome ideju ima većina ljudi, ali čije uspostavljanje zahetva snagu i odlučnost koja im generalno nedostaje. Povrh toga, čovek sebe može posmatrati samo kada „miruje“, kada nije u afektu i kada su mu nagoni potisnuti, a njegov se karakter najbolje pokazuje u burnim psihološkim stanjima, u kojima se on ne bavi samorefleksijom. Uzimajući sve to u obzir, teškoća spoznaje odredbenih razloga je višestruko uvećana kada govorimo o ispitivanju tuđih motiva, o kojima možemo nagađati samo na osnovu njihovih empirijskih manifestacija.

To, međutim, ne znači da je Kant mislio kako je sasvim beskorisno baviti se ispitivanjem ljudskog karaktera, empirijskom psihologijom. Praktična vrednost svih antropoloških znanja sastoji se u tome što se razumevanje razloga za postupanje ljudi može iskoristiti da bismo prvenstveno sebi, a onda i drugima, pomogli da realizujemo neke pragmatične ili moralne svrhe i u što većoj meri ostvarimo svoje potencijale.²³⁵ Uostalom, razvijanje talenata i „prirodnih darova“ je po Kantovom mišljenju ne samo poželjno i dobro, već je i jedna od dužnosti koju čovek ima prema svojoj umnoj prirodi, odnosno čoveštvu u svojoj osobi.²³⁶ Osnov mogućnosti dužnosti prema sebi je razlikovanje pojave od stvari po sebi. Naime, čovek, misli Kant,

„kao umno *prirodno biće* (homo phaenomenon) pomoću svog uma kao *uzroka* odrediv je za radnje u čulnom svetu, a pri tom pojam obavezanosti još ne dolazi u obzir. Ali upravo on prema svojoj *ličnosti*, tj. zamišljen kao biće obdareno unutrašnjom *slobodom* (homo noumenon), jeste biće sposobno za obavezanost, i to prema samom sebi (čovečnost u njegovoj osobi), tako da čovek (posmatran u dvojakom značenju), ne dolazeći u protivrečnost sa sobom (jer se pojam o ljudima ne zamišlja u jednom te istom smislu), može priznati neku dužnost prema sebi samom.“²³⁷

3.2. Noumenalni aspekt ljudskog delanja: problem

Ako tvrdimo da je čovek slobodan zato što njegov noumenalni karakter nikada nije određen zakonom prirode, onda on uvek može hteti da njegova volja bude nezavisna od svih empirijskih principa i da bude određena apriornim principom uma, predstavom moralnog zakona. Čovek principijelno može uvek izabrati kojim će odredbenim razlozima njegova volja biti determinisana.

²³³ Zato je na primer nemoguće biti siguran da je postupak moralan (a ne tek u skladu sa moralom) čak i onda kada želimo da postupimo moralno. V. MM, str. 194. To važi za pobude svih, ne samo moralnih postupaka.

²³⁴ V. A, str. 12.

²³⁵ Studije koje sistematično ispituju vezu između etike i pragmatične antropologije: Frierson 2003, Loudon 2000. Kantovi pragmatični saveti o tome šta čovek može da uradi da bi učinio život kvalitetnijim i ugodnijim objašnjeni su u studiji: Vuković 2016.

²³⁶ Čovek ima dužnost da razvije svoje intelektualne i duševne talente, ali i telesnu snagu; ima dužnost da usavršava moralnu izvrsnost, ali i da „bude koristan član sveta, jer i to spada u vrednost čovečnosti u njegovoj vlastitoj osobi, koju, dakle, ne treba da ponizi.“ V. MM, str. 245 – 247.

²³⁷ *Ibid*, str. 218 – 219.

Imanje razloga za neki postupak nasuprot pukom nagonском postupanju u kome nema slobode već samo prirodne nužnosti (a nema ni razloga, već samo uzroka radnji), samo po sebi upućuje na racionalnost delanja kao osnovno obeležje psihološke slobode. Transcendentalnu slobodu koja se i u instrumentalnoj racionalnosti uvek pretpostavlja, Kant naglašava, potvrđuje sama činjenica da svi imperativi volji nameću jedno „treba“, nalažu da nešto što trenutno ne postoji treba u budućnosti našim delanjem kao uzrokom da postane, pa oni ne bi imali nikakvog smisla ako bi važili isključivo zakoni prirode, koji se odnose na ono što „jeste“.²³⁸

Ako sada prvo, kako red izlaganja obično nalaže, treba da kažemo šta je noumenalni subjekt i na koji tačno način on utiče na fenomenalni karakter, onda se čini da odmah moramo začutati – mi ga ne možemo pozitivno definisati jer ne spada u moguće iskustvo, pa ne možemo ni sasvim objasniti vezu između noumenalnog i fenomenalnog aspekta našeg bića.²³⁹ Na osnovu dosadašnjih analiza, mi ipak možemo navesti nekoliko opštih određenja. Prvo, možemo ponoviti da je on zamišljeni korelat fenomenalnog karaktera,²⁴⁰ stvar po sebi koja joj je u osnovi. Na osnovu treće antinomije čistog uma znamo da je teorijski moguće da noumenalni karakter ima moć apsolutnog spontaniteta uzroka, transcendentalnu slobodu, na osnovu koje može biti bezvremeni „uzrok“²⁴¹ pojava u čulnom svetu. Sa teorijske tačke o noumenalnom subjektu možemo još reći da, pošto je stvar po sebi, ne stoji pod uslovima vremenskih odredaba i ne podleže bilo kakvim promenama: u njemu radnje ne mogu početi ili prestati, niti jedna iz druge može slediti kao nužna posledica prethodnog stanja.²⁴²

Nesumnjivo je da je za Kanta izuzetno važno da naglasi kako je empirijski karakter nekako zasnovan na (ili utemeljen u) noumenalnom karakteru, jer da to nije tako onda ne bi uopšte bilo moguće govoriti o ljudskoj slobodi, već bi sve radnje čoveka bile determinisane zakonom prirode. Pošto je poslednji osnov objašnjenja ljudskih radnji smestio u noumenalno područje, Kant može da tvrdi da je ljudska volja *čulna*, jer je „*patološki* (motivima čulnosti) *aficirana*“, ali da ona nije „*patološki necesirana*“ – ona je „*arbitrum sensitivum liberum*, jer čulnost ne čini njenu radnju nužnom, već čoveku pripada jedna moć na osnovu koje on može da se opredeli sam sobom, nezavisno od prinude od strane čulnih nagona.“²⁴³

Međutim, koliko god da je razumljiv razlog da se transcendentalna sloboda pripíše noumenalnom karakteru, ovo rešenje generiše brojne probleme. Jedno od najkontroverznijih pitanja vezanih za Kantovu koncepciju noumenalnog karaktera jeste pitanje kako bezvremeno sopstvo može uticati na radnje u vremenu. Pošto ne možemo prosto reći da noumenalni karakter determiniše

²³⁸ V. KČU, str. 294, 289, 398.

²³⁹ Kant, pak, na više mesta i na različite (ponekad čini se i kontradiktorne) načine pokušava da bliže odredi vezu između ova dva karaktera. U *Kritici čistog uma* on na primer kaže da je empirijski karakter određen „u inteligibilnom karakteru (načinu mišljenja)“, (*ibid*, str. 297), koji mi nikada ne možemo saznati, zatim da je um prisutan u svim ljudskim radnjama i da je uvek isti, da determiniše radnje ali da njima ne može biti determinisan. U slučaju nemoralnih radnji na pitanje zašto um nije svojim kauzalitetom drugačije determinisao pojavu (neki konkretni postupak) ne može se dati nikakav odgovor, već je samo moguće reći: „neki drugi inteligibilni karakter proizveo bi neki drugi empirički karakter.“ *Ibid*, str. 297. Kant još kaže da je on je transcendentalni uzrok empirijskog karaktera koji ga „kao njegov čulni znak naznačuje“ (*ibid*, str. 293.); i da je empirijski karakter samo „čulna shema“ inteligibilnog. *Ibid*, str. 296. U *Kritici praktičkog uma* Kant u platonovskom maniru ilustruje odnos fenomenalne i noumenalne prirode čoveka tako što kaže da je ova prva samo „kopija (*natura ectypa*)“ druge, „prauzorne prirode (*natura archetypa*).“ V. KPU, str. 48.

²⁴⁰ Kant piše: „inteligibilni karakter nikada se ne bi mogao saznati neposredno [...] on bi se ipak mogao zamisliti shodno empiričkome karakteru isto onako kao što mi uopšte moramo u mislima da stavimo kao osnov pojavama neki transcendentalni predmet, iako mi, u stvari, ne znamo ništa o tome šta je on po sebi.“ KČU, str. 291. Zbog svojstvenog mu spontaniteta, Alison noumenalni karakter tumači po analogiji sa transcendentalnom apercepcijom, čitavu oblast racionalnog delanja – bez obzira na pobude, smešta u područje delatnosti noumenalnog karaktera. V. Allison 1990.

²⁴¹ Priroda ove „uzročne“ veze ne može se objasniti. Ne možemo reći, piše Kant, „na koji način se logički odnos razloga i posledice sintetički može upotrebiti kod jedne drukčije vrste opažanja nego što je to čulno opažanje, to jest na koji način je moguća *causa noumenon*.“ KPU, str. 54. I pored toga na više mesta on ponavlja kako je noumenalni karakter u odnosu na fenomenalni u nekom smislu bazičan, te bi uzročnost ovde značila najpre da noumenalni aspekt ličnosti *utemeljuje* (na neobjašnjiv način) njen fenomenalni aspekt i da na osnovu takvog odnosa noumeni uzrok ima posledice u fenomenalnom svetu – radnje empirijskog subjekta.

²⁴² V. KČU, str. 291, 296.

²⁴³ *Ibid*, str. 288.

konkretne *radnje* empirijskog karaktera, čini se da je Kant mislio kako on nekako izvan vremena, posredstvom kauzaliteta slobode, određuje osobine empirijskog *karaktera*. U *Kritici praktičkog uma* nalazimo naznaku ovakvog tumačenja. On prvo tvrdi da je empirijski karakter determinisan zakonom prirode, pa je svaka čovekova radnja nužna zbog određujućih razloga koji su joj prethodili i koje on u trenutku u kome dela više ne može promeniti. Međutim, nastavlja Kant,

„isti taj subjekt, koji je, s druge strane, svestan sebe i kao stvari same po sebi, takođe posmatra svoje postojanje *ukoliko ono ne stoji pod uslovima vremena*, a samog sebe kao odredljivog samo na osnovu zakona koje samom sebi daje pomoću zakona uma. U tom njegovom postojanju njemu ništa ne prethodi pre određenja njegove volje, već svaka njegova radnja i uopšte svako određenje njegovog postojanja koje se menja prema unutrašnjem čulu, čak celokupan sled njegove egzistencije kao čulnog bića nije u svesti o njegovoj egzistenciji ništa drugo do posledica, pa to nikada ne treba smatrati određujućim razlogom njegovog kauzaliteta kao noumena. U ovom pogledu pak umno biće može o svakoj protivzakonitoj radnji koju vrši [...] s pravom reći da ju je moglo ne počiniti, jer ona, sa svim onim prošlim što je određuje, pripada jednom jedinom fenomenu njegovog karaktera koji ono samo sebi pribavlja i prema kome samom sebi, kao uzroku nezavisnom od čulnosti, pripisuje kauzalitet onih pojava.“²⁴⁴

Za ovakvo tumačenje važan je stav koji je Kant izneo u *Religiji* da se s obzirom na fundamentalni izbor poretka maksima ne možemo pitati zašto je osoba izabrala jedan, a ne neki drugi poredak, niti za taj izbor postoji neki dalji razlog – za njega se jedino može reći da je rezultat upotrebe transcendentne slobode. Upravo ovaj fundamentalni izbor je izvor radikalnog zla u ljudskoj prirodi, jer ljudi često samoljublje čine najopštijim odredbenim razlogom volje, a moralni zakon i konkretne dužnosti bivaju njemu podređene. To, međutim, ne znači da empirijski karakter kasnije ne može biti promenjen, jer je transcendentna sloboda suštinski vezana za prirodu čoveka kao umnog bića koje uvek može izabrati drugačije, zbog čega u poslednjem citatu Kant i naglašava da umno biće svaku radnju koja je u suprotnosti sa moralnim zakonom može i da ne počini.

Čini se, dakle, da Kant misli kako naš empirijski karakter mi stvaramo izborom našeg noumenalnog karaktera, pa smo zato u potpunosti odgovorni za njega, a onda i za sve radnje čiji je on uzrok. Taj fundamentalni izbor bi se odnosio na najopštije odredbene razloge ili njihov poredak koji će nadalje determinisati naše postupke, ili, moglo bi se reći, na vrstu osobe kakva hoćemo da budemo, na konstrukciju ličnosti kao jednog u osnovi slobodnog čina koja se integriše posredstvom najopštijih vrednosti, a ne na pojedinačne izbore koje donosimo u vremenitoj egzistenciji svakodnevnog života.²⁴⁵ U smislu u kome izbor fundamentalne orijentacije ličnosti nije nešto što se dogodilo u konkretnom vremenskom trenutku ili možda čak nije ni nešto što sasvim svesno i eksplicitno biramo, možemo reći da je ovaj izbor van vremena.²⁴⁶

Izvesno je, dakle, da Kant afirmiše mogućnost refome fenomenalnog karaktera u pravcu veće prijemčivosti za moralne razloge, ne bi li u nekom budućem trenutku on mogao da bude podložan, kako kaže, „revoluciji u mišljenju“,²⁴⁷ prevratu u poretku maksima koji može biti uzrokovan isključivo kauzalitetom slobode, noumenalnim karakterom. Kako je, pak, moguća ova revolucija u

²⁴⁴ KPU, str. 104 – 105.

²⁴⁵ Sartrovska tumačenja Kantove filozofije, pa i veze između noumenalnog i fenomenalnog karaktera videti u zborniku: Baiašu 2016.

²⁴⁶ S tim u vezi Vud piše da „konkretni bezvremeni izbor mog inteligibilnog karaktera utiče na svet prirode tako što bira određeni skup mogućih svetova, naime, onih koji uključuju određenu moralnu istoriju za moj empirijski karakter [...] Za svaki takav izbor postoji gotovo beskonačno mnogo načina na koje sam ja mogao izabrati drugačije, i beskonačno mnogo mogućih vrsta empirijskog sopstva i ličnih moralnih istorija koje sam mogao da aktualizujem. Za svaku protivzakonitu radnju istinito je reći da sam mogao da je ne učinim da sam načinio drugačiji bezvremeni izbor. Dakle u mojoj je moći da ne postupim protivzakonito, i pored činjenice da u aktualnom svetu događaji neumitno teku iz onoga što im je u vremenu prethodilo.“ Wood 1998: 254. Konkretno Vuda, ali i ostale zastupnike ovakvog čitanja Kantove teorije, Alison oštro kritikuje, ukazujući da se problem bezvremenog uzroka može rešiti tako što ćemo determinaciju uma tumačiti kao determinaciju razlozima koji imaju motivacioni uticaj na volju, a ne kao kauzalnu vezu. V Allison 1990: 47 – 53.

²⁴⁷ V. R, str. 44.

mišljenju nije sasvim jasno, ako u obzir uzmemo da je uticaj noumenalnog na fenomenalni karakter jednosmeran, pa događaji u svetu i empirijske radnje ne mogu kauzalno uticati na noumenalno sopstvo. Može se prigovoriti takođe da sama revolucija u mišljenju pretpostavlja promenu koja u noumenalnom karakteru ne može postojati, na šta se, pak, može odgovoriti ukazivanjem na to da se o revoluciji govori samo iz ugla empirijskog karaktera, iz koga nam temeljna promena poretka maksima mora izgledati kao korenita promena koju revolucija podrazumeva, dok se iz aspekta noumenalnog sopstva zapravo ništa ne menja time što je ostvarena mogućnost njegovog uticaja na empirijski karakter. Zbog toga što je ova moralna revolucija permanentna mogućnost transcendentalno slobodnog bića, mi ćemo u fundamentalni izbor tretirati kao nešto što se u svakom trenutku (iz ugla empirijskog karaktera) može aktualizovati, a ne nešto što je okončano u određenom momentu, što pripada prošlosti i više ne postoji kao mogućnost.

Ovaj krajnje uprošćen prikaz problema odnosa između dva aspekta ljudskog karaktera, sugerise da se najveći teorijski problem za tumačenje Kantove filozofije kojem je u osnovi napredak čovečanstva ka krajnjoj svrsi može svesti na pitanje: da li postoje nužni empirijski preduslovi moralnog postupanja? Ako kažemo da oni postoje, kako to izgleda pretpostavlja Kantova antropologija i filozofija vaspitanja, onda zapravo tvrdimo da postoji uzročna veza između empirijskog karaktera i empirijskih radnji na noumenalni karakter i transcendentalnu slobodu. To je, naravno, neprihvatljivo. Ako, sa druge strane, kažemo da takva veza ne postoji, onda nema osnova za tvrdnju da vaspitanje, ili opštije – istorijski razvoj čovečanstva, može stvoriti „bolji” moralni karakter.²⁴⁸ S tim u vezi Bek primećuje: „Obrazovanje je, kao i civilizacija, *conditio sine qua non* moralnog progressa, ali nije njegov uzrok.”²⁴⁹

Prema našem tumačenju stvaranje „boljeg” moralnog karaktera se u potpunosti odvija u ravni fenomenalnog karaktera, posredstvom uticaja empirijskih radnji na empirijski karakter: vaspitanjem, prosvetavanjem možemo vremenom stvarati empirijski karakter koji će biti podložniji uticaju noumenalnog karaktera, koji je po sebi apsolutno nepromenljiv i uvek prisutan, iako kod nekih ljudi nema uticaj na njihove radnje.²⁵⁰ Ako uzmemo u obzir da je Kant tvrdio da su svi ljudi zli kada posmatramo njihov empirijski karakter, jer je u njima uvek prisutan poriv da zanemare moralni zakon i postupe u skladu sa sklonostima (o čemu ćemo kasnije više govoriti), može se reći da je cilj reforme fenomenalnog karaktera to da čovek postane „podložniji” uticaju noumenalnog karaktera i da u situaciji moralnog izbora učestalije uvaži naloge moralnog zakona, a u idealnom slučaju kome treba da teži, da sve maksime samoljublja podredi moralnom zakonu. „Bolji” moralni karakter ne čini osobu moralno vrednijom, već joj samo olakšava borbu sa sklonostima, utiče na to

²⁴⁸ Prvo stanovište je posebno vidljivo kod Frirsena, koji neštedimice kritikuje Laudena (Friksen 2003: 79 – 87) koji je tvrdio da je moguće posredstvom vaspitanja „preseći” kauzalnu uslovljenost koja postoji na empirijskom nivou, ne bi li čovek dostigao stadijum moraliteta (Louden 2000: 59). U ovoj diskusiji je takođe relevantno gledište koje zauzimamo s obzirom na tumačenje odnosa pojave i stvari po sebi – da li se radi o dve ontološki različite vrste objekata ili o istoj stvari posmatranoj iz različitih aspekata (ili različitih uglova tumačenja), jer oni koji zastupaju tumačenje po kome se radi o dva različita „sveta”, od kojih samo noumenalni može imati uticaj na fenomenalni, teško mogu objasniti kako je uopšte moguć moralni napredak čovečanstva putem reforme empirijskog karaktera. Bez objašnjenja takvog napretka čovečanstva, u čiju mogućnost, čak i stvarnost (recimo tumačenjem Francuske revolucije kao „dokaza”) Kant nije sumnjao, nije moguće pružiti uverljivu interpretaciju njegove moralne teorije u širem smislu. Problem odnosa moralnog vaspitanja i nepromenljivog noumenalnog karaktera kao uzroka moralnih radnji, v. Giesinger 2012; problem odnosa „spoljašnjeg” moralnog vaspitanja, sa stavom da se čovek za moralitet jedino sam može obrazovati, v. Moran 2009.

²⁴⁹ Beck 1978: 203

²⁵⁰ S ovim u vezi, govoreći o Kantovom shvatanju istorijskog progressa čovečanstva ka punoj realizaciji njegovih umnih sposobnosti i moraliteta, Barbara Herman piše: „ako ljudski napredak uključuje moralni napredak, a sigurno ga mora uključivati, onda će uslovi da moralni zakon postane uzročni ili odredbeni osnov volje izgleda biti empirijski. Međutim da li je ovo zaista tako čudno? Bez razvijenih empirijskih sposobnosti aktuelna umna determinacija bilo kakvog htenja ne bi bila moguća. Prema tome, možda Kant, u *Ideji [opšte istorije – prim. J. G.]*, spekulise o načinu na koji kauzalitet jedne vrste (empirijski) može da prouzrokuje kauzalitet sasvim druge vrste (inteligibilni) [...] Pored toga što nas podseća na činjenicu da individualni moralni život može biti jedino mešavina empirijski datih i umnih standarda, *Ideja* ukazuje na dodatne činjenice socijalnih i istorijskih uslova koji su nužni za etički život. Iako je moralna jedinica pojedinac koji dela, uslovi moralnog postupka ne iscrpljuju se u karakteru pojedinačnog delatnika.” Herman 2009: 151 – 152.“

da ona „srčanije“ i „radosnije“ postupa iz dužnosti, jer je svesna da time potvrđuje svoju slobodu,²⁵¹ pa da samim tim bude i srećn(ij)a. Pošto se u formiranju karaktera ne radi o pojedinačnim radnjama, već o principima radnji, reformom empirijskog karaktera mi zapravo gradimo obuhvatan aksiološki sistem, biramo fundamentalne vrednosti koje postupcima afirmišemo. Kantovim rečima, stvaramo „način mišljenja“ (*Denkungsart*), karakter koji će volju određivati prema čistim umnim principima. Napredak je, dakle, moguć putem vaspitanja, prosvetavanja, jer tako stičemo bolje razumevanje nas samih, drugih ljudi, moralne odgovornosti i dužnosti, stičemo svest o vlastitom dostojanstvu i dostojanstvu svake druge ličnosti kao apsolutnoj vrednosti prema kojoj našim radnjama pokazujemo poštovanje.

Ako ove apstraktne karakterizacije fundamentalnog izbora pokušamo da konkretizujemo, onda možemo reći da bi se posledice fundamentalnog izbora u fenomenalnoj ravni mogle odnositi na odluku o pravcu, okviru, strukturi životnog plana, koja sa sobom nosi čitavu (u Kantovom smislu) buduću istoriju nas samih, koja se odvija u pravcu vrednosti i ideja koje smo uzeli kao „crvene niti“ života. One našem budućem životu daju izvesnu dozu predvidljivosti, omogućuju planiranje, ostvarivanje svrha i biranje njima adekvatnih sredstava. Taj životni plan je okvir smisla za sve što držimo vrednim, za vlastitu koncepciju sreće i moralnog savršenstva. Iako ovaj izbor uzrokuje čitav niz posledica, odnosno čovekovu ličnu istoriju, potpuna sloboda nam ni u jednom trenutku nije uskraćena, jer se od životnog plana uvek može odustati, on se može promeniti, može se izvršiti korenita promena načina mišljenja koju bi moralna revolucija podrazumevala.

Reformu karaktera treba shvatiti ne samo kao proces koji se odvija pre, već posebno nakon izbora „načina mišljenja“ ili odluke da motive samoljublja podredimo poštovanju prema moralnom zakonu. Taj proces je u značajnijoj meri rezultat kognitivnog, a ne konativnog napretka, jer razlog zbog koga osoba koja je svesna moralnog zakona ne postupa u skladu sa njim, nije tek slabost volje, već to što moralni delatnik nije u potpunosti svestan šta sve njegova posvećenost poštovanju moralnog zakona može podrazumevati.²⁵² Moralni napredak je zato značajnim delom rezultat akumulacije znanja, boljeg razumevanja drugih moralnih delatnika (što doprinosi toleranciji), sveta i situacija u kojima se odvijaju moralni izbori, čime stičemo sposobnost da različite ciljeve i vrednosti učinimo kompatibilnim i da ih uklopimo u jednu koherentnu celinu. On uključuje i razumevanje razloga zbog kojih je važno da ne odustanemo od onoga što držimo kao vredno onda kada je teško istrajati, kada rivalski motivi prete da ga dovedu u pitanje, ili da u svakom smislu branimo ono do čega nam je stalo (vlastita koncepcija sreće) i ono što je najvrednije (dostojanstvo, samopoštovanje i poštovanje drugih ljudi, dobra volja) kada ono biva ugroženo. Na taj način se reformom empirijskog karaktera otvara veći prostor za transcendentno slobodno delanje, autonomiju, koja je prema ovom tumačenju specifičan zadatak samorealizacije, a ne puka datost.

Prema tome, mi smatramo da određeni uslovi mogu doprineti lakšem, odlučnijem, učestalijem i „radosnijem“ poštovanju moralnog zakona, pa u tom smislu disciplina, kultura i civilizacija mogu doprineti moralizaciji, ali da oni ne dovode do nje nužno. Načelno govoreći, to znači da čovek može biti moralan i ako sve faze razvoja njegovog fenomenalnog karaktera nisu ostvarene, ali isto tako znači da civilizovani, disciplinovani i kulturni ljudi nisu nužno i moralni. Pored toga, mi ipak tvrdimo da je izvestan stepen (samo)vaspitanja, razvoja uma i samostalnog mišljenja neophodan, jer ga zahteva autonomija. Ako je, na primer, čovek vaspitan tako da zanemaruje sve moralne obzire ili ne želi samostalno da misli, već ga njegovi tutori drže zarobljenog u nemoralnom načinu mišljenja, čini se da on neće suštinski osvestiti moralni zakon u sebi ili će njegove naloge uvažiti samo onda kada oni koincidiraju sa naložima sklonosti (recimo kada brine za sreću onoga koga voli). Sa druge strane, ukoliko osoba ima „dobru dušu“ i blag temperament,²⁵³ pa je srećnim slučajem vlastite

²⁵¹ Cilj moralizovanja kao poslednje vaspitne faze jeste da se odgoji „srčana i radosna duša u izvršenju njenih dužnosti.“ MM, str. 286. O ovome ćemo govoriti detaljnije u poglavlju o vaspitanju.

²⁵² Tumačenje Kantove teorije moralnog napretka kao napretka u kognitivnom, intelektualnom smislu, videti u: Papish 2018: 177 – 203.

²⁵³ Karakter se po Kantovom mišljenju ne odnosi na to „šta priroda čini od čoveka“ – a to je slučaj sa čovekovim temperamentom, jer je s obzirom na njega čovek „najvećim delom pasivan“. Karakter se odnosi samo na ono što čovek „može učiniti od sebe samog“. A, str. 169.

prirode disponirana da gotovo impulsivno čini dobro drugima, to je ipak ne čini moralnom, jer moralitet ne može biti proizvod poriva čulnosti, osećanja prijatnosti i neprijatnosti, afekta, već principa i radnji iz dužnosti prema moralnom zakonu, te se ovakav način mišljenja, odnosno karakter mora samostalno izgraditi.

Prema tome, empirijske radnje ne mogu uticati na ili stvoriti noumenalni karakter i transcendentálnu slobodu, ali mogu sprečiti čoveka da ih postane svestan i da ih realizuje. U tom smislu tvrdimo da je Kant u svojoj filozofiji istorije i vaspitanja govorio o moralnom napretku, kao formiranju načina mišljenja, oblikovanju moralnog karaktera i razvoju ljudskog (moralnog) savršenstva. Uslov ovog razvoja je usavršavanje fenomenalnog karaktera koji će omogućiti realizaciju moraliteta kao posledicu revolucije u načinu mišljenja, koja je uvek prisutna mogućnosti. Reforma empirijskog karaktera podrazumeva disciplinu kao negativno vaspitanje, koja suzbija strasti i kultiviše interese, čime se otvara prostor za kulturu kao pozitivno vaspitanje, koja unapređuje komunikaciju i harmonizuje odnose unapređenjem tolerancije, gradi ukus (koji pretpostavlja opšte slaganje) i utiče na artikulaciju sudova koji mogu postati opšte prihvaćeni. Kultura dalje vodi ka civilizovanosti, stupnju na kome je poštovanje vrline u pojavi (o kojoj ćemo uskoro govoriti) generalno prihvaćena norma ponašanja ljudi, a koja vremenom može (ali ne mora) dovesti do razvoja moraliteta.

Ovo stanovište nije u suprotnosti sa Kantovom etikom, jer činjenica da su ljudi kroz istoriju morali učiti kako da najbolje „upotrebe“ svoju slobodu (i u legalnom i u etičkom smislu), pa za njih (subjektivno) ovi principi u nekom istorijskom trenutku nisu važili, ne podrazumeva to da moralni principi nisu oduvek bili (objektivno) univerzalno validni za sva umna bića. Kao što naučne istine nisu manje istinite ako ih ljudi ne znaju (ako ih nisu još uvek „otkrili“), isto su tako najopštiji moralni (etički i juridički) zakoni večne norme ljudskog postupanja iako ih svi ljudi nisu postali svesni, a ne puka konvencija koja važi na određenom stupnju njihovog razvoja. Dakle, ne menjaju se moralne norme i ne stiže se veća umna sposobnost istorijskim napretkom čovečanstva, već umna sposobnost i sloboda biva realizovana u sve većoj meri, napreduje ljudsko znanje i razumevanje svih, a ovde konkretno moralnih zakona.²⁵⁴ To je, po našem mišljenju, smisao Kantovog stava da se ljudi ne rađaju kao moralna bića, već da takvi postaju putem vaspitanja, realizacije prvobitne predispozicije ka ličnosti.

Koliko god su važni ovi i drugi problemi koje odnos dva aspekta karaktera provociraju, mi ipak moramo odustati od daljeg razjašnjenja njihove veze, jer ono pretpostavlja na prvom mestu temeljno tumačenje samog transcendentalnog idealizma, koje ne spada u našu temu. Naša namera je bila samo da ukažemo na problem koji leži u temelju Kantove teorije delanja, koji može da dovede u pitanje mogućnost moralnog progressa čoveka i čovečanstva. U svetu konstituisanom zakonom prirode, u kome ni transcendentálnu slobodu ni noumenalni karakter nikada nećemo moći teorijski da saznamo, mi se ipak kao praktična bića u svakom trenutku moramo držati *kao da* apsolutna sloboda volje postoji – ne zato što ne postoji, već zato što postojanje slobode možemo „dokazati“ samo za praktične svrhe. Prema tome, zakon prirode nužno važi u svetu fenomena, osiguravajući predvidljivosti koja je važna za mogućnost planiranja budućnosti i ostvarivanje ciljeva, a transcendentálna sloboda je svojstvena noumenalnom karakteru i uslov je mogućnosti morala, autonomije i odgovornosti. No, tek okolnost da je empirijski karakter utemeljen ili u simboličnom smislu uzrokovan noumenalnim karakterom, može objasniti realitet psihološke slobode i mogućnosti moralnog progressa čovečanstva.

²⁵⁴ Slično stanovište, prema kome ne napreduje um, već se razvijaju „predispozicije za upotrebu uma“ videti u: Kleingeld 1999. Kleingeldova naglašava da, ako Kantovi stavovi o razvoju predispozicija za upotrebu uma i o napretku moraliteta protivreče njegovoj etičkoj teoriji, onda nisu ugrožene samo njegove istorijske ili pedagoške teorije, već i neke dužnosti kao što su dužnost da težimo ka vlastitom savršenstvu ili da promovišemo najviše dobro, ali i opštije – svi praktični principi nalažu da nešto što sada ne postoji, u budućnosti treba da postane i da može postati na osnovu naše slobode. S ovim u vezi Hermanova kaže da je „[z] razliku od fizičkog rasta, koji se u manjoj ili većoj meri [uvek – prim.J. G.] desi, moralnost tvorevina kulture.“ Herman 2009: 161. Stanovište da se ne može govoriti o razvoju moralnosti zastupa: Friersen 2003; a kritika po kojoj istorijski razvoj moralnosti protivreči Kantovoj etici: Despland 1973. Više o ovoj raspravi: Louden 2000, Munzel 1999.

3.3. Noumenalni aspekt ljudskog delanja: etika

Objašnjavajući funkcije pojedinačnih sazajnih moći, ustanovili smo da je um jedina moć koja se direktno ne odnosi ili primenjuje na iskustvo – u tom smislu um je empirijski neuslovljen, on je „čist spontanitet.“²⁵⁵ Na osnovu samonametnutih principa, a posredstvom kauzaliteta slobode, um kao praktičan, kao noumenalni karakter, proizvodi jedan novi kauzalni niz koji dalje određuje empirijski karakter osobe. Kant zato tvrdi da je um „postojani uslov svih voljnih radnji u kojima se čovek pokazuje.“²⁵⁶ Čak i ako kažemo, piše Kant, da čovek u izvesnom trenutku nije odgovoran za svoje nagone i sklonosti zato što ih ne pripisuje „svom pravom sopstvu“, on je i dalje ipak apsolutno odgovoran za „popustljivost“ koju ispoljava dozvoljavajući da patološki odredbeni razlozi opredeljuju njegovu volju.²⁵⁷ Osoba koja rđavo postupa zaslužuje prekor, jer njen um uvek *mora moći* da determiniše postupanje drugačije – noumenalni karakter nije pod uticajem uzroka koji su dotičnom ponašanju u vremenu prethodili, pa je volja čoveka slobodna iako je mogu odrediti empirijski razlozi, jer ona nikada nije nužno njima određena. To znači da čovek čiju volju određuju čulni razlozi ne koristi u potpunosti „moć čistog uma da sam za sebe bude praktičan“,²⁵⁸ a ne da tu moć nema. Pošto čovek za svaki postupak može birati maksime, Kant misli da svaku radnju moramo prosuđivati „kao da je čovek u nju dospio neposredno iz stanja nedužnosti.“²⁵⁹

Stav da nešto što je u teoriji dužnost ne mora važiti u praksi Kant kritikuje u svom spisu sličnog naziva. To što tako misle i neki filozofi, kojima upućuje veoma oštre i prezrive reči, jeste jedan, ili tačnije još jedan, „skandal po filozofiju“. Za sve praktične ciljeve čoveka kao delatnog bića, u čijem ostvarenju aktivnost uma, kako Kant kaže „gradi svoj najviši ugled“, od najveće je važnosti da se stane na put toj „mudračkoj naduvenosti“ svih „nazovi-pametnjakovića“, insistiranjem na tome da

„u teoriji koja je zasnovana na *pojmu dužnosti* iščezava potpuno bojazan zbog praznog idealiteta ovog pojma. Jer, izvođenje jednog određenog delovanja naše volje ne bi moglo biti dužnost, kada ono ne bi bilo takođe i moguće u iskustvu (ono se sada može zamišljati kao potpuno ili pak sve bliže potpunosti). [...] Jer ovde se radi o kanonu uma (u praktičnom) gde se vrednost prakse potpuno zasniva na njenoj primerenosti teoriji koja joj leži u osnovi“²⁶⁰

Prema tome, vrednost moralnog delanja (etičkog i juridičkog) jeste direktno srazmerna tome u kojoj meri praksa odgovara teoriji. Ako se, pak, i u toj oblasti vodimo empirijskim principima, koji (sa stanovišta slobode) uopštavaju slučajne uslove zbivanja i mogu predvideti samo verovatan ishod radnje na osnovu prethodnog iskustva (mogu važiti u najboljem slučaju samo generalno), onda se gubi smisao zakonodavstva uma i apsolutne slobode subjekta. Ovde se vidi sličnost i razlika između saznanja i delanja iz ugla zakonodavstva čovekovih sazajnih moći: kao što razum uz čulnost prirodi propisuje zakone posredstvom apriornih formi saznanja, tako i um delanju propisuje zakone posredstvom čistih umnih principa; međutim, dok priroda „ne može“ da funkcioniše izvan ovih zakona – ili preciznije, mi možemo saznati prirodu samo posredstvom tih zakona, pa iz našeg ugla ona tako mora funkcionisati – čovek može da ne postupa prema zakonima uma upravo zato što je, metaforički rečeno, istovremeni stanovnik i fenomenalnog i noumenalnog sveta. Njegova čulna priroda „hoće“ da dela u skladu sa njegovim fenomenalnim karakterom, dok mu njegova umna priroda nalaže da treba da dela u skladu sa čistim umnim principima.²⁶¹

²⁵⁵ *Ibid*, str. 111.

²⁵⁶ KČU, str. 296.

²⁵⁷ ZMM, str. 120.

²⁵⁸ MM, str. 15.

²⁵⁹ R, str. 38.

²⁶⁰ TP, str. 92 – 93.

²⁶¹ S tim u vezi Kant kaže da „postoje dva stanovišta sa kojih ono [umno biće – prim. J. G.] može da posmatra sebe i da sazna zakone upotrebe svojih moći, sledstveno tome zakone svih svojih radnji: *prvo*, ukoliko ono pripada čulnom svetlu,

Noumenalni karakter Kant naziva „karakterom naprosto“, bliže ga određujući kao način mišljenja (*Denkungsart*). Način mišljenja osobe, piše Kant, jeste „svojtvo volje kojom subjekt samoga sebe veže za određene praktične principe koje je nepromenljivo propisao sebi svojim vlastitim umom.“²⁶² Atemporalni noumenalni karakter, dakle, može biti određen jedino predstavom moralnog zakona na osnovu koga čisti um u praktičnoj upotrebi neposredno određuje volju. Otud Kantova čuvena teza da „[s]vaka stvar u prirodi dejstvuje po zakonima. Samo je umno biće sposobno da dela *prema predstavi* zakona.“²⁶³ Teškoća svojstvena tumačenju radnje kao posledice čiji je uzrok noumenalni karakter leži u činjenici da nam je noumenalni karakter sasvim nedostupan, te nikada ne možemo znati da li i do koje mere on ima uticaja na naš empirijski karakter,²⁶⁴ a posredstvom njega i na radnje. Ovo je, pak, po Kantovom mišljenju neznanje koje je najblagotvornije za moralnost, jer upravo zato što nikada ne može biti siguran u moralitet nastrojenja i meru u kojoj je njegova volja dobra, čovek koji teži da bude moralan neće „povlađivati dobrom mišljenju“ o samom sebi i neće biti „osokoljen za takvo jedno poverenje“ (koje bi mu znanje i uverenost u vlastiti moralitet pružilo), te će on „sa strahom i drhtanjem“ biti istrajan u dobrim načelima i stalnom napretku ka moralitetu.²⁶⁵

Bez obzira na to kako čovek faktički postupa, Kant smatra da je „običan ljudski um“²⁶⁶ uvek svestan moralnog zakona i dužnosti postupanja u skladu sa njime. Da nešto treba da učinimo iz dužnosti, iako se tom nalogu suprotstavljaju sklonosti, jeste jedan aprioran nalog uma, koji nije posledica antecedentnih uslova u fenomenalnom svetu. Zato, na primer, čak i pod pretnjom smrtno kazne, čovek može odlučiti da postupi iz dužnosti i da ne svedoči lažno protiv nekog poštenog i nedužnog čoveka. On, smatra Kant, rasuđuje „da nešto može zato što je svestan da to treba, te u sebi saznaje slobodu koja bi mu, inače, bez moralnog zakona ostala nepoznata.“²⁶⁷ Upravo ova svest o dužnosti koju imamo na osnovu moralnog zakona jeste dovoljan dokaz objektivnog realiteta transcendentalne slobode, jer da nje nema, mi uopšte ne bismo mogli u nama „zateći“ moralni zakon. Ovu činjenicu – neposrednu svest o moralnom zakonu, Kant naziva faktom čistog uma

„pošto se on ne može izmudrovati iz prethodnih data uma, na primer iz svesti o slobodi (jer nam ta svest nije unapred data), nego zato što nam se sam za sebe nameće kao sintetički stav *a priori* koji nije zasnovan na opažaju, ni čistom ni empirijskom [...] da bi se taj zakon bez pogrešnog tumačenja smatrao kao *dat*, zacelo se mora primetiti da on nije empirijski, nego da je jedini fakt čistog uma koji se na taj način objavljuje kao iskonski zakonodavan.“²⁶⁸

Kantovim rečima iskazano, sloboda je *ratio essendi* moralnog zakona, a moralni zakon je *ratio cognoscendi* slobode.²⁶⁹ Prema tome, pošto je sloboda uslov mogućnosti moralnog zakona, Kant kaže da se transcendentalna sloboda u praktičnoj filozofiji dokazuje kao činjenica, jer čista volja određena principima uma potvrđuje objektivnu realnost kauzaliteta slobode. U kontrastu prema idejama boga i besmrtnosti duše koje nisu uslov moralnog zakona već, kako Kant na istom mestu kaže, „uslov primene moralno određene volje na njen objekt koji joj je *a priori* dat (najviše dobro)“, u uvodu *Kritike praktičkog uma* on naglašava:

„sloboda je i jedina među svim idejama spekulativnog uma za čiju mogućnost *a priori* znamo a da je, ipak, ne uviđamo, jer je ona uslov moralnog zakona koji znamo.“²⁷⁰

pod prirodnim zakonima (heteronomija), *drugo*, kao biće koje pripada inteligibilnom svetu, pod zakonima, koji, budući nezavisni od prirode, nisu empirički, već osnov imaju jedno u umu.“ *Ibid*, str. 111.

²⁶² A, str. 169.

²⁶³ ZMM, str. 46.

²⁶⁴ V. KČU, str. 295.

²⁶⁵ R, str. 63.

²⁶⁶ ZMM, str. 32 – 33.

²⁶⁷ KPU, str. 34.

²⁶⁸ *Ibid*, str. 35. V. *Ibid*, str. 52.

²⁶⁹ V. *Ibid*, str. 6.

²⁷⁰ KČU, str. 6.

Ovaj dokaz, pak, važi samo iz praktične perspektive, sa stanovišta delatnog subjekta koji mora uvek postupati pod pretpostavkom praktičnog objektivnog realiteta ideje slobode.²⁷¹ S tim u vezi Kant piše:

„Ako se teorijsko pitanje ostavi nerešeno, za biće, koje ne može da dela drugačije nego pod idejom svoje vlastite slobode, važe isti zakoni koji bi obavezivali biće koje bi stvarno bilo slobodno.“²⁷²

Ovim dokazom teorijsko saznanje ne biva prošireno, jer i pored svesti o dužnosti mi nikada nećemo moći saznati transcendentalnu slobodu kao apsolutni spontanitet, pošto je ona svojstvena stvari po sebi i saznanju nedostupna.²⁷³ Ono što spekulativno saznanje ipak dobija jeste „osiguranje njegovog problematičnog pojma slobode,“ jer se pokazuje da je u području praktičkog taj pojam objektivno realan. Ako se vodi računa o tome da je u filozofiji transcendentalnog idealizma sam pojam saznanja redefinisano, onda se saznanje ne ograničava isključivo na teorijski okvir u kome je nužno da objekti saznanja pripadaju mogućem iskustvu. Ono je prošireno tako da obuhvata i one predstave od kojih naše saznajne moći mogu načiniti pozitivnu teorijsku i praktičnu upotrebu, pa pitanje „da li nešto jeste neko saznatljivo biće ili nije, ne predstavlja pitanje koje se odnosi na mogućnost samih stvari, već na mogućnost našeg saznanja stvari.“²⁷⁴ Tada se i sam pojam činjenice menja, pa se one ne odnose samo na realno iskustvo, već i moguće iskustvo. Činjenice su, piše Kant,

„predmeti za one pojmove čiji objektivni realitet može da se dokaže (bilo čistim umom, bilo iskustvom, i, u prvom slučaju, bilo na osnovu teorijskih, bilo na osnovu praktičnih datosti uma, ali u svim slučajevima posredstvom nekog opažaja koji ima).“²⁷⁵

Zbog ove redefinicije pojmova činjenice i znanja, geometrijski objekti jesu činjenice jer se *a priori* mogu prikazati i postati objekti saznanja čistog uma, iako u empirijskom svetu oni ne postoje. Ideje boga i besmrtnosti duše nemaju ovaj status, nisu činjenice već su predmet umne vere, jer za razliku od slobode našim delanjem one nikako ne mogu biti dokazane.

Volju koja biva određena jedino predstavom zakona Kant naziva dobrom voljom, primećujući da se niti u svetu niti izvan njega ne može naći nešto što je, poput nje, bez ikakvog ograničenja dobro. Dobra volja odgovara takozvanoj višoj moći žudnje koja biva određena isključivo čistim umnim principima. Čisti umni principi ne sadrže nikakve primese empirijskih određenja, materije ili objekta žudnje, nisu određeni osećanjima zadovoljstva i nezadovoljstva, već neposredno determinišu volju samom predstavom moralnog zakona. Sa pojmom dobre volje nužno je povezan pojam dužnosti, jer volja, kako Kant kaže, nije dobra po onome što proizvodi, po svom učinku ili jalovosti, niti svrsi koju postiže, već jedino po sebi – po opredeljenju čoveka da postupuje iz dužnosti,

²⁷¹ Više o Kantovom „praktičnom dokazu“ slobode, videti na primer u: Allison 2012: 110 – 124.

²⁷² ZMM, str. 104.

²⁷³ Za Kanta je ovakva vrsta „dokaza“ sasvim dovoljna jer on veruje da je najveći teret dokazivanja zapravo na strani oni koji bi da dokažu da sloboda ne postoji. Vud koristi jednu pravnu metaforu ne bi li ovo ilustrovao: kao što je jedan od najvažnijih principa zakona o krivičnom postupku pretpostavka nevinosti osobe, tako je i fundamentalna pretpostavka praktičkog postupanja realitet slobode: u prikupljanju i izvođenju dokaza protiv okrivljenog čoveka teret je uvek na tužiocu koji mora imati dovoljno dokaza da bi se okrivljenom uopšte sudilo, a još više da bi bio osuđen. Tako je isto za suđenje o postojanju slobode – najveći teret je na deterministima koji moraju izvan svake sumnje dokazati svoj stav, ako to ne mogu da učine (a Kant veruje da ne mogu), mora se presuditi u korist postojanja slobode, isto kao što sudija, ukoliko postoji sumnja u pogledu dokaza tužioca, mora da presudi u korist okrivljenog. Zato nije nužno dokazati postojanje slobode, dovoljno je samo dovesti u sumnju determinizam tako što ćemo dokazati teorijsku mogućnost transcendentalne slobode. V. Wood 1998: 248.

²⁷⁴ KMS, str. 261.

²⁷⁵ *Ibid*, str. 262. U fusnoti Kant dodaje: „Ja ovde, kako mi se čini, s pravom proširujem pojam činjenice preko uobičajenog značenja te reči. Jer, nije potrebno, pa čak nije ni moguće, da se taj izraz, kada je reč o odnosu stvari prema našim moćima saznanja, ograniči samo na realno iskustvo pošto je već samo moguće iskustvo dovoljno, pa da o tim stvarima govorimo samo kao o predmetima određene vrste saznanja.“

a ne samo u skladu sa njome.²⁷⁶ Etička vrednost maksime upravo je u tome što je pobuda radnje postupanje iz dužnosti, pa tako izvesna radnja nije moralna ako je tek u skladu sa moralnim zakonom, već jedino ukoliko je učinjena iz poštovanja prema moralnom zakonu. Na ovoj razlici počiva distinkcija između legaliteta radnji i moraliteta nastrojenja: etički legalna je ona radnja koja je samo u skladu sa moralnim zakonom, dok je etički moralna radnja ona koja je učinjena iz poštovanja²⁷⁷ prema moralnom zakonu, odnosno ona radnja čija je jedina pobuda dužnost.

Ako se maksime volje umnog bića nužno podudaraju sa moralnim zakonom (kome tada naziv „kategorički imperativ“ ne odgovara, jer nema prinude tamo gde su subjektivne svrhe identične objektivnim) onda je takva volja sveta²⁷⁸ i svojstvena je samo netelesnim, umnim bićima koja nemaju čulne sklonosti. Svetost volje je ideja uma koja „nužno mora da služi kao prauzor, a približavanje tom *prauzoru* do u beskonačnost je jedino što pripada konačnim umnim bićima.“²⁷⁹ Zato što su čulna i potrebna bića, kod ljudi je determinacija volje zakonima uma prinuđavanje, moralni zakoni su obavezujuće zapovesti koje nalažu dužnost zanemarivanja svih subjektivnih svrha iz poštovanja prema moralnom zakonu.

Zakon koji određuje volju svih umnih bića na opšti i nužan način ima više formulacija koje se razlikuju po tome koja ideja se stavlja u prvi plan. Detaljna analiza svake pojedinačne formulacije ne spada u predmet ove studije, kao ni obimna rasprava o tome da li su sve ove formulacije zaista samo varijacije jednog zakona.²⁸⁰ Mi ćemo navesti nekoliko varijanti kategoričkog imperativa. Njegova najopštija formula glasi:

„Delaj tako da maksima tvoje volje uvek može istovremeno važiti kao princip sveopšteg zakonodavstva.“²⁸¹

Kao što se sva zbivanja u prirodi odvijaju prema zakonu prirode, tako isto u oblasti morala mora da postoji najopštiji zakon koji će na univerzalan način, *a priori*, odrediti slobodnu volju umnih bića s obzirom na formu njihovih maksima. Sloboda tako nema veze sa proizvoljnošću, jer ona uvek treba da bude određena ovim najopštijim zakonom delanja. Pošto ova opšta i nužna forma maksima određuje sve moralne postupke, po analogiji sa kauzalitetom prirode, kategorički imperativ Kant definiše i na sledeći način:

„Postupaj tako kao da bi trebalo da maksima tvoga delanja postane tvojom voljom opšti prirodni zakon.“²⁸²

²⁷⁶ Kant zato tvrdi da „dužnost jeste uslov jedne *po sebi* dobre volje.“ ZMM, str. 32. To, pak, ne znači da dobra volja nema svrhu ka kojoj je usmerena (jer volja uvek mora imati svrhu, a ovde je to humanitet, ličnost u svakoj osobi). Ono što Kant ovde hoće da naglasi jeste da se dobra volja ne može izvesti iz htenja cilja na koji je usmerena, vrednost tog cilja ili same njene sposobnosti da taj cilj ostvari – jer se ovde ne radi o ostvarivanju konkretnog cilja već poštovanju čoveka kao umnog bića.

²⁷⁷ Poštovanje Kant definiše kao „Osećanje neadekvatnosti naše moći za postizanje jedne ideje koja za nas predstavlja zakon“. KMS, str. 112. Pošto poštovanje proističe iz uticaja ideje koju sam čovek proizvodi – zakona koji sam sebi nameće, ono je specifično osećanje koje se može odrediti i kao „predstava o vrednosti koja nanosi štetu mome samoljublju“ i koja je zato od najveće važnosti za realizaciju naših moralnih dispozicija. Svako moralno interesovanje se iscrpljuje isključivo u poštovanju prema zakonu. Može se reći, primećuje Kant, da je „[s]vako poštovanje prema nekoj ličnosti zapravo poštovanje prema zakonu [...] za koji nam dotična ličnost daje primer.“ ZMM, str. 29.

²⁷⁸ Na prvi pogled deluje da sama svetost volje oduzima čisto umnim bićima slobodu, jer ona ne mogu da postupe nemoralno. To bi bilo tako da je Kant slobodu volje definisao kao mogućnost izbora bilo kog pravca delanja, pa je ovaj utisak neosnovan, jer je transcendentna sloboda nužno vezana za moralni zakon – apsolutno slobodna su samo autonomna bića, a takva su sigurno bića koja imaju svetu volju.

²⁷⁹ KPU, str. 37.

²⁸⁰ Kritički pregled interpretacija koje negiraju Kantovu tezu da su različite formulacije kategoričkog imperativa varijacije jednog moralnog zakona i razjašnjenje Kantovih ideja, videti u: Nyholm 2015.

²⁸¹ KPU, str. 34. V. ZMM, str. 60.

²⁸² *Ibid*, str. 61. Čini se da je ova formulacija jača od prethodne, jer ako naše postupanje treba da postane našom voljom opšti prirodni zakon, to znači da niko nikada ne bi mogao da postupa sprotno tom zakonu (dok u slučaju zakona uopšte – koji se recimo može posmatrati po analogiji sa juridičkim zakonom – ljudi mogu, ako hoće, da postupaju prema maksimama koje se ne mogu univerzalizovati). V. Wood 1999: 78 - 81.

Pri pokušaju testiranja naših subjektivnih principa delanja posredstvom kategoričkog imperativa da bi smo videli mogu li oni postati opšti prirodni zakoni i dužnosti za ljude kao umna bića maksime moraju zadovoljiti dva kriterijuma. Prvo, u postupku univerzalizacije može se ispostaviti da uopštavanje maksima dovodi do protivrečnosti – naš subjektivni princip delanja nikako ne može da važi kao opšti prirodni zakon, zato što, uopšten, protivreči sam sebi i svrsi koju njime želimo da postignemo. To je slučaj u Kantovim primerima samoubistva i davanja lažnog obećanja. Maksime u ovim primerima se ne mogu se zamisliti kao opšti prirodni zakon, a da ne dovedu do protivrečnosti: u prvom slučaju je univerzalizovana maksima protivna svrsi održanja i unapređenja života, a u drugom samoj instituciji obećanja i svrsi koju obećanjem želimo da ostvarimo. Drugi kriterijum se odnosi na one maksime koje se mogu zamisliti kao univerzalne, ali se ne može *hteti* da bi one trebalo da važe za sve ljude „jer bi takva volja protivrečila samoj sebi,“²⁸³ svrhama zajedničkim za svaku umnu prirodu. To je slučaj u Kantovim primerima dužnosti razvijanja vlastitih talenata i pomoći drugim ljudima. Iako maksime u tim primerima univerzalizacijom ne dovode do protivrečnosti, pa bi čovečanstvo moglo da opstane postupajući prema takvim zakonima, mi ipak ne možemo *hteti* zakon po kome bi umna bića zapostavljala svoje talente ili po kome bi svaki čovek bivao lišen pomoći drugih ljudi.²⁸⁴

Prema tome, pravilo ocenjivanja moralnosti naših maksima sastoji se u tome da *moramo moći hteti* da maksime našeg postupanja postanu univerzalni zakoni za sva umna bića. Na osnovu primera maksima koje se mogu univerzalizovati, ali ne mogu biti opšti zakoni, vidimo da razni subjektivni principi delanja mogu da imaju opšte važenje (mogu važiti generalno), jer odgovaraju sklonostima čoveka kao čulnog bića, ali ne mogu važiti univerzalno sa stanovišta uma koji propisuje praktične zakone. Ovi zakoni diktiraju dužnosti, nalažu jednu praktički bezuslovnu radnju, čak i ukoliko bi joj se sve sklonosti suprotstavljale.

Pošto kategorički imperativ determiniše čistu volju *a priori*, svrha na koju je usmeren nužno mora važiti za sva umna bića (mora biti objektivna) i njena vrednost ne može biti relativna, to jest uslovljena, već mora biti apsolutna – mora biti svrha po sebi. Jedino što za svakog čoveka može biti svrha, jer je svrha po sebi, jeste ličnost, odnosno čovek kao umno biće. Kada ovaj objektivni princip volje postavimo kao centralnu ideju kategoričkog imperativa, dobijamo sledeću formulaciju:

*„Postupaj tako da ti čoveštvo u svojoj ličnosti kao i u ličnosti svakog drugog čoveka uvek upotrebljavaš u isto vreme kao svrhu a nikada samo kao sredstvo.“*²⁸⁵

Kao negativan kriterijum pri ocenjivanju podobnosti maksima za opšte zakonodavstvo, ova formulacija kategoričkog imperativa predstavlja najviši ograničavajući uslov svih subjektivnih svrha. Ako, međutim, ideju ličnosti kao svrhe po sebi zahtevamo kao zasebnu dužnost, onda govorimo o dužnosti vrline. Vrlinu Kant definiše kao „jačinu čovekove maksime u izvršavanju njegove dužnosti,“²⁸⁶ te se ona odnosi samo na ono što je kod maksima formalno. Dužnost vrline se, pak, odnosi na materiju htenja u maksimi, po kojoj je ličnost kao svrha po sebi objekat dužnosti. Za poštovanje prema moralnom zakonu koje iskazujemo delanjem iz dužnosti tada nije dovoljno samo to da nam ličnost bude ograničavajući (negativan) uslov, već je potrebno da čoveka uopšte načinimo svojom svrhom. To bi značilo da u pogledu na nas samih imamo dužnost da unapređujemo vlastito savršenstvo, dok u pogledu drugih ljudi imamo dužnost da unapređujemo njihovu sreću.²⁸⁷ Sama definicija ove prve dužnosti ide u prilog našoj tezi da čovek po svojoj prirodi (kao istovremeno čulno i umno biće) nije moralan, već da ima dužnost da se vaspitava, prosvećuje i svojim umom samostalno služi, ne bi li to postao. Savršenstvo čoveka, piše Kant, jeste

²⁸³ *Ibid*, str. 65.

²⁸⁴ Na osnovu ovih kriterijuma Kant pravi razliku između savršenih i nesavršenih dužnosti, koje mogu biti dužnosti prema sebi i prema drugima. V. *Ibid*, str. 61, MM, str. 221 – 275.

²⁸⁵ ZMM, str. 74.

²⁸⁶ MM, str. 196.

²⁸⁷ *Ibid*, str. 193 – 196.

„*kultura* njegove *moći* (ili prirodne obdarenosti) u kojoj je *razum* kao moć pojmova, dakle i onih koji se odnose na dužnost, nešto najviše, ali ujedno i njegove *volje* (moralnog načina mišljenja) da zadovolji svaku dužnost uopšte. 1) Njegova je dužnost: da se iz sirovosti svoje prirode, iz životinjstva (quoad actum), sve više radom uzdiže ka čovečnosti, pomoću koje je jedino sposoban da sebi postavlja svrhe: da svoje neznanje podučavanjem popunjava i svoje zablude ispravlja, a to mu ne samo *savetuje* tehničko-praktički um za njegove drugačije namere (umetnosti), nego mu moralno-praktički um to *naređuje*, i od te svrhe čini mu dužnost da bi bio dostojan čovečnosti koja boravi u njemu. 2) Da kulturu svoje *volje* uzdigne do najčistijeg vrlog nastrojenja, jer zakon, naime, postaje ujedno i pobuda njegovih radnji primerenih dužnosti, i da mu se pokorava iz dužnosti, što je uvek unutrašnje moralno-praktičko savršenstvo [...] moralno savršenstvo [se sastoji u tome – prim. J. G.] da se od svake posebne svrhe, koja je ujedno i dužnost, načini sebi predmet.“²⁸⁸

Prve dve formulacije kategoričkog imperativa koje smo naveli afirmišu univerzalnost i formalni karakter kao suštinske osobine moralnih zakona. U trećoj formulaciji prisutna je materija htenja. Kategorički imperativ formom opšteg zakonodavstva ograničava materiju htenja u maksimuma tako da ona može biti samo svrha koja je pogodna za sveopšte zakonodavstvo umnih bića. U slučaju formule čoveštva kao svrhe po sebi materija htenja je objektivna, jer se odnosi na sve ljude. Sa druge strane, unapređivanje moje lične sreće je subjektivno pravilo postupanja (maksima), ali ono može postati objektivno (praktički zakon) onda kada moja svrha postane unapređivanje sreće svih ljudi, jer je sreća za čulna i konačna bića sastavni deo najvišeg dobra, pa tako i objekat moralno određene volje. Osnov moralnog zakonodavstva, piše Kant,

„leži *objektivno u pravilu* i formi opštosti koja ga osposobljava (prema prvome principu) da bude zakon (u svakom slučaju prirodan zakon), *subjektivno* taj osnov je u *svrsi*; subjekat svih svrha jeste svako umno biće kao svrha sama po sebi (prema drugome principu); iz toga proizilazi treći praktični princip volje kao najviši uslov saglasnosti volje sa opštim praktičnim umom, ideja *volje svakog umnog bića kao jedne opšte zakonodavne volje*.“²⁸⁹

Ovaj praktični princip ističe autonomiju umnog bića. Autonomija volje najneposrednije svedoči o slobodi, jer u moralu ne bivamo prinuđeni da poštujemo spolja nametnute zakone, već putem volje slobodno postavljamo zakone vlastitoj samovolji koji su takvi da mogu da važe za sva umna bića. Sa ovim, kao i svim drugim zakonima povezana je prinuda, a u slučaju moralnih zakona koje sami sebi propisujemo radi se o prinudi koju um vrši nad našim sklonostima. Dok zavisno biće koje se podvrgava zakonima koje drugi propisuje, zbog prinude koja je zakonu inherentna, može delati u skladu sa zakonom iz nekih drugih interesa (poput samoljublja, na koje se svode ostali motivi), bića koja su nezavisna, jer su samozakonodavna, nemaju nikakav drugi interes u poštovanju vlastitih zakona do čistog delanja iz dužnosti. Moralnost maksima najjasnije se, dakle, prikazuje posredstvom autonomije: ako sami postavljamo zakone i delamo po maksimi koja bi ujedno mogla biti zakon za sva umna bića, onda naš princip postupanja mora biti moralan jer ne pravi nikakve izuzetke od zakona, ne štiti i ne proizilazi iz bilo kojih partikularnih interesa,²⁹⁰ čuva dostojanstvo ličnosti, jedinu stvar na svetu koja nema cenu.

Videli smo da kao čulno biće (*homo phaenomenon*) čovek ima samo spoljašnju, relativnu vrednost u odnosu na sva druga živa bića i sve ostale ljude. Ona zavisi od njegove upotrebljivosti kao sredstva za svrhe ostalih bića. To znači da, kao i svaki drugi objekat prirode, čovek kao

²⁸⁸ *Ibid*, str. 188 – 189. Pored dužnosti kultivacije razuma i volje, Kant tvrdi da imamo i dužnost kultivacije moralnog osećanja, kao „prijemčivost za zadovoljstvo ili nezadovoljstvo naprosto iz svesti slaganja ili neslaganja naše radnje sa zakonom dužnosti“ (*Ibid*, str. 200).

²⁸⁹ ZMM, str. 77.

²⁹⁰ Kant kaže da u moralnim radnjama um nalazi interes „samo tada kada je opšte važenje njene maksime dovoljan odredbeni razlog volje. Jedino takav interes je čist.“ *Ibid*, str. 123.

prirodno biće ima određenu cenu.²⁹¹ Međutim, kao moralno biće (*homo noumenon*) koje samo sebi propisuje zakone, čovek poseduje apsolutnu unutrašnju vrednost koja nema cenu – dostojanstvo. Dostojanstvo umnog bića proizlazi iz činjenice da se ono pokorava samo onom zakonu koji samo postavlja. Kant zato kaže da „[m]oral i čovek, ukoliko je on za moral sposoban, jesu ono što jedino ima dostojanstva.“²⁹² Prema tome, zato što dostojanstvo, za razliku od svega drugog što uvek ima cenu, ne može biti racionalno kompenzovano nečim drugim ili žrtvovano zarad nečeg drugog – pa ni tuđeg dostojanstva, ono je osnova vrednosti, odnosno neprocenljivosti ljudskog bića, temelj humaniteta u svakoj osobi.²⁹³ Kant piše:

„Ono što se odnosi na opšte ljudske sklonosti i potrebe ima neku *pijačnu cenu*; ono što, i ne pretpostavljajući neku potrebu, odgovara izvesnom ukusu, uživanju u čistoj besciljnoj igri naših duševnih moći, ima neku *afektivnu cenu*; ono što sačinjava uslov, pod kojim je jedino nešto kadro da sačinjava svrhu samu po sebi, nema samo neku relativnu vrednost, neku cenu, već poseduje neku unutrašnju vrednost – *dostojanstvo*.“²⁹⁴

U analizi delanja subjekta u empirijskoj ravni, tvrdili smo da su ljudi slobodni bez obzira na to kako postupaju, pa dostojanstvo ne poseduju samo osobe koje postupaju moralno, osobe koje su zato i dostojne poštovanja, već svi ljudi bez razlike.²⁹⁵ Iako možda ne koriste um da bi bezuslovno determinisali postupke, isključivo zato što su umna bića svi ljudi zaslužuju poštovanje čovečnosti u njihovoj osobi, jer je dostojanstvo neotuđivo svojstvo ličnosti kao svrhe po sebi. Kao moralno biće, čovek nikada ne može izgubiti, kaže Kant, „obdarenost za dobro“,²⁹⁶ te se poročan čovek uvek može promeniti i početi da živi život u skladu sa vrlinom – to je bar načelno u svakom trenutku moguće. Ličnost u nečijoj osobi je objekat poštovanja, a ne empirijski karakter ili zasluga čoveka. Uostalom, ispitivanje i procenjivanje tuđih krajnjih motiva, u koje bismo se morali upustiti da bismo ustanovili da li je čovek dostojan poštovanja, jeste nemoguće, jer se empirijskim putem pobude nikada do kraja ne mogu spoznati – pa ni vlastite sa potpunom izvesnošću. Kant naglašava:

„maksime se ne mogu posmatrati, čak ne uvijek u sebi samima, pa se, shodno tome, ne može sa sigurnošću zasnovati na iskustvu ni sud da je izvršilac zao čovjek.“²⁹⁷

Upravo zato Kant na raznim mestima ističe da je procenjivanje moralne vrednosti postupaka nepouzđano, a da je podražavanje u moralu pogrešno i štetno. Često se dešava da nemoralan uzrok proizvede zakonite radnje, da, na primer, postupak učinjen iz sklonosti rezultira radnjama koje su u skladu sa dužnostima,²⁹⁸ pa bismo sasvim pogrešno uverenje imali kada bismo svoj sud o motivima delanja doneli na osnovu radnje koju opažamo. Suđenje o tuđim pobudama na osnovu empirijskog karaktera zbog toga nikada ne može biti pravedno – ono je protivno moralnoj jednakosti svih umnih bića i moralno arogantno, jer ništa ne može opravdati superiornu ulogu u koju se stavlja osoba koja sudi o unutrašnjoj vrednosti postupaka drugih ljudi, na osnovu njegove spoljašnje manifestacije. „Kada čovek“, objašnjava Kant, „svoju vrednost procenjuje prema drugima, to onda znači da on, ili želi da sebe uzvisi nad drugima, ili da, pak, umanju vrednost drugoga.“²⁹⁹ Na osnovu dostojanstva

²⁹¹ MM, str. 234. Naravno, to ne znači da smo ovlašćeni da ikada čoveka ovako tretiramo, jer je čovek kao čisto prirodno biće jedna apstrakcija, odnosno čovek kao osoba uvek jeste i prirodno i moralno biće.

²⁹² ZMM, str. 83.

²⁹³ Kantovim rečima: „U carstvu svrha sve ima ili neku *cenu* ili neko *dostojanstvo*. Ono što ima cenu takvo je da se na njegovo mesto može postaviti takođe nešto drugo kao njegov *ekvivalenat*; naprotiv, ono što je uzvišenije od svake cene, ono što ne dopušta nikakav ekvivalenat, dostojanstvo je.“ *Ibid*, str. 82.

²⁹⁴ *Ibid*, str. 83.

²⁹⁵ Kant misli da „ne mogu čak ni poročnome kao čoveku uskratiti svako poštovanje koje mu se ne može oduzeti bar u kvalitetu čoveka; mada on sebe svojim delom čini nedostojnim poštovanja.“ MM, str. 264.

²⁹⁶ *Ibid*, str. 265.

²⁹⁷ R, str. 20. U istom smislu piše: „čak ni unutarnje iskustvo čovjeka o sebi samom ne dopušta mu da tako prozre dubine svoga srca da bi o razlogu svojih maksima, za koje se izjašnjava, i o njihovoj čistoti i čvrstini mogao samoposmatranjem doći do potpuno sigurnog poznavanja.“ *Ibid*, str. 58.

²⁹⁸ ZMM, str. 10. Upečatljiv je Kantov primer dobrotvora, v. *Ibid*, str. 23.

²⁹⁹ P, str. 52.

ličnosti, svi ljudi (i, uopšte, sva umna bića) imaju sasvim jednaku moralnu vrednost – apsolutnu vrednost – i svi zaslužuju jednako poštovanje, pa je arogancija koja negira moralnu jednakost ljudi, etički nedopustiva.³⁰⁰ Mi imamo dužnost poštovanja drugih ljudi, koja od nas zahteva da svoje samopoštovanje uvek ograničimo tako da ono ne ugrozi poštovanje koje moramo imati prema dostojanstvu, čovečnosti u tuđoj ličnosti. Kant primećuje da je ova dužnost analogna pravnoj dužnosti jer je, prvo, negativna – zahteva da se „ne uzdižemo“ iznad druge osobe, a drugo, zahteva da se „nikome ne okrnji Njegovo.“³⁰¹ Kada uzmemo u obzir odnos prema uzvišenosti moralnog zakona u nama i naše umne prirode koja nas premešta u noumenalo područje, adekvatno držanje čoveka je „prava poniznost (*humilitas moralis*)“,³⁰² a nikako arogancija. Jedini slučaj u kome bi suđenje o motivima i postupcima bilo opravdano jeste ako je ono poteklo od urođenog sudije – savesti,³⁰³ naličja moralnog zakona u nama, koja nas može „mučiti“ zato što smo zanemarili dužnosti, ali nas takođe može voditi, na osnovu samoprocene našeg moralnog nastojanja, ka cilju beskonačnog približavanja moralnom savršenstvu. Savest nas hrabri i bodri da istrajemo u nastojanju da svoje postupke saobrazimo zakonu koji smo sami sebi nametnuli, ideji svetosti, vrline i idealu mudrosti koji treba da budu vodilje u aktu samozakonodavstva.

4. Carstvo svrha

Pod praktičnom objektivnom realnošću nekog predmeta Kant razume njegovu stvarnost isključivo radi upotrebe od strane čistog praktičkog uma. S tim u vezi piše da

„razlika između zakona prirode kojoj je *podvrgnuta volja* i *prirode koja je podvrgnuta volji* (s obzirom na ono što ima odnos prema njenim slobodnim radnjama) počiva na tome što kod one prve objekti moraju da budu uzroci predstava koje određuju volju, a kod ove druge volja treba da bude uzrok objekata, tako da kauzalitet tog uzroka ima svoj određujući razlog jedino u čistoj moći uma, koja se zbog toga može nazvati i čistim praktičkim umom.“³⁰⁴

Pošto na osnovu slobode i ideja uma – predstava koje je određuju, volja postaje uzrok egzistencije objekata, ideje uma mogu imati praktični objektivni realitet. Kant naglašava da se njihov objektivni realitet sastoji u tome da ono što nam moralno zakonodavni um nalaže da treba da činimo, mi moramo otuda i moći.³⁰⁵ Postupci čije maksime su u skladu sa kategoričkim imperativom, proizvode tako praktični objektivni realitet nekih ideja uma. Kada postupamo tako kao da bi našom voljom maksima našeg delanja trebalo da postane opšti prirodni zakon (u skladu sa navedenom drugom formulacijom kategoričkog imperativa) mi delamo u skladu sa idejom jedne noumenalne prirode koja u praktičnom pogledu ima objektivnu realnost. Prosuđujući našu maksimu prema formi opšteg zakonodavstva (prva formulacija), mi takođe druga noumenalna bića, druge

³⁰⁰ Apsolutno jednaka moralna vrednost svih osoba zabranjuje aroganciju, jer je ona suprotna pravoj poniznosti koju ljudi treba da imaju pred svetošću moralnog zakona, ali i servilnost, koja je protivna samopoštovanju. Pošto se i u odnosu na zamišljenu vlastitu moralnu vrednost ljudi porede i nastoje da zauzmu superiornu poziciju u odnosu na sve ostale, Vud smatra da čak i u etičkom domenu deluje fundamentalna moć nedruštvene društvenosti ljudi. Nedruštvena društvenost je zato osnov radikalnog zla u ljudskoj prirodi. Sa druge strane, ona je osnov razvoja svih prirodnih predispozicija, pa i ličnosti kao postojbine moralnih potencijala čovečanstva, na njenoj poledini „postajemo svesni bezuslovnog [moralnog – prim. J. G.] zakona koji od nas zahteva da se odrekemo svih kompetitivnih odnosa sa drugim ljudima i da ostvarujemo samo one ciljeve koje svi mogu deliti kao sastavni ideo ideala univerzalne zajednice svih racionalnih bića” Wood 2009: 123. To znači, misli Vud, da nam moralni zakon nalaže da težimo onom dobru koje je u potpunoj suprotnosti sa ciljevima diktiranim fundamentalnom pokretačkom silom u ljudskoj prirodi na osnovu koje smo tog zakona uopšte postali svesni.

³⁰¹ MM, str. 251.

³⁰² *Ibid*, str. 237.

³⁰³ Savest je, piše Kant, „unutrašnji sudija nad svim slobodnim radnjama.“ *Ibid*, str. 239.

³⁰⁴ KPU, str. 49.

³⁰⁵ V. VM, str. 156.

umne prirode držimo za objektivno realne, jer se pitamo da li mi možemo hteti da za njihovu volju naša maksima postane obavezujuća. Tretirajući sve ljude istovremeno kao svrhe po sebi (treća formulacija), mi takođe smatramo objektivno realnom egzistenciju njihove noumenalne prirode, koju, pored vlastite, postavljamo kao objekt naše volje. Prema tome, samim tim što postupamo u skladu sa kategoričkim imperativom, mi proizvodimo praktičku objektivnu realnost svih umnih bića kao članova noumenalnog sveta (*mundus intelligibilis*), koji možemo zamisliti po analogiji sa fenomenalnim svetom. Stanovište koje zauzimamo pri oceni vlastitih maksima je stanovište ličnosti koja pripada tom noumenalnom svetu u kome važe univerzalni moralni zakoni, u kome egzistiramo kao članovi zajednice jednakih autonomnih bića. Ovu zajednicu Kant naziva *carstvom svrha*:

„ja pod jednim *carstvom* razumem sistematski spoj različitih umnih bića, povezanih zajedničkim zakonima. [...] sva umna bića podležu zakonu koji glasi da svako umno biće ne treba *nikada* da postupa prema samom sebi niti prema svim ostalim umnim bićima samo *kao prema sredstvu*, već *uvek u isto vreme kao prema svrsi samoj po sebi*. Iz toga proizilazi sistematska zajednica umnih bića, povezanih zajedničkim objektivnim zakonima, to jest carstvo koje može da se zove carstvo svrha (naravno, samo kao jedan ideal) jer ti zakoni imaju za svrhu upravo uzajamnu vezu tih bića kao vezu svrha i sredstava.“³⁰⁶

Kada ideju carstva svrha postavimo za centralnu ideju kategoričkog imperativa, dobijamo sledeću formulaciju:

„sve maksime treba da se na osnovi vlastitog zakonodavstva slažu sa mogućim carstvom svrha, kao sa jednim carstvom prirode.“³⁰⁷

Carstvo svrha je praktični ideal koji treba da usmerava postupanje ljudi ne bi li se u što većoj meri, kauzalitetom njihove volje, približili idealu zajednice ljudi pod moralnim zakonima. Pošto je ideja carstva svrha objektivna svrha svih umnih bića, u beskrajnom napredovanju ljudskog roda mi treba (pa zato moramo i moći) da joj se neprestano približavamo postupajući iz dužnosti. U *Zasnivanju metafizike morala* i *Kritici praktičkog uma*, a to se vidi i iz prethodne formulacije kategoričkog imperativa, Kant je tvrdio da je carstvo svrha u kome vlada moralni zakon moguće zamisliti po analogiji sa carstvom prirode u kome vlada prirodni zakon. Međutim, dok je carstvo prirode moguće na osnovu kauzaliteta prirode i niko ne može „uskratiti poslušnost“ prirodnom zakonu, carstvo svrha je moguće samo na osnovu maksima koje je svaki član tog carstva sam usvojio, a koje su takve da mogu da važe za sve ostale članove, prema kojima dela na osnovu kauzaliteta slobode. Pošto etika apsolutno isključuje spoljašnju prinudu, jer ona uvek podrazumeva heteronomiju, nijedan građanin carstva svrha nikada ne može biti primoran da poštuje moralne zakone, pa je Kant u *Religiji unutar granica čistog uma* tvrdio da je u svrhu zamišljanje ove zajednice podesnija analogija između (juridičke) države i carstva vrline. Značaj ove teorije za ciljeve naše studije već smo naglasili, pa ćemo joj u narednim poglavljima posvetiti posebnu pažnju.

4.1. Carstvo svrha kao politički poredak

Pre nego što u naredna dva poglavlja prikažemo Kantovo određenje etičkog prirodnog stanja i radikalnog zla, a zatim i uslove mogućnosti carstva vrline, u ovom želimo ukratko da razjasnimo nekoliko stvari. Prvo treba ponoviti da je Kant teoriju o carstvu vrline najekstenzivnije izložio u delu *Religija unutar granica čistog uma*, a već ta činjenica sugeriše da ju je zamišljao kao

³⁰⁶ ZMM, str. 80 – 81.

³⁰⁷ ZMM, str. 85 – 86.

(etiko)teološku ideju. On je smatrao da postoji isključivo jedna religija,³⁰⁸ iako ima raznih načina verovanja, baš kao što postoje razni običaji, ali samo jedno moralno zakonodavstvo. „Različite religije“, podsmeva se Kant, „da čudna li izraza! Upravo tako kao da se govori o različitim moralima.“³⁰⁹ Istinska religija mora biti sasvim u službi morala, ona je univerzalno važeća i nepromenljiva. Ovu je religiju u *Kritici čistog uma* i *Kritici moći suđenja* nazvao etikoteologijom,³¹⁰ i zamislio kao prirodno ishodište njegove etičke teorije carstvu svrha i najvišem dobru o kojima je pisao u *Zasnivanju metafizike morala* i *Kritici praktičkog uma*. Carstvo vrline, dakle, nije sasvim nova ideja uvedena isključivo za ciljeve filozofije religije, već je od početka bila prisutna u Kantovoj filozofiji morala. U *Religiji* o njemu najdetaljnije piše ne bi li „božje carstvo“ na ovom svetu prikazao nedvosmisleno kao jednu etičku, i na koncu, političku ideju. Suština i svrha teologije je, misli Kant, moralitet nastrojenja, a kada bi ljudi to razumeli i prihvatili, religija ne bi mogla biti izvor neslaganja i sukoba među njima, već samo uzrok sloge. Svestan da većina ljudi religiju ne doživljava na ovaj način, ili bar ne isključivo na ovaj način, on na više mesta priznaje da je religija često izvor razdora među ljudima (na toj se tezi, na primer, zasniva jedna od garancija prirode u dostizanju večnog mira). Slično važi i za pravo: iako postoje različite vrste statutarnog prava, to jest empirijskih ustavnih i zakonskih normi koje važe u konkretnim državama u određeno vreme, načela juridičkog zakonodavstva su po Kantovom mišljenju nepromenljiva i univerzalno važeća. Prema tome, pošto su metafizika morala (etike i prava) i religije normativne teorije, one izlažu univerzalno važeće principe koji ne bivaju promenjeni empirijskim prilikama.

Carstvo vrline je zamišljeno kao etički i politički poredak koji sa religijom deli dve ideje. Prva je ideja svetosti volje, koja u religiji i etici treba da služi kao „prauzor“. Kant misli da ljudima ta ideja „stalno i tačno drži pred očima čist moralni zakon, koji se zato i sam naziva svetim.“³¹¹ Druga je ideja boga, na čiju ulogu u ideji najvišeg dobra smo već ukazali. U spisu o religiji Kantov stav da se pod vladarom carstva vrline može zamisliti samo bog, takođe nije ništa sasvim novo i njegovoj filozofiji morala strano. U *Religiji* Kant tvrdi da je uslov mogućnosti da se uopšte misli kontinuirano približavanje cilju prave religije, kao etikoteologije i saobražavanje čovekove volje ideji svetosti, osnivanje carstva vrline. Jedino ukoliko etičko zakonodavstvo bude koncipirano po analogiji sa juridičkim, što uključuje osnivanje države, postojanje vlasti i javnog etičkog zakonodavstva, moguće je nadati se moralizaciji čovečanstva. Razlog leži u tome što suštinski isti problemi koji ometaju osnivanje valjane države, ometaju i moralni napredak čovečanstva: komparativno samoljublje i radikalno zlo. Ove sile su posebno destruktivne kada ljudi žive u prirodnom stanju, jer u tom stanju nema objektivnog sudije koji bi mogao da nepristrasno da presudi na čijoj je strani pravo u slučajevima spora koji se nužno među ljudima javljaju.³¹² One se zato jedino na politički način – konstitucijom države sa javnim zakonima i vlašću koja će garantovati njihovo važenje – mogu sublimirati u produktivnu socijalnu kompeticiju. Prema tome, samo ukoliko je stavljeno pod stegu zakona, disciplinovano, komparativno samoljublje može delovati kao pokretač razvoja kulture, civilizacije, prosperiteta zajednice i samosvojnog razvoja moraliteta pojedinaca.

³⁰⁸ Kant je s obzirom na nehrišćanske religije ponekad iznosio omalovažavajuće stavove. Tvrdio je, na primer, kako judaizam nije prava religija, već političko uređenje, a da su jevreji jedna „nacija samih trgovaca“. A, str. 90 – 91, dok je, sa druge strane, „hrišćanstvo određeno za sveopštu svetsku religiju.“ KS, str. 134. O Kantovom odnosu prema nehrišćanskim religijama, v. Loudon 2000: 130 – 132. Klaingeldova, pak, tvrdi da Kantove primedbe o Jevrejima nisu, kako se to na prvi pogled čini, sasvim negativne, već da su imale za cilj da uvećaju toleranciju i unaprede građanski status Jevreja, v. Kleingeld 2012:117 – 120.

³⁰⁹ VM, str. 154.

³¹⁰ KČU, str. 327. KMS, str. 243.

³¹¹ KPU, str. 37.

³¹² R, str. 87.

4.2. Etičko prirodno stanje i radikalno zlo

Analiza konstitucije države u ugovornim teorijama polazi od prirodnog stanja, ne bi li posredstvom definisanja uslova tog stanja, antropoloških karakteristika čoveka izvan društva i sadržaja prirodnih prava, utvrdila razloge za osnivanje države, uslove društvenog ugovora i osobnosti suvereniteta. Ovakva analiza prvenstveno ima za cilj da pruži moralno opravdanje postojanja države i njenog ovlašćenja da građane prinudi da poštuju zakone države. Može se reći da je Kantova namera pri opisu etičkog prirodnog stanja slična, jer na osnovu samih osobnosti tog stanja dužnost njegovog napuštanja treba da bude očigledna, kao i svrha specifične države koja treba da bude konstituisana u skladu sa tom dužnošću. Međutim, kako smo već objasnili u uvodnim razmatranjima, ovo je sasvim osobena dužnost, jer je to dužnost ljudskog roda prema sebi samom da unapređuje najviše dobro kao zajedničko dobro, što je moguće jedino u etičkoj državi.

Na osnovu analogije između političkog i etičkog društvenog uređenja kojom se Kant služi, pre osnivanja carstva vrline ljudi žive u etičkom prirodnom stanju čije osobnosti nalažu njegovo napuštanje. Etičko prirodno stanje karakteriše nepravda i vladavina „zlog principa“ koji sprečava moralni napredak, dopuštajući jedino civilizacijski razvoj koji je nedovoljan da spreči pojave zla. Zbog toga Kant smatra da sve dok ljudi ostaju u etičkom prirodnom stanju, krajnja svrha stvaranja (moralitet čovečanstva) ne može biti ostvarena. Konstitucija etičke zajednice se u budućnosti možda može očekivati jedino ako ljudi svoje snage usmere ka njenom osnivanju, ako unutrašnjom revolucijom, svojevrsnom moralnom konverzijom, odbace zao princip koji njima vlada. Ta večna borba sa zlom u uskoj je vezi sa detaljima Kantove filozofije religije koji za nas nisu relevantni. Da bismo, pak, upoznali „neprijatelja“ čovečanstva sa kojim se konstantno moramo boriti na putu beskonačnog približavanja carstvu vrline, skiciraćemo Kantovo razumevanje zla.

Ni malo iznenađujuće,³¹³ nasuprot teorijama koje čoveka karakterišu kao po prirodi dobro ili zlo biće, Kant ponovo bira

„srednji put, naime da bi čovek po svom rodovnom biću mogao da bude ni dobar ni zao, ili strogo uzevši, kako jedno tako i drugo, dijelom dobar dijelom zao.“³¹⁴

Zlo se ne može tražiti u nekom objektu izvan čoveka koji bi nužno određivao njegovo htenje, jer da je tako čovek ne bi bio slobodan. Pošto je umno biće koje *a priori* može odrediti svoju volju, čovek je apsolutno slobodan, te se uzrok zla mora nalaziti isključivo u načinu na koji on upotrebljava slobodu. Zlo, prema tome, leži u maksimama koje slobodno biramo.³¹⁵ U analizi fenomena zla dalje od ove konstatacije mi ne možemo odmaći, jer će fundamentalni razlog zbog koga čovek bira određene maksime našem istraživanju uvek ostati nedostupan.³¹⁶ Za njime mi prirodno tragamo, jer je umu svojstvena težnja da u nizu uslova dospe do onoga što je samo neuslovljeno, ali će ipak odgovor na pitanje prirode fundamentalnog razloga uvek ostati krajnje neinformativan: to je bio slobodan čin.

Ako ipak zahtevamo precizniju i detaljniju analizu, onda moramo u obzir uzeti razliku između fenomenalnog i noumenalnog karaktera. Na osnovu te razlike možemo reći da je po svom inteligibilnom karakteru čovek bez ostatka dobar, jer ima moć da volju odredi apriornim nalogom uma i postupi prema maksimama koje su u skladu sa moralnim zakonom, ali da je istovremeno, sa stanovišta empirijskog karaktera on zao, jer je u njemu uvek prisutan poriv da zanemari moralni zakon postupajući u skladu sa svojim prirodnim sklonostima. Dok je noumenalni karakter i krajnji razlog izbora najopštijih maksima ispitivanju nedostupan, zlo kao zanemarivanje moralnog zakona se tiče isključivo našeg empirijskog karaktera i pojava zlog nastrojenja, odnosno zlih radnji, na

³¹³ Već smo skrenuli pažnju da razlikovanje između fenomena i noumena nalaže da u sporovima koji zahtevaju strogo opredeljivanje između dva stanovišta, koja su često percipirana kao dve kontrarne i stoga isključive pozicije, Kant izabere takozvani srednji put, te da istovremeno delimično afirmiše ili negira oba stanovišta.

³¹⁴ *Ibid*, str. 20.

³¹⁵ V. KPU, str. 66. V. R, str. 20 – 21.

³¹⁶ V. *Ibid*, str. 47. Prema našem tumačenju ovaj izbor je čin noumenalnog karaktera koji determiniše osobnosti fenomenalnog karaktera.

osnovu kojih sa sigurnošću možemo zaključiti da zlo u svetu postoji. To je očito ako pogledamo radnje koje predstavljaju prestup pravnih zakona, recimo kršenja krivičnog zakona, zatim laž u cilju obmane ljudi,³¹⁷ nezahvalnost³¹⁸ i razne druge primere koji se manifestuju nedvosmisleno u iskustvu (pored radnji koje mogu delovati moralno, a da to zapravo nisu). Prema tome, iako nikada ne možemo na osnovu radnji zaključiti da je nečija volja dobra, svakako možemo na osnovu loših postupaka zaključiti da je ona zla. Kant zbog toga kaže

„iskustvo pokazuje da u njemu [čovjeku – prim. J. G.] postoji težnja za djelatnom željom onog nedozvoljenog, premda on zna da je to nedozvoljeno, tj. težnja za zlom koja se budi tako neizostavno i tako rano, već kada čovjek počinje koristiti svoju slobodu i što se stoga može promatrati kao urođeno: tako se čovek po svom s e n z i b i l n o m karakteru također može prosuditi kao (po prirodi) zao“³¹⁹

Kada analiziramo svedočanstva o istoriji upotrebe slobode, pa posmatramo čitav ljudski rod u njegovom moralnom vladanju u prošlosti i sadašnjosti, možemo takođe, misli Kant, sa sigurnošću tvrditi da je „čovjek zao od prirode“³²⁰ – ako prirodu shvatimo kao ono što ljudi sa svojom slobodom od sebe čine. Evidenciju za ovaj negativan zaključak Kant prevashodno nalazi u ratovima, kao paradigmatično zlim fenomenima,³²¹ u kojima se realizuje veliki deo potencijala za zlo koji je u ljudima, kao racionalnim čulnim bićima, uvek prisutan. Kant tvrdi da su ljudi od prirode zli, jer i pored toga što su svesni moralnog zakona, oni ipak najčešće biraju maksime čiji princip odstupa od njega. Umesto da više brine za to da bude dostojan sreće – za vrlinu, čovek slobodno odlučuje da princip samoljublja, koji bi vrlini uvek trebalo da bude podređen, ipak bude primarni odredbeni razlog njegove volje. Zato se za čoveka kao čulno biće može reći da ima zlu volju.³²² Kant misli da se upravo u ovom preokretanju moralnog poretka pobuda sastoji radikalno zlo ljudske prirode koje „kvvari razlog svih maksima“,³²³ stvarajući „zlo srce“.³²⁴ Ono može da postoji uporedo sa jednom generalno dobrom voljom, jer princip čovekovog htenja ipak (najčešće) nije samo zlo kao takvo, već je, objašnjava Babić, „stvaran pokušaj da se zla namera realizuje, upotrebom onih sredstava koja su „u našoj moći“.“³²⁵ Po Kantovom mišljenju zlo srce, čiji naziv pogrešno sugerise nešto nepopravljivo loše, izvire iz

³¹⁷ Tu vrstu laži Babić naziva prevaram i o njoj piše: „prevara je u određenom moralnom smislu gora od prisile (nasilja), jer se u njoj motivi, namere, odluke i razlozi onoga ko je prevaren koriste kao puko sredstvo kojim se žrtva navodi ne samo da učini, već i da autorizuje postupke i ciljeve koje ona ne bi birala ili ih ne bira slobodno. U prisili se žrtva nagoni da nešto učini zapravo *bez volje*, i još gore, da se *dobrovoljno* odrekne same sebe, da *odobri* ono što ne bira, da bude ne samo fizičko već i moralno sredstvo. Zato je čovek koji postupa pod prisilom u izvesnom smislu *slobodniji* od onog koji je prevaren.“ Babić 1997: 58.

³¹⁸ Nezahvalnost Kant podesno karakteriše kao „istinsku nevrlinu“. A, str. 37. Ona, naime, otkriva nesposobnost da priznamo, prvo, dobro koje nam je neko učinio slobodno i nesebično, drugo, zaslugu koju taj čin nosi, treće, dužnost zahvalnosti koju imamo prema njemu. To zajedno otkriva rđavost karaktera na mnogo jasniji i kompleksniji način nego što to čini neki porok, jer se nezahvalnošću ispoljava više od jedne mane. Povrh toga, rasprostranjena ljudska nezahvalnost uništava i samu pobudu dobročinstva, koja je jedna od dužnosti čoveka prema drugim ljudima, koja pripada dužnosti unapređenja sreće drugih. Zato Kant i naglašava: „zahvalnost se mora smatrati još posebno kao *sveta* dužnost, tj. kao takva čija povreda može u samom načelu uništiti moralnu pobudu za dobročinstvo [...] Jer sveti je onaj moralni predmet u pogledu kojeg se obaveznost nikakvim njoj primerenim činom ne može potpuno uništiti (pri čemu obavezani još uvek ostaje obavezan).“ MM, str. 256 – 257, na istom mestu on precizno definiše i objašnjava važnost dužnosti zahvalnosti.

³¹⁹ A, str. 200.

³²⁰ R, str. 30.

³²¹ *Ibid*, str. 32.

³²² ZMM, str. 115.

³²³ R, str. 34. Kant, naravno, nije mislio da ne treba da zadovoljavamo čulne pobude, već da njihovo zadovoljenje ne može uvek biti iznad principa uma. Prema tome, ovde se radi o najopštijem poretku maksima, jednom *stilu života* koji se bira, a ne tek pojedinačnim postupcima.

³²⁴ Postoji tri stupnja „zlog srca“, odnosno odstupanja od moralnog poretka pobuda, v. *Ibid*, str. 28.

³²⁵ Babić 2007: 8. Na istom mestu Babić piše: „Postupak je, naravno, zasnovan na sklonosti, ali odluka da se on realizuje uprkos nemogućnosti univerzalizacije njegove maksime otkriva heteronomiju u tom postupku, za koji nije

„trošnosti ljudske prirode koja nije dovoljno snažna da izvrši njome [dobrom voljom – prim. J. G.] prihvaćena načela; povezana je sa nečistotom da se pobude (samih dobronamjernih radnji) ne razlučuju jedna od druge prema moralnom mjerilu i otuda se najposlije, kad se u tome pretera, gleda samo na njihovu saglasnost sa zakonom, a ne na izvođenje iz njega, to jest, na zakon kao pobudu.“³²⁶

Kantova definicija radikalnog zla na prvi pogled ne izgleda uopšte „radikalno“. Ovaj „prvi pogled“, pak, nije verodostojan jer za Kanta reč „radikalno“ najpre označava nešto fundamentalno, bazično (to je uostalom i etimološko značenje reči – od latinske reči *rādex*, što znači koren ili osnova), a tek sekundarno nešto što je ekstremno, i to upravo zato što ono što je u korenu zlo, kao zla volja, ima svoje ekstremne manifestacije, poput ratova, svih oblika nerazumnog zla i svireposti. Kanta, dakle, zanima uzrok zla koje srećemo u iskustvu, a koji mora imati neku osnovu u samoj volji čoveka.³²⁷ Ako ne verujemo u đavole, demone i ostale manifestacije zla, kako su one mistifikovane u tradicionalnim religijskim dogmama, zlo koje zatičemo u svetu može se objasniti samo putem (iznova načinjene) odluke ljudi da postupaju po nalogima samoljublja, a ne prema moralnom zakonu. Dakle, jedino objašnjenje koje bi opravdalo stav da zlo u svetu nije nešto što je neizbežno i neotklonjivo, spolja nametnuto – a takvo mora biti ako bi mu uzrok bio izvan naše volje – jeste da ga definišemo prosto kao posledicu našeg slobodnog izbora. Samo se u tom slučaju protiv njega nešto može učiniti. Štaviše, kada ga ovako razumemo, onda ljude možemo držati odgovornim za zlo koje su prouzrokovali, što opet ne bismo mogli učiniti ako bi izvor zla bio izvan domašaja naše volje. Kada čoveka smatramo odgovornim za njegove postupke, onda on može očuvati dostojanstvo koje ima kao ličnost.

Prema tome, koliko god da je dobro to što su ljudi slobodni da biraju, toliko može biti loš način na koji oni tu slobodu koriste. Zlo nije rezultat principa (zle se maksime često ne mogu univerzalizovati, ili se bar ne može hteti da one postanu univezalni zakoni), već sklonosti, koje su povezane sa samoljubljem. No upravo zato što imaju razum i um ljudi nalaze perfidne načine da te sklonosti sistematski zadovoljavaju, stvarajući radikalno zlo koje ne bi postojalo da postupaju samo u skladu sa nagonima. To znači da bića koja nemaju um ne mogu biti zla zato što nisu slobodna. To takođe znači da su nagonске radnje čoveka moralno indiferentne,³²⁸ jer nisu rezultat upotrebe slobode, odluke čoveka da kao princip htenja postavi maksimu koja je protivna moralnom zakonu ili bar da propusti da postupi iz dužnosti.

Samo postojanje dobre volje nije dovoljno da bi se ikada iskorenilo zlo, pa ljudi po Kantovom mišljenju jedino mogu pokušati da se oslobode „vladavine“ zlog principa tako što će uvek biti „naoružani za borbu“ protiv njega. Kant, uostalom, i samu vrlinu definiše kao „moralno nastrojenje u borbi“ sa sklonostima, kao stalnu težnju da postupimo iz dužnosti prema moralnom zakonu, a ne

slučaj da „se može univerzalno hteti“, i koji se stoga, za razliku od postupka čistog zla, i nije zasnovan na zloj nameri, već zapravo predstavlja moralni poraz u sukobu sa jačom sklonošću, i onda su to uslovna zla, u kantovskom smislu takvi postupci su lični porazi a ne opredeljenje za zlo kao takvo. Štaviše, radikalno zlo po Kantu nije volja za zlom (perverzija) već takvo duhovno opredeljenje u kome se univerzalizacija maksime postupka potiskuje proizvoljnošću koje pretenduje na dovoljnu razložnost za konstituisanje postupka“.

³²⁶ R, str. 35.

³²⁷ O radikalnom, kao u samoj ljudskoj prirodi ukorenjenom zlu, ali ne i zlu koje se ne može izbeći i iskoreniti – te je zato samoskrivljeno, videti *Ibid*, str. 30 – 31. To ne znači da je zlo ukorenjeno u noumenalnom aspektu čovekovog bića, u njegovoj predispoziciji za ličnost, već kao „prirodno nagnuće za zlo“, ono je locirano u komparativnom samoljublju i nedruštvenoj društvenosti kao izvoru zla među ljudima (kada je ono destruktivno, a ne produktivno), o kojima ćemo uskoro govoriti. Ako je izvor zla u prirodi čoveka kao društvenog bića, onda temeljna borba protiv zla mora takođe imati jednu socijalnu komponentu – ideju carstva vrline. Slična tumačenja videti u: Wood 1999: 286 – 291, Anderson–Gold 1991. Gajer smatra da je zlo radikalno jer je, prvo, „globalno“ – tiče se izbora fundamentalne maksime koja određuje sve ostale maksime, drugo, jer je „prvobitno“ – rezultat je slobodnog izbora koji nije determinisan niti može biti objašnjen bilo kakvim empirijskim uslovima. Izbor fundamentalne maksime je izbor između zla i dobra: „ili će osoba izabrati da zahteve samoljublja uvek podredi imperativu moralnog zakona, ili bira da samoljublje postavi iznad moralnog zakona, i da postupa po nalogima ovog drugog [moralnog zakona – prim. J. G.] samo kada je takvo postupanje kompatibilno sa ovim prvim. Kant karakteriše izbor između dobra i zla na ovaj način zato što veruje da nema osobe koja naprosto ne čuje glas moralnog zakona niti je iko potpuno lišen samoljublja.“ Guyer 2009: 145 – 146.

³²⁸ R, str. 22.

iz bilo kakve druge pobude.³²⁹ U moralu je, dakle, čovek sam sebi neprijatelj, zato što je, sa jedne strane, autonomna ličnost koja vlastitim umom može postaviti za sva druga umna bića valjane zakone postupanja, a tim zakonima se, sa druge strane, konstantno suprotstavljaju sklonosti njegove čulne prirode, čije zadovoljenje čovek često bira kao primarno u odnosu na moralni zakon.

Uzimajući u obzir ove okolnosti, Kant tvrdi da u etičkom prirodnom stanju vlada permanentno stanje rata i da svaki čovek ima dužnost „da uloži napor da radom iz njega izađe.“³³⁰ Rad na koji Kant ovde misli sastoji se u unapređenju umnih sposobnosti i promeni načina mišljenja da bi čovek mogao svoju volju u što većoj meri determinisati apriornim nalogima uma, potiskujući porive čulnosti u drugi plan. Pojedinačna nastojanja u ovom pravcu su nužna, ali ne i dovoljna, jer Kant tvrdi da najveća opasnost po dobru volju vreba iz samog života u zajednici. Naime, taj unutrašnji sukob ne bi imao tako ekstremne posledice da nema drugih ljudi sa kojima u zajednici čovek mora da živi. Da čovek živi izvan društva njegove bi potrebe bile umerene i on bi ih sam mogao zadovoljiti, živeći miran i stalozhen život. Strasti, koje su prema Kantovom sudu najveći neprijatelji moralne nastojenosti, bivaju probuđene tek u socijalnom okruženju, pa se zato može tvrditi da se tek u društvu razbuktava zlo, čiji izvor Kant nalazi u komparativnom samoljublju:

„[čovek – prim. J. G.] je samo siromašan (ili se drži takvim), ukoliko se pribojava da bi ga drugi ljudi takvim mogli držati i zbog toga prezirati. Zavist, žudnja za vlašću, žudnja za posedovanjem i sa tim povezane neprijateljske naklonosti salijeću smjesta njegovu po sebi dostatnu prirodu, *kada je među ljudima*, i nikako nije potrebno da se oni pretpostave kao utonuli u zlo ili kao primeri koji zavode; dovoljno je da su oni tu, da ga okružuju, i da su oni ljudi, pa da jedan drugog uzajamno kvare u njihovoj moralnoj sklonosti i da jedan drugog učine zlim.“³³¹

Pošto čovek sve svoje osobine pocenjuje i pripisuje im izvesnu vrednost tek kroz komparaciju sa drugim ljudima, njegove strasti i interesi dobijaju na snazi kada je u društvu. Kant očito pretpostavlja da su ljudi izrazito kompetitivna bića i da uvek nastoje da uvećaju svoju vrednost u očima drugih (a posledično i u vlastitim očima) tako što će nastojati da u svemu budu bolji od ostalih. Sam za sebe čovek nije ni bogat ni siromašan – takvim se smatra tek u zajednici, a isto važi i za sve druge osobine. Srazmerno obimu u kome budi i jača strasti, nadmetanje slabi čovekovu sposobnost razboritog, razložnog, racionalnog rasuđivanja, pa njegove pobude bivaju lakše i brže preokrenute. Razum i um bivaju stavljeni u službu sklonosti, a to ga na koncu navodi da druge ljude koristi samo kao sredstvo za svoje svrhe, da zarad vlastite dobiti zanemari ličnost i svojinu drugih ljudi.

Međutim, pažljivo čitanje Kantovih reči otkriva da, uzeto samo po sebi, nije ni relativno siromaštvo ni obrazovanje, uspešnost, ostvarenost i tome slično uzrok zla, već je to što će čoveka *drugi ljudi takvim držati i zbog toga ga prezirati*. To znači, bar kako mi tumačimo Kantove reči, da je katalizator loših odnosa među ljudima u društvu povreda dostojanstva: čoveka najviše boli to što ga drugi ne posmatraju kao ličnost, već kao siromašnog, neobrazovanog i slično, postvarujući time čovečnost u njegovoj osobi.³³² Prezir koji u društvu prati „inferiorne“ izvor je zla, jer onda ljudi sve manje biraju sredstva da dođu do položaja koji će ih od tog prezira osloboditi. U etičkom prirodnom stanju, inferiorni ne moraju biti oni koji su materijalno ili statusno „manje vredni,“ već su to i oni koji nastoje da žive u skladu sa moralnim zakonom, jer u društvu u kojem dostojanstvo ima cenu i u kojem se ne biraju sredstva da se dođe do cilja, moralan čovek se ne može zaštititi od

³²⁹ KPU, str. 91.

³³⁰ R, str. 85.

³³¹ *Ibid*, str. 85 – 86.

³³² Da je povreda dostojanstva uvreda koja čoveka najviše boli, vidi se već kod dece koja, naravno, nemaju razvijenu moralnu svest, ali u nadmetanju i komparaciji koja i među njima postoji, vrlo jasno osećaju povredu „dostojanstva“ u jednom rudimentarnom smislu. Kod odraslih ljudi često se uopšte ne radi o povredi dostojanstva u pravom smislu, već o uvredi koja je posledica povrede sujete. To, naravno, nema veze sa moralom, ali ima veze sa onim na šta Kant ovde cilja, jer su upravo te uvrede, povrede sujete, koje povratno izazivaju razne negativne reakcije (osvete i slično) katalizator „zla“ u društvu.

beskrupuloznih ljudi koji ga tretiraju samo kao sredstvo za vlastite ciljeve. On će zato na društvenoj lestvici neretko ostati na marginama i trpeti taj prezir, povredu dostojanstva, jer drugi ljudi ne priznaju vrednost koju čovek uvek ima kao ličnost.

Samo po sebi, moralnog čoveka ovo ne bi trebalo da dovede u iskušenje da živi suprotno vlastitim načelima, ali svakako čini da opasnost od prevage „zlog principa“ bude višestruko uvećana u socijalnom okruženju. Ako se, recimo, od čoveka traži da laže ili da svoj glas koji koji reprezentuje njegovu juridičku autonomiju, koju poseduje kao (u Kantovoj teoriji aktivan) građanin države, investira suprotno vlastitom ideološkom uverenju ili da učestvuje u nekim za njega moralno neprihvatljivim radnjama ne bi li sačuvao vlastiti posao, čovek uvek ima izbor: ili će odlučiti da živi u skladu sa svojim uverenjima, poštuje svoje dostojanstvo ne želeći da se oko njega cenka, spreman da zarad svojih principa „trpi prezir“, bude izopšten i izgubi posao, što može uzrokovati njegovu nesposobnost da bude, kako Kant kaže, svoj vlastiti gospodar (i da postane pasivan građanin), a možda čak i to da više ne može da prehrani vlastitu porodicu; ili će pristati na društvena pravila i dostojanstvu odrediti relativnu vrednost kroz poređenje i borbu sa drugima, zanemarujući vlastita moralna načela. Čak i onda kada osoba ne želi da učestvuje u tom sveopštem društvenom nadmetanju ili prećutnim nemoralnim pravilima na koje društvo pristaje (na primer na korupciju, nepotizam i slično),³³³ ona nikada ne može biti pošteđena situacija u kojima će je drugi ljudi, zarad vlastite dobiti ili sujete, koristiti samo kao sredstvo i negirati njenu ličnost. Permanentno i sistematsko tretiranje osoba na način koji negira njihovo dostojanstvo može dovesti do toga da one zanemare svoja uverenja i postanu još beskrupulozniji „igrači“ društvenih igara ili do nekih još „zlobnijih“ posledica koje bi uključile i fizičku povredu drugih ljudi. Zato Kant i misli da, pored sklonosti koje uvek postoje u svakom pojedincu, koje mu konstantno otežavaju poštovanje naloga uma, ljudi jedni drugima uzajamno dodatno kvare moralne naklonosti, smanjujući time uticaj dobre volje.³³⁴

Kada čovek otuđi svoje dostojanstvo i pristane na nemoralne prakse koje društvo nameće, on mora biti takođe spreman da bude servilan, da se „puzavički“ ophodi prema onima od kojih zavisi i ne sme se buniti kada su mu prava uskraćena. Kant slikovito i precizno ukazuje na posledicu puzavosti, kako je naziva, to jest gubljenja dostojanstva: „ko od sebe načini crva, ne može posle toga da se žali što ga gaze nogama.“³³⁵ Na osnovu dostojanstva čovek ima dužnosti prema sebi, sa jedne strane kao prirodnom, a sa druge strane kao moralnom biću. Ova druga dužnost se tiče formalnog slaganja njegovih maksima sa dostojanstvom u njegovoj osobi i podrazumeva zabranu ponašanja prema maksimama koje bi osobi oduzele „prednost moralnog bića“, odnosno unutrašnju slobodu, i koje bi od čoveka načinile „igru pukih sklonosti, dakle stvar.“ Osobe koje karakterišu poroci suprotni ovoj dužnosti, prezirivo primećuje Kant, „sebi prave načelo da nemaju načelo, pa tako i karakter, tj. da sebe odbace i od sebe načine predmet prezira.“³³⁶ Uzimajući u obzir razliku između pojave i stvari po sebi, Kant zaključuje:

„Uništiti subjekt moralnosti u svojoj vlastitoj osobi, isto je što i, prema njenoj egzistenciji, istrebiti samu moralnost iz sveta, koja je ipak svrha sama po sebi; prema tome, raspolagati sobom kao pukim sredstvom za koju god mu drago svrhu, znači poniziti čovečnost u vlastitoj osobi (homo noumenon) kojoj je čovek (homo phaenomenon) bio poveren na održavanje.“³³⁷

Pored ove etičke dimenzije gubljenja dostojanstva, nama je ovde stalo da naglasimo sledeće: iako povreda dostojanstva nije povreda bilo koje pravne norme – nije nelegalna, reakcija na tu povredu može imati i vrlo ozbiljne izvan etičke implikacije po zajednicu u celini – bilo u kulturnom

³³³ Neke od ovih praksi danas jesu i zakonom zabranjene tako da pripadaju prekoračenju legaliteta a ne samo moraliteta. Iako poštovanje pravnih propisa jeste i etička dužnost, te prakse ne pominjemo isključivo u kontekstu prekoračenja etičkih dužnosti, već kao „prećutna pravila“ ponašanja u društvu, bez kojih se razni poslovi ne mogu završiti ili dobiti ono na šta bi već trebalo da se ima pravo.

³³⁴ R, str. 88.

³³⁵ MM, str. 237.

³³⁶ *Ibid*, str. 220.

³³⁷ *Ibid*, str. 223.

i civilizacijskom ili pravno-političkom smislu. Zbog toga je za društvo od velike važnosti da se uvažavanje bar minimalnih etičkih standarda ponašanja percipira kao socijalno poželjno ponašanje, da se vodi računa i o opštem a ne samo ličnom dobru, o legitimitetu a ne samo o legalitetu radnji, jer je bar nekim ljudima dostojanstvo zaista jedina stvar koja nema cenu. Pošto ti ljudi smatraju da na dostojanstvo imaju pravo,³³⁸ povreda dostojanstva može prouzrokovati osvetu³³⁹ (koja nije moralno dopuštena, ali nije ni povreda dostojanstva) i dovesti do sukoba koji mogu čak ugroziti građansko uređenje.³⁴⁰ Povrh toga, kako ćemo naknadno detaljnije objasniti, iako za osnivanje države i neutralizaciju negativnih nastojanja ljudi u društvu nije potrebna moralna izvrsnost, već samo veština da se negativne inklinacije ljudi tako uprave i organizuju da se međusobno potru, putem zakona i njihovog strogog sprovođenja (pa je republika, kako Kant kaže, moguća i za narod đavola), ukoliko državu nadalje ne vode „moralni političari“ onda radikalno zlo u ljudskoj prirodi predstavlja pretnju i za održanje građanskog društva. Naime, pošto samo vladari imaju moć pravne prinude, a da povratno ne mogu biti prinuđeni na poštovanje zakona, jedino je njihova vlastita samoprinuda, prinuda savesti, garancija da će poštovati juridičke zakone koji su doneli i da će vladati u skladu sa idejom pravednosti iz dužnosti.³⁴¹

Kant naglašava da je za društvo koje ostaje u etičkom prirodnom stanju, stanju „neprestanog napada na dobar princip,“³⁴² bitno da brine, ako ne o unapređenju, onda bar o „održavanju moralnosti“, jer je jedan od preduslova mirne kohabitacije ljudi civilizovanost i kultura koje ne mogu postojati ako se ne vrednuje moralitet (bar u pojavi). Napredak civilizacije je uostalom doveo do toga da se izvesne etičke norme pravno regulišu, da se legalizuju, kao što je danas slučaj sa korupcijom. Međutim, legalizacija etičkih normi generalno nije poželjna, zato što pravna regulacija i spoljašnja prinuda koja joj je inherentna ne samo da nužno poništava etičku vrednost postupaka, širom otvarajući vrata heteronomiji, već bi u nekim slučajevima predstavljala i suspenziju slobode, povredu prava ljudi da sami biraju način na koji će živeti i biti srećni. Pretvaranje etičkih normi u pravne nužno vodi u paternalizam, koji radikalno ograničava, a nekada i oduzima ljudima slobodu, pospešuje intelektualnu pasivnost i mehaničko usvajanje spolja nametnutih pravila, onemogućavajući time autonomni razvoj čovečanstva, ili u neskriveni despotizam, a obe vrste negiranja dostojanstva ljudi, njihovog uma, ličnosti, ograničavanja ili ukidanja slobode protivne su ciljevima unapređenja civilizacije i moralizacije.

Pod realizacijom ideje carstva vrline Kant, pak, misli na osnivanje jedne sveobuhvatne zajednice koja ne bi tek održavala, već bi i unapređivala moralnost čistim zakonima vrline:

„Povezanost ljudi čistim zakonima vrline, prema propisu ove ideje, može se nazvati *etičkim društvom*, a ukoliko su ti zakoni javni, *etičkograđanskim* (u suprotnosti prema pravnograđanskom društvu), ili *etičkom zajednicom*. Ona može postojati usred političke

³³⁸ Kant misli da „Svaki čovek ima legitimno pravo na poštovanje od svojih bližnjih, a *uzajamno* je i obavezan na to prema svakom drugom.“ *Ibid*, str. 264.

³³⁹ Iako ne opravdava osvetu (svaki zločin zaslužuje kaznu, ali nije na čoveku koji trpi posledice zločina ili uvrede, da sudi u vlastitom sporu i proizvoljno kažnjava druge) s obzirom na dužnosti prema dostojanstvu u našoj osobi, i sam Kant savetuje: „Ne dopuštajte da drugi nekažnjeno gaze vaša prava.“ *Ibid*, str. 236. Ovako misle bar neki ljudi i spremni su da nasiljem u raznim oblicima zaštite svoje dostojanstvo. Pošto je usko vezana za svest o povredi prava i pretrpljenoj nepravdi koja se ne želi prećutati, želja za osvetom može postati i razarajuća strast. Vezu između prava i osвете Kant određuje na sledeći način: „pojam prava, zato što neposredno proizilazi iz pojma izvanjske slobode, [je – prim. J. G.] daleko važniji i nagon koji daleko snažnije pokreće volju nego nagon dobrohotnosti; onda je mržnja pretrpljena zbog nepravde, tj. *ž u d n j a z a o s v e t o m*, strast koja nezadrživo proizilazi iz ljudske naravi i, ma koliko bila zloćudna, ipak pomoću dozvoljene *ž u d n j e z a p r a v d o m*, čiji je ona analogon, povezuje maksimu uma sa sklonošću i koja je upravo zbog toga jedna od najžešćih i najdublje ukorenjenih strasti.“ A, str. 150.

³⁴⁰ Pošto osvetu jednog čoveka (ili naroda), povratno uzrokuje želju za osvetom ovog drugog čoveka (ili naroda) kome se prvi svetio, osvetoljubivost proizvodi neprekidan krug nasilja u kome se i zaboravlja prvi povod za osvetu. Kant misli da je osvetu i „među narodima nasledna“ (*Ibid*, str. 151), tako da žudnja za osvetom dovodi u pitanje i međunarodni poredak. Iako današnji „civilizovani“ ljudi (i narodi), vole da misle da su prevazišli takve „varvarske“ strasti, može se tvrditi da pozitivni državni odnosi ili animoziteti svoje korene imaju u istoriji odnosa između naroda.

³⁴¹ Ovakvu argumentaciju videti u: Guyer 2009: 144 – 148; Guyer 2000: 423 – 425.

³⁴² R, str. 88.

zajednice i sastojati se čak i iz svih njenih članaka (kao što je isto tako ljudi uopšte ne bi mogli ostvariti, a da joj on nije osnova). [...] između njih, posmatranih kao dve zajednice uopšte, postoji izvesna analogija, s obzirom na koju se prva može isto tako nazavati *etičkom državom*, to jest *carstvom* vrline (dobrog principa), čija ideja ima u ljudskom umu svoj potpuno valjano zasnovan objektivni realitet (kao dužnost da se sjedinimo sa njime)³⁴³

U ovom citatu važan je stav da carstvo vrline, kao moguća realizacija ideje carstva svrha prema analogiji sa političkom zajednicom, ne bi moglo postojati izvan ili pre konstitucije države, te da je valjano političko uređenje uslov mogućnosti beskrajnog približavanja carstvu vrline. Anticipirajući objašnjenje ovog stava, možemo reći da ono ima veze sa razvojem uma, te da su razne etape u razvoju i unapređenju političkih uređenja kroz koje je čovečanstvo u istoriji prolazilo uopšte moguće zahvaljujući dostizanju određenog stepena realizacije slobode i razvoja svesti o dostojanstvu ljudi. Stadijum na kome se čovečanstvo nalazi omogućava tek civilizovano društveno stanje, a pre no što društva postanu moralizovana, države moraju biti konstituisane prema umnim principima prava, u skladu sa idejom republike. S tim u vezi Kant piše:

„Nas su u velikom stupnju *kultivisale* nauka i umetnost. Mi smo *civilizovani* i pretovareni raznoraznim društvenim uljudnostima i pristojnostima. Ali još vrlo mnogo nedostaje da bismo se smatrali već *moralizovanim*. Jer, ideja moralnosti još spada u kulturu; ali primena te ideje, svedena samo na častoljublje i spoljašnju pristojnost koji nalikuju moralu, sačinjava samo civilizaciju. [...] Svako dobro, ako nema podlogu u dobrom moralnom stavu, i samo je puka varka i prikrivena beda.”³⁴⁴

Civilizovano stanje karakteriše sposobnost ljudi da artikulišu valjane državne zakone i da te zakone u većoj meri poštuju. U tom stanju je racionalnost najpoželjnija odlika postupanja, te su društva naučno i tehnološki (i na svaki drugi način koji proizlazi iz razvoja nauke i tehnologije, na primer ekonomski) napredna. U tim društvima je u većem stepenu osvešćena i garantovana sloboda, pravila važe za sve ljude u istoj meri, a instrumentalna racionalnost najčešće određuje principe postupanja. Za razliku od hipotetičkog društva u kome su nepotizam i korupcija prećutna „pravila igre“, u civilizovanim društvima dominira prosvećeni egoizam, pa ljudi u većoj meri odbacuju ove prakse ne (samo) zato što su nemoralne, već zato što im nisu u interesu.³⁴⁵ U tim društvima obično se afirmiše meritokratija, ali opet ne kao moralna vrednost, odnosno ne iz moralnih pobuda, već kao kriterijum koji čitavoj zajednici najviše može koristiti, od koga ona najviše može profitirati – a ako zajednica od nečega profitira, onda će od toga korist imati i njeni građani. Civilizovano stanje Kant razume kao razvojnu fazu u kretanju čovečanstva ka moralizaciji, koju odlikuje

„povećanje poizvoda moralne *zakonitosti* u radnjama koje se vrše po dužnosti, bez obzira na pobudu koja ih je pokrenula. Dakle, u dobrim *delima* ljudi, koja će biti sve brojnija i sve uspešnija, odnosno u fenomenu moralnog svojstva ljudskog roda. [...] Postepeno će biti sve manje nasilja od strane moćnika, sve više poslušnosti u odnosu na zakone. Rodiće se možda više dobročinstva, a manje svađa u parnicama, više pouzdanja da će se data reč održati, itd., delom iz častoljublja, delom iz dobro shvaćene prednosti koju pruža politička zajednica, pa će se sve to proširiti i na međusobne spoljašnje odnose naroda sve do stvaranja opštesvetskog građanskog društva“.³⁴⁶

³⁴³ *Ibid*, str. 86.

³⁴⁴ I, str. 36.

³⁴⁵ Ovde se, naravno, misli na dugoročniji društveni interes. Dok je onome ko ima moć, samovoljno postavljanje ljudi na pozicije koje ne zaslužuju zato što su u nekoj vezi sa njime ili imaju novac da „kupe“ tu poziciju, sasvim prihvatljivo, poželjno i unosno, društvo u celini može samo da izgubi time što poslove obavljaju ljudi koji do njih nisu došli putem fer nadmetanja – transparentnog konkursa i procedure izbora, koje višestruko uvećavaju verovatnoću da će konkretne poslove obavljati najkompetentnije osobe.

³⁴⁶ SF, str. 189 – 190.

Preterano i sasvim netačno bi bilo reći da su ovo društva u kojima važi antički zahtev za normativnim primatom zajednice u odnosu na pojedinca, jer se u njima samo afirmiše stav da su u uskoj međusobnoj zavisnosti vladavina prava, stepen razvoja i napretka – prosperiteta zajednice i pojedinaca, te da jedno bez drugoga ne može da postoji. Ukoliko svako gleda svoj neposredan, „neprosvećen“ interes, onda zajednica ne može da napreduje, institucije države se urušavaju, a posledica toga je nezadovoljstvo većine građana, pa je opasnost od društvenih nemira značajno uvećana. Kant, videćemo, ide ipak korak dalje u etičkom pravcu kada govori o javnom pravu u republici, jer pod „prosvećenim interesom“ on razume zadovoljenje principa slobode i jednakosti, pretpostavljajući realizaciju ideje društvenog ugovora. Ovi principi čuvaju javnu pravdu, uspostavljaju pravedno stanje koje ima višu moralnu vrednost nego stanje koje rezultira iz zadovoljenja principa korisnosti. Zbog toga civilizovano stanje nije još pravedno stanje, a države moraju još dosta da rade na reformi oblika upravljanja, vaspitanju i prosvećivanju građana ne bi li republike bilo moguće osnovati.

U okviru Kantove filozofije prava nalazimo razne primere koji se odnose na ovo o čemu smo govorili. Na primer, opisujući način na koji se postavljaju državni činovnici, Kant pita da li vladar ima pravo da proizvoljno u javnoj službi otpušta i zapošljava ljude i odgovara odrično. Koristeći ideju društvenog ugovora kao kriterijum ocenjivanja ovakve prakse, Kant kaže da „ono što sjedinjena volja naroda nikada neće zaključiti o svojim građanskim činovnicima, to o njemu ne može da odluči ni državni poglavar.“³⁴⁷ Narod ne bi hteo da se ljudi u javnoj upravi postavljaju i uklanjaju isključivo samovoljom jednog čoveka, a ne na osnovu njihovih zasluga. Štaviše, narod bi hteo da javne poslove obavljaju kompetentni ljudi, koji su za njih obrazovani i koji imaju iskustva u obavljanju tih poslova. Pošto je upravo narod taj koji plaća rad državnih činovnika i još važnije – pošto se javne službe koriste opštom voljom naroda u obavljanju svojih funkcija, narod ima pravo da zahteva da oni obavljaju javne poslove na najbolji mogući način. Da bi državni činovnik bio „potpuno dorastao poslovima koji su mu određeni“, smatra Kant, on mora svoj radni vek početi kao najniži činovnik, a onda vremenom i učenjem, polako napredovati do najviših pozicija. Ako bi vladar mogao da postavlja koje god hoće ljude na visoka činovnička mesta, onda

„bi po pravilu službu obavljali ljudi koji za to nisu stekli potrebnu spretnost i vežbanjem stečenu moć zrelog rasuđivanja; a to je protivno nameri države, za koju je i potrebno da svako mora moći računati da se iz niže službe popne u više (koje bi inače pale u ruke samim nesposobnima)“.³⁴⁸

Prema tome, civilizovana društva daljim razvojem, akumuliranim iskustvom, mogu da budu temelj za osnivanje republike prema umnim principima, a ona bi bila značajan korak u pravcu veće aproksimacije jedinstvenoj moralnoj zajednici u kojoj bi važili univerzalni moralni zakoni. Civilizacija je, bar kako mi razumemo Kantove reči, preduslov moralizacije čovečanstva. Ona društva koja nemaju valjana državna uređenja, u kojima ne postoji vladavina prava, u kojima je loša ekonomska situacija i neke osnovne ljudske potrebe nisu zadovoljene, u kojima obrazovanje nije na visokom nivou, ne mogu se približavati osnivanju zajednice vrline koja pretpostavlja potpunu slobodu i razvoj umnih sposobnosti koji autonomija pretpostavlja. U tom kontekstu osnovan je Kantov stav da je čovek čak i dužan da brine za svoju sreću i blagostanje ne bi li onda brinuo za svoju ličnost, jer su nesrećni i siromašni ljudi u većem iskušenju da zanemare dužnost prema čovečnosti u svojoj i tuđoj osobi. Pošto je najširi institucionalni okvir za ostvarivanje ciljeva blagostanja država, od najveće važnosti je da ona ima valjane pravne propise, koji se strogo i efikasno sprovode, uspostavljajući pravnu sigurnost građana. Međutim, ponovimo, veza između disciplinovanja, kulture, civilizacije i moraliteta ipak nije nužna, jer je jedini nužni uslov moraliteta to da ljudi svoju volju determinišu zakonima uma koje su sami sebi postavili. Svi drugi pomenuti uslovi samo stvaraju pogodno tlo za relativnu realizaciju – beskonačno približavanje carstvu vrline.

³⁴⁷ MM, str. 130.

³⁴⁸ *Ibid.*

U kontrastu prema društvu u kome je dostojanstvo „na prodaju”, možemo istaći još jednu poentu: ukoliko se moralni zakoni poštuju, a dostojanstvo nema cenu, nijedan čovek neće želeći da dobije nešto što mu ne pripada. Naime, moralan čovek prvenstveno poštuje ličnost u vlastitoj osobi i svestan je da tek na osnovu nje ima dostojanstvo. Iako se kolokvijalno upotrebljava u najrazličitijim značenjima, pojam samopoštovanja treba da ukaže upravo na ovu vrstu poštovanja dostojanstva u vlastitoj osobi; ono je po Kantovom mišljenju jedna od dužnosti koje imamo prema sebi samima. Zato što ga poseduje, ličnost neće pristati na neopravdane povlastice, nezasluzenu dobit ili poziciju, na uspeh koji nije posledica njenog truda i rada.³⁴⁹ Povrh toga, jedino moralna ličnost mora želeći da njen prestup prava bude kažnjen srazmernom kaznom, jer je to jedini način da očuva svoje dostojanstvo. S tim u vezi, u jednom ekstremnom primeru Kant naglašava da ako ubica dobije izbor između smrtne kazne i duge robije za svoj zločin

„častan čovek bira smrt, a hulja robiju [...] Jer onaj prvi zna za nešto što ceni više nego sam život: naime *čast*; onaj drugi smatra život okaljan sramotom ipak još uvek boljim nego uopšte ne biti [...] Prvi je, pak, bez pogovora manje kažnjiv nego drugi, iako se oni potpuno srazmerno kažnjavaju smrću dosuđenoj svima jednako; onaj blago, prema njegovom načinu osećanja, a ovaj surovo, prema njegovom; nasuprot tome, kada bi se bez izuzetka izricala kazna teške robije, onda bi onaj prvi bio kažnjen suviše surovo, a drugi za svoj nitkovluk isuviše blago.”³⁵⁰

Može se zato reći da je jedino moralna osoba u pravom smislu svesna dostojanstva koje ima, te da nemoralne tretmane od strane drugih ljudi doživljava kao povredu dostojanstva, a to je ono što je najviše i boli. Osobe koje nemaju ovu vrstu samopoštovanja (koja biva osvešćena kroz moralno postupanje), povredu dostojanstva mogu osetiti kao povredu sujete, koja nema veze sa moralom. Prema tome, iz same činjenice da ljudima ne smetaju nezasluzene dobiti, da se zarad njih odriču svega, pa i dostojanstva, da žele da izbegnu kaznu kao nužnu posledicu prestupa prava, već možemo zaključiti u kojoj meri neko društvo nije moralizovano.³⁵¹ U moralnoj zajednici zasluga je jedini legitimni osnov dobiti, a prestup prava osnov bilo kakve kazne, te se savršeno dobro sastoji iz vrlini srazmerne sreće.

Dodajmo za kraj kako je Kant mislio da će osoba svesna vlastite umne prirode i pitanja koja prema rasprostranjenim predrasudama nemaju nikakve veze sa samopoštovanjem, poput onih vezanih za ekologiju, zaštitu životne sredine, brigu o životinjama, očuvanje kulturne baštine, umetnosti i slično, razumeti kao pitanja koja su vezana za njeno dostojanstvo. Pošto je na Zemlji jedino biće koje poseduje samosvest, razum i um, čovek ima dužnost staranja o prirodi, živom svetu, lepim predmetima, a kroz to staranje i brigu iskazuje poštovanje prema humanitetu u svojoj osobi, osobi drugih ljudi, pa i budućih generacija. Dakle, destruktivno, nasilničko, okrutno i nemarno postupanje prema živim bićima, prirodi i lepim stvarima uvek ukazuje na mane karaktera i nedostatak poštovanja prema dostojanstvu umnih bića, koja nikada na takav način ne bi smela da tretiraju ni predmete, a posebno ne živa bića.³⁵²

S obzirom na dužnost poštovanja ličnosti u svačijoj osobi i s obzirom na Kantov stav da se um može potpuno razviti samo u vrsti a ne individui, moglo bi se čak tvrditi da ljudi imaju dužnost

³⁴⁹ MM, str. 235. Zbog toga Kant kaže da „kada se čovek jednog dana svojim trudom bude izdigao iz najvećeg divljaštva do najveće spretnosti, unutrašnjeg savršenstva u načinu mišljenja, a time (ukoliko je to na zemlji moguće) do blaženstva, zasluga za to bude samo njegova i da za to jedino sebi ima da zahvali, baš kao da joj je [prirodi – prim. J. G.] više bilo stalo do toga da on umom *sam sebe ceni* nego da se dobro oseća.“ I, str. 31.

³⁵⁰ MM, str. 135.

³⁵¹ Kao što na osnovu postupaka (empirijskih manifestacija njegovih pobuda) možemo samo zaključiti da čovek ima „zlu volju“, ali nikada da ima dobru volju, tako možemo samo zaključiti koliko društvo *nije* moralizovano.

³⁵² V. *Ibid*, str. 243. Moglo bi se čak tvrditi, s obzirom na dužnost poštovanja ličnosti u svačijoj osobi i s obzirom na Kantov stav da se um može potpuno razviti samo u vrsti a ne individui, da ljudi imaju dužnost prema budućim generacijama ne samo u pogledu zaštite životne sredine, već posebno u pogledu razvoja racionalnosti, uma, a onda i moraliteta.

prema budućim generacijama ne samo u pogledu zaštite životne sredine, već posebno u pogledu razvoja racionalnosti, uma, a onda i moraliteta.

4.3. Carstvo vrline

Građani političke zajednice koji se nalaze u etičkom prirodnom stanju imaju puno pravo, ukoliko to žele, da u njemu i ostanu.³⁵³ Kako su zakoni morala zakoni slobode, nijedan čovek ne može biti prinuđen da stupi u etičku zajednicu, jer pojam spoljašnje prinude protivreći transcendentalnoj slobodi kao uslovu mogućnosti morala. Etičko prirodno stanje, kao i političko, karakteriše odsustvo javnih i obavezujućih zakona, koji bi u carstvu vrline bili moralni zakoni. U tom stanju pojedinci mogu biti moralni, mogu i učestalo postupati prema maksimama koje su u skladu sa kategoričkim imperativom, ali to neće promeniti osnovnu karakteristiku etičkog prirodnog stanja: odsustvo objavljenih zakona kojih svi treba da se pridržavaju. U samom zahtevu za formulisanjem javnog etičkog zakonodavstva nagovešten je Kantov stav da je, kao i političko, etičko prirodno stanje jedno stanje nepravde jer

„svako samom sebi propisuje zakon, i ne postoji spoljni zakon kome bi se, skupa sa svim drugima, potčinio. U obadva stanja je svako svoj sopstveni sudija, i tu ne postoji *javni* vlastodržački autoritet koji po zakonima pravosnažno odlučuju šta je u datim slučajevima dužnost svakog i dovodi ih do opšteg izvršavanja.“³⁵⁴

Nepravda prirodnog stanja, bez obzira da li je ono etičko ili juridičko, svodi se, dakle, na činjenicu da tu gde ne postoje vlast i javni zakoni svako sudi u vlastitom sporu i u skladu sa svojim uverenjima o tome šta je juridička ili etička dužnost u konkretnom slučaju, pa presuda ne može biti objektivna i nepristrasna. Takva presuda nužno povređuje prava drugih ljudi. Mi smo već govorili o tome da je suđenje o tuđem moralnom savršenstvu prvenstveno nemoguće – ako treba da je objektivno (jer ne možemo sa sigurnošću znati pobude drugih ljudi posmatrajući radnje), a onda, ako ipak to činimo, i nemoralno. Uslov moralnog savršenstva čoveka je upravo njegova sposobnost da sam postavi svrhu u skladu sa vlastitim pojmovima o dužnosti,³⁵⁵ pa je staranje za tuđe savršenstvo nemoralno, jer se time negira dostojanstvo i sloboda drugih ljudi. Prema tome, u etici, u kojoj su relevantni odredbeni razlozi radnji a ne njihove posledice, suđenje o motivima drugih ljudi je potpuno proizvoljno i nepravedno. Pošto nijedan čovek ne može suditi o istinskoj moralnosti drugog čoveka (*virtus noumenon*), „vlastodržački autoritet“ može biti samo ono biće koje bi moglo objektivno da sudi o moralnom savršenstvu ljudi: bog. Kant boga naziva „ispitivačem srdaca“,³⁵⁶ jer njegovom sveznanju nijedna pobuda, razlog nije nedostupan, skriven i nedokučiv; čak i onda kada ljudi sami sebe obmanjuju po pitanju odredbenih razloga vlastitih postupaka, bog može prozreti istinu u svakom pojedinačnom slučaju. Uz ovaj osnovni razlog, Kant dodaje još jedan: tu gde nema javnih etičkih zakona, među pojedincima dolazi do nesuglasica oko „zajedničke svrhe Dobra“, koja je osnova društvene kohezije. Ovakve nesuglasice mogu uzrokovati dublje društvene razdore i opasnost od vladavine „zlog principa“.³⁵⁷

Etičko javno zakonodavstvo bi omogućilo napredovanje moraliteta i zahtevalo da nijedan čovek ne bude upotrebljen samo kao sredstvo, već uvek u isto vreme i kao svrha po sebi. Drugim rečima, približavanje carstvu vrline omogućilo bi realizaciju ideje carstva svrha. Pošto bi etička zajednica nastala u okrilju države i ona bi morala biti uslov njenog postojanja, zakoni vrline nikada ne bi smeli protivrečiti državnim zakonima, pa je ustanovljenje carstva vrline zamislivo isključivo u najboljem društvenom uređenju – republici.

³⁵³ V. R, str. 87.

³⁵⁴ *Ibid.* Zanimljivu i sadržajnu analizu etičkog prirodnog stanja videti u: Ebels-Duggan 2009.

³⁵⁵ MM, str. 188.

³⁵⁶ *Ibid.*, str. 62, 90.

³⁵⁷ R, str. 88.

Međutim, bez obzira na to što uspostavljanje etičke zajednice ne ugrožava politički autoritet i juridičke zakone države, pa i na to što konstitucija carstva vrline može imati samo pozitivne posledice – unapređenje moraliteta, vlastitog savršenstva i tuđe sreće, Kant izričito naglašava da je mešanje u privatnu sferu slobode, moralnost građana i njihova religijska opredeljenja zabranjeno i vrlo štetno, zbog čega se osnivanje ove zajednice nikako ne bi smelo ostvariti prinudnim sredstvima.³⁵⁸ Takvo ugrožavanje slobode građana moglo bi da dovede do političke nestabilnosti i krize državnog poretka. Kant poručuje:

„kuku zakonodavcu koji bi hteo da izdejstvuje ustrojstvo koje je usmjereno na etičke svrhe služeći se prinudom! Jer on bi time prouzrokovao ne samo upravo protivnost etičkog ustrojstva nego bi potkopao i svoje političko ustrojstvo i učinio ga nesigurnim.“³⁵⁹

Pravna država mora biti sekularna, u njoj mora postojati sloboda religijskog opredeljenja, a moralnost mora biti privatna stvar u koju se politički autoritet ne upliće, ukoliko pojedinci svojim postupanjem ne ugrožavaju juridička prava drugih građana. Prema tome, za razliku od političke zajednice, osnovna karakteristika etičke države je to što ljude ne možemo prisiliti ni da osnuju carstvo vrline, ni da poštuju moralne zakone. Osnivanje i održavanje te zajednice svaki čovek mora da želi, a njen cilj treba da bude neprestano unapređenje moralnosti ljudi. Da bi to uopšte bilo moguće, poručuje Kant, svaki čovek treba da postupa *kao da* približavanje čovečanstva ovom idealu sasvim od njega zavisi i samo se uz svoj maksimalni trud može nadati uspehu.

Pošto je ideal carstva vrline jedna politička koncepcija koja pretpostavlja javne etičke zakone, prinuđeni smo da zamislimo zakonodavca, volju iz koje proizilaze ti zakoni. Zakoni moraju biti takvi da njihovu nužnost i opšte važenje uviđa svaka konačna ljudska volja, kada njihove principe (maksime) testira kategoričkim imperativom. Jedina volja koja može biti izvor takvog zakonodavstva jeste volja koja je sveta, božja volja, te se jedino ona može zamisliti pod pojmom zakonodavne volje carstva vrline. To, međutim, ne treba razumeti kao da bog „spolja“ nameće zakone koji ljudi moraju da poštuju, jer bi to značilo da ljudi nisu autonomni i da poštovanje moralnih zakona podrazumeva heteronomiju. Božja sveta volja je ideal, predstava koja nas vodi u moralnom samozakonodavstvu,³⁶⁰ te je bog, kao simbol autonomnog delanja, zamišljeni zakonodavac ove zajednice. Bog sam nije podvrgnut zakonu jer je njegova volja sveta, on nema dužnosti, pa u tom smislu Kant kaže da je bog „iznad“ moralnog zakona, a da se moralni zakoni mogu posmatrati *kao da* su proizvod njegove volje.

U odnosu na procenu izvršne vlasti etičke zajednice, o kojoj se takođe mora misliti kao da pripada bogu, svaki čovek dobija ono što mu po pravu – u odnosu na pobude njegovih radnji – zaista i pripada, a to je vrlini srazmerna sreća.³⁶¹ „Jednu etičku zajednicu“, piše Kant, „je moguće, dakle, misliti samo kao narod pod božjim zapovjestima to znači kao jedan *božji narod* i to prema

³⁵⁸ Kant je zabranio mešanje države u slobodu veroispovesti građana, uskratio pravo državi da narodu „propisuje ili zapoveda verovanje i forme bogoslužjenja“, smatrao je i da crkva mora imati autonomiju, pravo da „crkvene poslove uredi po svojoj volji“, ali i dužnost da samu sebe finansira. Država ima „*negativno* pravo da spreči uticaj javnih učitelja na *vidljivu*, političku zajednicu, koji bi mogao biti štetan za javi mir, dakle da prilikom unutrašnjeg ili međusobnog spora različitih crkava ne dopusti da građanska sloga dođe u opasnost“. *Ibid*, str. 129. Crkva nema pravo da se meša u državno uređenje i politiku, jer „svako građansko uređenje je od *ovoga* sveta, pošto je ono zemaljska vlast (ljudi), koja se zajedno sa njenim posledicama može dokumentovati u iskustvu. Vernici, čije je *carstvo* na nebu i na *onom svetu*, moraju se, ukoliko im se priznaje uređenje (hierarhico-politica) koje se odnosi na njega, potčiniti patnjama tog vremena pod vrhovnom vlašću svetskih ljudi.“ *MM*, str. 169. Ovaj citat sugerise ono što ćemo i mi tvrditi – da se na razvojni put čovečanstva nikako ne sme spolja intervenisati, da se on ne treba požurivati. Takva intervencija bi na primer mogla da ima oblik revolucije u državi ili intervencionizma u međunarodnim odnosima, koje je Kant zabranjivao. Iz teleološko – istorijske perspektive posmatranja čovečanstva, ono na putu ka krajnjoj svrsi mora da prođe kroz određene često mučne faze, „patnje određenog vremena“, poput ratova, da bi samo dostiglo zrelost, koja podrazumeva vladavinu, ili bar daleko veći uticaj uma na ljudske radnje, da bi se uspostavio večni mir u čijem se okrilju jedino može zamisliti moralizacija čovečanstva.

³⁵⁹ *Ibid*, str. 87.

³⁶⁰ O odnosu zakonodavstva i autonomije, poglavaru i podanicima u idealu crstva svrha, v. *ZMM*, str. 81 – 82.

³⁶¹ O bogu kao vladaru carstva vrline koji ima funkcije sve tri grane vlasti, videti: *R*, 90 – 91.

*zakonima vrline.*³⁶² Ovu zajednicu on na istom mestu naziva i nevidljivom crkvom, koja treba da služi kao prauzor radi ujedinjenja svih ljudi u jednu „moralnu svetsku vladu.“ Gotovo je suvišno dodati da je ideja ove zajednice koja treba da reguliše ljudsko ponašanje važna ne radi religije, već radi morala, jer smisao „moralne religije“ i jeste da se sve ljudske dužnosti posmatraju kao da su božje dužnosti, a ne da se uvode dogmatička verovanja ili obožavanja za koja se može reći da su protivna ljudskom dostojanstvu.³⁶³

Kant misli da su dve stvari neophodne da bi se konstantno približavali idealu carstva vrline. Prvo, da se čovek u svojim radnjama (bez obzira na pobude koje ima) pridržava moralnih normi, da ne narušava dostojanstvo drugih ljudi. Takvo postupanje on naziva „vrlinom prema legalnosti“, odnosno prema *empirijskom karakteru (virtus phaenomenon)*³⁶⁴ i kaže da takve radnje proizilaze iz čovekove postojane namere da izvršava svoje dužnosti, koja vremenom postaje navika. Navika sama po sebi, kao unutrašnja prinuda da se postupa na način na koji se do sada činilo, ukida slobodu, a onda i samu mogućnost moralnog postupka.³⁶⁵ Ipak, društvo u kome se bar ovaj pojavni oblik vrline sistematski neguje je društvo za čije građane kažemo da su kulturni i civilizovani. Uljudnost, pristojnost, posedovanje lepih manira, uglađenost, Kant naziva još i „moralnost u spoljašnjoj pojavi.“³⁶⁶ O ovom stadijumu razvoja moraliteta on piše:

„Ljudi u celini, što su civiliziraniji to više glume, oni odaju privid naklonosti, poštovanja drugog, ćudorednosti, nesebičnosti, a da time nikoga ne varaju zato što su pritom svi sporazumni da to time nije mišljeno od srca i takođe je vrlo dobro što je to tako u svetu. Time što ljudi igraju te uloge, postupno se zbiljski bude vrline, čiji su privid oni jedno izvjesno vrijeme samo glumili, i one prelaze u značaj.“³⁶⁷

Iste stavove Kant je izneo već u *Kritici čistog uma*, uz jedno važno upozorenje:

„Ipak ova sklonost čoveka da se pokazuje boljim nego što je i da ispoljava raspoloženja kojih nema služi takoreći samo *privremeno* tome da ga izvede iz surovosti i da učini da on osvoji pre svega bar *manir* dobrog koje poznaje, jer posle toga, pošto već jednom pravi osnovni stavovi budu razvijeni i pošto budu prešli u način mišljenja, onda će ona lažnost morati da se postepeno snažno iskorenjuje, jer ona inače kvari srce i čini da dobra raspoloženja ne mogu prokljati među korovom lepog privida.“³⁶⁸

Ovaj stadijum napretka pojedinca, pa onda i društva – civilizovanost, dakle, još uvek nije stadijum moraliteta, ali jeste jedan važan korak ka njemu. Preduslovi za civilizovanost su brojni, od odsustva ratova, kao nužnog uslova, preko materijalne sigurnosti (u meri u kojoj je potrebno da

³⁶² *Ibid*, str. 92.

³⁶³ V. MM, str. 237.

³⁶⁴ R, str. 43.

³⁶⁵ Naviku Kant na više mesta vrlo oštro kritikuje. Na primer: „Uzrok gađenja, koje u nama izaziva navika, jeste to što ovdje iz čovjeka isuviše iskače životinja koja se i n s t i n k t i v n o rukovodi pravilom navike isto kao i neka druga (neljudska) narav i tako dolazi u opasnost da dođe u istu klasu sa marvom.“ A, str. 37.

³⁶⁶ *Ibid*, str. 126. U *Metafizici morala* Kant kaže da moralnost u pojavi „unapređuje osećanje vrline, čak i nastojanjem da se taj privid što više približi istini, u *pristupačnosti, razgovorljivosti, učtivosti, gostoljubivosti, blagosti* (u protivrečenju bez svađe), što se sve zajedno kao puki maniri opštenja s ispoljenim obavezanosima, čime se ujedno obavezuju drugi, dakle ipak deluju u pravcu nastojenosti ka vrlini: time što vrlinu bar čine *omiljenom*.“ MM, str. 275.

³⁶⁷ A, str. 39. Na narednoj strani dodaje: „Uopće je iste vrste sve što se naziva *d o b r a p r i s t o j n o s t (decorum)*, naime ništa drugo nego *l e p p r i v i d*. [...] ali ona ipak ne *v a r a j u* zato što svatko zna za šta ih treba smatrati, a onda poglavito zato što ti u početku prazni znamenju dobrohotnosti i poštovanja postupno navode na zbiljske osjećaje te vrste. [...] Samo se privid dobra u *n a m a s a m i m a* mora izbrisati bez ulepšavanja i zbaciti veo kojim samoljublje skriva naše moralne mane.“

³⁶⁸ KČU, str. 376. Na istoj strani Kant tvrdi da je neiskrenost ljudske prirode, kao i svaka druga njena osobina, predodređena za dobre ciljeve: „ja, naime, mislim na sklonost ljudi da prikrivaju svoja prava raspoloženja, a da pokazuju druga koja se smatraju za dobra i pohvalna. Sasvim je sigurno da su se ljudi, blagodareći toj sklonosti da skrivaju svoju pravu prirodu i da sebi daju bolji izgled, ne samo *civilizovali*, već su se posebno do izvesne mere i *moralizirali*, jer pošto niko nije mogao da izobličić masku pristojnosti, poštenja i naravnosti, to je svaki nalazio za sebe školu popravljanja u onim vajnim primerima prave dobrote koji su ga okruživali.“

čovjek bude nezavistan, svoj vlastiti gospodar) do discipline, obrazovanja i prosvjetenosti koji igraju najznačajniju ulogu u unapređenju kulture i civilizovanju naroda. Pošto se radi o empirijskoj vrlini, iskustvo je neophodan uslov dolaska do ovog stadijuma. Drugim rečima, pojedinac se ne rađa takav, već takav postepeno postaje u društvu u kome se sistematski afirmišu i neguju ove vrednosti, putem vlastitog napornog rada i truda na unapređenju i jačanju umnih sposobnosti. Reforma načina postupanja je jedini način promene empirijskog karaktera čoveka. Za jačanje vrline u pojavi značajna je disciplina izbora, odnosno kultura odabiranja, o kojoj smo govorili kao o empirijskom preduslovu da čovek postane krajnja svrha stvaranja, jer jedino ona čoveka lagano oslobađa od despotizma prohteva. Jedino pomoću discipline se čovek sistematski vaspitava da se ponaša na valjan način i zanemari svoje niže sklonosti. Pošto se radi o fenomenalnom aspektu vrline, pobude postupanja osobe nisu važne, već je bitno samo da su njeni postupci u skladu sa vrlinom. Tako, ilustruje Kant, neumeren čovek može postati umeren zbog zdravlja, a lažov može govoriti istinu zbog časti.³⁶⁹ Rezultat ove reforme bi se sastojao u tome što civilizovan, dobro vaspitan čovek, uspešnije odoleva sklonostima koje ga navode da postupa na društveno neprihvatljiv način, postaje pristojan i uviđavan, pa tako socijalni obziri i sujeta mogu osnažiti sposobnost uzdržavanja, samokontrole i pospešiti razvoj istinskih vrlina.

Drugi stadijum odlikuje prevrat, temeljna i nagla promena u čoveku. Zbog ove naglosti i siline Kant je naziva revolucijom u načinu mišljenja.³⁷⁰ Taj nagli preobražaj se ne može objasniti tek kao prirodna posledica empirijskih uzroka koji su mu prethodili, zbog čega ovu promenu načina mišljenja on naziva i „ponovnim rođenjem“³⁷¹ ili utemeljivanjem novog karaktera.³⁷² Preobražaj u empirijskom karakteru ne može biti postepen, jer je posledica noumenalnog karaktera – determinacije radnji principima uma, a tu nema nikakve vremenske odredbe, pa samim tim ni postepene promene koju podrazumeva razvoj. Da bi je razlikovao od njenog pojavnog oblika, ovu vrlinu Kant naziva *vrlinom po inteligibilnom karakteru (virtus noumenon)*.³⁷³ Kakvim god da je životom živeo pre toga, kakav god da je poredak pobuda u čoveku bio (i ako je „radikalno zao“), svaki čovek u svakom trenutku može korenito preokrenuti svoj budući život, tako što će započeti novi kauzalni lanac posredstvom slobode i nadalje učestalo determinisati volju predstavom moralnog zakona. Prema tome, zato što je slobodan, čovek je kao biće „obdaren prirodnom sklonošću ka dobru“³⁷⁴ i jeste isključivo ono što od sebe stvori.

U kontrastu prema civilizacijskom stupnju, ovaj stupanj, dakle, nema nikakve preduslove, ali ga je teško dostići jer zahteva korenitu promenu empirijskog karaktera u kojoj čovek nepokolebljivo mora da istraje tokom celog života. Ova moralna konverzija podrazumeva da poredak pobuda bude takav da vrhovno načelo uvek bude moralni zakon, pa se takav ne može postati polovično ili delimično jer, tvrdi Kant, „zasnivanje karaktera jeste apsolutno jedinstvo unutarnjeg principa promjene života uopće.“³⁷⁵

Skrenimo još pažnju samo na neke od bitnih razlika između pravne i etičke zajednice. Jedna razlika leži u tome što se pravna država odnosi na jednu partikularnu zajednicu ljudi, dok etička država treba da se odnosi na sve ljude – čovečanstvo u celini. To je zato što se juridičke dužnosti zasnivaju na pozitivnim zakonima pojedinačnih država koji se razlikuju u zavisnosti od raznih empirijskih okolnosti, dok se etičke dužnosti odnose na svakog čoveka kao umno biće, bez obzira na sve prostorne i vremenske odredbe. S tim u vezi Kant piše:

³⁶⁹ R, str. 44

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ A, str. 171. Revolucijom u načinu mišljenja i uspostavljanjem novog poretka maksima (gde je predstava same dužnosti dovoljna pobuda radnji) čovek „može da postane nov čovjek“. R, str. 44.

³⁷² *Ibid*, str. 45. Dve strane dalje Kant piše: „preobražaj nastrojenosti zlog čovjeka u nastrojenost dobrog čovjeka ima da [se] stavi u promjenu vrhovnog unutarnjeg razloga za prihvatanje svih njegovih maksima prema običajnom zakonu, ukoliko je taj nov razlog (novo srce) od sad samo nepromjenljivo.“

³⁷³ *Ibid*, str. 14

³⁷⁴ *Ibid*, str. 38.

³⁷⁵ A, str. 171. To je zato što Kant smatra da je vrlina jedna, jedinstvena, iako postoje razni njeni pojavnici. MM, str. 197.

„pošto se etičke dužnosti tiču cijelog ljudskog roda, to se etička zajednica uvijek odnosi na ideal celine svih ljudi, i u tome se on razlikuje od političke zajednice.“³⁷⁶

Kao sasvim formalan princip, kategorički imperativ od tih razlika *a priori* apstrahuje, te nijedan čovek ne može biti izuzet iz carstva svrha, a onda, pod pretpostavkom praktičnog objektivnog važenja tog ideala i rada ljudi na njegovom ostvarenju, ni iz carstva vrline. Tek bi ova „apsolutna etička celina“ predstavljala približnu realizaciju ideala, smatra Kant, jer svako pojedinačno etičko društvo

„i samo opet može biti predstavljeno u odnosu na drugo te vrste kao da se nalazi u etičkom prirodnom stanju skupa sa svim njegovim nesavršenostima (kao što upravo tako i stoji sa različitim političkim državama, koje nisu ni u kakvom savezu na osnovu javnog prava naroda).“³⁷⁷

Druga važna razlika između ove dve vrste zajednica jeste to što pojedinci u političkom prirodnom stanju iz tog stanja moraju da izađu, pa se oni nevoljni na to moraju i prinuditi (ili ako neće da stupe u državu, mogu se prinudno udaljiti iz susedstva onih koji žive u zakonitom uređenju), dok u etičkom prirodnom stanju ljudi mogu da ostanu i da u moralnom smislu degradiraju. Naime, pošto se vrlina sastoji u neprestanoj „borbi“ sa sklonostima, u konstantnom savlađivanju čulnih sklonosti zarad izvršenja dužnosti, Kant tvrdi da u realizaciji moralne dispozicije nema stagnacije:

„Vrlina je uvek u *napredovanju* a ipak uvek počinje *ispočetka*. – Ono prvo sledi iz toga što je ona, *objektivno* posmatrana, ideal i nedostižna, ali ipak je dužnost da mu se čovek stalno približava. Ovo drugo se, *subjektivno*, zasniva na prirodi čoveka aficiranoj sklonostima, pod čijim se uticajem vrlina, sa svojim jednom zauvek uzetim maksimama, nikad ne može staviti u mir i mirovanje, nego, ako nije u usponu, neizbežno opada; pošto se moralne maksime ne mogu, kao tehničke, zasnivati na navici (jer to spada u fizičku kakvoću njegovog određivanja volje), nego bi subjekt, čak i kada bi njeno izvršenje postalo navika, time izgubio *slobodu* u uzimanju svojih maksima, koja je ipak karakter neke radnje iz dužnosti.“³⁷⁸

U postupanju iz dužnosti mi, dakle, uvek počinjemo ispočetka: naša prethodna iskustva i postupci ništa ne znače, jer svaka vrlo radnja od nas zahteva da u potpunosti aktivno koristimo naš um, da se iznova borimo sa našom čulnom prirodom, pa se ona uvek može tumačiti kao jedan novi podvig dužnosti. Zbog ove okolnosti, a s obzirom na najviše dobro kao njihovu zajedničku svrhu, Kant misli da ljudski rod ima dužnost prema sebi samom da iz etičkog prirodnog stanja izađe i osnuje carstvo vrline u kome će se ta svrha moći ostvariti.³⁷⁹

Ostvarenje najvišeg dobra, objasnili smo u uvodnim razmatranjima, pretpostavlja ideju boga koji će se postarati da svaki pojedinac bude srećan srazmerno njegovoj moralnosti. No, čak i ako izostavimo Kantovu etikoteologiju i umnu veru koja postulira ideje boga i besmrtnost duše ili na njeno mesto postavimo umnu veru u mogućnost aktuelizacije svih ljudskih potencijala i dostizanje moralne perfekcije, čini se da bi svet u kome je aktuelizovna moralna dispozicija ljudi, u kome se svako (bar najčešće) u postupanju vodi moralnim zakonom, bio svet u kome ljudi ne bi imali

³⁷⁶ R, str. 88.

³⁷⁷ *Ibid.* Ova analogija, po našem mišljenju pogrešno, sugerise kako je Kant mislio da se međunarodno juridičko prirodno stanje može prevladati tek ukidanjem pojedinačnih država i njihovim „stapanjem“ u svetsku državu.

³⁷⁸ MM, str. 210.

³⁷⁹ Regulativnu ideju koja nam nalaže da težimo ka ostvarenju najvišeg dobra tokom ljudske istorije, kao najvišeg cilja svih praktičnih nastojanja, Jovel naziva *istorijskim imperativom*, koji glasi: „Postupaj na način koji će promovisati najviše dobro u svetu.“ Yovel 1980: 7, 33. On, međutim, misli da Kant ne može zastupati ideju moralnog napretka, jer ako je um objekat istorijskog napretka i sa sobom nosi napredak moraliteta, onda je ugrožena univerzalna validnost kategoričkog imperativa i drugih moralnih principa (jer bi se onda i oni takođe menjali kroz istoriju). Na drugom mestu, pak, on tvrdi da čovek inicijalno nije racionalno i umno biće, već da tokom života to može postati, v. Yovel 1986: 137.

razloga da budu nesrećni. Ako uzmemo u obzir da moralno postupanje nalaže da se svi staramo za vlastito savršenstvo i tuđu sreću, onda bi se izvor „nesreće“ mogao nalaziti samo u onome što je posledica zakona prirode, a što čovek svojom voljom ne bi mogao da promeni (recimo prirodne katastrofe), ili u nekom sticaju okolnosti na koji nije mogao da utiče, jer takozvane široke dužnosti koje imamo prema drugim ljudima kao moralnim bićima podrazumevaju da njihove svrhe (ukoliko one nisu protivne moralu) učinim svojim svrhama, a dužnost poštovanja drugih ljudi nalaže mi da nijednog čoveka ne ponizim tako što ću ga koristiti samo kao sredstvo za moje svrhe.

U uvodnim razmatranjima smo takođe objasnili Kantov stav da je dužnost ljudskog roda prema sebi samom različita od svih drugih dužnosti, jer, za razliku od svih ostalih dužnosti koje znamo da možemo ostvariti jer treba da ih ostvarimo – pa otuda to moramo i moći – čije ostvarenje zavisi samo od nas, carstvo vrline konstituisano posredstvom javnih etičkih zakona može nastati samo ukoliko svi ili bar većina ljudi njegovo ostvarenje vide kao dužnost. Da bi se to dogodilo, ljudi moraju da uvide da jedni drugima neprestano „kvare moralnu nastrojenost“, odnosno da neće moći potpuno da razviju svoje moralne potencijale i da njihovo pravo da od drugih zahtevaju poštovanje njihovog dostojanstva neće moći da bude garantovano sve dok se u društvu ne priznaju i ne poštuju etičke norme. „Da će se jednom tako nešto dogoditi“, kaže Kant ciljajući na unapređenje moraliteta u čovečanstvu,

„i time dokazati neprekidno napredovanje ka boljem u ljudskom rodu – ne može se utvrditi a priori umom; jer, to je činjenica, čiju stvarnost mogu da osujete mnoge nemile okolnosti, ratovi, zapušteno vaspitanje, podivljalogost iz nužde ili rđavih primera, čime i najbolji napredak može da bude prekinut za vekove ili čak i uništen.“³⁸⁰

Prema tome, pošto ove okolnosti mogu ugroziti realizaciju dužnosti ljudskog roda prema sebi samom, put ka transcendentno zasnovanom javnom pravu mora voditi prvo do uspostavljanja javnog juridičkog prava u sve tri njegove forme, jer jedino ono može sprečiti ratove. Takvo pravo je, pak, moguće ukoliko se prvo radi na otklanjanju „divljaštva“ posredstvom discipline, zatim razvoju kulture i stupnja civilizovanosti naroda posredstvom obrazovanja i prosvetavanja. Zadovoljavanje ovih preduslova je temelj napretka čovečanstva, koji se kao istinski napredak po Kantovom mišljenju ne može tumačiti recimo kao napredak blagostanja ili tehnologije, već kao sve veća realizacija slobode određene umnim principima.

5. Vaspitanje čovečanstva

U nastavku studije naše su teme raznolike: pre no što se okrenemo Kantovoj filozofiji javnog juridičkog prava, u narednim poglavljima ćemo objasniti prvo, njegovo razumevanje prvobitnih predispozicija, drugo, viziju najranije ljudske istorije – a to je, prema našem tumačenju, opis prirodnog stanja, treće, Kantovu pedagošku teoriju, i poslednje, ulogu i značaj koji prosvetavanje naroda ima u napretku čovečanstva ka ostvarenju krajnje svrhe stvaranja. Vaspitanje je nemoguće odvojiti od države i politike, te će zato njegova najvažnija posledica – prosvetiteljstvo, kao kompleksna spona između vaspitanja i politike, u ovom delu studije biti objašnjeno delimično – samo njegova obrazovna dimenzija, dok će njegovi pravno – politički aspekti biti razmotreni kasnije.

Pošto je mogućnost razvoja osnovna karakteristika čoveka kao umnog i čulnog bića,³⁸¹ može se reći da u njegovom postojanju nema stagnacije. Čovek, pa onda i čovečanstvo, jeste uvek u kretanju – ako ne u napredovanju, onda u nazadovanju. Na ovoj tezi Kant insistira govoreći o vrlini,

³⁸⁰ KF, str. 196.

³⁸¹ Ideja da je „perfektabilnost“ uopšte, a posebno moralno usavršavanje čovečanstva, njegova najviša svrha, nije važna samo u Kantovoj filozofiji. Tu ideju afirmišu, između ostalih, i Lajbnic, Volf, Mendelson. O ovome više videti u: Kuehn 2009.

ali ona ima i opštije važenje: čovek se mora konstantno boriti protiv lenjosti radi razvijanja predispozicija, protiv kukavičluka u cilju prosvetavanja, protiv spoljašnjih prepreka i tuđih samovolja pri ostvarivanju najrazličitijih pragmatičnih ciljeva. Da bi postao slobodan čoveku je potrebna hrabrost i istrajnost, jer tek uvežbavanjem svojih snaga on uviđa da može ono što hoće, bez obzira na sve ometajuće čulne podsticaje.³⁸²

Različitim temama ovog poglavlja je zajednička upravo ova fundamentalna pretpostavka mogućnosti napretka čoveka ili čovečanstva ka punoj realizaciji njihove slobode. Kanta u istoriji zanima progres čovečanstva koji se ogleda u laganom osvešćivanju i „osvajanju“ noumenalne slobode, koji je moguće pratiti jedino kroz realizaciju i evoluciju empirijske, psihološke slobode. Razvoj psihološke slobode se, pak, najbolje može posmatrati kroz reformu državnih uređenja, čija je nit-vodilja savršena norma, večni uzor za sva nesavršena državna uređenja – ideja republike. Pošto nam pokazuju kako je Kant zamišljao mogućnost i pretpostavke ovog razvoja, razmatranja koja slede, a koja možda na prvi pogled nemaju mnogo veze sa javnim pravom, suštinski su važna za našu temu.³⁸³

5.1. Prvobitne sklonosti ljudskog bića

Čovečanstvo se približava krajnjoj svrsi valjano razvijajući svoje predispozicije.³⁸⁴ Čovekova moć saznanja ima potencijale koji se tek učenjem mogu u potpunosti realizovati, te se, na primer, putem intelektualnog razvoja u stimulatívnoj sredini neke čovekove kognitivne sposobnosti (memorija, pažnja, veština zaključivanja i slično) mogu unaprediti. Porast ekonomske moći država, napredak nauke i tehnologije posledica su akumuliranog znanja tokom istorije, za koje se današnje generacije ne mogu smatrati niti isključivo zaslužnim, niti odgovornim, jer se po Kantovom mišljenju potencijali čoveka kao bića mogu razviti samo u vrsti, a ne u individui ili jednoj generaciji.³⁸⁵ Videli smo, pak, da je granica mogućnosti proširivanja metafizičkog saznanja prema filozofiji transcendentnog idealizma *a priori* ograničena. Ovaj stav Kant ilustruje pomoću metafora, kada recimo kaže da um nije ravnica koja se može neodređeno produžavati, već lopta čiji se prečnik može izračunati precizno na osnovu prirode naših saznajnih moći,³⁸⁶ ili tako što kaže da je filozofija, kao sistem čistih umnih saznanja, dovršena. Dakle, u teorijskom domenu, u kome je nemoguća „intervencija“ noumenalnog aspekta čovekovog bića, napredak metafizike je *a priori* ograničen, pa mi nikada nećemo saznati ono što je izvan mogućnosti iskustva, jer nikada nećemo steći drugačiju strukturu saznajnih moći koja ne bi imala takva ograničenja.

Međutim, ni u domenu moći žudnje u kome ideje mogu biti konstitutivne, um ipak nije apsolutni vladar, jer se u čoveku zbiva stalna i neizvesna borba – njegova čulna priroda često zahteva dominaciju nad umnom, i obrnuto. Zbog ove borbe urođene predispozicije čoveka ne samo da mogu potpuno ostati neiskorišćene, već mogu biti upotrebljene na sasvim neadekvatan način, menjajući ili pervertirajući svoju prirodnu funkciju, tako da čovek umesto vrlina neguje poroke. Konačan ishod razvoja uma i konstruktivne promene sveta na nivou vrste tokom istorije

³⁸² V. MM, str. 279.

³⁸³ Stanovište suprotno našem, po kome su Kantovi empirijski principi i normativni principi valjanog javnog prava međusobno isključivi, pa zato rasprave koje ne spadaju u čisti deo filozofije morala ne mogu imati važnu ulogu u objašnjenju dužnosti osnivanja i održavanja valjanog juridičkog javnog prava: Patrone 2014.

³⁸⁴ Kant je verovao da su svi ljudi oduvek imali iste urođene predispozicije (izuzetak je boja kože koja je prvobitno bila ista kod svih ljudi, a tokom istorije se diferencirala na četiri različite boje koje su dalje genetski nasleđivane, v. Kant 2007: 143 – 160), ali da stupanj discipline, kulture i civilizacije čovečanstva vremenom postaje viši (kao posledica obuhvatnog procesa vaspitanja), pa se te prednosti današnje generacije u odnosu na prošle moraju iskoristiti kako bi došlo do napretka u moralitetu vrste. Alison naglašava da ljudi uopšte imaju istoriju zato što imaju um, a um se po Kantovom mišljenju tek u vrsti potpuno može razviti. V. Allison 2009:27.

³⁸⁵ I, str. 30.

³⁸⁶ KČU, str. 381.

čovečanstva nikada se zato ne može sa sigurnošću predvideti, jer zavisi od „unutrašnjeg“ jačanja i unapređenja duševnih moći koje utiču na odredbene razloge koje čovek slobodno bira.

O urođenim predispozicijama moći žudnje Kant je najviše pisao u *Religiji unutar granica čistog uma*. Prvobitne sklonosti³⁸⁷ ljudskog bića čine tri „elementa“: sklonost ka životinjstvu, čoveka kao živog bića, zatim sklonost ka ljudstvu, kao živog ali istovremeno umnog bića, i sklonost ka ličnosti, kao umnog i istovremeno uračunljivog bića.

Prva vrsta sklonosti se odnosi isključivo na prirodu čoveka kao čulnog bića. Osnovni princip ove sklonosti je princip fizičkog, „samo mehaničkog samoljublja“, koje se zadovoljava instinktivno – u potpunosti pod okriljem zakona prirode. Ona obuhvata nagon za samoodržanjem, nagon za produženjem ljudske vrste koji se manifestuje kroz „poriv za drugim polom“³⁸⁸ i nagon za društvenošću, odnosno za zajedništvom sa drugim ljudima. U teorijama prirodnog prava posebno su prva i treća vrsta nagona služile kao najvažniji eksplanatorni principi karakteristika prirodnog stanja ljudi i nužnosti njegovog napuštanja. Nagon za samoodržanjem je najčešće bio tumačen kao uzrok neprijateljstava i nevolja u tom stanju, a društvenost je imala pozitivnu ulogu pri osnivanju država i artikulaciji međunarodnog prava.

Iako Kant konstatuje da su ove tri vrste nagona „prvobitne“ i da uzrokuju izvesne postupke kojima ih ljudi zadovoljavaju, on im u svojoj filozofiji morala ipak nije dodelio značajniju ulogu, jer je smatrao da su ovi nagoni tek biološke datosti, poput anatomskih karakteristika čoveka, te da zato ne mogu da imaju ulogu razloga u normativnoj teoriji. Ako je, naime, praktično delanje moć postavljanja ciljeva i delanja u skladu sa njima, onda nagoni bez pomoći razuma, nemaju nikakvu ulogu u praktičnoj filozofiji. U tom smislu, ponovimo, nagonske radnje su sa etičkog stanovišta moralno indiferentne. U pravnoj teoriji nagoni su nešto što se mora pretpostaviti, što čak može da ima eksplanatorni značaj³⁸⁹ (na primer pri opisu prvobitnog nastanka društvenih zajednica nagon za društvenošću sugerise da čovekova priroda, a ne recimo korist, navodi ljude da formiraju društvene zajednice), ali oni sami po sebi nemaju suštinskog uticaja na metafizičke principe prava.

Po Kantovom mišljenju nagoni životinjske prirode sami po sebi ne mogu biti loši. Sa jedne strane, ljudski instinkti imaju pozitivnu, prevashodno biološku ulogu u evoluciji čovečanstva, a sa druge strane, zlo je posledica maksima koje usvajamo, koje uvek pretpostavljaju slobodu i upotrebu uma. Ako, pak, čovek sebi načini maksimu čiji bi se smisao sastojao u učestalom zadovoljenju ovih nagona, protivno vlastitoj prirodi (kao istovremeno umnog bića), ali i protivno funkciji istih tih nagona, onda oni gube svoju pozitivnu ulogu i bivaju pervertirani u „poroke sirovosti prirode“ ili „životinjske poroke.“³⁹⁰ Kant navodi tri takva poroka: porok „krkanluka“ – kada je nagon za samoodržanjem pervertiran u stalno najedanje, „razvratnosti“ – kada požuda postane motiv seksualnih odnosa, i „divljačkog bezakonja“ u odnosu na druge ljude.³⁹¹

Skлонost ka *ljudstvu* takođe se odnosi na prirodu čoveka kao čulnog bića, ali za razliku od prethodne sklonosti, njena realizacija pretpostavlja psihološku slobodu. Ona se može svesti na fizičko, „ali ipak uporedno samoljublje“, te podrazumeva poređenje i upotrebu razuma. Ispoljava se tako što se o sebi, piše Kant,

³⁸⁷ Kant ne misli na vremenski, već ontološki prvobitne sklonosti. „One su *prvobitne*, jer one spadaju u mogućnost ljudske prirode. [...] Pod sklonostima nekog bića razumijemo kako sastavne delove koji su za to neophodni tako i forme njihove povezanosti da bi se bilo takvo biće. One su *prvobitne*, ako nužno pripadaju mogućnosti takvog jednog bića; a *slučajne*, ako bi biće bilo i bez njih po sebi moguće. Još treba primijetiti da ovde nije govor ni o kojim drugim sklonostima do o onima koje se neposredno tiču moći žudnje i upotrebe htjenja.“ R, str. 27.

³⁸⁸ *Ibid*, str. 25.

³⁸⁹ U istom smislu u kome pomoću anatomije čoveka možemo objasniti umešnost u proizvođenju oruđa, a time i razvoj racionalnosti. V. A, str. 199.

³⁹⁰ R, str. 25. Porok Kant definiše kao namerni prestup koji je postao načelo postupanja. MM, str. 192.

³⁹¹ Ova treća vrsta poroka je uslovlila to da Kant narode koji žive u zajednicama bez javnih zakona naziva „divljacima“. Savremene čitaocce vređa ovaj termin, ali treba uvideti da u Kantovoj teoriji on ima specifično značenje i da njegova svrha nije prosto vređanje, već isticanje stava da je „divljaštvo“ prirodno stanje čoveka u odsustvu discipline koju mu nameću zakoni i vaspitanje. On je takođe tvrdio da su i evropljani divljaci kada posmatramo odnose njihovih država u odsustvu međunarodnog prava.

„kao srećnom ili nesrećnom sudi samo u poređenju sa drugima. Od njega [uporednog samoljublja – prim. J. G.] potiče naklonost da se sebi stvori vrijednost u mišljenju drugih; i to prvobitno samo ona *jednakosti*: da se nikome ne dopusti nadmoćnost nad sobom, povezana sa trajnom zabrinutošću da bi drugi mogli za tim težiti; iz čega, zapravo, nastaje nepravična žudnja da tu nadmoćnost steknemo nad drugima.“³⁹²

Ova sklonost, ponovimo, jeste odredbena karakteristika etičkog prirodnog stanja. Kao fundamentalni primitivni motivacioni faktor ljudi kao čulnih bića, ona je izvor važnog društvenog anatagonizma koji Kant naziva „nedruštvenom društvenošću“. Nedruštvena društvenost je osnovni princip razvoja ne samo pojedinaca i društava, već i čitavog čovečanstva. U četvrtom stavu *Ideje opšte istorije* ovaj princip on definiše na sledeći način:

„Sredstvo kojim se priroda služi da bi ostvarila razvitak svih ljudskih obdarenosti jeste antagonizam koji između pojedinaca vlada u društvu, pod pretpostavkom da on ipak na kraju postaje uzrokom zakonitog poretka među njima. Ovde pod antagonizmom podrazumevam nedruštvenu društvenost ljudi; tj. njihovu sklonost da stupe u društvo, koja je, međutim, povezana s opštim otporom koji stalno preti da razjedini to društvo.“³⁹³

Ta ambivalentna sklonost uslovljava da ljudi, sa jedne strane, teže da stupe u društvo, jer jedino u društvu mogu ostvariti svoje prirodne obdarenosti i konstantno na svaki način napredovati; dok sa druge strane, egoistički nastrojeni,³⁹⁴ kompetitivni i željni moći, oni uvek teže da sve bude u skladu sa njihovom voljom, a kako je to u društvu nemoguće, teže izdvajanju.³⁹⁵ Ovaj otpor koji pojedinac doživljava u sebi i rivalitet koji među pojedincima postoji u društvu, angažuje sve njegove snage i unapređuje njegove talente, putem prosvećivanja vodi kulturi i sirovu moralnu obdarenost kultiviše u praktična umna načela.³⁹⁶ Nedruštvena društvenost koja proizvodi socijalne antagonizme u Kantovoj viziji buduće istorije uzrok je sukoba i otpora, ali ipak ima centralnu ulogu u svekolikom napretku čovečanstva. Na poleđini normativnog izjednačavanja ljudi i država, Kant tvrdi da ovaj antagonizam deluje i u odnosima između država, te da će upravo on, ostvarenjem „namere prirode“, biti uzrok osnivanja međunarodnog i kosmopolitskog prava.

Bitno je uočiti da je taj antagonizam lociran u „ljudstvu“ čoveka i da je on njegova suštinska karakteristika. Sa jedne strane, sklonost ka ljudstvu je negativna, jer se protiv nje konstantno moramo boriti u „osvajanju“ vrline. Sa druge strane, da nije ove sklonosti ne bi uopšte bilo razvoja čovečanstva, pa bi sve njegove snage bi bile umrtvljene i jalove. Ova sklonost je tako središte potencijala savršenstva čoveka, koji se ostvaruje reformom empirijskog karaktera, čulne i racionalne strane prirode, kako bi sklonost ka ličnosti, kao postojbina uma, mogla proizvesti moralnu revoluciju u čoveku. Kultivacijom ove sklonosti moguća je harmonizacija međuljudskih odnosa i poboljšanje komunikacije među različitim ljudima, čime se razvija poštovanje za druge ljude, njihove slobodno postavljene svrhe, ali i njihovu ulogu u ostvarenju naših ciljeva. Kant je zato i slavi kao važan motivišući faktor:

³⁹² R, str. 26.

³⁹³ I, str. 32. Kratak pregled uticajnih stanovišta u Kantovo vreme koja su ili društvenost ili nedruštvenost karakterisali kao fundamentalni princip osnivanja zajednica i država, na čijoj poleđuni Kant razvija svoje stanovište (koje je još jedan primer „srednjeg puta“ u tada vladajućim sporovima), videti u: Schneewind 2009.

³⁹⁴ Kant smatra da se egoizam javlja još u detinjstvu i to kod svih ljudi. V. A, str. 18.

³⁹⁵ U okviru analize prijateljstva, kao jednog kompleksnog i takođe ambivalentnog osećanja, Kant otkriva još jedan aspekt nedruštvene društvenosti na sledeći način: „Čovek je biće određeno za društvo (mada ipak i nedruštveno), a u kulturi društvenog stanja on silno oseća potrebu da se *otkriva* drugima (čak i ne nameravajući ništa pri tome); ali s druge strane, stešnjen i opomenut strahom od zloupotrebe koju bi drugi mogli učiniti s tim otkrivanjem njegovih misli, on sebe vidi prinuđenim da dobar deo svojih sudova (pre svega o drugim ljudima) *zatvori* u sebi samom.“ MM, str. 273.

³⁹⁶ V. I, str. 32.

„Neka je, dakle, hvala prirodi za netrpeljivost, za surevnjivu takmičarsku sujetu, za nezajažljivu žudnju za imovinom, pa i za gospodarenjem! Bez njih bi sve vrsne prirodne obdarenosti u čovečanstvu večno ostale nerazvijene i uspavane.“³⁹⁷

Dakle, da nema konstantnog uticaja, borbe i opiranja ovoj sklonosti – u sebi, ali još važnije u odnosu među ljudima, ne bi uopšte bilo promene i razvoja čovečanstva. Zanimljivo je, donekle i paradoksalno, to što inicijalno drugačiji, nedruštveni i egoistički nastrojani pojedinci kroz društvenu komparaciju i kompeticiju postaju zapravo sve sličniji: kada se takmiče, ljudi se nužno usmeravaju u pravcu sličnih ciljeva, jer se jedino tako njihove snage mogu sameravati, a u toj stalnoj borbi razvijaju zajednički komunikacijski okvir – kulturu u najširem smislu.³⁹⁸ Ljudstvo je, dakle, istovremeno i pod dejstvom istog uzroka izvor najvećeg zla i najvećeg dobra. Ono je sila koja pokreće ljude i stihija koja ih razara, poprište istorijske borbe čovečanstva u ostvarenju svih njegovih potencijala. Pošto je ovo jedna prvobitna sklonost, datost ljudske prirode, ona sama po sebi nije ni dobra ni loša,³⁹⁹ već se jedino čovekova upotreba slobode, kao reakcija na manifestaciju ove sklonosti, može opisati u vrednosnim terminima.

Iz komparativnog samoljublja koje često prati sujetu i suparništvo, izvire razni „poroci potajnih ili otvorenih neprijateljstava protiv svih koje držimo kao nama tuđe“.⁴⁰⁰ Oni se stiču u društvu, jer se tek u socijalnom okruženju učestalo ispoljava ova sklonost, a njeno kumulativno delovanje je opasno ako nema nikakvih spoljašnjih (a ni unutrašnjih) zakona koji bi je zauzdali. Upravo zato što ova sklonost permanentno preti nasiljem u svakoj zajednici u prirodnom stanju, da bi zaustavio njen destruktivni karakter, slobodu Kant karakteriše kao jedino prirodno pravo koje se mora zaštititi, tvrdeći da je radi njegove zaštite dozvoljeno ljude prinuditi da ustanove zakonite pravne odnose među sobom i osnuju državu.

Mehanizam borbe za dominaciju i međusobne zavisnosti ljudskih akcija i reakcija, uslovio je da Kantov opis prirodnog stanja bude sličan Hobsovom, iako je *spiritus movens* drugačiji – za Hobsa (pravo na) samoodržanje dovodi do nasilja, a za Kanta je uzrok sukoba komparativno samoljublje. Samoodržanje bi moglo biti fundamentalni izvor sukoba da su prirodna dobra ograničena, a Kant misli da dobra koja su čoveku neophodna za samoodržanje on uvek može da pribavi, jer Zemlja niti je neplodna, niti prostorno mala da svaki čovek ne bi mogao skromno da živi. Međutim, obilje, luksuz i moć za kojima čovek teži i radi kojih je spreman na sve, svoj izvor imaju u pervertiranom komparativnom samoljublju, koje više nije motiv razvoja, već borbe za prevlast. Kant piše da poroci komparativnog samoljublja (potajno ili otvoreno neprijateljstvo prema svima koje doživljavamo kao nama tuđe) nastaju zbog

„nadmetanja drugih u kome vode brigu o nama omraženoj nadmoćnosti nad nama, sama naklonost da se sebi samom stvori radi sigurnosti ta nadmoćnost nad drugim kao sredstvo predostrožnosti: budući da je priroda ideju o jednom takvom takmičenju (koje po sebi ne isključuje uzajamnu ljubav) htjela ipak da upotrijebi samo kao pobudu za kulturu.“⁴⁰¹

Prema tome, ukoliko je usmereno na pozitivne svrhe i služi kao motivacija za razvoj i napredak, komparativno samoljublje vodi ka kulturi, kao najvišem cilju čoveka kao čulnog bića. Ova vrsta pozitivne realizacije te sklonosti pretpostavlja postojanje neke vrste uređene društvene zajednice, u kojoj bi fundamentalni nagon za dominacijom bio već stavljen pod stege zakona koji ograničavaju ljudsku samovolju. Kada se ljudi takmiče u izvrsnosti razuma, intelekta i kultivaciji talenata ova sklonost izvor je vrlina u pojavi i vodi ka unapređenju civilizovanosti. Atmosfera takmičenja pojedince usmerava ka perfekciji njihove prirode i aktualizaciji prirodnih predispozicija. Ova sklonost zato ima značajnu ulogu u Kantovoj moralnoj teoriji, jer je ona, zajedno sa narednom predispozicijom, postojbina humaniteta kao sposobnosti čoveka da slobodno postavlja i ostvaruje

³⁹⁷ *Ibid*, str. 32.

³⁹⁸ Ovakvu argumentaciju videti u: Williams 1983: 9.

³⁹⁹ Zato Kant kaže da ti poroci „ne niču sami od sebe iz prirode kao njihovog korjena.“ R, str. 26.

⁴⁰⁰ *Ibid*.

⁴⁰¹ *Ibid*.

ciljeve, da te ciljeve kao čulno biće organizuje prema vlastitoj ideji sreće, a kao ličnost prema ideji svetosti volje. Insistirajući na poštovanju humaniteta kao materiji dobre volje u svojoj moralnoj teoriji, Kant naglašava da poštovanje moramo imati za kapacitet čoveka da ostvaruje sve, a ne samo moralne ciljeve, za racionalnost, a ne isključivo um. Zbog toga poštovanje zaslužuju svi, a ne samo moralni ljudi, a dostojanstvo nije pitanje zasluge, već prirode čoveka kao istovremeno čulnog i umnog bića.

Pošto je prirodna svrha komparativnog samoljublja realizacija potencijala čovekovog čulnog bića – kultura, Kant izopačenja ove sklonosti naziva porocima kulture, smatrajući da su oni neuporedivo gori od poroka sirovosti, divljaštva. On na više mesta primećuje kako su najobrazovaniji civilizovani ljudi često „najizopačeniji“, jer ih karakterišu poroci kulture koji na najvišem stupnju zlobe predstavljaju „ideju maksimuma zla koje nadmašuje ljudstvo.“⁴⁰² Poroci kulture i civilizacije su, piše Kant, „najbolesniji od svih“ poroka, pa je čoveku „bolje da odvrati svoje oko od ponašanja ljudi kako ne bi sam sebi navukao drugi porok, naime mržnju prema ljudima.“⁴⁰³ Pošto poroci kulture izazivaju takoreći ratove samoljublja, on ih takođe naziva i đavolskim porocima. Tu spadaju zavist, nezahvalnost i zloradost.

Poslednja vrsta sklonosti odnosi se na *ličnost*, a uslov mogućnosti njene realizacije je um. Ona predstavlja „prijemčivost za poštovanje moralnog zakona, kao *za sebe dostatnu pobudu htenja*.“⁴⁰⁴ Ako postoji „prijemčivost“ karaktera da slobodno bira maksime koje su u skladu sa moralnim zakonom, Kant takav karakter jednostavno naziva „dobrim karakterom“, koga odlikuje dobra volja. Ovakav karakter nije prosto nužan rezultat kulture i napretka čovekove čulne prirode, već je za to potrebna „revolucija u mišljenju“ za koju mora postojati jedna sklonost, prijemčivost ličnosti da za subjektivan razlog postupanja prihvati poštovanje moralnog zakona kao odredbenog razloga volje. Minimalne pretpostavke za to su: društvo (život sa ljudima u zajednici) i vaspitanjem kultivisana umna sposobnost čoveka, čijim posredstvom bi on mogao osvestiti činjenicu da jeste, odnosno da uvek može biti, uz njegovu dobru volju – koja je jedini nužni i dovoljni uslov morala – moralno biće. Dakle, iako je prema ovom tumačenju svaki čovek potencijalno moralan, jer ima za to urođenu predispoziciju (poseduje um), ipak je neophodno vaspitanje, formiranje načina mišljenja, karaktera da bi čovek osvestio moralnu ličnost, zatekao, a snagom volje i poštovao moralni zakon u sebi.

Za razliku od prethodnih prvobitnih sklonosti, sklonost ka ličnosti se u potpunosti odnosi na čoveka kao umno biće, noumenalni karakter i pretpostavlja transcendentalnu slobodu. Pošto se ispoljava isključivo kroz delanje iz poštovanja prema moralnom zakonu, ova sklonost nema poroke, ne može biti pervertirana, iskorišćena u svrhe koje su protivne prirodi čoveka kao umnog bića, jer umno biće ostvaruje svoju svrhu kroz autonomiju uma koja je izvan domašaja čulnosti kao izvora poročnih maksima.

5.2. Detinjstvo čovečanstva: prirodno stanje

U cilju razumevanja načina na koji se može zamisliti put ka transcendentalno zasnovanom javnom pravu, služićemo se analogijom između čoveka i čovečanstva. Prema toj analogiji u razvoju čovečanstva mogu se uočiti faze razvoja koje su za život čoveka karakteristične. Kao što je neophodno da se faze razvoja ličnosti odvijaju prema izvesnom redosledu, da jedna iz druge slede prema zakonu razvoja ljudske prirode i da prethodna faza ostvari određene ciljeve koji će u narednoj biti sredstva za dalji razvoj ličnosti, pa je zato važno da se napredak ličnosti nasilno niti

⁴⁰² *Ibid.* O mogućem negativnom uticaju razvoja nauke na moral Kant piše: „Nauke ne vode prirodno napretku ka moralno – boljem. One lako odvede padu u varvarstvo. [...] Od razvoja nauka i umetnosti ne treba očekivati veliku pomoć za moralitet; sa njima je takođe često povezan i luksuz, a skoro uvek najveća moralna pokvarenost.“ KF, str. 198, 199. O evropskim, civilizovanim narodima i njihovoj eliti Kant imao mnogo gore mišljenje nego o necivilizovanim narodima, iako manje pogrdno zvuči termin „poroci kulture“ nego „divljaštvo“ ili „sirovost“. O Kantovoj kritici civilizovanih naroda videti: Muthu 2014: 82 – 84.

⁴⁰³ R, str. 32.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, str. 26.

forsira, tako što bi se neka faza preskočila, niti usporava ili zaustavlja, jer su sve vrste spoljašnjih intervencija na unutrašnji razvoj štetne i mogu ostaviti značajne posledice po njene sposobnosti i integraciju ličnosti, tako se razvoj čovečanstva ne sme nasilno ni ubrzavati ni usporavati. Silovitim, intenzivnim i iznenadnim događajima, poput ratova ili revolucija, ali i naglog tehnološkog napretka, može se odložiti moralni napredak čovečanstva. Ono bi onda bar izvesno vreme degradiralo dok ponovo ne bi počelo da napreduje, jer je stagnacija u pogledu razvoja moraliteta po Kantovom mišljenju nemoguća. U oba slučaja razvoj zahteva vreme, faze razvoja moraju jedna drugu kontinuirano pratiti, a napredak ka krajnjoj svrsi čovečanstva ne može se „spolja“ ubrzati.

Pre no što odraste dovoljno da može biti moralno vaspitano, dete uči o svetu kroz iskustvo tokom najranijeg detinjstva. Svoje refleksije o ranom detinjstvu čovečanstva, kao „prelasku iz sirovosti jednog čisto životinjskog stvorenja u čoveštvo, iz dupka instinkta, pod vođstvo uma, jednom reči: iz stanja pod starateljstvom prirode u stanje slobode“,⁴⁰⁵ Kant je izložio u spisu „Nagađanja o početku istorije čovečanstva“, kao jednu „šetnju koju je uobrazilja u pratnji uma dopustila sebi za razonodu i okrepljenje duše.“⁴⁰⁶ Predmet ovog poglavlja će biti prevashodno taj misaoni eksperiment. Pošto o razvoju čovečanstva možemo suditi jedino iz ugla unapređenja spoljašnje slobode – prava i reforme državnih uređenja, sadržaj ovog spisa tumačimo kao opis prirodnog stanja ljudi, a razvoj dostignut u ovoj fazi, putem discipline i kulture, razumemo kao osnovu i pretpostavku dostizanja uzrasta, neophodne zrelosti za civilizovanje i moralno vaspitanje koji se odvijaju isključivo u državi.

Predmet je ovog spisa je najranija istorija, odnosno „prapočetak“ istorije čovečanstva, a cilj je prikaz najranijeg razvoja slobode čovečanstva – „razvoj moralnosti u njegovom vladanju“. Iako je ova istorija samo „nagađanje“, kaže Kant, u njemu nema proizvoljnosti: fundamentalni zakon koji vodi refleksiju je zakon prirode, na osnovu koga je moguće regresivnom sintezom pojava rekonstruisati tok zbivanja u najranijoj istoriji čovečanstva koristeći sadašnje iskustvo i izvesne ideje.⁴⁰⁷ Pošto je „prapočetak“ istorije toliko udaljen od bilo kojih pouzdanih istorijskih svedočanstava, njegov opis će biti samo nagađanje, ali ipak neće biti puka izmišljotina, jer se rukovodimo i zakonitostima ljudske prirode, ne uvodeći pritom članove niza koji potpuno odstupaju od mehaničkog toka prirode.⁴⁰⁸ Međutim, kako se ta nagađanja odnose na tako udaljen trenutak u vremenu o kome ne postoje svedočanstva, pa nam odredbena moć suđenja nije od pomoći, refleksivnoj moći suđenja potrebna je jedna „crvena nit“, jedna ideja koja će je usmeravati. Ova ideja vodilja, piše Kant, služiće kao „mapa“ za „put koji ću preći na krilima uobrazilje, iako ne bez crvene niti koja će me umom povezati sa iskustvom.“⁴⁰⁹ Radi se o biblijskoj priči o poretku ljudskog roda koju on upotrebljava za ciljeve svoje filozofske refleksije.⁴¹⁰

U nizu uslovljenih uzroka um dolazi do njegovog prvog člana: jednog ljudskog para, muškarca i žene u porodičnoj zajednici, kao nužnog i dovoljnog uslova mogućnosti čovečanstva.⁴¹¹

⁴⁰⁵ NI, str. 74.

⁴⁰⁶ *Ibid*, str. 71.

⁴⁰⁷ U rešenju kosmološke dijalektike uma, u *Kritici čistog uma*, Kant objašnjava da su stvari prošlog vremena moguće za nas kao misao o jednom mogućem iskustvu, predstave povezane na osnovu pravila iskustvenog jedinstva. V. KČU, str. 272 – 273.

⁴⁰⁸ To je smisao Kantovih tvrdnji da je prapočetak „prirodan“, da se može „izvesti iz iskustva“, da postupci ljudi nisu bili ni „bolji ni lošiji“ od današnjih i da pretpostavke odgovaraju „analogiji sa prirodom“. V. NI, str. 71.

⁴⁰⁹ *Ibid*, str. 71 – 72.

⁴¹⁰ Ovaj spis može se razumeti kao nastavak Kantove polemike sa Herderom, odnosno Kantov novi pokušaj da afirmiše svoje viđenje filozofije istorije nasuprot njegovom, te je zato Kant, kao što je Herder učinio u desetoj knjizi *Ideja za filozofiju istorije čovečanstva*, svoje stavove razvio na poledini biblijskog viđenja istorije. Vud smatra da je Kantovo pozivanje na Bibliju satirično i da je ono samo jedan oblik kritike Herderove teorije. V. Wood 1999: 233.

⁴¹¹ Zbog čega Kant misli da je nužno pretpostaviti postojanje para i to samo jednog para jasno je iz razmatranja prvobitnih sklonosti ljudske prirode ka životinjstvu i ljudstvu: sa jedne strane, neophodnost reprodukcije i prirodna sklonost ka društvenosti kao uslov svoje realizacije zahtevaju najmanje jednog muškarca i ženu, a sa druge strane, da bi se rod održao i da ga poroci ne bi odmah zatrli, ne sme biti više od jednog ljudskog para „kako ne bi odmah izbio rat zbog toga što bi ljudi živeli blizu jedni drugih, a ipak bili tuđi.“ (NI, str. 72) Pošto je prvi prirodni uslov za realizaciju „najviše svrhe ljudskog određenja“ društvenost, da bi se ona zaštitila neophodno je zamisliti da ljudi u prvobitnoj zajednici imaju isto poreklo, jer onda srodničke (a Kant pretpostavlja i pozitivne emotivne) veze koje postoje među

Šta je moglo postojati pre njihovog postojanja i kako je taj par uopšte stvoren, mi ne možemo znati, ako se u refleksiji vodimo zakonom prirode, istorodnim članovima niza i ne uvodimo nikakve članove koji od toga odstupaju. Povrh toga, moramo pretpostaviti da je ovaj par već „u punoj zrelosti, jer mu materinska pomoć ne sme biti potrebna.“ Drugim rečima, ako hoćemo da posmatramo razvoj slobode, ove osobe moraju biti racionalne, sposobne samostalno da postavljaju i ostvaruju ciljeve, moraju vladati raznim veštinama za čiji je razvoj nesumnjivo bio potreban dug vremenski period, o čijem toku ne možemo čak ni nagađati jer ne možemo zamisliti čoveka u „potpunoj sirovosti“ njegove prirode.

Dok je ovaj prvi ljudski par bio „novajlija“ u svetu, čula i instinkti su ga pouzdano vodili u očuvanju života. Sve dok se um u čoveku nije „razbudio“, nije postojalo ni dobro ni zlo, jer nisu postojale ni naredbe, ni zabrane, a onda ni prestupi. Nevolje su, međutim, došle sa iskustvom. Kada se čovek privikao na prirodu, prevazišao zaštitu novine i nepoznanice – straha koji ga je držao podalje od opasnosti, on je počeo da koristi razum i upotrebljava svoju slobodu. Čovek je počeo da bira prvo u domenu ishrane: nije se hranio vođen nagonom za samoodržanje, već je počeo da bira hranu prema utiscima drugih čula, žudeo je za onim što mu se sviđa, a ne onim što je neophodno. Njegov je izbor vodilo uživanje.⁴¹² Kultivacija uma i realizacija slobode uslovlila je pojavu poroka koji su neumnim bićima nepoznati, jer sam izbor uključuje mogućnost pojave „zla“. Kant piše:

„um ima svojstvo da uz pomoć uobrazilje izaziva prohteve ne samo *bez* prirodnog nagona, koji bi bio usmeren na te namernice, već i *protiv* njega. Ti prohtevi su se u početku nazivali *požudom*, a kasnije, kada su smislili čitavu silesiju nepotrebnih pa čak i protivprirodnih sklonosti, *sladostrašćem*.“⁴¹³

Posredstvom iskustva biranja čovek je postao svestan moći svog uma, sposobnosti da prevaziđe prostu repetitivnost postupaka u skladu sa nagonom i navikom, uvideo je da se može „odmetnuti od prirode“. Ovo je bio prvi važan korak u razvoju svesti o slobodi. Sloboda koju je čovek iskusio u prvom trenutku ga je činila srećnim, ali je ubrzo sa njom došla i strepnja, strah od nepoznatog, od širokog polja delanja koji mu je nezavisnost od prinude nagona otvorila. Kant misli da je uzrok strepnje bio u tome što čovek „još nijednu stvar ne poznaje po njenim skrivenim osobinama i kasnijem dejstvu“,⁴¹⁴ a pošto ne zna koja posledica sledi iz određenog uzroka, on ne zna kako da najbolje iskoristi svoju slobodu radi realizacije ciljeva. Kada je, pak, načinjen korak u ponor slobode, čovek se više nije mogao vratiti u udobnost instinktivnog delanja.

U ovom razdoblju bude se strasti. Pošto strasti uvek pretpostavljaju maksimu subjekta da dela prema sklonostima svoje čulne prirode, u skladu sa svrhom koju je sam odabrao, one pretpostavljaju slobodu. Kant tvrdi da su strasti „rak-rana za čisto praktični um i većim dijelom neizlječive,“ jer se sklonošću čije je zadovoljenje odredbeni razlog postupka „um sprečava da je u pogledu izvjesnog izbora usporedi sa zbirom svih sklonosti.“⁴¹⁵ Za razliku od afekta, koji je jedna burna ali prolazna reakcija, zadovoljenje strasti zahteva promišljenu i metodičnu upotrebu uma u ostvarivanju ciljeva koji su strašću određeni. Zarad njih čovek zanemaruje čiste umne principe i preokreće poredak pobuda, pa se umna priroda potpuno stavlja u njihovu službu stvarajući „ropsku svest“. Zbog toga su one, tvrdi Kant, „bez iznimke zle.“⁴¹⁶ Pošto strasti drastično ograničavaju slobodu čoveka kroz intenzivnu prinudu za njihovim ponavljanim zadovoljenjem, Kant kaže da je preduslov vrline

njima osiguravaju miroljubivost. Dakle, da bi čovečanstvo u najranijoj istoriji realizovalo svoje potencijale neophodno je razvijati društvenost, što je moguće samo u odsustvu ratova.

⁴¹² Kant veruje da je pozitivna strana uživanja u hrani to što ono podstiče društvenost, jer čovek ima potrebu da ga deli sa drugim ljudima. V. A, str. 47. Na višem stupnju razvoja, zajedničko obedovanje unapređuje i kulturu, jer se kroz razgovor uči, maniri se učvršćuju i vrlina unapređuje. V. *Ibid*, str. 157 – 160.

⁴¹³ NI, str. 73.

⁴¹⁴ *Ibid*.

⁴¹⁵ A, str. 146.

⁴¹⁶ *Ibid*, str. 147. O različitim strastima videti: A, str. 146 – 155, a o afektima: *ibid*, str. 136 – 144.

takozvana „moralna apatija“, odsustvo strasti i afekata, „duša u mirovanju“ koja može izvršavati dužnosti.⁴¹⁷

Strasti se mogu podeliti na prirodne (urođene) i strasti kulture (stečene). Za naše ciljeve je važno naglasiti Kantov stav da je sklonost ka slobodi prirodna strast čoveka. On je karakteriše kao „vrelu“ strast, u kontrastu prema strastima kulture koje su „hladne“, naglašavajući da je ona najintenzivnija upravo u prirodnom stanju, u kome međusobni uticaji spoljašnje slobode pojedinaca nisu regulisani pravom.⁴¹⁸ Strast prema slobodi se najburnije ispoljava u zajednicama u kojima se očekuje da pojedinci žive u skladu sa tuđim shvatanjem sreće, pa se može tvrditi da je ova strast široko rasprostranjena i u državama u kojima ne postoji vladavina prava. Koliko god taj drugi bio sposoban da im obezbedi sve ono što bi ljude po njegovom mišljenju moralo učiniti srećnima, čovek kao umno biće ne može da bude zadovoljan kada on sam nije taj koji slobodno postavlja vlastite ciljeve i živi u skladu sa njima. Briga tutora o tuđem moralnom savršenstvu takođe ukida slobodu i negira dostojanstvo čoveka. S tim u vezi Kant piše:

„protivrečnost [je] da sebi načinim svrhom savršenstvo nekog drugog i da se smatram obaveznim da ga unapređujem. Jer *savršenstvo* nekog drugog čoveka, kao osobe, sastoji se upravo u tome što je on sam sposoban da sebi postavi svrhu prema vlastitim pojmovima o dužnosti, a protivrečno je zahtevati (načiniti sebi dužnošću) da treba učiniti nešto što niko drugi, sem on sam, ne može da učini.“⁴¹⁹

Ograničavanje ili ukidanje slobode kod čoveka iznova rasplamsava arhaičnu i životom u državi uspavanu strast prema slobodi, čija se suština može izraziti u zahtevu da sami biramo način na koji ćemo živeti i biti srećni. Upravo ovde Kant nalazi jedan od najčešćih uzroka rata u prirodnom stanju, ali može se tvrditi, i revolucija u rđavom državnom stanju, jer tamo gde nema zakona koji bi nam osigurali ovu „pozitivnu“ vrstu slobode, tako što će ograničiti „negativnu“, čovek jedino nasiljem može sprečiti druge da mu nameću vlastitu koncepciju sreće ili (moralnog) savršenstva. U Kantovom hipotetičkom prirodnom stanju, ova strast uzrokuje želju čoveka ili zajednice istomišljenika (nomada) da žive „rasuti po pustošima“, što dalje od drugih ljudi.

Vratimo se najranijem razvoju slobode. Kant misli da o daljem značajnom razvoju uma i slobode svedoči najbolje „smokov list.“⁴²⁰ Naime, kada je čovek nagon za prokreacijom zamenio uživanjem u seksualnim odnosima, on je shvatio da uobrazilja, koja preuzima funkciju iniciranja i umnožavanja uživanja koju je pre razvoja uma puki nagon vršio, još efikasnije obavlja preuzetu ulogu „ukoliko se predmet više uskraćuje čulima.“⁴²¹ Čovek je tada uvideo da vlastite želje (njihov intenzitet i trajanje) može kontrolisati i usmeravati umom. On je odmah potom uvideo moć sposobnosti manipulacije tuđim željama i otkrio da može predvideti tuđe želje i iskoristi ih kao sredstvo za vlastite ciljeve. Ova novostečena moć čoveka da upravlja ljudima – uslovljavanjem i uskraćivanjem predmeta tuđe želje dok on ne ostvari svoje ciljeve – predstavlja važan i potentan mehanizam kontrole ljudi. Kada je, dakle, na mesto nagona za prokreacijom došlo seksualno uživanje, neposredni i sirovi čulni nadražaji transformisali su se u idealne, zamišljene fantazije i interakcije, što je presudno uticalo na promenu u međuljudskim odnosima, jer je vladavinu puke požude dovela u pitanje ljubav. U platonovskom maniru Kant primećuje da posredstvom ljubavi i

⁴¹⁷ MM, str. 209 – 210. O apatiji videti: A, str. 135. U vezi sa ovim Kantovim stavom postoje i kritike po kojima se za moralitet zahteva potpuno odsustvo strasti i emocija, apatija u kolokvijalnom značenju. Ove kritike nisu na mestu, jer je pretpostavka vrline postojanje strasti, sklonosti, nagona i slično, sa kojima se čovek mora konstantno boriti. Više o ovoj vrsti kritike, v. Nyholm 2015, poglavlje 4.4.

⁴¹⁸ „Tko sada može biti sretan“, pita Kant, „po izboru nekog drugog (mogao on sada biti toliko dobrohotan koliko se želi), s pravom se osjeća nesretnim. Jer koje on jamstvo ima da će se njegov moćni bližnji složiti u sudu o dobru sa njegovim? Divljak (još nenaviknut na podčinjenost) ne poznaje nikakvu veću nesreću nego da dospije u to stanje i to s pravom, sve dok ga još ne osigurava nikakav javni zakon; sve dok ga disciplina ne učini postupno strpljivim u tome. Stoga je njegovo stanje stalnoga rata u namjeri da druge drži što je moguće dalje od sebe i da živi rasuto u pustošima.“ A, str. 148.

⁴¹⁹ MM, str. 188.

⁴²⁰ NI, str. 74.

⁴²¹ *Ibid.*

zanosa čovek stiže i razvija sposobnost uživanja u lepoti, prvo s obzirom na predmete, a onda i s obzirom na prirodu.⁴²² Ove, na prvi pogled neznatne promene, dovele su do inicijalnog razvoja vrline u pojavi, običaja i pravila društvenog ophođenja koji su dali „sasvim nov pravac načinu mišljenja“ koji je za razvoj slobode mnogo važniji od razvoja kulture. S tim u vezi Kant kaže:

„Pristojnost – kao sklonost da uljudnošću (skrivanjem onoga što bi moglo izazvati potcenjivanje) ulijemo drugima poštovanje prema sebi (a to je temelj svake istinske društvenosti) – dala je osim toga i prvi mig da se čovek izgradi u moralno biće.“⁴²³

Sledeća velika promena u načinu razmišljanja ljudi i upotrebi njihove slobode posledica je akumuliranog iskustva, koje je značajno umanjilo strepnju i strah od slobode. Radi se o moći anticipacije budućnosti na osnovu prošlog iskustva, ili Kantovim rečima „promišljeno *iščekivanje onog što će doći*.“⁴²⁴ Pomenuli smo vrednost ove sposobnosti: na osnovu nje je moguće planiranje budućnosti i ostvarivanje postavljenih ciljeva, a to je suštinska odlika racionalnog delanja. Sa jedne strane, misli Kant, ovo je osnovna ljudska prednost u odnosu na druge životinje, jer čovek „može da se pripremi za tako daleke svrhe u skladu sa svojim određenjem“, ali je istovremeno, sa druge strane, „najnepresušniji izvor brige i jada koje budi neizvesna budućnost“ kojih su neumna bića sasvim pošteđena. Zato što može da predvidi ono što će doći, čovek se konstantno opterećuje egzistencijalnim brigama, a zato što može da projektuje svoje ciljeve u budućnost, intenzivnije oseća trenutno odsustvo željenih stvari.

Naredni korak ka razvoju slobode u detinjstvu čovečanstva jeste uvid da je čovek poslednja svrha prirode i da sva druga živa bića mogu služiti kao sredstva za ostvarivanje njegovih ciljeva. Posredstvom ovog uvida čovek shvata razliku između njega i ostalih živih bića, pa tako stiže i rudimentarnu svest da mu nijedan čovek ne može služiti samo kao sredstvo već uvek istovremeno i kao cilj po sebi. Drugim rečima, javlja se misao o ravnopravnosti svih ljudi: svaki čovek ima jednaku moć da prirodne stvari upotrebljava za svoje svrhe, jer su svi ljudi razumna i umna, slobodna bića. Naravno, ovo još nije razumevanje slobode kao moralne autonomije, nego tek uviđanje podjednake moći svakog čoveka da bude praktičan. Podjednaka moć drugih ljudi rađa i misao o neophodnosti ograničenja lične samovolje, što je preduslov poštovanja prava. Tek se, međutim, u republici artikuliše sloboda kao narodna autonomija, a tek „zaticanjem“ moralnog zakona u sebi i „negativnim saznanjem“ transcendentalne slobode uviđa se „neograničena jednakost čoveka čak i sa višim bićima.“⁴²⁵ Moglo bi se reći da se u prostoru omeđenom dvema koncepcijama vrednosti ljudi odvija napredak ljudske vrste ka ostvarenju svih njenih umnih potencijala: od razumevanja vrednosti ljudi kao relativne vrednosti dobijene kroz društvenu komparaciju i stalni rivalitet (na čijoj poledini dolazi do uvida da su ljudi jednaki u pogledu moći da budu praktični i superiorni u odnosu na druga bića), do razumevanja suštinske jednakosti svih ljudi na osnovu apsolutne vrednosti (dostojanstva) svakog čoveka, pa i svakog umnog bića.

Važno je posebno naglasiti Kantov stav u ovom spisu da čovek inicijalno, pre „buđenja“ uma, zapravo i nije moralno biće. Kant, ponovimo, tvrdi da „Pre nego što se razbudio um nije postojala ni naredba ni zabrana, pa time ni prestupi.“⁴²⁶ Buđenjem uma i aktualizacijom slobode nastaju poroci i zla koji su svojstveni jedino slobodnom biću čiji život nije determinisan nagonima, ali se takođe

⁴²² Iako se u ovoj studiji mi nećemo upuštati u analize Kantovog stava da je lepota simbol moralnosti (v. KMS, str. 179 – 180), načina na koji lepota pozitivno utiče na moralitet, niti veze između moralnosti i uzvišenog, važno je bar pomenuti da lepo i uzvišeno imaju specifičnu ulogu u moralnoj kultivaciji empirijskog karaktera. Kratak i sadržajan prikaz veze između estetskih sudova, teleoloških sudova o prirodi kao sistemu, ljudi kao krajnje i poslednje svrhe stvaranja i svetskog, kosmopolitskog političkog uređenja, videti u: Goldman 2014.

⁴²³ NI, str. 74.

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ *Ibid.*, str. 75.

⁴²⁶ *Ibid.*, str. 76.

razvija kultura.⁴²⁷ Mučeci stalno čulnu prirodu čoveka, piše Kant, um mu ne dozvoljava da uživa u dokolici i miru niti da se vrati u udobnost nagonске egzistencije,

„u stanje sirovosti i prostote iz kojeg ga je izvukao. Um ga nagoni da ipak strpljivo prihvata trud, koji mrzi, da juri za lažnim sjajem, koji prezire, pa čak i da zbog svih onih sitnica od čijeg gubitka još više zazire zaboravi i na smrt, koje se užasava.“⁴²⁸

Naredne faze razvoja čovečanstva predstavljaju pripremu čoveka za osnivanje država. To je doba „rada i razdora“, u kome posmatramo male zajednice ljudi koji žive u prirodnom stanju, od kojih se neke bave stočarstvom i zemljoradnjom, a neke žive pastirskim – nomadskim životom.⁴²⁹ Pretpostavka bavljenja poljoprivredom je stalno nastanjivanje na jednoj teritoriji, polaganje prava na zemljište i njegova obrada, što podrazumeva sposobnost i spremnost da se prisvojena teritorija brani od drugih ljudi. Ovaj način života je težak i nepredvidljiv, jer njegov kvalitet zavisi od vremenskih prilika, pa je ljudima koji tako žive ograničena mogućnost planiranja budućnosti. Život nomada je lagodniji i bezbrižniji, jer u nenaseljenim predelima kojima se kreću hranu uvek mogu naći. Pošto je suštinsko obeležje njihovog načina života ničim sputana sloboda, Kant misli da je lovački život

„nesumnjivo u najvećoj protivrečnosti sa civilizovanim državnim uređenjem. Jer, pošto tu porodice moraju da žive svaka za se, one uskoro postaju jedna drugoj *tuđe*, rasute po prostranim šumama, a to lako dovodi do *neprijateljskih* odnosa, zbog toga što je svakoj od njih potrebno mnogo prostora da pribavi sebi hranu i odeću.“⁴³⁰

Kada ove različite zajednice dođu u kontakt javlja se sukob, pa se, izbegavajući rat, ljudi „razilaze po zemlji“ u potrazi za predelima koji će odgovarati njihovom stilu života, podalje od drugih zajednica. Kant misli da uzrok sukoba nije bila isključivo sloboda izbora načina života kao takva, već prvenstveno različita shvatanja svojine nad zemljom, njenim plodovima i poljoprivrednim prinosima: poljoprivrednici su prisvojenu i obrađivanu zemlju smatrali svojim vlasništvom, dok su nomadi zemlju videli kao svojinu svih ljudi.⁴³¹ Zbog stalnih tenzija među ovim zajednicama, poljoprivrednici, koji su trpeli daleko veću materijalnu štetu od pastira ili lovaca, morali su da se ujedine i osnuju zajednice (recimo plemenske), da bi se efikasnije branili od spoljašnjih napada. Pored bezbednosnog motiva za osnivanje zajednica, ljudi su imali još jedan pragmatični motiv koji je doprineo povećanju populacije: podelu posla i razmenu dobara, koje su im olakšale život i omogućile da različite vrste delatnosti i načini života zajedno opstaju, a da zajednica kao celina ubrzano napreduje. Uvećanje populacije uslovalo je zauzimanje veće teritorije, širenje rudimentarno civilizovanih zajednica. Ljudi su po Kantovom mišljenju dugo mogli mirno živeti u ovako uređenim zajednicama, svako je polagao pravo na određen zemljišni posed koji je obrađivao pre osnivanja država, a osnovni motiv ujedinjenja u još veće zajednice ponovo je bila spoljašnja bezbednost. Između ostalog, zato će Kant u svojoj pravnoj teoriji tvrditi da ljudi koji žive u državi mogu primorati susede koji žive u bespravnom stanju u njihovoj neposrednoj blizini da ili sa njima stupe u zakonske odnose ili da se iz njihovog susedstva udalje.

⁴²⁷ Buđenjem uma nužno dolazi do sukoba između dva aspekta čovekovog bića, čulnog i umnog, koji se tumači kao sukob između prirode i kulture. Kant ovaj sukob formuliše kroz pitanje: „kako da dalje napreduje kultura, pa da ljudi valjano razviju obdarenosti za postizanje svoga određenja kao moralna vrsta, a da ova ne dođe u sukob sa određenjem koje oni imaju kao prirodna vrsta.“ *Ibid.* Za dalju diskusiju o ovom sukobu, kao i Kantovom tumačenju Ruosovih stavova po ovom pitanju, v. Wood 1999: 291- 296.

⁴²⁸ NI, str. 74.

⁴²⁹ Kant smatra da je jedan od najvažnijih razloga zbog koga ljudi biraju nomadski stil života ona prirodna strast za slobodom, kao odsustva bilo kog ograničenja – u ovom slučaju ograničenja koje nameću obaveze vezane za zemljoposedištvo. V. A, str. 149.

⁴³⁰ VM, str. 151.

⁴³¹ V. NI, str. 78. Kant kaže da su pastiri uvek bili „otvoreni neprijatelji svakog zemljišnog poseda“.

Veće društvene zajednice koje se sastoje od malih plemenskih skupina dovele su do intenzivnijeg razvoja kulture, različitih vrsta umeća, umetnosti kao načina njihovog približavanja, stvaranja novog zajedničkog okvira za saopštavanje misli, osećanja, kultivaciju ukusa. Ta složena vrsta komunikacije – kultura u najopštijem smislu, zahteva nama „tuđe“ ljude sa kojima pokušavamo uspostaviti odnos. Obrazovanjem i unapređenjem sposobnosti komunikacije, kultura unapređuje razvoj uma,⁴³² aktualizaciju njegovih potencijala. Dakle, kada puka seksualna želja postane ljubav i kada osećanje prijatnosti postane estetski sud, tada je inicijalna sirovost ljudske prirode sublimirana u kulturu, jer ljubav uključuju predstave i osećanja drugih ljudi, a u slučaju morala, nauke, umetnosti, opravdano je polaganje prava na univerzalnu validnost naših sudova. Iz ovog razloga kultura kao komunikabilnost, koja bar smeru na univerzalnost, vodi ka moralitetu, te je prvi korak ka kulturi veoma važan za razvoj slobode kao autonomije. O ulozi kulture Kant piše na raznim mestima, na primer:

„tu se javljaju prvi pravi koraci iz divljaštva ka kulturi koja je u stvari sadržana u društvenoj vrednosti čoveka; tu se postepeno razvijaju svi talenti, izgrađuje ukus, pa čak putem stalnog prosvetavanja udara se temelj jednom načinu mišljenja, koji sirovu prirodnu obdarenost da se proceni šta je moralno vremenom može da pretvori u određena praktična načela, a time i jedan *patološki* – iznuđen pristanak na društvo, naizad, u jednu *moralnu* celinu.“⁴³³

Ovo objašnjenje važnosti približavanja različitih zajednica, vrednosti komunikacije za razvoj kulture i uma, pomaže nam da bolje razumemo značajnu ulogu kosmopolitkog prava u približavanju večnom miru, koje na prvi pogled, zbog svog ograničenog opsega i slabih mehanizama zaštite (u odsustvu vlasti na globalnom nivou), može izgledati manje važno u poređenju sa državnim i međunarodnim javnim pravom.

Uzrok inicijalnog intenzivnijeg razvoja kulture i umetnosti ponovo je uporedno samoljublje, ali ovde u jednom produktivnom smislu – želja ljudi da se svojim umećem izdignu iznad drugih. To je pozitivna strana društvene komparacije, motor razvoja ljudskih predispozicija, koja povratno provocira i buđenje samoljublja, sujete, zavisti i drugih poroka kulture. Kant primećuje da poriv za ukrašavanjem sebe i svog domaćinstva potiče od želje da se razlikujemo, istaknemo u odnosu na druge, te se ulepšavanje koje cilja na isticanje „raskošnosti“ ispoljava uvek u javnom, a ne privatnom, životu.⁴³⁴ Od ovog poriva zajednica može samo profitirati, jer se unapređuje i materijalno blagostanje: umetnost u širem smislu kao bilo koje kreativno stvaranje otvara nove privredne delatnosti koje su izvor prihoda za ljude koji ne žele ili ne mogu da se bave poljoprivredom ili fizičkim radom, a može biti i novi trgovinski resurs. Kreativne delatnosti razvijaju ljudske talente i um u još većoj meri nego što to može kultivacija i iskorišćavanje prirodnih resursa zemlje.

Veće društvene zajednice zahtevaju i neki vid institucija javne pravde koje na jedan opšti način mogu uskladiti spoljašnju slobodu ljudi, suditi u sporovima i sprovoditi kazne bar u slučaju najtežih zločina koji se, zbog komparativnog samoljublja i poroka koje ga prate, moraju javiti. Kao posledica razlika u karakteru, talentima i marljivosti ljudi, u ovom razdoblju se javljaju prve materijalne i statusne nejednakosti⁴³⁵ koje nisu dovodile u pitanje opstanak zajednice sve dok je vrebala spoljašnja opasnost od napada neprijateljskih plemena, jer je postojala osnovna kohezivna sila tih primitivnih zajednica, zajednički bezbednosni motiv koji ih je držao na okupu. Dakle, premanentna ratna opasnost održavala je zajednicu, a obilje materijalnih resursa koji su potrebni da bi se rat vodio, terala ju je da bude što produktivnija. Kant takođe tvrdi da je društvo prosperiralo zato što je narod imao veliki stepen slobode, a da je despotizam zavladao onda kada su i nomanski

⁴³² V. VM, str. 163 – 165.

⁴³³ I, str. 32.

⁴³⁴ O ovom stupnju razvoja kulture Kant piše: „Svaki p r i k a z svoje vlastite osobe ili svojega umijeća s u k u s o m pretpostavlja jedno društveno stanje (priopćavanja) koje nije uvek društveno (sudjelujuće u ugodi drugih), nego je u početku b a r b a r s k o, nedruštveno i jednostavno natjecateljsko“. A, str. 123. V. KMS. 140.

⁴³⁵ O načinu na koji nejednakosti među ljudima vode unapređenju umešnosti u ljudskom rodu, v. *Ibid*, str. 236.

narodi bili zavedeni i osvojeni „sjajnom bedom gradova“⁴³⁶ i kada su odustali od nasilnih borbi za svoj nesputani način života. S tim u vezi on piše:

„Tako je stapanje dvaju inače neprijateljskih plemena, donoseći prestanak ratne opasnosti, donelo i gubitak slobode, a to znači despotizam moćnih tirana, koji je, s obzirom na to da je kultura bila tek u začetku, bio bezdušna obest u najgorem ropstvu izmešana sa svim porocima sirovog stanja, sa jedne strane, dok je, sa druge strane, neodoljivo odvrćao ljudski rod od napredovanja u usavršavanju njegovih sposobnosti za dobro, koje mu je priroda podarila; a time ga učinio nedostojnim čak i njegovog postojanja kao vrste koja treba da vlada nad zemljom, a ne samo da životinjski uživa ili ropski da služi.“⁴³⁷

Nakon destrukcije koju je ovaj predrđžavni despotizam proizveo, ljudi su se izborili za svoju spoljašnju slobodu konstituisanjem država i javnog prava.

Kantov spis „Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka“ je takođe u specifičnom smislu istorijski: to je nagađanje, refleksija o budućem razvoju čovečanstva u svetlu „niti vodilje“ – ideje svetskog građanskog poretka. Ovakvo nagađanje je moguće zato što se odnosi na predviđanje razvoja empirijskog karaktera čovečanstva koji „priroda“ primorava, i onda kada on sam to ne želi, da napreduje i zadovolji preduslove za osnivanje pravnog svetskog građanskog poretka.

Ako se poslužimo analogijom između čoveka i čovečanstva, možemo reći da osnivanje država u „životu“ čovečanstva označava njegov polazak u školu. Kao što se dete mora odreći lagodnosti svog ranog detinjstva, prihvatiti i poštovati pravila obrazovne institucije – mora se disciplinovati, tako i čovečanstvo treba da napreduje jedino u slobodnom prostoru koji je omeđen javnim pravom, u kome se jedino može, napretkom kulture civilizovati, a potom (možda i) moralizovati. Dostizanje stupnja moraliteta čovečanstva se, međutim, ne može predvideti kao nužni rezultat prethodnog istorijskog razvoja, jer ne pripada kauzalitetu prirode, već slobode.⁴³⁸ Tek bi dostizanje te faze u razvoju predstavljalo punu zrelost čovečanstva, u svetlu koje se ono još uvek mora posmatrati kao nezrelo.

5.3. Vaspitanje čoveka

„Čovek je životinja koja ima potrebu za vaspitanjem. [...] Jedna generacija mora da vaspitava drugu, i samo rod, ne individuum, dostiže svoje određenje.“⁴³⁹

Varijacijom iste ideje počinje i spis o Kantovoj filozofiji vaspitanja: „Čovek je jedini stvor koji mora da bude vaspitan.“⁴⁴⁰ Vaspitanje je neophodno, jer je čovek jedino biće na Zemlji koje poseduje um i koje mora sve svoje prirodne predispozicije da kultiviše da bi um valjano upotrebljavalo. Za razliku od životinja koje svoje sposobnosti uvek koriste na adekvatan način, jer je njihovo postupanje determinisano instinktima i zakonom prirode, čovek može svoje prirodne predispozicije upotrebiti za bilo koje svrhe i neke sposobnosti koristi protivno njihovoj prirodnoj

⁴³⁶ NI, str. 79.

⁴³⁷ *Ibid.*

⁴³⁸ Predviđanje budućih slobodnih radnji, kada se u obzir uzme da čovek može ali i ne mora u svakom trenutku delati iz dužnosti, jeste nemoguće. Moguće je predvideti budućnost kada posmatramo samo ono što bi ljudi trebalo da čine, a što je proizvod slobode, ali se ne može računati na to da će ljudi uvek tako postupati, jer oni nisu samo umna već i čulna bića. Zato je najbolja zamisliva posledica „primoravanja“ čovečanstva od strane prirode osnivanje međunarodnog građanskog stanja, ali ne i etičkog javnog zakonodavstva. Globalna pravna regulacija bi trebalo da učini verovatnijom, a ne nužnom, moralizaciju čovečanstva. V. SF, 184. O osnovanosti razmatranja budućeg toka istorije kroz evoluciju političkih uređenja, kao i o osnovanosti i mogućnosti analize buduće istorije, videti: Anderson-Gold 2014.

⁴³⁹ F, str. 204.

⁴⁴⁰ P, str. 5.

svrsi. Otud u čovečanstvu toliko poroka, pervertiranih prirodnih predispozicija i lenjošću protraćenih talenata. Kant zbog toga dramatično izjavljuje:

„Čovek samo vaspitanjem može postati čovekom. On nije ništa drugo do ono što od njega načini vaspitanje.“⁴⁴¹

Prvi korak u aktualizaciji čovekovih sposobnosti mora da bude negativan: stega, disciplina i zabrana, kao pretpostavka kulture i civilizacije. „Disciplina ili stega”, kaže Kant, „menja životinjsko u čovečno.“⁴⁴² Čovek se rađa „sirov“ i njegov um se najkasnije razvija, pa se zato za njega prvo drugi staraju – on je prvo vaspitanik i učenik. Cilj discipline, kao negativnog aspekta vaspitanja, jeste da spreči izobličenje sklonosti i pojavu poroka ograničavanjem samovolje putem pravila, jer dok um čoveka još nije razvijen, on nije kadar da sam sebi da propiše zakone.⁴⁴³ Disciplina je zato u početku primoravanje na vršenje jednih i zabrana nekih drugih radnji. Postavljanjem principijelnih stega slobodi kao proizvoljnosti sprečava se „divljaštvo“ kao „nezavisnost od zakona“.⁴⁴⁴ Pošto je ograničavanje proizvoljnosti od suštinske važnosti za život u državi, a kasnije i za postupanje iz dužnosti, disciplina se kod ljudi od najranijeg doba mora dosledno primenjivati. Ako se to na vreme ne učini, onda je kasnije, kada su već razum i um razvijeniji i kada čovek može naći lukavije ili perfidnije načine da svoje „divljaštvo“ ispoljava, vrlo teško suzbiti njegovu ćud.

Da bi bila efikasna, disciplina mora uključiti sankcije ukoliko se propisana pravila krše. Ako one ne postoje ili su neadekvatne i ako se vaspitanje od početka zasniva na dobroj volji (koja se ne može očekivati tamo gde ne postoji svest o dužnosti), čovek u kasnijem životu neiskorenjivo zadržava izvestan stepen „divljaštva” – proizvoljnosti, sklonosti ka zanemarivanju i nepoštovanju pravila postupanja. Kant zato naglašava da se čovek mora od ranog detinjstva adaptirati na „nedruštvenu društvenost“ ili „antagonizam slobode“ kao suštinsku osobenost života u državi, a što se pre navikne na disciplinu lakše će mu pasti poštovanje zakona i biće kasnije u životu spremniji na izvršavanje dužnosti. Princip vaspitanja koji zahteva ekstremnu blagost u disciplini, odsustvo strožeg primoravanja, stvara ljude koji će u kasnijem životu biti neskloni da poštuju principe morala, ne samo etičke, već i vrline u pojavljivanju, to jest pravila društvenog ophođenja, ponašanja, običaje pristojnosti.⁴⁴⁵ Gde to može odvesti sugerise i sama reč „divljaštvo”, koje, ukoliko se pusti da se nesmetano i bez stega razvija, poput korova može potisnuti razvoj ljudskosti.⁴⁴⁶ Nasilje je, naravno, zabranjeno, a ono što Kant zove stegom i definiše kao radnju kojom se otklanja divljaštvo (koje je nužna datost čoveka kao prirodnog bića, dok um još nije razvijen) neophodno je ne samo za moralizovanje, već u istoj meri i za civilizovanje.

⁴⁴¹ *Ibid*, str. 7.

⁴⁴² *Ibid*.

⁴⁴³ Slično važi i za pravo – u početku je vladavina nad narodom despotska, jer ne postoji podela vlasti ni autonomija naroda.

⁴⁴⁴ *Ibid*, str. 6. S obzirom na ovu negativnu disciplinu u mladom uzrastu na istom mestu Kant kaže da „decu šaljemo u školu, ne da u njoj nešto nauče, već da se naviknu da mirno sede i tačno posmatraju šta im se propisuje, da ubuduće ne bi radili sve što im padne na pamet.”

⁴⁴⁵ Često nije reč o nekakvom principu vaspitanja već o nedostatku vremena, strpljenja, a nekad i želje roditelja da se vrlo ozbiljno bave vaspitanjem vlastite dece. Kant i to komentariše: „Za spekulativnu glavu je isto tako važno, a za prijatelje čovečanstva žalosno opažanje, kada vide kako se odrasli uglavnom brinu samo o sebi i ne uzimaju učešća u važnom eksperimentu vaspitanja, na način na koji bi priroda načinila jedan korak bliže savršenstvu.“ *Ibid*, str. 8. Eksperiment na koji Kant referira je jedna teorija vaspitanja koja bi uticala na to da ljudi u što većoj meri ostvare svoje potencijale – „iza edukacije“, naglašava Kant, se „skriva velika tajna savršenstva čovečje prirode.“ *Ibid*. Pošto ne možemo *a priori* znati koje nastavne metode i programi bi ostvarili ovu svrhu, Kant predlaže osnivanje tzv. eksperimentalnih škola koje bi ustanovile koja je vrsta vaspitanja najefikasnija, pre njegovog uvođenja u sve škole, po uzoru na Filantropinum Institut. O uticaju koji je Basedov izvršio na Kantovo shvatanje vaspitanja, v. Cavallar 2015: 91 – 113. Detaljan i dokumentovan prikaz ovog uticaja videti u: Loudon 2012.

⁴⁴⁶ Kant piše: „Disciplinovati znači ići za tim, da se spreči, da životinjstvo čoveštvu škodi, i to i u pojedincu, kao društvenom čoveku. Disciplina je dakle, samo pripitomljavanje divljine.“ P, str. 12.

Ako se radi o zakonima postupanja u spoljašnjim odnosima, poput nekih školskih pravila, prestup sa sobom mora da nosi kaznu.⁴⁴⁷ Na taj način dete se uči da u budućnosti mora poštovati državne zakone, te da očekuje kaznu ukoliko ih krši. Kant je verovao da kažnjavanje dece tokom vaspitanja, kao i kažnjavanje ljudi za prestup juridičkih zakona mora biti sprovedeno prema načelu jednakosti prestupa i kazne, jer je jedino takvo kažnjavanje pravično i čuva dostojanstvo ličnosti. Suština formiranja karaktera je u tome da naučimo dete da u postupanju uvek vidi neku zakonitost, pravilnost, te da se zakona uvek pridržava kao dužnosti, bilo da ih je samo postavilo ili da su mu spolja nametnuti, kao i da ako krši zakon očekuje, pa i smatra pravednom i zasluženom, kaznu za taj prestup.

Neophodnost stege i primoravanja Kant ilustruje čuvenom metaforom, kako u slučaju juridičkih zakona, tako i najranije discipline dece, koja priprema čoveka za život u državi:

„kao što drvo u šumi, upravo time što svako pojedino teži da drugome oduzme vazduh i sunce, prisiljava ostala da to traže iznad sebe, pa stoga rastu lepo i uspravno, umesto da u slobodi i odvojena jedna od drugih šire po volji svoje grane i rastu kržljava, kriva i povijena.“⁴⁴⁸

Zato što disciplina u detinjstvu i odrastanju mladog čoveka ima tako značajnu ulogu i zato što rđavo sprovođenje ili potpuno zapostavljanje ovog negativnog vaspitanja može imati značajne negativne posledice na formiranje karaktera, Kant u više navrata na različite načine izražava zebnju povodom sposobnosti i veštine vaspitača da pronađu pravu meru i pravi način disciplinovanja vaspitanika. Od ljudi koji vaspitavaju zavisi kakve će principe mladi prihvatiti, te valjano vaspitavati može samo onaj koji je i sam vaspitan. „[N]edostatak u disciplini i pouci pojedinih ljudi“, piše Kant, „čini da su oni rđavi vaspitači svojih vaspitanika.“⁴⁴⁹ Drugi problem odnosi se na činjenicu da samo sistematsko, metodično, brižljivo isplanirano vaspitanje, koje mora imati jasan cilj koji se njime želi postići, može dati željene efekte. „Veština vaspitanja“, insistira Kant, „mora biti judiciozna.“⁴⁵⁰ Idealom vaspitanja koji bi u čovečanstvu sistematski razvijao i negovao sve njegove predispozicije, moramo se voditi pri artikulaciji obrazovnih ciljeva i metoda, jer je valjano obrazovanje po Kantovom mišljenju preduslov za „budući srećniji ljudski rod.“⁴⁵¹

Da bi obrazovanje bilo ujednačeno, ravnopravno i svakome dostupno, ono mora biti javno (a ne privatno),⁴⁵² sprovedeno kroz institucije koje bi država osnivala. Ovim bi se garantovao i publicitet obrazovnih principa, koji Kant u kontekstu vaspitanja ne pominje, ali koji se sasvim osnovano može zahtevati u javnom obrazovanju, jer javne obrazovne institucije takođe spadaju u državne institucije, te se taj princip mora i na njih odnositi. Publicitet obrazovnih principa vršio bi komplementarnu funkciju transcendentnom principu javnog prava u državi – osigurao bi da je sve ono čemu se uče mladi ljudi u skladu sa principima slobode (koja, kako je Kant razume, uvek pretpostavlja disciplinu, primoravanje, zabranu, čijim posredstvom se otvara polje dopuštenog, ali i zahtevanog), jednakosti i ravnopravnosti. U zahtevu za javnim obrazovanjem i mnogo većem ulaganju državnog novca u obrazovanje, vreba i jedna opasnost. Naime, iako finansira javno obrazovanje, država ne sme da nameće školske programe koji bi u bilo kom smislu bili

⁴⁴⁷ Kazne mogu biti fizičke ili moralne – kada se uskraćuje zadovoljenje detetove sklonosti „ka poštovanju i ljubljenju“ (prezriv pogled, hladnoća u ophođenju i sl.). Kant misli da fizička kazne treba samo da budu „dopuna“ moralnim, jer su moralne kazne daleko efektivnije i trajnije – jedino one deluju na formiranje karaktera. Fizičke kazne neophodne su samo kada detetovo rasuđivanje nije još formirano. Učestalo fizičko kažnjavanje i onda kada je već dete racionalno i kada bi za njegov karakter mnogo bolje bilo moralno kažnjavanje, po Kantovom mišljenju stvara tvrdoglavu decu, a može dovesti i do razvoja servilnosti, koja je protivna dostojanstvu. Povrh toga, kažnjavanje ne sme da bude sprovedeno u afektu, već metodično, „kako bi deca uvidela da je krajnji cilj kažnjavanja samo njihovo popravljavanje“ a ne kapric roditelja. *Ibid*, str. 43.

⁴⁴⁸ I, str. 33. Istu metaforu nalazimo i u spisu o pedagogiji. V. P, str. 12.

⁴⁴⁹ *Ibid*, str. 8.

⁴⁵⁰ *Ibid*, str. 11.

⁴⁵¹ *Ibid*, str. 8.

⁴⁵² *Ibid*, str. 15. Kant misli da javno obrazovanje ne isključuje, već pretpostavlja i privatno, odnosno aktivnu ulogu roditelja i „guvernera“ u vaspitanju dece.

neprosvećeni i u neskladu sa načelom publiciteta koji garantuje da politika neće biti suprotna moralu.

Socijalne okolnosti i državno uređenje mogu značajno uticati na vaspitanje. Relevantni faktori u ovom smislu su raznorodni, od kvaliteta obrazovnih kadrova, obrazovnih institucija i zakona koji se na obrazovanje odnose, preko ekonomske situacije u državi, nivoa bezbednosti, do položaja države u svetu. Upravo zbog ove uske sprege i međuzavisnosti obrazovanja i stanja u državi, može se reći da su vladari najodgovorniji za to kakav je kvalitet obrazovanja, jer oni najviše mogu uticati na poboljšanje ovih faktora. To, međutim, po našem mišljenju, ne znači da bi prosvećen vladar mogao korenito da promeni obrazovne principe prema vlastitim vizijama valjanog vaspitanja. Razlozi su pravne prirode i tiču se narodne autonomije u pogledu zakonodavstva, ali i moralne autonomije u širem smislu: evolucija razuma, uma i moralne samosvesti odvija se postupno kroz samoprosvećivanje naroda, pa je svaka vrsta „revolucije“ – ovde u obliku korenite obrazovne reforme, štetna i suštinski jalova, jer bez promene načina mišljenja svih koji su u vaspitanje i obrazovanje uključeni, promene koja zahteva vreme jer se odvija na nivou empirijskog karaktera i pretpostavlja razne empirijske radnje (na primer promenu zakona, propisa, normi, načina vaspitanja), nametnuti novi obrazovni sistem ne može brzo dovesti do željenog efekta. Istinska reforma je postepena, ona zahteva prosvećenu samosvest naroda, koji treba da *želi*⁴⁵³ bolje obrazovanje kao sredstvo napretka uma i realizacije svih svojih potencijala.

Međutim, kao što je u stavu prema Francuskoj revoluciji bio na prvi pogled dvosmislen, Kant je dvosmislen i u stavu o poželjnosti korenite promene vaspitnog sistema. Dok je postepena reforma ono za šta se zalaže iz razloga koje smo upravo naveli, on je istovremeno neštedimice hvalio revoluciju u obrazovanju koju je identifikovao u pojavi Filantropinum Instituta. Kant recimo kaže:

„Uzaludno je očekivati spasenje ljudske vrste od postepenog poboljšanja obrazovnih institucija. One moraju biti iznova stvorene (umgeschaffen) ako od njih nešto dobro treba da proizađe, jer je sama njihova organizacija defektna, pa čak i nastavnici moraju steći novu vrstu obrazovanja. Ovo se može dogoditi isključivo brzom *revolucijom*, a nikako sporom *reformom*. A za ovako nešto nije potrebno ništa drugo nego samo *jedna* škola koja će biti radikalno drugačija jer je osnovana prema novoj ispravnoj metodi, kojom će upravljati prosvećeni ljudi koje pokreće ne pohlepa, već plemeniti zanos.“⁴⁵⁴

Nasuprot Loudenu⁴⁵⁵ koji ovu Kantovu izjavu stavlja u prvi plan tvrdeći kako je on mislio da je revolucija obrazovnih ustanova neophodna da bi ljudski rod napredovao, mi smatramo da je ona samo odraz Kantovog oduševljenja Institutom i podrške koju je on želeo javno da izrazi ne bi li taj eksperimentalni projekat obrazovanja mladih ljudi zaživeo. Jedna od namera Kantovih članka u novinama⁴⁵⁶ bila je i da skrene pažnju javnosti na, parafrazirajući, fenomen koji svaki inteligentan čovek koji drži do dobrobiti čovečanstva mora odobravati – školu kojoj je bila potrebna materijalna podrška „filantropa“ da bi nastavila sa radom, jer za ispravno vaspitanje, koje je nužno za napredak ljudskog roda, države ne mogu, Kant ogorčeno konstatuje, da izdvoje novac.⁴⁵⁷ Iako je nesumnjivo iz samog teksta da je u Institutu video ostvarenje svojih pedagoških ideja i da je zdušno podržavao tu instituciju, govoreći o njoj na način koji neodoljivo podseća na oduševljenje koje je iskazao za Francusku revoluciju, pa čak i možda da je na osnovu tog primera zaista poverovao kako bi revolucija u obrazovnom sistemu dovela do revolucije u načinu mišljenja pojedinaca koja je neophodna za moralitet, ipak smatramo da zahtev za korenitom i naglom promenom obrazovnog sistema protivreći ostalim stavovima o razvoju i kultivaciji empirijskog karaktera kao pripremi za unutrašnju, moralnu konverziju. Sa druge strane, Kant je u ovoj „obrazovnoj revoluciji“, kao

⁴⁵³ Suštinsku ulogu želje naroda u svakoj vrsti političke i pravne reforme objasnićemo u narednom delu studije.

⁴⁵⁴ Kant 2007: 102.

⁴⁵⁵ Louden 2000: 46 – 47.

⁴⁵⁶ Od kojih je jedan anonimno objavljen, a drugi potpisan samo inicijalom „K“; kasnije utvrđeno da je autor bio Kant, što je i potvrđeno potpisom u novom izdanju njegovog pisma.

⁴⁵⁷ Kant 2007: 103 - 104. V. SF, str. 190.

uostalom i u Francuskoj revoluciji, mogao da vidi jedan „znak“, simbol moralnog napretka čovečanstva, kada istoriju njegovog razvoja posmatramo iz teleološke perspektive, odnosno primer koji potvrđuje razvoj svesti o slobodi i realizaciju slobode, ali ne i model koji bi se nepromišljeno i direktno trebalo da preuzme i sprovede u svim obrazovnim institucijama (ili svim državama). Detalje Kantove argumentacije u prilog evoluciji, a protiv revolucije, kao nagle promene državnog uređenja, koja važi i za promenu obrazovnog sistema, izložićemo u sklopu njegove argumentacije protiv prava na pobunu.

Iako nagla i temeljna reforma obrazovanja nije rešenje, činjenica je da su dobri državni zakoni institucionalni okvir u kome se može razvijati sloboda. Kant smatra da se uopšte „ne može očekivati da dobro državno uređenje dolazi od moralnosti, nego baš obrnuto, da dobro uređenje omogućuje dobro moralno vaspitanje naroda.“⁴⁵⁸ Sa druge strane, dobro državno uređenje može želeti i uspostaviti jedino prosvেćen narod, pa izgleda da jedino iz dobre moralne nastrojenosti naroda, kao nosioca državne autonomije, mogu proizaći dobri zakoni. Zbog uzajamne zavisnosti, dijalektičkog odnosa između etike i prava, Kant i za vladare koji treba da donose dobre zakone i za ljude koji treba da artikulišu valjane vaspitne planove tvrdi isto: „to je najveći i najteži problem koji stoji pred čovekom.“⁴⁵⁹ Ostaje samo jedna nada za vaspitanje, kao i za politiku, a to je da će vremenom, sazrevanjem, čovečanstvo biti sposobno da reši ove probleme tako što će istovremeno predano unapređivati dva „najbitnija ljudska pronalaska: veštinu vladanja i veštinu vaspitanja.“⁴⁶⁰ Prosvеćeni vladar od koga u velikoj meri zavisi dobrobit građana i njihov napredak, mora biti valjano vaspitan, a ljudi koji za njega glasaju moraju biti njemu slični, deliti vrednosti za koje se on zalaže. Valjano obrazovanje, dakle, stvara najpovoljnije uslove za dobro državno uređenje, a dobro državno uređenje može dovesti do moralnog napretka čovečanstva. Zbog toga tvrdimo da je reforma javnog juridičkog prava najvažnija etapa na putu ka transcendentno zasnovanom javnom pravu, koje kao svoju ishodišnu tačku ima moralizaciju, moguću samo pod pretpostavkom uspostavljanja javnog etičkog prava u carstvu vrline.

Kant insistira na tome da vaspitanje mora biti kosmopolitsko, da mora razvijati poštovanje prema ljudskom biću i progresivno, usmereno ka jednom boljem stanju za koje se ljudi moraju vaspitati. Da bi kosmopolitsko obrazovanje bilo moguće, pri kultivaciji se mora raditi na razvoju uma, a u tom je cilju najvažnije, ponovimo, naučiti mlade ljude da misle. Mišljenje ne zahteva nužno opširno obrazovanje, jer je ono sposobnost upotrebe vlastitog uma. Pošto čovek „sam iz sebe“ treba da ostvari svoje potencijale, za prosvеćenost je neophodno samostalno mišljenje, kao jedina zaštita od paternalizma koji je u mišljenju najpogubniji.⁴⁶¹ Povrh toga, samosvojno mišljenje jedino sprečava formiranje predrasuda i prihvatanje neistinitih stavova koji neminovno usporavaju ili onemogućavaju intelektualni napredak. Saznajne moći koje se najsnažnije opiru mehaničkoj upotrebi i zahtevaju aktivno mišljenje su moć suđenja⁴⁶² i um, pa se vaspitanje posebno brižljivo mora osmisliti u cilju njihovog razvoja. Jedan od dokaza samostalnog mišljenja je postavljanje dobrih pitanja,⁴⁶³ koje se mora ohrabrivati, dok oponašanje i inertnost uma treba predano sprečavati, jer takvo držanje, primećuje Kant u *Logici*, od osobe može načiniti samo „kopiju drugih“ ljudi.⁴⁶⁴

Osnovna karakteristika onih znanja do kojih smo sami došli jeste pravo razumevanje. Ono je posebno važno u domenu etike, jer mi ne možemo izvršavati nijednu dužnost ukoliko je sami nismo

⁴⁵⁸ VM, str. 153.

⁴⁵⁹ P, str. 11.

⁴⁶⁰ *Ibid.* Kant je mislio da su vaspitanje i vladanje najvažnije pokretačke sile napretka ili nazadovanja naroda i čovečanstva, pa zato često insistira na tome da u vaspitanju i politici moramo imati ideale i ideje koji uvek treba da služe kao regulativni principi postupanja i da „teorija“ treba da određuje „praksu“, a ne obrnuto.

⁴⁶¹ Kant je smatrao da se mladi ljudi moraju postepeno uvoditi u filozofske probleme, pa je isključivo u tom smislu dopuštena „zaštita od iskušenja“ mladih umova da ne bi, preranim upuštanjem u metafizičke spekulacije, bili zarobljeni u dogmatičkim stavovima. S tim u vezi u *Kritici čistog uma* Kant piše da je, dok još nije sazreo, dopušteno „da se um omladine stavi za izvesno vreme pod tutorstvo“. KČU, str. 378.

⁴⁶² Kant tvrdi: „m o ć s u đ e n j a (*iudicium*), ne može se n a u č i t i, već samo uvježbavati; stoga se njezin rast zove z r e l o s t.“ A, str. 84.

⁴⁶³ *Ibid.*, str. 89.

⁴⁶⁴ L, str. 99.

načinili odredbenim razlogom naše volje: samo onaj ko misli može, sa jedne strane, shvatiti koje su dužnosti čoveka, jer moralni zakon diktira samo formu maksima, dok čovek sam treba da uvidi koja je materija pogodna za uopštavanje; sa druge strane, on mora moći da zauzme poziciju čoveka uopšte koja je neophodna za univerzalizaciju maksima. Ovi misaoni postupci zahtevaju aktivno služenje umom, pa se čak može tvrditi da samo onaj ko hoće da misli može biti u pravom smislu moralan. To, pak, ne znači da onaj ko neće da misli ne snosi odgovornost za svoje postupke – on u punom smislu snosi odgovornost za svoju lenjost, kukavičluk, nemar, zlu volju – šta god da je uzrok ignorisanja moralnog zakona.⁴⁶⁵

Zauzimanje pozicije čoveka uopšte neophodno je i za suđenju o tome da li neki pravni propis odgovara principu prava, jer je on takođe jedan formalan princip. Takvo suđenje je važno za vladare koji bi prema ideji društvenog ugovora zakone trebalo da donose *kao da* su oni proizašli iz ujedinjene volje naroda. Dakle, suđenje o tome da li neka maksima može postati etički zakon za sva umna bića i da li neki pravni propis može postati juridički zakon za svakog građanina sveta (prema ideji republike koja je univerzalno validna) pretpostavljaju isti misaoni postupak testiranja subjektivnih principa. Predmet moralnog (juridičkog i etičkog) zakonodavstva je sloboda, koja je moguća samo ukoliko je određena opštim i nužnim zakonima, univerzalno važećim za sva umna bića. Samo ukoliko je sloboda na ovaj način ozakonjena, javno pravo može biti transcendentalno zasnovano.

Misaoni postupak univerzalizacije obavlja refleksivna moć suđenja. Pošto se vežbom može usavršiti do perfekcije, ta vrsta suđenja može izgledati tako laka i automatska da je zato neki ljudi zovu „čulo“. Iako ona nema nikakve veze sa čulima, možemo je, misli Kant, nazvati *sensus communis* u jednom specifičnom smislu, pod kojim treba da se razume

„ideja nekog *zajedničkog* čula, to jest jedne takve moći prosuđivanja koja se u svojoj refleksiji obazire u mislima (*a priori*) na način predstavljanja svakog drugog čoveka da bi svoj [sud oslonila – prim. J. G.] *takoreći* na celokupan ljudski um, i time izbegla iluziju koja bi, potičući iz onih subjektivnih uslova koji bi se lako mogli smatrati za objektivne, imala štetan uticaj na sud.“⁴⁶⁶

U ovoj refleksiji mi, dakle, moramo apstrahovati od svake materije htenja, od svega što spada u čulnost, oset, i u obzir uzeti samo formalne „osobenosti svoje predstave ili svoga stanja predstavljanja“. Kant primećuje da definicija ovog postupka refleksije čini da on deluje komplikovano i neprirodno, ali da „po sebi nije ništa prirodnije nego da se apstrahuje od draži i ganuća kada se traži neki sud koji treba da služi kao opšte pravilo.“⁴⁶⁷

U *Kritici moći suđenja, Logici i Antropologiji* Kant na sledeći način formuliše maksime samostalnog mišljenja, nazivajući ih i pravilima prosvetljenog mišljenja:

„1. Misliti sam; 2. Zamisliti sebe (u razgovoru s ljudima) na mjestu svakog d r u g o g; 3. U svako doba misliti u s k l a d u s a s a m i m s o b o m. Prvi princip je negativan [...] n e n a s i l a n; drugi je pozitivan, l i b e r a l a n, koji se osjeća ugodno u pojmovima drugih; treći je k o n z e k v e n t a n (dosljedan) način mišljenja.“⁴⁶⁸

Da bi se ovakva vrsta mišljenja afirmisala neophodna je intelektualna sloboda. Mehaničko učenje, i opštije, mehanizam prirode, ne može doprineti realizaciji potencijala uma, jer nam priroda

⁴⁶⁵ Iako Kantova etika nije konsekvencijalistička, pogrešno je reći da u činu moralnog suđenja nisu uopšte relevantne posledice postupka, jer mi i za posledice, a ne samo pobude ili razloge vlastitih postupaka moramo snositi odgovornost. Ukoliko su te posledice loše po nas ili druge ljude, mi smo za njih odgovorni i snosimo krivicu u slučaju da su one proizvod samoskrivljenog neznanja, odsustva želje da samostalno mislimo i potražimo relevantne informacije koje bi mogle uticati na našu odluku da delamo na određeni način.

⁴⁶⁶ KMS, str. 137.

⁴⁶⁷ *Ibid*, str. 138.

⁴⁶⁸ A, str. 112. V. KMS, str. 138, L, str. 70 – 71.

nikada ne sugeriše šta treba da bude već otkriva ono što jeste. Između ostalog, zato Kant naglašava da „[č]oveka ne razvija priroda, već sloboda.“⁴⁶⁹

Zbog presudne važnosti samostalnog mišljenja za razvoj uma i moralnih potencijala, jedan od najkompleksnijih zadataka za valjan odgoj karaktera pri disciplinovanju je nalaženje prave srazmere između potčinjenosti neophodne za vaspitanje i slobode neophodne za mišljenje. S obzirom na taj problem, Kant misli da nastavnici sebi treba da postave sledeći cilj: „Svoga vaspitanika treba da naviknem da trpi primoravanje svoje slobode i da ga sam uputim da pravilno upotrebljava svoju slobodu.“⁴⁷⁰ I po ovom pitanju je očigledna sličnost u pristupu rešavanju problema valjanog odgoja i reforme države u pravcu republikanizma: sa jedne strane je neophodno da se građani potčine zakonima i autoritetu vlasti, ali je sa druge strane nužno da imaju slobodu, posebno slobodu javne upotrebe uma. Pošto je pravilna (spoljašnja) upotreba slobode koju dete usvaja kao ishod disciplinovanja ista kao i u pravu Kant smatra da se osoba rano uči da bude dobar građanin. Otpor koji nastavnici i drugi učenici pružaju slobodi njegove samovolje je analogan otporu koji će kao građanin on morati da trpi od vlasti i drugih građana. Ovo je dodatni razlog da favorizujemo javno u odnosu na privatno vaspitanje, jer dete koje je izolovano i zaštićeno od otpora većeg broja ljudi neće steći veštine neophodne za zreli život.

Objekt negativnog ili fizičkog vaspitanja je ono što je u čoveku „životinjsko“, što spada u prvu vrstu prvobitnih sklonosti, dok se pozitivno ili moralno vaspitanje odnosi na druge dve, na obrazovanje koje je potrebno da bi čovek „mogao da živi kao slobodno delujuće biće.“⁴⁷¹ Fizičko vaspitanje se svodi samo na otklanjanje ometajućih uticaja na prirodu čoveka,⁴⁷² pa je zadovoljavanje potreba koje proizilaze iz prirodnih instinkta sasvim dovoljno za pravilan odgoj. Kant zato hvali način na koji „divlji narodi“ sprovode ovo fizičko vaspitanje dece, jer oni žive u skladu sa prirodom i tako se o deci staraju, a kudi „civilizovane narode“ koji svojim „komoditetima“ često uzrokuju dečju pobunu koja se ispoljava u njihovom „dranju“.⁴⁷³ Uzimajući u obzir urođenu sklonost ka društvenosti, Kant naglašava da decu od najmlađeg uzrasta koji to dozvoljava treba socijalizovati, pa i u ovom smislu prednost treba dati javnom, a ne privatnom vaspitanju.

Vrlo važno upozorenje na kome Kant insistira jeste da kod dece ne treba stvoriti naviku pri obavljanju bilo koje radnje koja izlazi iz okvira zadovoljavanja fizioloških potreba, jer što je više navike prisutno u radnjama, to je manje slobode. Sa druge strane, fiziološke potrebe koje se odnose na prvu vrstu urođenih sklonosti, moraju da budu zadovoljene prema tačno određenom redosledu i pravilu, na primer u određeno vreme, jer je zakonitost u ovim najosnovnijim radnjama vrlo važna za razvoj svesti o značaju zakona.⁴⁷⁴ On takođe naglašava da je u vaspitanju najvažnije da se deca nauče radu, da se ne razmaze ugađanjem i povlađivanjem. Deca se, piše Kant, „kvare kad im se volja ispunjava, a vaspitavaju pogrešno kada se njihovoj volji i njihovim željama, bez potrebe, suprotstavlja.“⁴⁷⁵

Prva pojava jednog rudimentarnog pojma o dostojanstvu i samopoštovanju javlja se vrlo rano kod dece u vidu uvrede. Kao što je kudio roditelje koji deci previše proizvoljnosti dozvoljavaju kroz

⁴⁶⁹ F, str. 204. Ova važna misao u celini glasi: „Priroda nije dala čoveku svu savršenost za koju je sposoban, on sam treba da je razvije. Čoveka ne razvija priroda već sloboda. Za humanost on treba da je zahvalan sam sebi. On je po prirodi sirov, a ako takav ostane i posle kulturnog razvitka, on je zao.“

⁴⁷⁰ P, str. 16.

⁴⁷¹ *Ibid*, str. 18.

⁴⁷² Kant kaže: „prvo vaspitanje mora biti samo negativno, to jest, da se staranju prirode ne mora još jedno novo dodati, već da se samo priroda ne sme ometati.“ *Ibid*, str. 21.

⁴⁷³ *Ibid*.

⁴⁷⁴ Redovne šetnje prema kojima su navodno ljudi mogli da podese časovnike, povod su da se Kant smatra i čudakom (uzgred, on je tvrdio da pametan čovek ne sme biti čudak). Da je bio svestan ovakvog mišljenja svojih sugrađana svedoči sledeća njegova izjava: „Ljudi koji sebi nisu postavili izvesna pravila nisu pouzdani, s njima je teško naći zajednički jezik i nikada ne možemo tačno znati na čemu smo. Doduše često kudimo ljude koji uvek postupaju po pravilima, na primer čoveka koji je po satu odredio vreme svake radnje, ali je ta pokuda često nepravedna i ta je odmerenost dispozicija za karakter.“ *Ibid*, str. 41. Kant, dakle, misli da mana ne može biti nešto poput „prevelike zakonitosti u životu“, ali odsustvo zakonitosti svakako jeste mana karaktera.

⁴⁷⁵ *Ibid*, str. 29.

odsustvo bilo kakve discipline, Kant kritikuje i roditelje koji decu neprestano kažnjavaju i nastoje da im „slome volju“ koristeći dečju uvredljivost pri nametanju prestroge discipline. Takvo „ropsko“ vaspitanje ima sasvim suprotan efekat: ili učvršćuje jednu servilnu dispoziciju koja je protivna dostojanstvu ličnosti ili deca pomoću lukavstva nalaze načine da sprovedu svoju samovolju, čime se u korenu kvare njihov način razmišljanja. Deci treba pristupati sa poštovanjem, a uskraćivanje slobode mora imati opravdan razlog. Povrh toga, u kolektivu ograničavanje slobode mora biti određeno opštim pravilima, a vaspitač mora dosledno primenjivati pravila koja je propisao, bez privilegija ili favorizovanja pojedinaca, jer ako deca primete ovu vrstu nepravednog izdvajanja, onda pravila za njih više neće imati obavezujuću snagu. Osetljivost na tu vrstu nepravde može se povezati sa rudimentarnim pojmom o dostojanstvu: ako postoje zakoni i pravila koje sva deca moraju da poštuju, onda na osnovu njih ona shvataju da su jednaka, jer se pravila i zakoni u jednakoj meri i na isti način odnose na svakoga. Svaki vid diskriminacije će povrediti dečije dostojanstvo, jednakosti koja im je kroz jednako važenje pravila rano predstavljena kao vrednost. Prema tome, svest da je svaki čovek jednako vredan razvija se kroz zakone i pravila već u školi, zajednici u kojoj se autoritet (nastavnik) brine o poštovanju pravila i kaznama ukoliko se ona ne poštuju.

Ovde takođe postoji analogija između odnosa prinude i slobode u vaspitanju i odnosa juridičke slobode i pravne prinude u državi: ukoliko je način vladanja despotski i oduzima građanima u prevelikoj meri ili na proizvoljan način slobodu, ukidajući tako njihovu jednakost, oni će naći izvan zakonske načine da povrate (suštinski neotuđivu) slobodu i iz nje ishodeću jednakost – ako nikako drugačije nije moguće, onda pobunom. S tim u vezi su i naši komentari o odnosu dostojanstva i civilizacijskog nivoa društva: valjani zakoni koji ukidaju proizvoljnost i koji se generalno poštuju, utiču na to da ljudi sebe vide kao jednake i u većoj meri osveste dostojanstvo koje imaju. U onim društvima u kojima postoji nezakonitost u vidu selektivnog važenja zakona i pravila, nije dovoljno razvijena svest o dostojanstvu koja je posledica (i pravne) jednakosti. Može se zato reći da se u hronološkom smislu svest o dostojanstvu razvija posredstvom svesti o jednakosti, jednakom važenju opštih juridičkih zakona (koje u slučaju vaspitanja propisuje nastavnik, a u državi vladar).

S obzirom na prvu fazu pozitivnog ili moralnog vaspitanja – kultivaciju, Kant kaže da je od presudne važnosti da se dete pusti da samo vlastitim snagama uradi ono što hoće, bez pomoći „pomagala“. Pošto je cilj kultivacije sticanje veština za razne svrhe, najbolje garancije njihove valjanosti i intelektualnog razvitka su samostalan trud i napor prilikom sticanja ovih umeća. Kako dete stasava i njegov se razum razvija, puku poslušnost koja je zahtevana pri disciplinovanju mora zameniti racionalno i razložno prihvatanje maksima postupanja. Kant zato kaže da u moralnom vaspitanju „[d]isciplinacija proizvodi samo neki privid, koji se takođe s godinama gubi.“⁴⁷⁶ Razlozi za postupanje ne mogu više biti zasnovani samo na autoritetu vaspitača, nego na slobodnom prihvatanju pravila koja imaju opšte važenje, čiju pravičnost i opravdanost sam vaspitanik treba da uvidi. Kant posebno naglašava da se moralno vaspitanje ne sme zasnivati na učenju putem nagrade i kazne,⁴⁷⁷ odnosno pukog uslovljavanja, jer

„kasnije kad uđe u svet [...] gde može činiti dobro, a da ne bude nagrađeno, i činiti zlo, a da ne bude kažnjeno – od njega [deteta – prim. J. G.] postaje čovek koji samo pazi da se pravilno probija kroz svet – i dobar je ili zao – kako mu se kad čini da je po njega bolje.“⁴⁷⁸

Ovakvo vaspitanje kao motiv moralnog postupanja detetu predočava dobijanje neke nagrade ili izbegavanje kazne, a ne čisto poštovanje zakona. Kant daje primer adekvatne reakcije vaspitača na laž: to je prezir i izričito naglašavanje da se detetu ubuduće neće više verovati, jer je samo takva reakcija (uskraćivanje poštovanja) adekvatna – ukazuje na razlog zbog koga ne treba lagati, a to je

⁴⁷⁶ *Ibid*, str. 39.

⁴⁷⁷ Pošto što religija svoju svrhu ima u moralu, kao etikoteologija, Kant smatra da ni u njenim okvirima ne sme biti uslovljavanja čoveka pomoću nagrada i kazni. V. KS, str. 134.

⁴⁷⁸ P, str. 40.

prvenstveno poštovanje vlastitog dostojanstva, koje onda zahtevamo i od drugih.⁴⁷⁹ Cilj moralnog vaspitanja treba da bude formiranje karaktera koji će želiti dobro i izbegavati rđavo, koji će u svakoj situaciji znati da načini tu distinkciju i da se u skladu sa njom ponaša. Pošto karakter odlikuje doslednost u sprovođenju pravila, ako mlad čovek sam izabere neku radnju – a tu mu se uvek mora dozvoliti potpuna sloboda – važno je da se njenog principa nadalje pridržava. U suprotnom, naglašava Kant, „čovek koji nešto zamisli, a to ne izvrši, ne može ni sam sebi više verovati.“⁴⁸⁰

S obzirom na izrazito negativnu funkciju koju nedisciplinovanost i nekultivisano komparativno samoljublje ima, nije iznenađujuće Kantovo insistiranje na tome da vaspitač mora strogo da vodi računa da njegov vaspitanik svoju vrednost ne procenjuje u odnosu na druge. Čovek može sebe da procenjuje jedino u skladu sa idejama vlastitog uma koje mu služe kao uzor, ideal koji ga vodi u postupanju. U proceni vlastitog savršenstva savest ima najznačajniju korektivnu ulogu, a ona se budi upravo brižljivim moralnim vaspitanjem.

Videli smo da civilizovanje po Kantovom mišljenju porazumeva sticanje veština koje nam pomažu da se snađemo u svetu i da je jedna od najvažnijih veština upotrebe drugih ljudi za ostvarivanje vlastitih svrha. U *Zasnivanju metafizike morala* Kant kaže da je lična domišljatost umeće čoveka da sve svoje namere usmeri na ostvarivanje vlastite dugoročne koristi, dok je svetska domišljatost veština da svoje namere ostvari posredstvom uticaja na druge ljude.⁴⁸¹ Da bi ova veština imala smisla, ona mora biti udružena sa razboritošću, a njen ograničavajući uslov je u moralnom principu po kome druge ljude možemo koristiti kao sredstva jedino ukoliko ih istovremeno tretiramo i kao cilj po sebi. U suprotnom ona se svodi na „promućurnost i prepredenost“ koje nisu nikakve veštine, već prosto mane karaktera. Pošto, pak, ova veština podrazumeva veliku moć koju čovek može imati nad drugim ljudima, ona vrlo lako može postati strast i pretvoriti se u mane častoljublja, vlastoljublja i gramzivosti.⁴⁸² Onaj ko ume da iskoristi poznavanje ljudske prirode da bi manipulisao željama i strastima drugih, često je u međuljudskim odnosima superioran i efikasno ostvaruje vlastite ciljeve. Kant misli da se ova sklonost

„najčešće hrani tehničko-praktičnim umom, tj. maksimum razboritosti. – Jer dobiti u svoju vlast sklonosti drugih ljudi kako bi se moglo upravljati njihovim namjerama i određivati ih gotovo je isto što i biti u p o s j e d u drugih, kao puko oruđe njegove volje. Nije nikakvo čudo što težnja za takvom s p o s o b n o š ć u posjedovanja utjecaja na druge postaje strast.“⁴⁸³

Ova veština je važna posebno za one čiji posao uključuje koordinisanje različitih ljudi radi ostvarivanja zajedničke svrhe, jer on zahteva umeće da različite karaktere i inklinacije ljudi usmerimo ka zajedničkom cilju i uskladimo tako da njihove razlike proizvedu sklad, a ne konflikt (što je posebno važno u političkom kontekstu). Ona takođe zahteva posedovanje „vrline u pojavi“, bez koje se ne radi o veštini već neskrivenom nasilništvu, ali je na koncu njen temelj suštinska neiskrenost. Pošto je, međutim, neiskrenost generalna odlika površnih veza, ova veština je važna za održavanje uljudnih društvenih odnosa. Kant misli da socijalna pravila često zahtevaju prećutkivanje i prikrivanje vlastitih stanja pred drugima, što je samo po sebi na granici iskrenosti, ali ipak smatra da su takvi postupci neophodni da bi postojala bar prividna harmonija među ljudima i da bi otvoreni sukobi bili izbegnuti.

Ponovimo da je važan cilj civilizovanja i razvijanje kosmopolitskih uverenja, ljubavi prema čovečanstvu, posredstvom upoznavanja sa drugim kulturama, običajima, verovanjima.⁴⁸⁴ Kant je

⁴⁷⁹ V. *Ibid.*, str. 43 – 44. U *Metafizici morala* laž Kant definiše kao „odbacivanje i takoreći uništenje svog ljudskog dostojanstva.“ MM, str. 229.

⁴⁸⁰ P, str. 48.

⁴⁸¹ ZMM, str. 52.

⁴⁸² A, str. 151.

⁴⁸³ *Ibid.*

⁴⁸⁴ Iako nije napuštao svoj rodni grad, Kant je smatrao da se čovek može uspešno i dovoljno obavestiti o drugim kulturama, običajima, verovanjima i dalekim predelima, ne samo putovanjem, već i čitanjem putopisa, knjiga, časopisa

mislio da se čovek mora obavestiti o tome šta se događa u svetu, da mora biti upućen u osobnosti i karakteristike drugih naroda i kultura, u „nacionalne karaktere“, te da se onaj ko je ignorant po pitanju drugih nacija, običaja, verovanja, životnih stilova ne može smatrati civilizovanim. Ispravna je i jača tvrdnja: primitivizam i nacionalizam (u svojoj negativnoj konotaciji, nasuprot pravom patriotizmu koji je po Kantovom mišljenju neophodno kultivisati i negovati⁴⁸⁵) ne samo da su suprotni civilizovanosti, već su prepreka moralizaciji, jer moral pretpostavlja zauzimanje stanovišta humaniteta koje ukida granice i diskriminaciju, zahtevajući toleranciju.⁴⁸⁶

Cilj vaspitanja za građanina sveta je sticanje poštovanja prema čoveku kao umnom biću, bez obzira na sve razlike koje među ljudima postoje, razvijanje interesovanja i brige za napredak čitavog sveta, a ne samo vlastite države. Jedino takvo vaspitanje vodi ka trajnijem miru i napretku čovečanstva kao jedinstvene celine ka svojoj krajnjoj svrsti. Vaspitanje koje u središte stavlja bilo koji drugi interes, a ne interes humaniteta, koji nužno uključuje kosmopolitsku paradigmu, rezultira instrumentalizacijom ljudi u ostvarivanju partikularnih (političkih, ekonomskih, religijskih, etničkih i bilo kojih drugih) interesa.⁴⁸⁷ Da bi mladi ljudi usvojili kosmopolitska uverenja svi vaspitni ciljevi (prevažadno moralni koji se gotovo nikada ne ostvaruje) moraju biti podjednako realizovani.

Za moralnost u strogom smislu, pak, čovek se može vaspitati tako što će naučiti da u sebi prepoznaje strasti i poroke i da radi na njihovom otklanjanju. Razlog zbog koga je Kant insistirao na strogom razdvajanju onoga što je (moralno) dobro i loše, pa je bio često optuživan za moralni rigorizam, jeste taj što je on uviđao da sve čovekove sposobnosti i predispozicije mogu biti upotrebljene kako u dobre, tako i u rđave svrhe, te da su dobro i zlo u ljudskoj prirodi, zbog same činjenice da je on istovremeno čulno i umno biće, nerazdvojno povezani i da se jedino strogom disciplinom i upoznavanjem samog sebe može raditi na ostvarenju vlastitog moralnog potencijala. Mi smo već donekle objasnili zašto su strasti neprijatelji moralnosti, a u kontekstu moralnog vaspitanja možemo dodati da se protiv njih čovek bori tako što se primorava i privikava na uskraćivanje onoga što strast zahteva i prihvata odsustvo njenog zadovoljenja. Za to, kao i za vrlinu, potrebna je hrabrost i istrajnost, jer tek uvežbavanjem svojih snaga čovek uviđa da može ono što

i novina, a posebno upoznavanjem ljudi iz drugih zemalja (kao lučki grad, Keningsberg je za to bio pogodan), te da je ova vrsta obaveštenosti presudna za razvoj kosmopolitskih stavova. V. *Ibid*, str. 12 – 13.

⁴⁸⁵ Kant smatra da fundamentalna kosmopolitska uverenja ne samo da ne isključuju, već zahtevaju i patriotizam, shvaćen ne samo kao posebna emotivna veza prema svojoj domovini, već i kao skup dužnosti koje građanin ima prema njoj ima. Patriotska vladavina je u Kantovoj filozofiji prava prikazana kao prava suprotnost despotskoj, pa je u konceptualnom smislu patriotizam pripadan samom pojmu republikanizma. On na prvom mestu podrazumeva aktivnu participaciju građana u stvaranju, unapređenju i održavanju vladavine prava u vlastitoj državi, posredstvom njihovog učešća u zakonodavnoj grani vlasti; zatim, doprinos građana unapređenju ekonomske stabilnosti i napretka vlastite države (recimo plaćanjem poreza), jer je izvestan nivo blagostanja države neophodan za garanciju prava i pozitivne mere države pri uspostavljanju javne pravde; ali i aktivne brige građana za unapređenje rada državnih institucija, ako nikako drugačije, onda bar tako što će svoj um upotrebljavati javno. Argumentaciju u prilog nužne veze između republikanizma i kosmopolitskih uverenja videti u: Kleingeld 2012: 26 – 34. O vrstama patriotizma u Kantovoj filozofiji, videti: Kleingeld 2003.

⁴⁸⁶ U svetlu ovakvih uverenja Kantove rodne i rasne, predrasude su zaista iznenađujuće i nedopustive. Iako im nije dozvolio da se „umešaju“ u njegovu strogo normativnu etičku teoriju, diskriminatorni stavovi koje je Kant iznosio osnovni su povod za argumentovano dovođenje u pitanje njegove doslednosti i univezalizma koji je za filozofiju morala ključan. O Kantovim stavovima prema ženama videti: Louden 2000: 82 – 87, Kleingeld 1993. Vrlo slična implikacija sledi i iz Kantovih rasističkih stavova. V. Kant 2007: 82 – 98, 143 – 160, 192 – 219, Louden 2000: 93 – 106, Hill, Boxill 2000, Eze 1997. No, dok Kant nije nikada menjao svoje stavove o ženama, posebno je važno za njegovu pravnu i političku teoriju – konkretno za kosmopolitsko pravo, da je (oko 1792. godine) on ipak odbacio svoje rasističke stavove, kako pokazuje Klaingeldova, v. Kleingeld 2007.

⁴⁸⁷ S tim u vezi Babić kaže da obrazovanje treba da bude *vrednosno angažovano*, ali *ideološki neutralno*: „Taj se efekat postiže samim odustajanjem od preciznog i definitivnog artikulisanja jedinstvenog skupa *pozitivnih* vrednosti i zadovoljavanjem takvim određenjem skupa skupa *negativnih* vrednosti (koji takođe ne mora da bude zatvoren i u tom smislu kompletan), čime momenat društvenog odobravanja postaje formalan, a društvena sloboda proširena na sve ono što nije zabranjeno ili na osnovu nekog razloga nepoželjno. Ostaje dakle mogućnost za formiranje tradicije, mode, običaja, raznih vidova institucionalizacije društvenog identifikovanja itd. Ali i za mogućnost promene, prilagođavanja, suočavanja sa drugima itd. Drugo i tuđe se ne mora zabraniti da bi se očuvalo ili moglo ceniti svoje. Ali da bi se posedovao identitet, mora se prvo posedovati integritet.“ Babić 2005: 235.

hoće bez obzira na sve ometajuće čulne podsticaje.⁴⁸⁸ Pošto moralno vaspitanje ne može biti mehaničko i „spoljašnje“, čovek na koncu sam mora sebe za moral vaspitati.

Kada, međutim, govorimo o pripremi za samostalno dostizanje stupnja moraliteta, onda govorimo o moralizaciji kao poslednjem vaspitnom stadijumu. U *Kritici praktičkog uma* i *Metafizici morala* Kant posvećuje poslednja poglavlja etičkoj metodologiji, pod kojom „se razume način na koji se zakonima čistog uma može pribaviti pristup u ljudsku dušu, uticaj na njene maksime.“⁴⁸⁹ U ovom citatu je sugerisano ono na čemu insistiramo: mogućnost uticaja noumenalnog na fenomenalni karakter je uvek prisutna, samo se fenomenalni karakter treba odgojiti da bi noumenalnom pristup bio omogućen, da bi se aktualizovala permanentna mogućnost transcendentarno slobodnog čina. Moralno vaspitanje je moguće zato što vrlina nije urođena. Vrlina, kaže Kant, kao „proizvod iz čistog praktičkog uma, ukoliko on u svesti o svojoj nadmoći (iz slobode) stekne prevagu nad“⁴⁹⁰ sklonostima, mora se steći.

Etička metodologija se deli na etičku didaktiku i etičku asketiku, koje odgovaraju njenom teorijskom i praktičnom delu. Najbolja metoda teorijskog dela moralnog vaspitanja po Kantovom mišljenju je erotematička metoda realizovana na dijaloški način, što znači da se podučavanje odvija kroz ispitivanje učenika i diskusiju o njihovim stavovima (ali tako, naglašava Kant, da se ispituje samo njihov um, a ne pamćenje⁴⁹¹), jer se na taj način najbolje razvija aktivna i samostalna upotreba uma. U prvom koraku ova metoda cilja na to da sasvim razjasni i internalizuje znanje koje je učenik pasivno stekao o pojmu dužnosti („zato što mu je to već neko kazao“), a u drugom koraku, ona treba da osvesti znanje koje je „već u njegovom umu na prirodan način sadržano“, pa ga treba „samo iz njega razviti“.⁴⁹² Kant zato tvrdi da moralno vaspitanje mora da bude „sokratovsko“⁴⁹³ – navođenje vaspitanika da sam dođe do odgovora, da „porodi znanje“ koje je u njemu kao umnom biću već prisutno.

Teorijska moralna poduka podrazumeva „moralni katihizis“,⁴⁹⁴ koji treba da razvije osetljivost za uočavanje i rešavanje konflikata prava i dužnosti sa sklonostima, posredstvom primera iz svakodnevnog života ili raspoloživih biografija. Tako se mladi ljudi vežbaju u rasuđivanju o moralnoj vrednosti određene radnje s obzirom na dužnosti čoveka, uviđaju da su valjane samo one radnje čija se maksima može hteti kao opšti zakon i da sve druge radnje koje dobijaju generalno odobravanje eksploatacijom ljudske sentimentalnosti, pa i patetike, ne treba smatrati moralnim. Time se kultiviše ljudska „sklonost ka dobru“⁴⁹⁵ i, umesto promene običaja koja je samo kozmetička, „spoljašnja“ promena, menja se način mišljenja. Ova vrsta vežbe unapređuje sposobnost moći suđenja i utiče na osvešćivanje i artikulaciju vlastitih stavova, specifičnu „moralnu samospoznaju“,⁴⁹⁶ koju Kant definiše kao prodiranje u nedokučivi „ponor srca“, što je ujedno i početak svake mudrosti. Mlad čovek se tako osposobljava da vešto sudi u većini životnih situacija, jer ove vežbe ostavljaju trajan uticaj na njegovu dušu. Pravila moralnog vaspitanja obuhvataju i kazuistiku, čiji je cilj da vežba um u „teoriji svojih dužnosti“ i u praksi. Kazuistička pitanja u *Metafizici morala* Kant razmatra u okviru „Etičke elementarne nauke“ (a ne etičke metodologije), a o kazuistici kaže da nije ni nauka (jer predmet ispitivanja ispituje fragmentarno, a ne sistematski), niti učenje o tome „kako nešto treba *naći*“, već je „vežbanje kako istinu treba *tražiti*.“⁴⁹⁷ Na koncu sve ove vežbe, kaže Kant, čine da

⁴⁸⁸ Kant piše: „čovek ne može odmah ono što *hoće*, ako nije prethodno okušao svoje snage i uvežbao ih, no za to se, naravno, *odluka* mora doneti odjednom i potpuno“ MM, str. 279.

⁴⁸⁹ KPU, str. 161. V. MM, str. 280 – 281.

⁴⁹⁰ *Ibid*, str. 279.

⁴⁹¹ MM, str. 280.

⁴⁹² *Ibid*, str. 212.

⁴⁹³ *Ibid*. V. P, str. 39.

⁴⁹⁴ KPU, str. 164. MM, str. 280.

⁴⁹⁵ R, str. 45.

⁴⁹⁶ MM, str. 241.

⁴⁹⁷ *Ibid*, str. 212.

„konačno zavolimo ono čije nam posmatranje omogućuje da osetimo proširenu upotrebu naših sazajnih snaga, koju poglavito unapređuje ono u čemu nalazimo moralnu tačnost, jer se um, sa svojom moći da prema principima *a priori* određuje ono što treba da se dogodi, dobro može osećati jedino u takvom poretku stvari.“⁴⁹⁸

Drugi korak u moralnom vaspitanju je etička asketika. Ona obuhvata pravila vežbanja u dužnosti ili kulturu vrline, a njen je cilj da se odgoji „srčana i radosna duša u izvršenju njenih dužnosti.“⁴⁹⁹ Ova „etička gimnastika“ ili, kako je još Kant zove, „dijetetika“ u cilju moralnog zdravlja se sastoji

„samo u borbi protiv prirodnih nagona koja dostiže meru da može da ih savlada u slučajevima koji se pojavljuju i prete moralnosti; prema tome, čoveka čini srčanim i radosnim u svesti o njegovoj ponovo stečenoj slobodi.“⁵⁰⁰

Dok prvi korak u procesu moralizacije zahteva učitelja koji učenike vodi u procesu samospoznaje i pretpostavlja metodologiju vaspitanja, drugi korak pruža pravila koja moramo sami na sebi dosledno primenjivati i u čijem nam sprovođenju niko drugi ne može pomoći. Dosledno poštovanje ovih pravila zahteva zrelost i samostalnost, zbog čega je to poslednja faza vaspitanja čoveka koji u svim stvarima treba da bude svoj vlastiti gospodar i za svoje postupke da snosi potpunu odgovornost. Ona pretpostavlja suštinski uvid u vlastitu slobodu i slobodu svakog drugog čoveka, jednakost i ravnopravnost moralnih delatnika, a ima za cilj poštovanje dostojanstva vlastite ličnosti i ličnosti svakog drugog čoveka. Možemo zato reći da je moralni napredak moguć ako se objektivno praktični zakoni čistog uma, pomoću same predstave dužnosti, učine i subjektivno praktičkim – određujućim razlozima volje. To znači da se od primera okrenemo svom umu i u njemu nađemo jedinu pobudu radnje. Ako se na kraju iz ove pedagoške ravni zapitamo da li je po Kantovom mišljenju čovek po prirodi dobro ili zlo biće, nalazimo sledeći odgovor:

„ni jedno ni drugo, jer čovek po prirodi nije moralno biće, on to postaje kada se njegov razum uzdigne do pojmova dužnosti i zakona.“⁵⁰¹

5.4. Obrazovni aspekti prosvetiteljstva

Kao što je s obzirom na radikalno zlo Kant mislio da nisu čulne sklonosti krive što čovek ne želi da „najintimnije primi u svoju nastrojenost prava običajna načela“, već njegova „samoskrivljena naopakost“,⁵⁰² to jest preokretanje poretka pobuda za koje je on u potpunosti odgovoran, tako je tvrdio da je nezrelost čoveka, njegova nemoć da se vlastitim razumom i umom

⁴⁹⁸ KPU, str. 170.

⁴⁹⁹ MM, str. 286.

⁵⁰⁰ *Ibid*, str. 287.

⁵⁰¹ P, str. 53. Ukoliko uzmemo u obzir razlikovanje između empirijskog i inteligibilnog aspekta ljudskog bića, ispravno je tvrditi da je na osnovu svog noumenalnog karaktera čovek u potpunosti moralno biće koje nije pod vlašću zakona prirode, već je transcendentalno slobodno. Međutim, čovek kao čisto umno biće je apstrakcija (u istoj meri u kojoj je čovek samo kao čulno biće), te Kantova tvrdnja da čovek „po prirodi“ nije moralno biće upravo ukazuje na to da on kao čulno i istovremeno umno biće može biti moralan jedino ukoliko nauči da suzbije svoje čulne sklonosti i dela u skladu sa čistim umnim principima koje je sam sebi nametnuo. Hermanova misli da ljudi po prirodi nisu moralni u sledećem smislu: „Mi ne uviđamo moralne činjenice direktno na način na koji vidimo boje i oblike. Mi ne razumemo moralne istine o stvarima na osnovu informacija o njihovom nazivu i prirodi. Nama je potrebno izvesno iskustvo – moralno iskustvo – i interpretacija iskustva (instrukcija) da bismo postali svesni i osetljivi na moralni svet. Mi možda imamo urođenu predispoziciju za moralitet: sposobnost da delamo iz dužnosti prema moralnom zakonu. Ali ako je moralna sposobnost prirodna, njena aktualizacija u našim životima nije; ona mora biti proizvedena.“ Svet za ljude tada postaje moralni svet, a naša priroda postaje „druga priroda“ koja „uključuje konstrukciju koncepta sopstva i razvoj urođenih mogućnosti na osnovu koji bismo mogli, u idealnom smislu, postati u potpunosti moralne ličnosti.“ Herman 1998: 257.

⁵⁰² R, str. 76.

služi bez vođstva drugih ljudi, samoskrivljena. Ljudima ne manjkaju intelektualne sposobnosti, već im nedostaje hrabrost i odlučnost da se odreknu lenjosti i kukavičluka da bi se vlastitim razumom i umom samostalno služili. Kant, dakle, misli da neprosvećenost nije prosto neznanje, neobrazovanost, već slabost volje, odnosno nije problem moći saznanja, već moći žudnje. Da bi se prevladala, potreban je zato akt volje – odluka da istupimo iz stanja nezrelosti i pasivnosti tako što ćemo se sami služiti vlastitim umom i nepokolebljiva istrajnost u sprovođenju te odluke. Ovaj stav je Kant pregnantno artikulisao već u prvom pasusu spisa „Odgovor na pitanje: Šta je prosvećenost?“:

„Prosvećenost je izlazak čovekov iz stanja samoskrivljene nezrelosti [...] Imaj hrabrosti da se služiš *sopstvenim* razumom! – to, je, dakle, lozinka prosvećenosti.“⁵⁰³

Ovaj spis ima dve podjednako važne i komplementarne dimenzije: obrazovnu i političko-pravnu. Tema ovog poglavlja je prva dimenzija. Ona je prikladan završetak naše interpretacije Kantove filozofije vaspitanja, jer se ovim spisom on obraća odraslim ljudima čije dužnosti unapređenja vlastite razboritosti, pragmatičke i moralne savršenosti dobijaju pravu težinu tek kada napuste obrazovne institucije i okrilje porodice. Pre toga čovek je odojče, za njegov razvoj i postupke odgovorni su vaspitači i roditelji, koji imaju dužnost i pravo da „rukovode“ detetom, da se o njegovom održanju i vaspitanju staraju dok ono ne postane punoletno. U juridičkom smislu Kant misli da je dete „svojina“⁵⁰⁴ roditelja, jer se oni za njega staraju i za njegove postupke su odgovorni. Kada preraste dob odojčeta, čovek je „svoj vlastiti gospodar“, za svoj život, društveni status, kulturu, civilizovanost i moralitet on snosi potpunu odgovornost. Odrastao čovek, kao slobodno umno biće, ne može se osloboditi krivice ili zasluge za svoje stanje.

To što je čovekova fizička zrelost osnovni preduslov njegove pravne nezavisnosti od tuđe volje, ne menja činjenicu da moralni razvoj često ne prati fizički, te da je čovek često nespreman za samostalnost, koju zato suštinski i ne želi. Teško je biti svoj vlastiti gospodar, snositi „balast“ slobode, odgovornosti i dužnosti koje prate zrelost, pa zato ljudi neprestano tragaju za načinom da do kraja života ostanu šticećnici pod starateljstvom tutora koji bi preuzeli brigu o njihovoj budućnosti. Nezrelost je postala toliko rasprostranjena i ukorenjena u čovečanstvu da se može reći da je ona ljudima postala priroda, jer, primećuje Kant, „[v]eoma je udobno biti nezreo.“⁵⁰⁵ Iako se samoskrivljena nezrelost svodi na poništavanje vlastitog dostojanstva, negiranje autonomije, izgleda da mnogima te žrtve nisu prevlika cena za lagodnost koju šticećništvo donosi. S tim u vezi Kant piše:

„č i n i t i samoga sebe nezrelim, ma koliko to bilo ponižavajuće, ipak je vrlo ugodno i naravno da ne može nedostajati vođa koji će znati iskoristiti tu mogućnost upravljanja svjetinom (zato što se ona sama od sebe teško ujedinjuje) i kao veliku, zapravo kao smrtonosnu predočiti opasnost da se bez vođstva nekog drugog služi v l a s t i t i m razumom. Državni vladari nazivaju sebe o č e v i m a d o m o v i n e zato što oni bolje od svojih p o d a n i k a razumiju kako ih se može učiniti sretnima; ali narod je zbog svog vlastitog boljitka osuđen na trajnu nezrelost.“⁵⁰⁶

Osnovni razlog zbog koga se odustaje od upotrebe vlastitog uma jeste to što je tokom obrazovanja najteže osposobiti se za samostalno mišljenje i mnogi mladi ljudi to nikada nisu naučili. Kada dostignu pravnu zelost, takvi ljudi, slobodni da beže od aktivne upotrebe vlastitog

⁵⁰³ OP, str. 43.

⁵⁰⁴ U prilog juridičkoj dužnosti roditelja da se staraju za svoju decu, Kant navodi sledeći argument: sam akt rađanja predstavlja akt „kojim smo mi jednu osobu bez njenog pristanka doneli na svet, i samovlasno je doveli u njega; za taj čin na roditeljima leži obaveza da nju učine zadovoljnom tim njenim stanjem, koliko je to u njihovim snagama.“ MM, str. 82. Iz ovoga sledi i pravo roditelja „da *rukovode* detetom i obrazuju ga, sve dok ono još ne vlada upotrebom svojih udova, isto tako i upotrebom razuma, osim ishrane i nege da ga vaspitavaju, i to kako *pragmatički*, da bi ono u buduće moglo samo sebe da izdržava i napreduje, tako i *moralno*, jer bi inače krivica njegovog zapuštanja pala na roditelje.“ *Ibid*, str. 83.

⁵⁰⁵ OP, str. 43.

⁵⁰⁶ A, str. 93

uma, lako nalaze tutore koji spremno čekaju poslušnike čijim će životima upravljati. Kant misli da je većina ljudi toliko zavolela osećaj zavisnosti, da je iskreno poverovala tutorima da je sloboda mišljenja opasna i da je bolje da svoj sud o svim važnim stvarima njima predaju. Manipulaciju koja stvara ovo uverenje on strogo osuđuje:

„Pošto su najpre zaglupeli svoju domaću stoku, brižljivo sprečavajući da se ta mirna stvorenja ne odvaže ni na jedan korak iz dupka u koji su ih zatvorili, ti tutori posle ukazuju na opasnost koja im preti ako pokušaju da idu sami. Ova opasnost, istina, nije toliko velika, jer bi oni kroz nekoliko zamki konačno naučili da dobro hodaju; pa ipak, samo jedan primer te vrste plaši i, uopšte, odvraća od svih daljih pokušaja.“⁵⁰⁷

Mučnina na granici sa gađenjem koju Kant teško skriva u ovakvim izjavama je razumljiva, jer je vrsta ravnodušnosti spram vlastitog života i napretka koja karakteriše svojevoljno prepuštanje ljudi da se njima upravlja, u potpunom neskladu sa suštinom humaniteta u našoj osobi, prirodom čoveka kao umnog, dostojanstvenog bića. Lenjost i kukavičluk vode u negiranje vlastitih intelektualnih sposobnosti i prihvatanje indoktrinacije radi konformizma koji postaje fundamentalni životni stil. On sprečava razvoj i konstruktivnu promenu pojedinca, društva i čovečanstva.

Sa jedne strane, dakle, ljudi se plaše da misle svojom glavom, da imaju vlastite stavove i da ih javno iznesu, jer strahuju od osude, izdvajanja, usamljenosti i samostalnosti. Sa druge strane, imati mišljenje, uopšte misliti – što je bez ostatka aktivna delatnost, nije lako, a ljudi su neretko lenji i zadovoljavaju se delanjem u skladu sa čulnim sklonostima i navikom, prepuštajući drugima da misle umesto njih. Činjenje sebe nezrelim, pak, može se videti i kod intelektualaca, ljudi koji se svakako aktivno služe svojim umom, ali to čine samo u okvirima takozvane privatne upotrebe uma. To što je neko dobar naučnik ili činovnik, crkveno lice – koju god da funkciju da obavlja profesionalno i odgovorno – ne implicira zrelost i autonomiju osobe kao celovite prosvetene ličnosti koja u svim stvarima treba da bude vlastiti gospodar. Da bi ilustrovao ovu poentu Kant koristi anegdodu:

„Jedan je učenjak koji je kopao među svojim knjigama na viku jednog sluga da je u jednoj od soba požar odgovorio: „Vi znate da se takve stvari tiču moje žene.““⁵⁰⁸

Ako na razloge koje ljudi imaju za otuđenje intelektualne slobode, predavanje tuđem vođstvu, možemo gledati sa žaljenjem i razočaranjem, spremnost tutora da intelektualno porobe lenje i uplašene je za svaki prezir i osudu. Tutori time pokazuju odsustvo poštovanja ljudi kao svrha po sebi, njihovih neotuđivih prava, nezasiću želju za dominacijom, ukratko – odsustvo bilo kakvog osećaja dužnosti i poštovanja prema ljudskom rodu. Umesto da svoje snage usmere na to da ljude motivišu, ohrabre, „nauče“ slobodi, tutori više vole poslušnike koje sistematski perfidno drže u nezrelosti. Time oni ne samo da sprečavaju napredak ljudi kojima dominiraju, nego sprečavaju napredak čitave nacije čiji su deo, pa i čitavog čovečanstva, jer, po Kantovom mišljenju, autonomija i napredak naroda isključivo zavisi od građana, a dobrobit ili nedaće jedne države utiču na sve ostale.

Krivicu za takvo stanje u velikoj meri treba da osećaju i vaspitači, roditelji kojima je bilo lakše da deci nametnu gotove formule mišljenja i ponašanja, da im ona svojim zapitkivanjem i mišljenjem ne bi dosađivala. Kant naglašava da „mehanička oruđa umne upotrebe, ili, štaviše, zloupotrebe njegove prirodne obdarenosti, jesu okovi neprestane nezrelosti.“⁵⁰⁹ Pošto su ljudi ropskom disciplinom naviknuti samo da prate i slušaju, svaki kasniji pokušaj samostalnog i kritičkog mišljenja je korak u nepoznato, pa je zato malo onih koji su nakon ovakvog vaspitanja (isključivog insistiranja na disciplini) bili sposobni da se samostalno odgoje za slobodu.

Prosvetćivanje ljudi bilo bi moguće pod uslovom da tutori dozvole samo jednu stvar: slobodu javnog govora i pisane reči. Čvrsto verujući u snagu ljudskog uma i ljudsku kompetitivnost, Kant je

⁵⁰⁷ OP, str. 43.

⁵⁰⁸ A, str. 94.

⁵⁰⁹ *Ibid*, str. 44.

mislio da bi sloboda govora inicirala širu javnu raspravu koja bi sporo, ali izvesno razvila uspavanu potrebu ličnosti da se služi vlastitim razumom. Među ljudima koji su pod tutorstvom drugih postoje oni koji bi javnom raspravom bili isprovocirani da misle, pa bi ti ljudi, osećajući novu blagodat intelektualne slobode i zadovoljstvo upotrebe vlastitog uma, odbacivši jaram nezrelosti oko sebe širili „duh umnog poštovanja sopstvene ličnosti i poziva svakog čoveka da sam misli.“⁵¹⁰ Čak i u državama u kojima je sloboda javnog govora značajno ograničena ili zabranjena, pa su ljudi izolovani, uplašeni i podozrivi, Kant misli da se pojedinci koji samostalno i kritički misle, ljudi slobodnog duha, ne mogu sprečiti u organizovanju „tajnih udruženja“, jer je njihova potreba da razgovaraju sa onima koji takođe samostalno misle manifestacija prirodne predispozicije ljudi – društvenosti, iskonske potrebe za komunikacijom i zajedništvom. Kant tvrdi da postoji „prirodni poziv ljudskog roda da međusobno saobraća, osobito u onome što se odnosi na ljude uopšte; a kada bi se ova sloboda podarila, iščezla bi, dakle, ona udruženja.“⁵¹¹

Razum se može razvijati jedino u socijalnom okruženju u kome postoji intelektualna sloboda, „sloboda pera“, kao uslov mogućnosti produktivne polemike. Diskusija je, naime, važan korektiv mišljenja, ona izoštrava naše stavove stavljajući ih na probu u javnosti.⁵¹² To znači da kada neko već ima volju da se služi vlastitim umom, to jest ako je već kao maksimu prihvatio princip samostalnog mišljenja, kritika neprosvećenosti više ne pogađa moć žudnje te osobe, već njenu intelektualnu aroganciju, zatvorenost mišljenja, jer se u intelektualnoj izolaciji gubi i sam kriterijum istinitosti. Ukoliko nema komunikacije, nema ni razvoja autonomnog mišljenja, odbacivanja pretrasa i zabluda, kao izrazito heteronomnog načina mišljenja, niti potpunog razvoja umnih potencijala.⁵¹³ Kritika je uslov intelektualnog napretka, ona je moguća samo ako postoji sloboda mišljenja i javnog govora. Njen značaj Kant naglašava i u *Kritici čistog uma*:

„U svim svojim pothvatima um mora da podvrgne sebe kritici i nikakvom zabranom ne može da naruši njenu slobodu, a da ne naškodi samome sebi i da na sebe ne navuče nekakva štetna podozrenja. Tu nema ničega tako važnoga u pogledu koristi, ničega tako svetoga, da bi se smelo osloboditi ovoga ispitivačkoga i ocenjivačkoga pretresa, za koji ne postoji nikakav autoritet ličnosti. Na toj slobodi zasniva se štaviše egzistencija uma koji nema nikakvog diktatorskog autoriteta, već se njegove odluke uvek zasnivaju na saglasnosti slobodnih građana, od kojih svaki bez ustezanja mora biti u stanju da izrazi razloge svoje sumnje, čak štaviše svoje veto.“⁵¹⁴

Osveščivanje vlastite slobode je jedini način da nezreli ljudi postanu prosvećeni. Čovek se ne može naterati da bude slobodan, ne može se naterati da misli, zato što je mišljenje prvi i neotuđivi vid unutrašnje slobode. Dok možemo naterati ljude da ne govore ono što misle (pod nekim despotskim zakonima i represivnom vladavinom, ali i ucenom, nagovaranjem, emotivnim prisiljavanjem), ipak im nikada ne možemo zabraniti da misle. Istu poentu s obzirom na vlastiti izbor svrha i činjenicu da moral isključuje prisilu Kant izražava ovako:

⁵¹⁰ *Ibid.*

⁵¹¹ TP, str. 114.

⁵¹² Suprotnost „logičkim egoistima“, koji ne misle da je nužno svoj sud proveriti sudu drugih ljudi, jesu intelektualci koji „vape za s l o b o d o m p e r a“, jer „kad nam se ona uskrati, istodobno gubimo veliko sredstvo provjere naših vlastitih sudova i bivamo žrtvovani zabludi.“ A, str. 18. Egoizmu u mišljenju se, piše Kant na sledećoj strani, „može suprotstaviti samo p l u r a l i z a m, tj. način mišljenja: da se sebe ne promatra i da se ne ponaša tako kao da cijeli svijet obuhvaća u svojem sebstvu, već kao pravi građanin svijeta.“ Kosmopolitska paradigma u mišljenju jedna, dakle, može prevazići ograde egoizma.

⁵¹³ V. KMS, str. 138.

⁵¹⁴ KČU, str. 372. Stalna kritika nameće umu specifičnu negativnu disciplinu, koja prvenstveno mora biti samodisciplina, ona zahteva slobodu mišljenja i javnog govora koja će rezultirati principima koji su svima prihvatljivi (jer su univerzalni) – zahteva zakonolikost mišljenja, a ne proizvoljnost. Um i u svojim teorijskim i praktičnim stremljenjima (odnosno čovek kao umno biće u mišljenju i delanju) treba da teži ka istom cilju – autonomiji. Osvajanje te autonomije je zadatak uma, a ne puka datost. Detalje slične argumentacije videti u: O'Neill 1992.

„Mene, doduše, mogu drugi prisiliti na radnje koje su kao sredstva upravljene na neku svrhu, ali nikada *da imam neku svrhu*, nego samo ja sam mogu *učiniti sebi* nešto svrhom. [...] *prinuda* na to (da se one imaju) protivreči sama sebi.“⁵¹⁵

Prema tome, pošto je mišljenje (kao i moralitet) stvar unutrašnje slobode koja je prisili nedostupna, jedini način da se ono menja je kroz razvoj intelektualnih i moći žudnje, a to je moguće najefikasnije kroz javnu raspravu, komunikaciju i diskusiju. Međutim, u spisu „Šta znači: orjentisati se u mišljenju?“ Kant dovodi u pitanje čak i slobodu mišljenja ukoliko je sloboda govora zabranjena. On nesumnjivo cilja na ono što smo mi naglasili – da uslov mogućnosti *napretka* mišljenja i *razvoja* razuma kroz korektiv javne rasprave (posredstvom promene ili odbacivanja stavova koji nisu izdržali probu javne kritike) ne postoji tamo gde nema slobode govora. U tom smislu mišljenje bez provere na koju se stavlja uvidom javnosti i javnom diskusijom ne može napredovati, pa se može tvrditi da ne postoji. Kant piše:

„višom silom nam se, doduše, može oduzeti sloboda *govorenja* ili *pisanja*, ali njome nam se uopšte ne može oduzeti sloboda *mišljenja*. Jedino, koliko i kakvom ispravnošću bismo doista *mislili* ako ne bismo mislili u zajedništvu s drugima, kojima bismo mi *saopštavali* svoje misli i koji bi nama *saopštavali* svoje! Dakle, doista se može reći da ona spoljašnja sila, koja ljudima oduzima slobodu da javno saopšte svoje misli, njima oduzima i slobodu da *misle* – jedinu dragocenost koja nama pri svim građanaskim opterećenjima još preostaje i jedinu kojom možemo da se pripomognemo protiv sveg zla tog stanja.“⁵¹⁶

Hiperbolična izjava da nema mišljenja bez slobode govora treba, dakle, da naglasi da je komunikacija uslov napretka. U istom spisu Kant mišljenje izolovano od javne kritike naziva bezakonitom upotrebom uma „koja mora da se izrodi u zloupotrebu i neodmereno poverenje u nezavisnost njegove moći od svakog ograničenja,“⁵¹⁷ jer se ona sastoji od proizvoljnih tvrđenja koja vode u razne vrste dogmatizma i praznoverja.⁵¹⁸ U ovom smislu je istina da tu gde nema provere stavova od strane drugih ljudi koji misle, mišljenje, kao jedna suštinski dinamična i evolutivna aktivnost, se zapravo izvrgava u svoju suprotnost – stanje intelektualne stagnacije i neupitnog verovanja u neproverljive stavove ili besmislice. Prema tome, jasno je da je Kant „mišljenje u zajednici sa drugima“, mogućnost saopštavanja vlastitih misli, video kao uslov mogućnosti razvoja mišljenja uopšte i napretka uma, odnosno aktualizacije svih njegovih potencijala kroz istoriju. Zbog toga je zaustavljanje prosvećivanja putem zabrane javne upotrebe uma on razumeo kao najveće nasilje i drastično ograničavanje ili ukidanje slobode, koje sprečava naporno i sporo približavanje krajnjoj svrsi stvaranja.

Pošto javna diskusija, ukoliko treba da je svima dostupna, mora biti i zakonima dozvoljena – ili bar ne sme biti zabranjena, državna vlast je direktno odgovorna za sprečavanje ili zaslužna za obuhvatnije prosvećivanje naroda. S tim u vezi Kant piše:

„Sami od sebe, ljudi se malo po malo s mukom spasavaju iz neobrazovanosti, ako se samo pažljivo i vešto ne radi na tome da se oni u njoj zadrže.“⁵¹⁹

Opet se može uočiti analogija između vaspitača i vladara, jer od njihove volje zavisi u kojoj će meri slobodno mišljenje biti zabranjeno, dozvoljeno, ohrabrivano ili sputavano. Ovu paralelu možemo ilustrovati primerom koji potvrđuje i naše tumačenje Kantovih stavova prema kome je korenita promena vaspitnih metoda podjednako neopravdana kao revolucija u državi. Zamislimo

⁵¹⁵ MM, str. 183. Varijaciju ove ideje na istom mestu nekoliko pasusa dalje Kant formuliše: „Neko drugi me, doduše, može *prisiliti* da nešto *učinim* što nije moja svrha (nego samo sredstvo za svrhu nekog drugog), ali ne na to da ja *to sebi načinim svrhom*, pa ipak ja ne mogu imati svrhu a da je sam sebi ne načinim.“

⁵¹⁶ OM, str. 257.

⁵¹⁷ O ovoj bezakonitoj upotrebi uma videti: *Ibid*, str. 258.

⁵¹⁸ V. A, str. 103.

⁵¹⁹ OP, str. 47.

jedno odeljenje koje od prvog razreda podučava nastavnik koji deci zabranjuje slobodno iznošenje vlastitih mišljenja, zahtevajući da se uči napamet isključivo i doslovno ono što on predaje. Nakon više godina, na njegovo mesto dolazi drugi nastavnik koji od dece zahteva samo i jedino da misle svojom glavom, kritički procenjuju stavove i slično. Malo je verovatno da bi učenici uopšte znali kako da ispune očekivanja novog nastavnika i da bi mogli brzo i lako da prihvate novi sistem provere znanja, a malo je verovatno i to da bi prethodno dobri učenici takvi i dalje ostali. Promena načina mišljenja koju zahteva novi nastavnik naprosto ne može biti naglo, brzo i temeljno ostvarena. Prema tome, dok je trenutna promena nastavnika moguća postavljanjem druge osobe na to radno mesto, privikavanje učenika na novi sistem rada neće biti lako, zahtevaće vreme, a da bi taj novi sistem mogao da donese željene rezultate, veliki napor mora da bude učinjen da bi se stari način mišljenja zamenio novim.

Usvojene obrasce ponašanja i mišljenja moguće je promeniti samo postepenom reformom tokom dužeg vremenskog perioda, jer su oni formirani u ravni empirijskog karaktera. Čovek je naučen i naviknut da se ponaša na izvestan način i te usađene obrasce ponašanja ili mišljenja ne može promeniti preko noći. Pošto u okvirima umne determinacije postupaka nema vremena, jedino je posredstvom slobode moguća korenita promena načina mišljenja. No, iako slobodni postupci ne zavise od prethodnog niza uzroka, da bi čovek bio svestan ove vrste slobode neophodna je prethodna kultivacija razuma i uma, uviđanje vlastite autonomije, dužnosti i neprestana borba protiv „despotizma prohteva“. Čovek se, ponovimo, ne rađa kao moralno biće, već takvo postaje valjanim vaspitanjem i samosvojnim mišljenjem.

Da je sloboda javnog govora fundamentalni uslov bilo kog drugog prava u državi – ako država treba da je pravedna, vidi se iz sledećeg: šta vredi aktivnom građaninu pravo glasa ako ne postoji sloboda štampe, javnog govora, ako su mu informacije od javnog značaja nedostupne? On može da glasa, ali mu je uskraćena fundamentalna pretpostavka slobodnog izbora između različitih političkih opcija – objektivne informacije. Ako se u javnosti forsira samo jedna ideologija i javno govori samo jedna ličnost, glasači su već sistematski izmanipulisani da glasaju za tu jednu opciju o kojoj imaju neke, neretko fabrikovane i servirane, informacije. Građanin, naravno, može glasati za nekog drugog, ali ako o njegovim stavovima gotovo ništa ne zna, njegov glas uopšte ne može biti posledica racionalnog izbora. Prema tome, sloboda javnog govora, diskusije i dostupnost informacija preduslov su slobodnog političkog izbora, a ovaj izbor određuje način upravljanja vlasti, donošenje i sprovođenje zakona, koji direktno utiču na život građana. To znači da zabrana javne reči narodu faktički oduzima političku autonomiju, građanima uskraćuje pravo koje im se kao ljudima ne može oduzeti – slobodu da sami biraju način na koji će živeti i biti srećni. Kant nije eksplicitno naglasio sve ove posledice oduzimanja prava ljudi da javno govore, ali pošto je u više navrata insistirao na ovom pravu kao jedinom dopuštenom obliku prava na pobunu, na njegovoj neotuđivosti, pošto ga je doveo u usku vezu sa slobodom, reformom pravnog sistema i državnog uređenja, jasno je da je imao u vidu implikacije uskraćivanja ovog prava.

Iako smo najavili da ćemo u ovom poglavlju izložiti samo obrazovnu dimenziju prosvetiteljstva, ispostavlja se da se ona ne može strogo odvojiti od političke. To je razumljivo, jer je njena nužna pretpostavka država i državni zakoni koji je mogu omogućiti ili uskratiti. Mi smo do sada insistirali na sličnosti između vladara i vaspitača, analogne uloge koje ove dve ličnosti imaju za formiranje karaktera, pretpostavku evolucije uma i svaku drugu vrstu napretka ljudi. Analogija, međutim, pored osnova veze (sličnosti) mora da sadrži i osnov razlike. Bez razlike nema analogije, već identiteta. Razlika između vaspitača i vladara je u tome što ovi prvi vaspitavaju dete, čije sposobnosti nisu razvijene, a predispozicije i potencijali nisu ostvareni, pa je primarna uloga vaspitača da u što većoj meri i na ispravan način omoguće razvoj svih potencijala deteta, da ga osposobe da samostalno misli i osvesti vlastitu slobodu. Ovi drugi, pak, ne smeju nikako (pre)vaspitavati građane, jer su građani odrasli ljudi, svoji vlastiti gospodari, ličnosti koje drže do vlastite koncepcije savršenstva i sreće, slobodni i zato odgovorni za sopstveni život i napredak. Jedino što vladari smeju, odnosno što bi trebalo da učine, jeste da omoguće jedini nužni uslov za samostalni napredak građana: slobodu javnog govora.

Najgora vrsta paternalizma vlada tamo gde vladari preuzmu ulogu vaspitača građana. Primere tog patološkog odnosa imamo, nažalost često i danas, jer su ljudi, kako Kant kaže, zavoleli taj odnos zavisnosti. Kada vladari sebe vide kao vaspitače građana, zabrane slobodu javne reči – jer je to pretpostavka mogućnosti temeljnog (pre)vaspitanja građana, onda je ljudima oduzeto jedino neotuđivo pravo, sloboda. Građani koji imaju kultivisanu samosvest i samopoštovanje su ovakvim odnosom vlasti konstantno povređeni, jer i onda kada takvo ponašanje sa sobom ne nosi velika uskraćivanja spoljašnje slobode, ono uvek najdublje vređa dostojanstvo čoveka. Kant zato i tvrdi da je „očinska (regimen paternale)“ vlast „najdespotskija“ od svih oblika upravljanja državom, jer podrazumeva da se postupa „sa građanima kao s decom“.⁵²⁰ Pošto su deca „svojina“ staratelja i druga definicija despotizma podrazumeva paternalistički odnos: „Despotska je ona vlada u kojoj suveren postupa s narodom kao sa svojom svojinom.“⁵²¹ Odrasli ljudi ne smeju biti tretirani kao deca, nasilno prevaspitavani i ponižavani. Ta vrsta negiranja dostojanstva, oduzimanja unutrašnje slobode je sama po sebi u većoj meri „zlo“, jer je perfidnija i teže iskorenjiva, nego što je neopravdano ili preterano ograničavanje spoljašnje slobode. S tim u vezi Kant precizno locira problem klasičnog shvatanja slobode kao prirodnog prava, koji ostavlja širok prostor za paternalizam – nametanja vlastite koncepcije dobrobiti i sreće drugim ljudima:

„Definicija *slobode* u izlaganju i određivanju prava čovečanstva u nacionalnoj skupštini u Parizu jeste: biti slobodan znači moći činiti sve ono što drugome *ne šteti*. – Dalje, zakon sme društvu da zabrani *samo štetne radnje*. Oba stava su pogrešna. Jer, ja bih možda mogao da dokažem da moja radnja drugome koristi – a da on pri tom ipak nije slobodan.“⁵²²

Korist ili dobrobit koju pojedinac može imati od izbora koje drugi ljudi čine umesto njega, a u njegovo ime, ne čini povredu njegove slobode manjom ili bezazlenijom. Paternalizam dušebrižnika koji se najavljuju kao dobročinitelji naroda nije u manjoj meri despotizam ako dovodi do veće društvene dobrobiti i blagostanja, od onoga koji neskriveno ljudima oduzima njihove slobode i vodi ih, recimo, u potpuno siromaštvo. Jedina razlika, koja je vrlo opasna po budućnost čovečanstva i cilj potpunog razvoja uma, jeste u tome što bi na prvu vrstu despotizma rado pristao veliki broj onih koji ne žele da misle i kojima sloboda manje znači nego blagostanje.

Još jedan oblik posebno nemoralnog paternalizma učestalo se pojavljuje u religijskim zajednicama. Kant oštro osuđuje rigidna, nepromenljiva crkvena pravila i despotizam u odnošenju prema vernicima.⁵²³ Vredno najvećeg prezira, „najnečasnije“ kako Kant kaže, jeste odnošenje pojedinih crkvenih vođa prema vernicima, jer oni koriste njihova verovanja (obično neprosvećena, pa samim tim dogmatična), strahove i nadanja, da bi njima upravljali i sticali korist za sebe. Zato što se ona mora zasnivati isključivo na slobodi, sve što je za religiju vezano mora biti otvoreno za promene, pa crkvena učenja moraju biti uvek podložna preispitivanju. Osnova verovanja treba da budu ispravni pojmovi koji svakom prosvećenom umu moraju biti razumljivi, jasni, razložni i prihvatljivi.

Uzimajući sve rečeno u obzir, Kant zaključuje:

„Jedno razdoblje ne može da se zaveri, i nad time svečano zakune, da ono što predstoji dovede do stanja u kojem mu mora postati nemoguće da svoja (pre svega tako neodložna) saznanja proširuje, čisti od zablude i, uopšte, da napreduje u prosvećenosti. Bio bi to zločin protiv ljudske prirode čije se izvorno određenje sastoji upravo u tom napredovanju; potomstvo je,

⁵²⁰ MM, str. 119.

⁵²¹ F, str. 217.

⁵²² *Ibid*, str. 219.

⁵²³ Uskraćivanje slobode mišljenja manipulacijama koje koriste religijska osećanja odvija se putem „prisile savesti“. Tada se, misli Kant, „bez bilo kakve spoljašnje sile u stvarima religije građani nameću kako tutori nad ostalima i, umesto argumenata, propisanim formulama vere praćenim uznemirujućim strahom pred *opasnošću vlastitog izražavanja*, znaju da ranim utiskom na duše prognaju svako ispitivanje uma.“ OM, str. 257 – 258. U *Metafizici morala* on insistira na tome da se mora dozvoliti reforma, evolucija i u religijskim stavovima, a u prilog toj tezi argumentuje pomoću ideje društvenog ugovora, v. MM, str. 129.

dakle, potpuno ovlašćeno na to da takve odluke, uzete kao odviše nedozvoljen i zločinački način postupanja, odbaci.⁵²⁴

S obzirom na humanitet u vlastitoj osobi, a onda i krajnju svrhu čovečanstva, čovek ima dužnost da se prosvećuje, oslobodi okova nezrelosti, pa je zabranjeno sprečavati ljudski napredak, posebno u onim stvarima koje se tiču savesti, potpune slobode pojedinca – morala i religije. Kada bi se čovek u bilo kom trenutku sasvim odrekao ličnog napretka, time bi on postupao protiv vlastitog dostojanstva, čovečanstva u svojoj osobi, zbog čega Kant piše:

„[Č]ovek može za sebe, a i onda samo na neko vreme, da odgodi prosvećenost u onome što mu je dužnost da zna. Ali, da se nje odrekne, to bi za njegovu ličnost, a još više za potomstvo, značilo povrediti i nogama pogaziti sveta prava čovečanstva.“⁵²⁵

U prosvećivanju, kao poslednjem stupnju vaspitanja, čovek se mora sam na sebe osloniti i poslednji „probni kamen istinitosti“ mora potražiti u vlastitom umu. O ovoj korektivnoj refleksiji i, može se reći, dužnosti samoprosvećivanja, kao svojevrsnom korelatu „nesavršene dužnosti da se bude savršen“, ⁵²⁶ Kant piše:

„*Samomišljenje* znači traženje vrhovnog probnog kamena istine u samom sebi (tj. u vlastitom umu), a maksima da u svako doba i sami mislimo, jeste **prosvetiteljstvo**. [...] sasvim je lako da se prosvećenost vaspitanjem osnuje u *pojedinačnim subjektima*, samo se mora rano početi s tim da se mlade glave navikavaju na tu refleksiju. Ali veoma je dugotrajno da se prosvećuje jedno *doba*, jer postoje mnoge spoljašnje prepreke koje tu vrstu vaspitanja delom zabranjuju a delom otežavaju.“⁵²⁷

Može se zato reći da je opšti cilj vaspitanja dostizanje stanja (samo)prosvećenosti pojedinca. To je nužan uslov mogućnosti napredovanja čovečanstva ka njegovoj krajnjoj svrsi, ali ipak nije dovoljan uslov, jer je za prosvećeno doba – čovečanstvo na određenom stupnju razvoja, neophodno obuhvatnije socijalno posvećivanje. Preduslov za to je sloboda javnog govora za koju Kant veruje da ima moć da utiče, prvo, na reformu državnih institucija u pravcu osnivanja republike, posredstvom koje je jedino moguće da se ustanovi stanje javne pravde; drugo, do osnivanja svetskog građanskog uređenja i univerzalnog važenja kosmopolitskog prava, koje bi osiguralo obuhvatni komunikacijski okvir za prosvećivanje čovečanstva; treće, prosvećeno čovečanstvo mora raditi na unapređenju civilizovanosti i reformi empirijskog karaktera, kao preduslovu za mogućnost moralne revolucije ljudi, beskonačnu aproksimaciju carstvu vrline i večnom miru.

6. Nauka o pravu

Preostali deo studije posvećen je analizi Kantove filozofije javnog juridičkog prava, nužnih uslova njegove artikulacije i osnivanja državnog i međunarodnog građanskog stanja. Pružićemo detaljnu analizu prvenstveno metafizičkih principa pravne nauke, ali i najvažnijih empirijskih pravnih i političkih principa, koji treba da pokažu na koji se način ljudi i države mogu disciplinovati, kultivisati i civilizovati, ne bi li se čovečanstvo moglo i moralizovati na putu ka transcendentno zasnovanom javnom pravu. Mir je, naime, nužan uslov, kako unapređenja stupnja kulture i civilizacije naroda, tako i moralizacije čovečanstva, a trajni mir je prema našem tumačenju moguć samo pod pretpostavkom osnivanja svetske federativne republike, u kojoj bi sve nesuglasice

⁵²⁴ OP, str. 46.

⁵²⁵ OP, str. 46. Ovaj i prethodni citat potkrepljuju stav da današnje generacije imaju dužnost prema budućim generacijama da valjanom upotrebom razuma i uma unapređuju kulturu i civilizaciju, prosvećenost, realizuju slobodu i unaprede moralitet, čime će doprineti ukupnom napretku čovečanstva.

⁵²⁶ MM, str. 248.

⁵²⁷ OM, str. 259.

među ljudima i među državama bile rešavane pravnim putem. Uslov mogućnosti osnivanja svetske federativne republike je da sve države reformišu svoje državno uređenje u republikansko, jer je jedino u republici realizovana transcendentalna pretpostavka valjanog državnog uređenja, slobode građana – ideja društvenog ugovora. Objasnimo takođe Kantovo shvatanje kosmopolitskog prava, koje ima značajnu ulogu u civilizovanju čovečanstva, jer pruža pravni okvir za slobodnu raznovrsnu komunikaciju na globalnom nivou i minimalnu zaštitu slobode čoveka na kom god se delu Zemlje našao. Pošto je, po Kantovom mišljenju, jedino pod uslovom garancije javnog juridičkog prava u sve tri njegove forme moguć mir, javno juridičko pravo je prvi nužan uslov ostvarenja krajnje svrhe stvaranja. U poslednjem poglavlju obrazložićemo tezu prema kojoj Kantova filozofija prava svoje ishodište ima u etici, iako samo pravo od nje strogo mora biti odvojeno, a u zaključnim razmatranjima objasnimo naš stav da sam pojam mira u Kantovoj filozofiji morala ima tri stadijuma: primirje, trajni mir i večni mir. Večni mir, kao i moralizacija, zamislivi su samo pod pretpostavkom potpune slobode, autonomije u juridičkom i etičkom smislu, koja bi bila moguća jedino pod pretpostavkom osnivanja svetske juridičke i etičke države.

6.1. Podela moralnih zakona na etičke i juridičke

Metafizika morala izlaže sistem apriornih znanja o moralnim zakonima. U okviru ovog sistema najznačajnija je podela moralnih dužnosti na juridičke (dužnosti prava) i etičke (dužnosti vrline). O toj podeli Kant piše:

„Ukoliko se odnose samo na puke spoljašnje radnje i njihovu zakonitost, zovu se *juridički*; ali ako zahtevaju i to da oni (zakoni) sami treba da budu razlozi određenja radnji, onda su oni *etički*, pa se onda kaže: slaganje sa onim prvima je *legalitet*, a s ovim drugima *moralitet* radnje. Sloboda, na koju se odnose oni prvi zakoni, može biti samo sloboda u spoljašnjoj upotrebi, a ona na koju se odnose oni drugi, može biti sloboda kako u spoljašnjoj tako i u unutrašnjoj upotrebi samovolje, ukoliko se određuje umnim zakonima.”⁵²⁸

Jedna bitna razlika između ove dve vrste zakona jeste u tome što materija etičkih i juridičkih dužnosti može biti ista (i etika i pravo zahtevaju na primer da se ne ubija i krade), ali su pobude za njihovo izvršavanje drugačije: u etici je uvek posredi jedna pobuda (poštovanje moralnog zakona), dok u pravu, pošto nisu relevantne za karakterizaciju samog čina kao legalnog, pobude mogu biti različite. Juridički zakoni tiču se zakonitosti spoljašnjeg aspekta radnje ili fizičkog postupka jedne osobe u odnosu na druge prema opštem zakonu prava, pa su oni fizički postupci koji ne ograničavaju spoljašnju slobodu drugih ljudi u pravnom smislu irelevantni. Tako laž, kao namerno govorenje neistine u svakodnevnom životu (a to je i fizička, a ne samo intelektualna radnja, kakva bi bila samoobmanjivanje), nije prestup juridičke već etičke dužnosti,⁵²⁹ jer je čovek uvek slobodan

⁵²⁸ MM, str. 16.

⁵²⁹ Laž je kršenje savršene dužnosti prema sebi kao moralnom biću, ali ne može biti juridička dužnost, v. Babić 1997. Kant je u više navrata u svojim delima analizirao laž: u *Zasnivanju metafizike morala* laž karakteriše kao dužnost prema drugima – u ovom bi slučaju mogla biti juridička dužnost, ali samo zato što je razmatrana u sklopu davanja lažnog obećanja, a pošto obećanje u pravnom smislu Kant smatra imovinom, ono može biti predmet pravne regulacije, v. MM, str. 21 i 50. U *Metafizici morala* laž karakteriše kao povredu savršene dužnosti prema samom sebi, dok u spisu „O navodnom pravu na laganje iz čovekoljublja” Kant polemizuje sa Konstanom oko mogućeg prava na istinu ili laž. V. Kant, Konstan 2008. U vezi sa ovom polemikom, Korsgaard brani tezu kako laž i u okvirima Kantove teorije može ponekad biti opravdana, v. Korsgaard 1986. Uzgred pobijajući njene teze, Vajnrib tvrdi da je u ovom poslednjem delu Kant afirmisao tezu da je laž suprotna juridičkoj dužnosti da ne lažemo, koja odgovara samoj ideji javnog prava, principu publiciteta. Dužnost da ne lažemo nije dužnost prema bilo kom konkretnom čoveku (u nekim slučajevima tu dužnost prema konkretnom čoveku i nemamo), već prema ljudskim bićima uopšte. Prestup protiv čovečanstva uopšte sastoji se u nespojivosti laži sa opštom voljom, kao i sa mogućnošću pojedinačnih ugovora. Detaljnu argumentaciju videti u: Weinrib 2008.

da veruje ili ne veruje da je ono što sagovornik govori istina.⁵³⁰ Pošto je objekat juridičkih zakona spoljašnja upotreba slobode, ti zakoni se ne mogu ticati pobuda i svrha koje ljudi imaju kada poštuju juridičke zakone. U tom smislu Kant naglašava da

„svako može biti slobodan, iako bi njegova sloboda meni bila potpuno indiferentna, ili bih je u srcu rado okrnjio, samo ako je ne oštetim svojom *spoljašnjom radnjom*. Da pravedno delovanje učinim sebi maksimumom, to je zahtev koji mi etika postavlja.“⁵³¹

Povrh toga, juridički zakoni se ne tiču ni odnosa samovolje prema želji ili potrebi druge osobe, kao što je to slučaj u nekim etičkim dužnostima, recimo u radnjama dobročinstva. Samo oni fizički postupci koji ograničavaju ili ukidaju spoljašnju slobodu drugih ljudi moraju biti strogo definisani juridičkim zakonima. Tu se uočava još jedna razlika između etičkih i juridičkih dužnosti: ove prve se tiču odnosa i prema sebi i prema drugome, dok druge regulišu isključivo odnose prema drugima, to jest odnose među ljudima. Kada osoba ima izvesnu juridičku dužnost prema meni, to znači da ja imam pravo da zahtevam da je ona ispuni, a ukoliko ona to neće, onda imam pravo i da je, posredstvom institucija sudske i izvršne vlasti, primoram da to učini. Sa druge strane, kada osoba ima etičku dužnost da nešto učini, ona jedino od sebe može „zahtevati“ da postupi u skladu sa njom, prema univerzalno važećim zakonima koje je sama sebi nametnula.

Kant tvrdi da svako zakonodavstvo mora sadržati, prvo, *zakon* koji izvesnu radnju (ono što treba da se dešava) *objektivno* predstavlja kao nužnu – čini je dužnošću, i drugo, *pobudu* koja motiv, to jest odredbeni razlog određene radnje „*subjektivno* povezuje s predstavom zakona“.⁵³² Pošto i juridičko i etičko zakonodavstvo izvesne radnje predstavljaju kao dužnosti, a postupanje u skladu sa dužnostima jeste moralno, Kant kaže da „sve dužnosti, samo zato što su dužnosti, pripadaju etici, ali njihovo *zakonodavstvo* nije zato uvek sadržano u etici“.⁵³³ Etičko zakonodavstvo poštovanje dužnosti čini istovremeno i pobudom radnje, dok je juridičko zakonodavstvo sasvim indiferentno prema vrsti motiva za poštovanje zakona. Ukoliko, pak, poštujemo juridičke zakone zato što smatramo da je etička dužnost čoveka da poštuje pravne propise vlastite države (bez obzira na to kakvi su oni), onda će takvo postupanje iz dužnosti sa sobom nositi izvesnu moralnu zaslugu. Zato Kant kaže da iako

„primerenost radnji pravu (biti ispravan čovek) nije ništa zaslužno, ipak je primerenost maksimi takvih radnji kao dužnosti, tj. *poštovanje* prava, *zaslužno*. Jer čovek time pravo čovečanstva ili i ljudi *čini* sebi *svrhom*, i proširuje time svoj pojam dužnosti preko pojma *dugovanja* (officium debiti); jer neko drugi može svakako od mene iz svog prava zahtevati radnje po zakonu, ali ne i da on sadrži ujedno i pobudu za njih.“⁵³⁴

Iz ugla juridičkog zakonodavstva je sasvim dovoljno poštovati pravne propise iz, na primer, straha od kazne ili neke vrste koristi. Drugi ljudi od nas, kako kaže Kant u maločas citiranom pasusu, „iz svog prava“ mogu zahtevati da naše radnje budu po zakonu, jer pravo ljudi analitički uključuje prinudu, odnosno sprečavanje povrede njihove spoljašnje slobode prema opštem zakonu, ali ne uključuje zahtev da moji postupci budu učinjeni iz dužnosti, čistog poštovanja prema zakonu.

⁵³⁰ Govoreći o jedinom prirođenom pravu (slobodi) Kant naglašava da svaki čovek ima „ovlašćenje da učini ono što drugima ne sužava ono što je Njihovo, ako samo neće da se zauzmu za njega; tako nešto je da tu čovek samo saopšti svoje misli, da im nešto ispriča ili obeća, pa bilo to istinito i iskreno ili neistinito i neiskreno (veriloquium aut falsiloquium), jer prosto do njih stoji hoće li mu verovati ili ne.“ MM, str. 39 – 40. Ovo ovlašćenje spada u sam pojam slobode, pa tako ispada da svako ima ovlašćenje da slaže, ukoliko ta njegova laž „nekom drugom neposredno [ne – prim. J. G.] krnji njegovo pravo, npr. lažno navođenje nekog ugovora sklopljenog s nekim kako bi se on lišio Njegovoga [...] jer prilikom pukog objašnjavanja svojih misli uvek drugome ostaje slobodno da ih primi za šta on hoće.“ S tim u vezi Babić zaključuje da je moralni status laži na prvi pogled paradoksalan: mi imamo istovremeno juridičko ovlašćenje (pravo) da lažemo i etičku dužnost da ne lažemo. V. Babić 1997: 64.

⁵³¹ MM, str. 33.

⁵³² *Ibid*, str. 20.

⁵³³ *Ibid*, str. 21.

⁵³⁴ MM, str. 192.

Juridičko zakonodavstvo, dakle, podrazumeva (ili bar dopušta) heteronomiju, dok etičko zakonodavstvo zahteva isključivo autonomiju.⁵³⁵ Ova razlika je najznačajnija za strogo razlikovanje juridičkih od etičkih zakona i upravo ona onemogućava stapanje ove dve vrste zakonodavstva na način na koji bi se mogle očuvati njihove osobenosti, jer je na autonomno, kao potpuno slobodno i ničim spoljašnjim uslovljeno delanje ljude nemoguće prinuditi.

Legalne su sve one radnje koje nisu zabranjene juridičkim zakonima, iako one mogu biti protivne etičkim dužnostima. To znači da se pravo ne sme odnositi na unutrašnju upotrebu slobode čoveka, i to ne samo u smislu da svako sam mora moći da bira način na koji će biti srećan, već i u smislu da nas u pravu uopšte ne sme zanimati moralitet osobe. Čovek može recimo uvek poštovati juridičke zakone, a da nikada ne izvršava etičke dužnosti i niko od njega nema pravo da zahteva da bude moralno bolji, niti da postupa spolja u skladu sa etičkim normama (iako bi takvo postupanje predstavljalo samo legalitet, a ne moralitet). Sloboda kao sposobnost da sami postavljamo svrhe i biramo sredstva da ih ostvarimo se sastoji i u mogućnosti da izaberemo da ne ostvarujemo konkretne dobre, poželjne, korisne ciljeve ili budemo radikalno zli. Ukoliko ne sprečavamo druge ljude da sami postavljaju i pokušaju da ostvare vlastite ciljeve, mi ne ugrožavamo njihovu slobodu, jer oni nisu pod prinudom naše jednostrane samovolje.

Prema tome, juridički zakoni moraju ograničavati slobodu samo u minimalnom obimu, ne bi li bio ostavljen širok prostor za etičko zakonodavstvo koje uvek imamo potpunu slobodu da poštujemo ili ne. S obzirom na prinudu u pravu i etici Kant stepen slobode određuje na sledeći način: „Što se čovek manje može prisiliti fizički, a više moralno (pukom predstavom o dužnosti), utoliko je on slobodniji.“⁵³⁶ Ova „pozitivna“ sloboda je nužan uslov prosvećivanja, intelektualnog i moralnog napredovanja pojedinaca, društva i čovečanstva.

6.2. Osnovni pojmovi metafizičkih načela nauke o pravu

U uvodnom delu *Metafizike morala*, Kant iznova definiše nekoliko ključnih pojmova filozofije morala. Osnovni pojam je sloboda, jer je ona je uslov mogućnosti morala. Kao što moramo pretpostaviti objektivni praktični realitet transcendentalne slobode da bismo uopšte mogli da govorimo o slobodi u psihološkom smislu, tako moramo pretpostaviti univerzalno važenje prirođenog prava da bismo mogli govoriti o pozitivnom pravu. Možemo zato reći da je sloboda u spoljašnjoj upotrebi transcendentalni uslov juridičkog javnog prava, a sloboda u unutrašnjoj upotrebi je transcendentalni uslov etičkog javnog prava.

Govoreći o moralu u užem smislu (etici) objasnili smo zbog čega je moralni zakon za nas imperativ koji kategorički zapoveda da maksime budu takve da se mogu hteti kao univerzalan zakon. Radnje koje ove maksime nalažu i koje su prema moralnom zakonu nužne Kant naziva dužnostima. Dužnosti su uopšte moguće samo zato što smo umna bića, što se u svakom trenutku moramo posmatrati i kao noumenalni karakter, koji nama kao empirijskim bićima i našoj čulno aficiranoj samovolji propisuje zakone.⁵³⁷ Odnos zakona i dužnosti koji važi u okviru etike, važi na sličan način i u okviru prava: kao što u etici imamo jedan najviši moralni zakon – kategorički imperativ nauke o vrlini, tako i u pravnoj nauci postoji opšti zakon prava u odnosu na koji svi pravni propisi (pravne maksime) jesu ili nisu legitimni – takvi da imaju i jedno šire moralno pokriće, odnosno jesu ili nisu u skladu sa slobodom kao prirođenim pravom.⁵³⁸ Legitimitet koji vlast ima da propisuje prinudne zakone koji ograničavaju samovolju svakog čoveka u državi se

⁵³⁵ V. *Ibid*, str. 185.

⁵³⁶ *Ibid*, str. 184.

⁵³⁷ V. *Ibid*, str. 41.

⁵³⁸ O odnosu između kategoričkog imperativa i opšteg zakona prava, v. Höffe 1986. Vilašek nudi interpretaciju po kojoj „Nauka o pravu“ uopšte „ne pripada *Metafizici morala*“ u smislu da opšti princip prava uopšte nije zasnovan na kategoričkom imperativu, da su etičko i juridičko zakonodavstvo dve (iako analogne) potpuno nezavisne vrste zakonodavstva, te da se etika i pravo ne odnose na isti domen – domen morala u čijem su okviru dužnosti podeljene na juridičke i etičke. V. Willaschek 1997.

zasniva upravo na tome što se ovim ograničenjima konstituiše sama sloboda u njenoj spoljašnjoj upotrebi.

U *Metafizici morala* Kant nije nameravao da se, kao „juristi“, bavi konkretnim pravnim propisima neke određene empirijske države – statutarnim pravom, već ga je zanimala ova legitimnost zakona, metafizika prava na kojoj statutarni propisi treba da se zasnivaju, a koju filozofi treba da artikulišu. Upravo zato što je pravnu nauku razumeo kao sistem apriornih pravnih principa (koji ne moraju da budu lišeni svih empirijskih primesa, već se iz iskustva ne smeju izvoditi) koji proizlazi iz principa prava, Kant može da govori o *metafizici* morala iako sistem juridičkih i etičkih dužnosti koji izlaže nije isključivo sistem čistih apriornih principa. To je sistem dužnosti koje čovek kao umno i čulno biće ima prema sebi samom i prema drugim ljudima, do koga dolazimo tako što kategorički imperativ primenimo na principe čije je poreklo u moralnoj antropologiji.

Pored najvišeg zakona morala koji važi u etici i pravu, još su neki pojmovi zajednički pravnoj nauci i nauci o vrlini. Njih Kant definiše na sledeći način:

„Obaveznost je nužnost slobodne radnje pod nekim kategoričkim imperativom uma.“⁵³⁹

Sve radnje koje su obavezne prema moralnom zakonu jesu dužnosti. Zatim,

„Dopuštena je neka radnja (licitum) koja nije suprotna obaveznosti; a ta sloboda koja se ne ograničava nikakvim suprotnim imperativom zove se ovlašćenje (facultas moralis). Iz toga se samo po sebi razume šta je *nedopušteno* (illicitum).“⁵⁴⁰

Kategorički imperativ sadrži samo praktičnu nužnost za umna bića, dok opšti zakon prava sadrži i prinudu. Zakoni koji zapovedaju činjenje predočavaju kao dužnost, dok zakoni zabrane nečinjenje radnje predočavaju kao dužnost. Ova distinkcija je važna, jer podrazumeva da je u pravu dozvoljeno sve ono što zakonom nije zabranjeno, a zakonom mora biti zabranjeno samo ono što narušava spoljašnju slobodu drugih ljudi, ugrožavajući potencijalno time i njihovu unutrašnju slobodu.⁵⁴¹ Dopuštene su one radnje koje su zakonom zahtevane (na primer juridička dužnost roditelja da se staraju za decu dok ne postanu punoletna ili etička dužnost da usavršavamo vlastite talente), a nedopuštene su sve zakonom zabranjene radnje (poput juridičke zabrane krađe ili etičke zabrane laži). Kant, međutim, koristi još jedan smisao dopuštenih radnji: to bi bile radnje za koje ne postoje ni zabrane ni zapovesti, koje nisu zabranjene pravom, niti su zapovedene etičkim zakonom. S obzirom na te radnje nemamo nikakve dužnosti, zbog čega Kant kaže da su one „moralno ravnodušne“. Međutim, odmah zatim dodaje:

„Može se pitati da li tako nešto postoji, pa ako postoji, da li je za to da je nekome slobodno da nešto čini ili ne čini, osim zakona zapovesti (lex praeceptiva, lex mandati) i zakona zabrane (lex prohibitiva, lex vetiti), potreban i neki zakon dopuštenja (lex permissiva). Ako je to tako, onda se ovlašćenje ne bi uvek odnosilo na neku ravnodušnu radnju (adiaphoron); jer za takvu radnju, ako se posmatra prema moralnim zakonima, ne bi bio potreban nikakav poseban zakon.“⁵⁴²

Pošto za moralno ravnodušne radnje nije potreban zakon, Kant smatra da se zakon dopuštenja odnosi na izuzetak od zakona zabrane i da obuhvata slobodne radnje za koje imamo ovlašćenje i za koje smo odgovorni. Iako je zakon dopuštenja kao juridičku kategoriju on uveo čini se nevoljno, jer

⁵³⁹ *Ibid*, str. 23.

⁵⁴⁰ *Ibid*, str. 24.

⁵⁴¹ Zbog toga Kant, videćemo uskoro detaljnije, insistira na nezavisnosti kao jednom od uslova aktivne participacije u političkom životu države. Zavisnost jednog čoveka od volje drugog ne mora da bude samo spoljašnja (na primer materijalna), već i unutrašnja, što je slučaj u paternalizmu ili nekoj vrsti sistematske manipulacije osobama (poput ideološke manipulacije). U svim sličnim slučajevima – koji ne mogu predstavljati osnov za pravnu kaznu, jer nisu direktna kršenja pravne dužnosti – zavisnoj osobi jeste oduzeta unutrašnja sloboda, za koju je ipak sama ta osoba, kao fundamentalno slobodno i autonomno biće, u potpunosti odgovorna.

⁵⁴² *Ibid*, str. 24 – 25.

bi zakoni zapovesti i zabrane trebalo da slobodu iscrpno zakonski artikulišu,⁵⁴³ videćemo da će dve vrste dopusnog zakona biti važne pri artikulaciji svojinskog prava i argumentaciji koju izlaže u prilog zabrani intervencionizma.

Prema izvoru obaveznosti pravno zakonodavstvo se deli na *prirodno* i *pozitivno*. O ovoj distinkciji Kant piše:

„oni kod kojih se obaveznost i bez spoljašnjeg zakonodavstva može *a priori* saznati umom, [jesu – prim J. G.] doduše, spoljašnji, ali *prirodni* zakoni, nasuprot tome, oni koji bez stvarnog spoljašnjeg zakonodavstva uopšte ne obavezuju (dakle bez njega ne bi bili zakoni) zovu se *pozitivni* zakoni. Može se, dakle, zamisliti spoljašnje zakonodavstvo koje bi sadržavalo sve same prirodne zakone, ali bi tada ipak morao da prethodi neki prirodni zakon koji bi zasnivao autoritet zakonodavca (tj. ovlašćenje da svojom pukom samovoljom obavezuje druge).“⁵⁴⁴

U Kantovo doba je polemika između prirodnopravne i pozitivističke struje jurisprudencije bila posebno žustra s obzirom na principe međunarodnog prava. Insistiranjem na strogoj distinkciji između etike i prava, Kant je odlučno stao protiv prirodnopravne tradicije koja je prirodnim zakonima sa etičkim karakterom koji obavezuju ljude u prirodnom stanju dodavala moć prinude.⁵⁴⁵ Po Kantovom mišljenju pre osnivanja države prinuda je uvek akt jednostrane samovolje – nasilje i kao takvo ne može biti pravni način rešavanja sporova, jer pravo u strogom smislu postoji jedino u građanskom stanju. Upravo zato što su svojim prirodnopravnim teorijama legitimizovali silu, Kant je svoje intelektualne preteče kritikovao, nazvajući ih „vajnim tešiteljima“, smatrao da je kolonizacija zapravo krađa i da je intervencionizam zabranjen. Uzimajući to u obzir, ukoliko bismo Kanta morali da svrstamo u jednu od ove dve tradicionalne struje, morali bismo za njega reći da je pravni pozitivista.

Prirodni zakoni čine metafiziku prava, dok je čisti apriorni pravni zakon samo najopštiji zakon prava, koji proizlazi iz opšteg principa prava. Kant ih definiše na sledeći način:

„*Pravedna* je svaka radnja, koja, ili po čijoj maksimi, sloboda samovolje svakoga može da postoji zajedno sa slobodom svakoga po nekom opštem zakonu, itd. Ako, dakle, moja radnja, ili uopšte moje stanje, može da postoji zajedno sa slobodom svakoga po nekom opštem zakonu, onda mi čini nepravo onaj ko me u tome ometa; jer to ometanje (taj otpor) ne može da postoji sa slobodom po opštim zakonima. [...] Tako je opšti zakon prava: delaj spolja tako da slobodna upotreba tvoje samovolje može da postoji zajedno sa slobodom svakoga po nekom opštem zakonu.“⁵⁴⁶

Ovo je jedini čist apriorni juridički zakon, jer se u potpunosti zasniva na ideji spoljašnje slobode.⁵⁴⁷ Opšti zakon prava ima iste osobenosti kao kategorički imperativ: on je aprioran, univerzalan i praktički nužan. U pravu, dakle, posmatramo samo odnos upotrebe spoljašnje slobode ljudi prema formalnom zakonu mogućnosti njenog međusobnog usklađivanja. Sam pojam prava Kant definiše kao

„skup uslova pod kojima se samovolja jednoga može sjediniti sa samovoljom drugoga po nekom opštem zakonu slobode.“⁵⁴⁸

Pravo treba da očuva strog reciprocitet obima spoljašnje slobode, jer time čuva jednakost svih ljudi pred zakonom. Iz ovog principa sledi najopštiji juridički zakon formulisan kao imperativ, jer je

⁵⁴³ V. VM, str. 141.

⁵⁴⁴ MM, str. 26.

⁵⁴⁵ Kantov odnos prema prirodnopravnoj tradiciji je kompleksan, pa ga ovde čak ni površno ne možemo izložiti. Osnovne elemente Kantove kritike važnih ideja prirodnopravnih teoretičara izneli smo na primeru Grocijusove teorije prirodnog prava, v. Govedarica 2015.

⁵⁴⁶ MM, str. 32 – 33.

⁵⁴⁷ V. TP, str. 102.

⁵⁴⁸ MM, str. 32.

u pravnom stanju uslov slobodne samovolje taj da je moja moć ostvarivanja slobodno odabranih svrha uzajamno uskladiva sa istom moći svake druge osobe. Ukoliko nečija svrha onemogućava druge ljude da ostvaruju svoje svrhe, onda je upotreba samovolje tog čoveka protiv prava, jer drugim ljudima ukida slobodu. Kao slobodne ličnosti, mi hoćemo da izbori koje činimo budu suštinski naši, da nam oni nisu nelegitimno nametnuti, ograničeni ili uskraćeni – da nismo tuđom samovoljom primorani na bilo šta. Zato Kant slobodu definiše i kao moć da sami biramo način na koji ćemo biti srećni, a jednakost kao uzajamnu i jednaku moć pravnog obavezivanja. Sloboda je ovde vezana za sreću, jer se u njenom pravno relevantnom aspektu svrhe koje biramo ne odnose na moralitet čoveka.

Sloboda kao prirođeno pravo proističe iz humaniteta u našoj ličnosti i zahteva da od sebe nikada ne načinimo puko sredstvo za svrhe drugih ljudi, a to bi bio slučaj kada bi naše svrhe bile suspendovane zarad ostvarivanja svrha drugih ljudi, kada bi naša spoljašnja sloboda bila određena ili ograničena tuđom samovoljom. Tek kada je spoljašnja sloboda osigurana pravnim zakonodavstvom, otvara se prostor za pozitivnu slobodu etičkog zakonodavstva, zajedno sa zahtevom da u međusobnim odnosima sa drugim ljudima svaki čovek bude drugome uvek i svrha po sebi. Kant je, dakle, mislio kako je jedino prirodno pravo, kada prirodna prava definišemo na tradicionalan način kao pravo koje svaki čovek ima isključivo na osnovu toga što je ljudsko biće – neotuđivo i univerzalno pravo ljudi, sloboda. Ona je osnov svih dužnosti koje ljudi imaju. S tim u vezi je i sledeća distinkcija: Kant kaže da ako posmatramo pravo kao moralnu moć da se drugi obavežu i tražimo osnov važenja zakona, osnov juridičke dužnosti, onda pravo možemo podeliti na *prirođeno* i *stečeno* pravo. Prirođeno pravo je, dakle, jedino sloboda, jer ona „nezavisno od svakog pravnog akta, pripada svakome po prirodi“.⁵⁴⁹ Stečeno je svako pravo koje ljudi imaju na osnovu konkretnog pozitivnog, odnosno statutarnog pravnog akta u državi.

Sa druge strane, ako pravo posmatramo kao skup „sistematskih učenja“ onda se ono može podeliti na *prirodno* i *pozitivno (statutarno)* pravo. Dok pojam pozitivnog prava i u Kantovoj terminologiji zadržava svoje uobičajeno značenje skupa zakona koji proizilaze iz volje zakonodavca u konkretnoj državi, prirodno pravo predstavlja sistematsko učenje o pravu zasnovano na opštem principu prava. „Nauka o pravu“⁵⁵⁰ je jedan ovakav sistem pravnih principa, koji treba da služi kao norma ili model za svako statutarno pravo koje štiti i promovise slobode pojedinaca. Poznata razlika između pozitivnih zakona konkretne države i prirodnog prava jeste to što ovi prvi mogu biti u suprotnosti sa drugim, jer su oni uvek zasnovani na empirijskim principima, pa su podložni uticaju raznih ekonomskih, geopolitičkih ili bilo kojih drugih kontingentnih okolnosti. Sistem prirodnog prava koji je zasnovan na čistim umnim principima je oslobođen ovakvih uticaja i zato sasvim u skladu sa principom pravednosti. U tom kontekstu Kant piše:

„Ono što je po pravu (*quid sit iuris*), tj. ono što zakoni na izvesnom mestu i u neko izvesno vreme kažu ili su kazali, on [„pravni ekspert“ – prim. J. G.] zacemento još može navesti; ali da li je ono što su oni hteli i pravo, i opšti kriterijum po kome se uopšte može saznati pravo kao i nepravo (*iustum et iniustum*), ostaje mu zacemento skriveno ako na neko vreme ne napusti one empirijske principe, ako izvore tih sudova ne potraži u samom umu (mada mu za to ti zakoni izvrsno mogu poslužiti kao nit vodilja), da bi postavio osnov za neko moguće pozitivno

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ Nauku o pravu Kant definiše kao „sistematsko poznavanje prirodne pravne nuke (*ius naturae*)“ (*ibid.*, str. 31) i tvrdi da se skup „prirodnih prava“ koji proizilaze iz opšteg principa prava može utvrditi sa tolikom jasnoćom, preciznošću i nedvosmislenošću, da u pogledu izvesnosti izvođenja tih prava može biti isto onoliko sumnje koliko i u pogledu izvođenja geometrijskih istina iz aksioma. Koristeći analogiju između nauke o pravu i geometrije, kaže da pravo, za razliku od etike može dostiću tu vrstu potpune izvesnosti upravo zato što je za etiku nužna potpuna, transcendentalna sloboda, dok je za važenje prava nužno jedino (spoljašnje) poštovanje zakona: „nauka o pravu hoće da svakome bude određeno (s matematičkom tačnošću) *njegovo*, što se u *nauci o vrlini* ne sme očekivati, koja ne može da uskrati izvestan prostor za izuzetke“. *Ibid.*, str. 35.

zakonodavstvo. Samo empirijska pravna nauka jeste (kao i drvena glava u Fedrovoj priči) glava koja može biti lepa, samo šteta što nema mozga.⁵⁵¹

No, bez obzira na to što ovako definisana prirodna prava imaju mnogo jače moralno pokriće nego pozitivna prava (ona su uvek legitimna, a pozitivna ne moraju biti – ali ćemo mi ipak, koliko god zakoni države bili nelegitimni, uvek imati dužnost da ih poštujemo i nikada nećemo imati pravo na pobunu), Kant je smatrao da spoljašnja sloboda može biti sačuvana isključivo u okviru države, posredstvom pozitivnog javnog prava i efikasnih mehanizama njegove zaštite. Iako je mislio da prava ljudi u njihovom apstraktnom obliku (kao apriorna pravna načela koja proizilaze iz opšteg zakona spoljašnje slobode) važe i u prirodnom stanju, Kant je tvrdio da se u tom stanju o pravu čoveka u pojedinačnim situacijama i s obzirom na pojedinačne predmete uvek odlučuje u slučajevima spora ljudi. Sporovi najčešće nastaju kao posledica različitih tumačenja prava s obzirom na određeni postupak, predmet ili stanje čoveka. Pošto u prirodnom stanju o konkretnim ovlašćenjima i zabranama odlučuju privatne volje pojedinaca, pa postoji mnogo različitih koncepcija pravde, ovo pravo Kant naziva *privatnim pravom* i smatra da njime sloboda ne može biti zaštićena,⁵⁵² jer nam ono ne može pružiti nikakvu garanciju prava. Garancija jednake zaštite slobode svakog čoveka rezultat je moći prinude koja analitički sledi iz javnog prava koje donosi opšta zakonodavna volja naroda, a sprovodi isključivo državna vlast. U prirodnom stanju prinuda je puka sila koja ne dovodi do vladavine prava, već samo do sukoba, pa je zbog toga jedino pozitivno javno pravo, „stvarno spoljašnje zakonodavstvo“, garant zaštite prirodne slobode.

Pojam prava po Kantovom mišljenju, dakle, analitički uključuje pojam prisile, jer je sloboda svojstvena samovolji jedne osobe putem prava legitimno ograničena konzistentnošću sa slobodom svih drugih: ako osoba ugrožava fizičku slobodu drugih i njihovu slobodu postavljanja vlastitih ciljeva, kao i odabir sredstava da te ciljeve ostvare, njenom se aktu jednostrane samovolje kao nelegitimnoj prinudi, drugi ljudi mogu suprotstaviti opravdanom prinudom sa ciljem da otklone prepreku njihove slobode.⁵⁵³ Ova restrikcija upotrebe samovolje je osobenost građanskog stanja pod javnim prinudnim zakonima u kome proizvoljnost, „divlja i brutalna sloboda“ koja postoji u prirodnom stanju, biva prevladana. Dakle, fundamentalno opravdanje prinude u građanskom stanju po Kantovom mišljenju je uspostavljanje jednake slobode ljudi (otklanjanjem prepreka slobodi), a ne sankcionisanje povrede prava prema principu odmazde, niti pretnja kaznom koja treba da spreči buduća ugrožavanja slobode pojedinaca. Nužnost prava prinude Kant objašnjava na sledeći način:

„Sve što je nepravo jeste prepreka slobode po opštim zakonima; a prinuda je prepreka ili otpor koji se događa slobodi. Prema tome, kad je izvesna upotreba same slobode prepreka slobode po opštim zakonima (tj. nepravo), onda se prinuda koja se toj upotrebi suprotstavlja, kao *sprečavanje* neke *prepreke slobode* slaže sa slobodom po opštim zakonima, tj. pravedna je:

⁵⁵¹ *Ibid*, str. 31 – 32.

⁵⁵² V. *Ibid*, str. 44. Pošto u prirodnom stanju ne postoji sudija koji po javnom pravu objektivno presuđuje, ono je nužno proizvod privatnog suda pojedinca: „svako po svom vlastitom pravu čini ono što se njemu čini pravo i dobro i u tome ne zavisi od mišljenja drugih.“ *Ibid*, str. 114.

⁵⁵³ Ripštajn objašnjava: „inicijalna prepreka slobodi je neopravdana zato što je nespojiva sa sistemom jednake slobode; akt koji je poništava nije drugi neopravdan postupak koji misteriozno prvi [neopravdani postupak – prim. J. G.] čini opravdanim, zato što je upotreba sile neopravdana jedino ako je nespojiva sa recipročnim ograničenjima slobode. Prema tome, sila koja ponovo uspostavlja slobodu predstavlja samo uspostavljanje prvobitnog prava.“ Ripstein 2009: 55. Gajer misli da je potrebno pokazati kako postupak sprečavanje neke prepreke slobode sam ne narušava slobodu, tako što ćemo pokazati da zakonska prinuda potencijalnom prekršiocu zakona ne uskraćuje slobodu na isti način na koji on uskraćuje slobodu osobe koja trpi posledice njegovog nezakonitog postupka („žrtve“ kršenja zakona). Da pravna prinuda jeste u ovom smislu pravedna jasno je zato što je prekršilac zakona onda kada postupa nezakonito svestan pravnih posledica svoje radnje – kazne koju će morati da trpi – pa i pored toga slobodno bira da krši zakon, dok žrtva nema nikakvu slobodu izbora u pogledu trpljenja posledica koje je njegova nezakonita radnja prouzrokovala. V. Guyer 2000: 412.

prema tome je s pravom, prema načelu protivrečnosti, ujedno skopčano neko ovlašćenje da prisili onog koji ga oštećuje.⁵⁵⁴

Zbog ove osobenosti prava, pozitivno ili striktno pravo kako ga Kant naziva, može se definisati iz ugla prava prinude kao „mogućnost opšte uzajamne prinude koja se slaže sa svačijom slobodom po opštim zakonima.“⁵⁵⁵ Pravedno je, dakle, prinuditi svaku osobu sa kojom smo u zakonitom stanju da postupa u skladu sa pravom, odnosno nikada nije pogrešno da pravnom prinudom osujetimo nepravednu radnju.

6.3. Prirodno stanje

Sa Kantovim shvatanjem prirodnog stanja već smo se upoznali iz dva različita ugla. Opis najranije istorije čovečanstva ukazao je na nevolje koje se nužno (zbog samih karakteristika ljudske prirode – prvobitnih sklonosti ljudskog bića) javljaju kao posledica upotrebe samovolje koju ne sputavaju prinudni zakoni. Sa druge strane, videli smo da Kant koristi analogiju između etičkog i političkog prirodnog i građanskog stanja, ne bi li naglasio da je osnovni razlog za ukidanje bespravnog stanja u odnosima među pojedincima u oba slučaja okončanje premanentnog ratnog stanja. Preostaje nam još da u ovom poglavlju izložimo razloge za konstituciju pravne države.

U prirodnom stanju postoje razna „zakonita društva“, poput bračne, porodične ili plemenske zajednice, ali za ta društva, kaže Kant, „ne vredi nikakav zakon a priori“.⁵⁵⁶ Prava u ovim zajednicama su proizvod procedura za rešavanje sporova koji se nužno u zajednicama javljaju, ali legitimitet tih procedura zavisi od skupa pojedinačnih volja i pristanka ljudi da u toj zajednici ostvaruju vlastite ciljeve. Kada ti ciljevi ne koincidiraju više sa ciljevima zajednice, oni je mogu napustiti, jer ne postoji autoritet koji bi ih mogao na legitiman način prinuditi da u takvom stanju ostanu.⁵⁵⁷ Materija privatnog prava u ovim zajednicama je po Kantovom mišljenju ista kao materija javnog prava u državi, zbog čega prirodno pravo (sloboda) i stečena privatna prava (svojina, bračno i roditeljsko pravo, prava iz ugovora) koja pojedinci imaju u prirodnom stanju ne mogu biti umanjena ili poništena pozitivnim, javnim pravom.⁵⁵⁸ Javno pravo, kaže Kant, „ne sadrži više ili drugih dužnosti ljudi među sobom nego što se može zamisliti“⁵⁵⁹ u privatnom pravu prirodnog stanja. Apriorna zakonitost koja nedostaje privatnom pravu, u javnom pravu je obezbeđena samom formom zakona, koja zahteva da svi zakoni zajednice budu proizvod opšte volje, da budu javni i da postoji vlast koja ih garantuje posredstvom legitimne prinude. Sve dok ne postoji javno pravo i vlast, ništa nije u strogom smislu nepravo, pa ljudi koji zajedno žive na jednoj teritoriji, piše Kant,

„Pri odluci da u tom stanju spoljašnje bezakonske slobode budu i ostanu, *jedan drugom* i ne čine nepravo ako se međusobno napadaju; jer što važi za jednoga, važi uzajamno i za drugoga, kao nekakvim sporazumom [...] ali oni uopšte u najvećem stepenu čine nepravo u tome što hoće da budu i ostanu u jednom stanju koje nije pravno, tj. u kome niko nije siguran za Svoje protiv nasilja.“⁵⁶⁰

⁵⁵⁴ *Ibid*, str. 33.

⁵⁵⁵ *Ibid*, str. 34.

⁵⁵⁶ MM, str. 107. Ovde se Kant suprotstavlja pravnoj teoriji Ahenvala prema kojoj je prirodnom stanju suprotstavljeno društveno stanje u kome je tek moguća bilo koja vrsta zajednice. Njega Kant i eksplicitno u ovom kontekstu pominje u važnom paragrafu 41, na koji ova fusnota referira. Koliko je važna Ahenvalova pravna teorija, koju je inače Kant dugi niz godina predavao na Univerzitetu, videti u: Byrd, Hruscha 2010.

⁵⁵⁷ O skupu partikularnih samovolja kao konstitutivnom za zajednice u prirodnom stanju, v. Ripstein 2009: 157.

⁵⁵⁸ Pošto u prirodnom stanju prava postoje, Kant misli da u preddržavnim zajednicama ne vlada doslovno stanje „*nepravdnosti* (iniustus), da jedan drugog susreću samo prema meri svoje sile; ali ipak je to stanje *bespravnosti* (status iustitia vecuus)“. MM, str. 114.

⁵⁵⁹ *Ibid*, str. 108.

⁵⁶⁰ *Ibid*, str. 109.

Pošto u prirodnom stanju ne postoji garancija jednake zaštite svačije spoljašnje slobode posredstvom zakonite prinude, svaki čovek polaže pravo na ono što je u njegovoj moći da prisvoji, bez obzira na to da li je to već nečija svojina. Uzajamni napadi u prirodnom stanju nisu „nepravo“, jer je to stanje odsustva javne pravde u kome svako koristi vlastitu „bezakonsku spoljnu brutalnu slobodu“⁵⁶¹ kako mu se prohte. Kada sudimo samo na osnovu ovog opisa prirodnog stanja i njegove karakterizacije kao stanja rata,⁵⁶² Kant naizgled deli Hobsove stavove.⁵⁶³ Ovaj utisak vara. Razlike među njihovim koncepcijama su sledeće: prvo, Kant ne deli Hobsove pesimističke antropološke pretpostavke, pa samim tim ne smatra da ljudi ne mogu da žive zajedno u prirodnom stanju u relativnom miru. Drugo, on ne deli stav da su prava koja Hobs naziva prirodnim pravima u prirodnom stanju, a Kant privatnim pravima, samo etičke norme koje nikoga ne mogu ni na šta obavezati i koje zato ne mogu regulisati postupanje ljudi u predržavnim zajednicama. Treće, Kant ne misli da država ljudima daje prava koja oni nisu imali, jer materija prava i u prirodnom i u građanskom stanju treba da bude ista. U tom smislu Kant ne zastupa čist pravni pozitivizam, jer legitimitet zakona ne zavisi isključivo od volje zakonodavca, već od toga u kojoj su meri ti zakoni u skladu sa prirođenim pravom čoveka na jednaku slobodu. Četvrto, Kant smatra da ljudi imaju jedno neotuđivo pravo protiv vladara, a to je sloboda da od svog uma načine javnu upotrebu. Za ispravno razumevanje Kantove teorije, a onda i razlike spram Hobsove teorije, najvažnije je, pak, uvideti da Kantov stav da prava u prirodnom stanju nisu sigurna nije samo empirijski stav koji se zasniva na činjenici da su ljudi skloni da krše prava drugih u odsustvu vlasti koja ima moć prinude, već da on ima apriorni karakter: ničim sputana sloboda ljudi u prirodnom stanju *a priori* podrazumeva konstantnu mogućnost ugrožavanja prava drugih ljudi, podrazumeva suđenje u vlastom sporu i proizvoljno kažnjavanje, odnosno nametanje jednostrane samovolje koja je u potpunosti inkompatibilna sa samim pojmom prava. Pošto sloboda svih ljudi može postojati jedino kada je određena opštim zakonom, prirodno stanje se mora ukinuti da bi sloboda mogla biti očuvana.

Kant se i eksplicitno distancira od Hobsove teorije u drugom odeljku spisa „O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vredi za praksu“, koji se tiče odnosa teorije i prakse s obzirom na pravnu nauku. Svoju nameru Kant ne krije, jer čitavom odeljku daje naslov „protiv Hobsa“. Između ostalog, on i ovde argumentuje u prilog tezi da se o pravima ljudi ne može misliti kao da ona sasvim proizilaze iz volje vladara, već da je osnova svih prava ljudi u prirođenom pravu na slobodu. Kantov otpor prema čistom pravnom pozitivizmu koji Hobs afirmiše,⁵⁶⁴ evidentan je u insistiranju na tome da država već postojeća prava ljudi pravnom artikulacijom samo osigurava. Zbog ovih razlika Kant koriguje Hobsovu karakterizaciju prirodnog stanja na sledeći način:

„Hobsov (Hobbes) stav: status hominum naturalis est *bellum* omnium in omnes ima samo tu grešku što je trebalo da glasi: *est status belli* etc. Jer, ako se odmah ne prizna da među ljudima koji ne stoje pod spoljnim i javnim zakonima, vladaju u svako vreme stvarna *neprijateljstva*: to je njihovo stanje (status iuridicus), to jest odnos, u kome i kroz koji su oni sposobni za prava (za njihovo sticanje ili očuvanje), jedno takvo stanje u kome svako sam hoće da bude sudija u onom što je njegovo pravo naspram drugih, ali takođe ni za to nema sigurnosti od drugih niti je njima daje, do u svakom odnosu svoju sopstvenu silu; taj odnos je ratno stanje u kome svako mora biti trajno naoružan protiv svakog.“⁵⁶⁵

Iako ljudi mogu da žive relativno harmonično u zajednicama izvan države i privatno pravo može donekle da uredi njihove odnose, on ipak misli da je prirodno stanje stanje rata zato što je svaki čovek sudija u vlastitom sporu. Prava čoveka po Kantovom mišljenju mogu biti ugrožena na

⁵⁶¹ R, str. 88.

⁵⁶² V. VM, str. 141 – 142.

⁵⁶³ Basta na primer piše da „nema, takoreći, nikave razlike između Hobzovog i njegovog [Kantovog – prim. J.G.] shvatanja prirodnog stanja.“ Basta 2001: 20, 107.

⁵⁶⁴ O Hobsovom razumevanju prava Kant kaže: „Hobbes je sve zakone, čak i moralne, shvatio kao despotske, to jest takve kojima čak nije potreban ni naš umni pristanak ili odobrenje. Jer, on je verovao da se vlast može deti gde se hoće, tako da ona stvara pravo.“ F, str. 209.

⁵⁶⁵ R, str. 89.

različite načine: pored neskrivenog direktnog kršenja tuđih prava fizičkim nasiljem, postoje i suptilniji načini, poput davanja lažnog obećanja u ugovorima, lažnog svedočenja, prevare, zatim manipulacije, demagogije i sličnih metoda sistematske obmane u kojima posredstvom ubedljive retorike biva oduzeta ili ugrožena sloboda ljudi.⁵⁶⁶ Štaviše, čak i kada bi svi ljudi bili sasvim dobronamerni i pravdoljubivi, u nedostatku javnog zakonodavstva, koje podrazumeva pravnu prinudu, oni ipak moraju jedni drugima činiti zlo. Ljudi se mogu složiti oko materije privatnog prava, ali sukobi se uvek mogu javiti zbog neslaganja oko toga da li neka radnja spada ili ne pod određeno pravo. Drugim rečima, sukob ne mora biti „teorijske prirode” – takav da se ljudi spore šta je sadržaj prava, već može biti „praktične prirode” – može se odnositi na primenu ili tumačenje prava u konkretnim empirijskim situacijama. Izvor sukoba bi tada bilo različito suđenje ljudi o izvesnom postupku s obzirom na pravo.⁵⁶⁷ Zbog toga Kant misli da u prirodnom stanju čovek nije siguran od nasilja, koje treba razumeti prevashodno kao nametanje tuđe samovolje na osnovu pristrasnog i proizvoljnog suđenja, te iako možda nije stanje stalnog neprijateljstva, u njemu ono neprestano pretili. Pošto spoljašnja sloboda pre osnivanja države nije garantovana zakonima, ljudi nisu zaštićeni od nasilja, pa ispada da u prirodnom stanju niko nije zapravo slobodan. Apriorni karakter nepravde i nasilja prirodnog stanja Kant ovako formuliše:

„zamišljali ih mi još toliko dobronamernim i pravdoljubivim koliko hoćemo, ipak a priori leži u umnoj ideji takvog (ne-pravnog) stanja da pojedinačni ljudi, narodi i države, pre nego što bude uspostavljeno javno zakonito stanje, ne mogu biti sigurni od međusobnog nasilja, i to tako da svako po svom vlastitom pravu čini ono *što se njemu čini pravo i dobro* i u tome ne zavisi od mišljenja drugih.“⁵⁶⁸

Drugi Hobsov stav: *exeundum esse e statu naturali*, koji nalaže dužnost izlaska iz prirodnog stanja, objašnjava Kant, direktno sledi iz stava da je prirodno stanje ratno stanje, jer ljudi ne mogu ostate u stanju u kome nemaju nikakva prava i u kome komparativno samoljublje konstantno intenzivira sukobe. Iako se slaže da postoji dužnosti izlaska iz prirodnog stanja, Kantov razlog za taj stav je drugačiji nego Hobsov: nije samoodržanje fundamentalni motiv za osnivanje države, već je faktičko odsustvo prava koje je rezultat činjenice da u prirodnom stanju nema nezavisnih i nepristrasnih državnih institucija. Prema tome, nepravda ovog stanja i nužnost njegovog napuštanja suštinski je vezana za slobodu: pristrasno suđenje nužno narušava inicijalnu moralnu jednakost ličnosti u sporu, koja može biti očuvana jedino ukoliko o njihovom pravu presuđuje nepristrasan sudija na osnovu unapred poznatog javnog prava i ako kazne za kršenje prava sprovodi izvršna vlast u skladu sa tom presudom. Pošto je građansko stanje uslov mogućnosti realizacije spoljašnje upotrebe slobode, prava svakog čoveka, Kant misli da ljudi imaju dužnost da državu osnuju:

„Pravo čoveka pod javnim prinudnim zakonima prema kojima je svakom određeno njegovo i prema kojima svako može biti osiguran protiv napada drugih, jeste svrha koja je sada u

⁵⁶⁶ Kant misli da ljudi po prirodi vole superioran položaj u odnosu na druge, pa su zato ove suptilne metode ugrožavanja prava drugih ljudi česta pojava koja se zakonom mora sprečiti. V. MM, str. 108.

⁵⁶⁷ Sličan slučaj javlja se i u etici kada je čovek svestan etičkih dužnosti koje ima (kada ih je recimo tokom vaspitanja mehanički naučio), ali ipak nema dovoljno, kako Kant kaže, iskustvom izoštrenu moć suđenja da zna šta u određenoj situaciji treba da radi. Neizvežbana moć suđenja može biti prepreka ne samo u valjanoj upotrebi uma i razuma u praktičnoj sferi, već i u teorijskoj, u naukama. Problemu odnosa teorije i prakse u etici i pravu, Kant je posvetio čitav spis „O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vredi za praksu“. Na početku ovog spisa on skreće pažnju na važnost sposobnosti suđenja na sledeći način: „pada u oči da bi teorija mogla biti potpuna koliko joj drago, ali da je potreban još jedan posredni član veze između teorije i prakse i prelaza od jedne ka drugoj; jer se razumskom pojmu, koji sadrži pravilo, mora pridodati jedan akt suđenja preko koga praktičar razlikuje da li je nešto slučaj pravila ili ne; a pošto za moć suđenja ne mogu uvek iznova biti data pravila, kojima ona ima da se upravlja u supsumpciji (jer bi to išlo u beskonačnost), onda za to ima teoretičara koji nikad u svojim životima ne mogu postati praktični jer im nedostaje moć suđenja“. TP, str. 92.

⁵⁶⁸ *Ibid*, str. 114.

takvom spoljašnjem odnosu dužnost po sebi i koja je sama najviši formalni uslov (*conditio sine qua non*) svih ostalih formalnih dužnosti.⁵⁶⁹

6.3.1. Prirodno pravo: sloboda

Jedino pravo koje svaki čovek ima samo na osnovu toga što je ljudsko biće, koje je urođeno, neotuđivo,⁵⁷⁰ nezavisno od svakog pravnog akta – prirodno pravo – je sloboda. Sloboda ličnosti u juridičkom smislu odnosi se na moć osobe da postavlja vlastite ciljeve i da ih ostvaruje sredstvima koja je sama izabrala (pod uslovom da njeni ciljevi ne ugrožavaju jednaku slobodu svakog drugog), to jest na njenu nezavisnost od prinude jednostrane samovolje drugih ljudi. Pošto je to pravo prirodno, ono ne zahteva nikakav pozitivan akt njegovog uspostavljanja, te smo uvek ovlašćeni da svoju ličnost branimo i u odsustvu bilo kakvog pozitivnog zakonodavstva. Prirodno pravo ne treba tumačiti tek kao pravo na slobodu, jer različita prava štite različite aspekte slobode, te bi pravo na slobodu bilo, ako ne puka tautologija, onda jedno krajnje neformativno pravo.⁵⁷¹ To je pravo na *jednaku slobodu* svakog čoveka po opštim zakonima. O pravnoj, spoljašnjoj, kao i etičkoj, unutrašnjoj slobodi, mora se uvek misliti kao *a priori* zakonom određenoj slobodi, pa je nepravdo „prepreka slobode po opštim zakonima“, a prinuda koja se suprotstavlja toj prepreci, koja onda ponovo uspostavlja jednaku slobodu svakoga po opštim zakonima, jeste pravedna. Slobodu kao prirodno pravo Kant definiše na sledeći način:

„*Sloboda* (nezavisnost od samovolje nekog drugog koja prisiljava), ukoliko ona može da postoji zajedno sa slobodom svakog drugog po nekom opštem zakonu, jeste to jedino, iskonsko pravo koje pripada svakom čoveku na osnovu njegovog čoveštva.“⁵⁷²

Pravo, dakle, treba da štiti osobu od prinude tuđe samovolje, koja se ispoljava u radnjama koje su takve da narušavaju jednak obim spoljašnje slobode svih ljudi. Nužnost njene zaštite proističe iz činjenice da smo fizička bića, da zauzimamo određen prostor i da svojim postupcima možemo druge ljude fizički povrediti ili sprečiti da slobodno raspolažu svojim telom, razumom, svojinom i da ih upotrebljavaju onako kako misle da treba.⁵⁷³ Pošto smo telesne moralne ličnosti, sloboda po opštim zakonima moguća je tek pod pretpostavkom poštovanja kako juridičkih, tako i etičkih zakona i samo ako su obe vrste zakona garantovane (što je na iscrpan način moguće kroz javno juridičko i etičko pravo) možemo reći da smo potpuno slobodni. Međutim, iako je juridička sloboda svojstvena fenomenalnom aspektu ličnosti (kao psihološka sloboda u njenoj spoljašnjoj upotrebi), to ne znači da se sva *prava* tiču čoveka (samo) kao telesnog bića.

⁵⁶⁹ TP, str. 102.

⁵⁷⁰ Za slobodu i iz nje ishodeća prava – jednakost i samostalnost, Kant kaže: „Ova su prava ljudima urođena, ona im nužno pripadaju i ne mogu se od njih odvojiti.“ VM, str. 142.

⁵⁷¹ Kao tautološko Kant odbacuje sledeće određenje slobode: „*Pravna* (a time i spoljašnja) *sloboda* ne može se, dakle, definisati, kako se to često čini, kao ovlašćenje da se „čini sve što se hoće ako se nikome ne čini nepravda“. Jer šta znači *ovlašćenje*? Mogućnost jednog postupka, ukoliko se time nikome ne nanosi nepravda. Objašnjenje bi, dakle, ovako glasilo: „*Sloboda je mogućnost postupaka kojim se nikom ne čini nepravda*. Nepravda se ne čini nikome (radio čovek šta god hteo) samo ako se nikome ne čini nepravda.“ To je, dakle, prazna tautologija.“ *Ibid.*

⁵⁷² MM, str. 39.

⁵⁷³ Objašnjavajući na koji način osnivanje građanskog stanja doprinosi razvoju uma i moraliteta, Hermanova povlači zanimljivu analogiju: kao što se u materijalnom svetu realnost tela osniva na njegovoj neprobojnosti (pa je prostorna granica jednog tela drugo telo), tako u „svetu“ ličnosti biti ličnost znači imati zakonsku ili umnu osnovu otpora napadima drugih ličnosti. Javni zakon u građanskom društvu na taj način stvara „sferu uzajamnog priznavanja“, bez obzira na privatna verovanja ili stavove pojedinaca. Herman 2009: 159. Tek u takvom stanju može se razvijati moralitet, te zato ona kaže da je po Kantu država „stanište humaniteta“ – razvoj moraliteta čovečanstva ne može biti posledica vrlina pojedinačnih ljudi u prirodnom stanju, jer je taj razvoj za ljude moguć jedino kada „naseljavaju“ socijalni svet građanskog društva. *Ibid.*, str. 164.

Kant slobodu definiše i kao „ovlašćenje da se ne pokoravam nikakvim spoljašnjim zakonima do onima za koje sam dao svoju saglasnost.“⁵⁷⁴ Ova definicija cilja na dva aspekta juridičke slobode. Prvi je negativan i postoji u prirodnom stanju u kome me niko ne može prisiliti da poštujem njegovu jednostranu samovolju. U odsustvu javnih zakona nikoga ne možemo prinuditi da poštuje privatno pravo za koje nije dao svoju saglasnost, pa je zato u slučaju spora svako vlastiti sudija i ima potpuno pravo da sredstvima za koje on proceni da su primerena zaštiti svoju slobodu. Pozitivan aspekt slobode postoji samo u državi i štite je javni zakoni koji moraju biti takvi kakve bi (kada bi bio upitan) svaki građanin hteo. Kada svaki građanin hoće izvestan zakon, on je pravedan, jer niko ne može sebi činiti nepravdu. Sloboda kao nezavisnost od tuđe samovolje koja prisiljava mora u nesmanjenom obimu da postoji i u prirodnom i u građanskom stanju, jer ako bi jednu osobu druga mogla da obaveže na nešto na šta ona nju ne bi mogla uzajamno obavezati (ako bi recimo jedan čovek mogao da prisvoji zemlju i primora drugog da se uzdrži od zadiranja u njegov posed, a da taj drugi istovremeno ne bi imao pravo da učini isto), onda te dve osobe ne bi bile u jednakoj meri slobodne.

Pošto je spoljašnja sloboda uslov mogućnosti prava, a onda i svakog pozitivnog zakonodavstva, Kant je naziva apriornim principom građanskog stanja. Ono na čemu Kant insistira, ponovimo, jeste to da sloboda može biti legitimno ograničena samo u onoj meri u kojoj je to nužno da bi jednak obim spoljašnje slobode svakog čoveka u državi bio očuvan. Sve što pravom nije zabranjeno je dopušteno, te svaki čovek mora moći da sam bira vlastite ciljeve i svrhe, vlastitu koncepciju savršenstva, sreće i dobrog života. Ovde se ispoljava još jedna razlika između etičkih i juridičkih zakona: etički zakoni nalažu da se staramo i za sreću drugih ljudi, dok juridički regulišu isključivo odnos prema tuđoj spoljašnjoj slobodi, zabranjujući mešanje u ličnu koncepciju sreće pojedinca. Kant piše:

„Sloboda člana društva kao čoveka, čiji princip za konstituisanje jedne političke zajednice ja izražavam u formuli: niko me ne može prisiliti da na njegov način budem srećan (onako kako on zamišlja dobrobit drugih ljudi), jer svako sreću sme tražiti na putu koji se njemu samom čini dobar, ako pri tom samo ne nanosi štetu slobodi drugih da teže nekoj sličnoj svrsi, koja može postojati skupa sa svačijom slobodom prema mogućem opštem zakonu (tj. ne smetati ovom pravu drugih).“⁵⁷⁵

Kada smo o ovom smislu slobode govorili, pomenuli smo i Kantovu kritiku definiciju slobode po kojoj se zabranjuje samo ono što drugima šteti, upravo zato što radnje mogu koristiti drugima a da istovremeno ograničavaju njihovu slobodu tako što će im propisivati način na koji treba da budu srećni.⁵⁷⁶ Paternalizam je po Kantovom mišljenju vrsta suspenzije slobode koja je podjednako nedopustiva kao ona koja je očiglednija, prisutna u despotskoj vladavini ili još neposrednije u robovlasništvu, nezakonitom zatvaranju, mučenju, i mnogim drugim oblicima fizičkog nasilja. Dok je fizičko nasilje otvoreno, neskriveno i neposredno, psihološke manipulacije, obmane i perfidne mahinacije koje su sastavni deo paternalizma (a u jednostavnijem obliku prisutne i u laži čiji je cilj obmana) ne predstavljaju manje ili benignije ugrožavanje slobode ljudi. Razlika u ovim vrstama ukidanja slobode je ta što se u prvom slučaju ukida isključivo spoljašnja, fizička sloboda, a u drugom i unutrašnja, psihološka, intelektualna. Pošto je smatrao da su obe vrste ukidanja slobode podjednako loše, Kant je eksplicitno izjednačio paternalizam sa najgorim despotizmom:

„Vlast koja bi bila izgrađena na principu dobrohotnosti prema narodu, kao što je očeva prema deci, tj. *očinska vlast (imperium paternale)* u kojoj su podanici prisiljeni da se ponašaju samo pasivno, kao nedorasla deca koja ne mogu razlikovati šta im je istinski korisno ili štetno, nego moraju čekati na sud kako poglavara države o tome na koji način oni *treba* da budu srećni,

⁵⁷⁴ MM, str. 39.

⁵⁷⁵ TP, str. 103. V. F, str. 213.

⁵⁷⁶ Ova zabrana važi i u radnjama dobročinstva: „Nikome ne mogu činiti dobro prema *svojim* pojmovima o sreći (osim maloletnoj deci ili poremećenima), nego prema pojmovima *onoga* kome nameravam da ukažem neko dobročinstvo, time što mu namećem neki dar.“ MM, str. 256.

tako i na poglavarevu dobrotu da on hoće njihovu sreću: takva vlast je najveći despotizam koji se može zamisliti (uređenje koje ukida svaku slobodu podanika, koji onda uopšte nemaju nikakva prava).⁵⁷⁷

Iako je, naravno, dobro i poželjno da građani budu srećni onda kada im pravo štiti slobodu, primarni cilj pravne regulacije postupanja ne sme biti unapređenje sreće građana. Kant je zato protiv redistribucije dobara od strane države i protiv prava na revoluciju, kao načina da se nasilno promene zakoni koji unesrećuju ljude. On je takođe odbacio argument kojim se despotska uređenja legitimišu na osnovu tvrdnje da izvestan narod nije dovoljno zreo za slobodu:

„prema takvoj pretpostavci, sloboda neće nikad početi; jer za nju se ne može *sazreti*, ako se prethodno nije stavljeno u slobodu (čovjek mora biti slobodan, da bi se starahovito mogao poslužiti svojim snagama u slobodi). Prvi pokušaj će biti zacijelo sirov, i općenito povezani s jednim otežavajućim i opasnijim stanjem, nego kad se još stajalo pod zapovijestima ali i brigom drugih; samo, za um se ne sazrijeva drugačije do kroz *sopstvene* pokušaje (za koje se mora biti slobodan da bi ih trebalo činiti).“⁵⁷⁸

Na romantizovan način moglo bi se reći da je čovek biće osuđeno na slobodu, koje se tek pred njenim ponorom može u potpunosti izgraditi kao ličnost. Državno pravo mu tu mogućnost ne sme uskratiti nelegitimnim ograničavanjem slobode.

6.3.2. Svojinsko pravo

Prvi deo rasprave o pravu u *Metafizici morala* Kant je posvetio svojini, decidno tvrdeći da su svojinska prava, upravo zato što su neraskidivo povezana sa slobodom koja je prirodno pravo, prava koja ljudi imaju još u prirodnom stanju. Povreda prava na svojinu tumači se zato kao ugrožavanje spoljašnje slobode čoveka. Pošto je naš zadatak da izložimo osnove javnog prava, mi se nećemo upuštati u iscrpnu analizu Kantove teorije svojine, ali je ne možemo prosto ni zaobići, jer će ona biti važna za objašnjenje određenih stavova u okviru filozofije javnog prava. Dodatni razlog da je ne zaobiđemo jeste to što se u raspravi o svojinskom pravu jasno vidi značaj razlikovanja pojave od stvari po sebi i u pravnoj nauci.

Kantov opis najranije istorije čovečanstva pokazuje da je i u primitivnim ljudskim zajednicama bilo neophodno regulisati ovlašćenja i zabrane s obzirom na svojinu u cilju izbegavanja i rešavanja sukoba oko vlasništva i prava korišćenja zemljišta. Srazmerno uvećanju složenosti i nivoa napretka tih zajednica, kapital pojedinaca i društva se uvećava, pa pitanje zaštite svojine dobija sve veću važnost. Svojinu Kant definiše na sledeći način:

„*Pravno Moje* (meum iuris) je ono s čime sam ja tako vezan da bi me povredila njegova upotreba koju bi neko drugi bez mog pristanka učinio. Subjektivni uslov mogućnosti upotrebe uopšte jeste *posed*.“⁵⁷⁹

Pod pojmom poseda on ne misli samo na fizičku stvar koja je trenutno u mom vlasništvu (recimo jabuku u ruci), nego i ono spoljašnje koje ja u fizičkom smislu ne posedujem, ali čija bi me upotreba od strane nekog drugog povredila, poput osoba (dece ili supruge, koji nikad ne mogu biti

⁵⁷⁷ TP, str. 103.

⁵⁷⁸ R, str. 167.

⁵⁷⁹ MM, str. 47. Pod predmetom koji može postati svojina Kant misli na tri stvari: fizički predmet ili telesnu stvar izvan mene, samovolju nekog drugog čoveka za neke određene postupke (na osnovu ugovora) i stanje drugog čoveka u odnosu prema meni (porodnična prava i prava u okviru domaćinstva).

fizički posed,⁵⁸⁰ već jedino mogu biti „samo-pravni posed” kako ga Kant naziva), kao i moći da odredimo samovolju drugog čoveka za izvesne postupke, koju smo stekli na osnovu ugovora. Pojam upotrebe takođe nema puko mehaničko značenje, jer neku stvar upotrebljavamo onda kada je na primer čuvamo iz sentimentalnih razloga, u njoj estetski uživamo, ili je poklanjamo, ali i kada smo u nekom odnosu sa osobom mi je upotrebljavamo, iako je neizostavno moramo tretirati istovremeno i kao cilj. Zbog toga Kant tvrdi da posed može biti fizički – čulni i pravni – inteligibilni. Međutim, pošto se pojam prava odnosi na određenje samovolje prema zakonima slobode, a ne neposredno na fizičke predmete, pravni posed uvek predstavlja jedan intelektualni odnos prema predmetu koji je naša svojina. Posed je zato pojam uma, nezavistan od imanja stvari u fizičkoj vlasti i ostalih prostornih i vremenskih odredbi.⁵⁸¹ Za predmet, piše Kant, mogu reći da je „*moj* zato što moja volja, koja sebe određuje za njegovu upotrebu po nahodjenju, ne protivreči zakonu spoljašnje slobode”. Odmah zatim naglašava:

„Upravo u tome što, *ne uzimajući u obzir* posed u pojavi (vlasništvu) tog predmeta moje samovolje, praktički um želi da se posed ne zamišlja prema razumskim pojmovima, ne prema empirijskim, nego takvima koji a priori mogu da sadrže njegove uslove, leži razlog važenja takvog pojma o posedu (*possesio noumenon*) kao opštevažećem *zakonodavstvu*; jer takvo je sadržano u izrazu: „taj spoljašnji predmet je *moj*“; jer se time svima drugima nameće jedna obaveza, koju inače ne bi imali, da se uzdrže od njegove upotrebe.“⁵⁸²

Dakle, jedini način da nešto imam kao svoje je posredstvom pravne veze koja postoji između volje subjekta, predmeta i drugih ljudi. Pravna veza u pojmu svojine konstituiše se isključivo kroz prava i dužnosti koje ljudi imaju jedni prema drugima po opštim zakonima slobode. Pošto se ova vrsta inteligibilnog poseda, koja je suština svojinskog prava, ne može dedukovati samo iz empirijskih radnji, mogućnost takvog poseda Kant zasniva na *pravnom postulatu praktičkog uma*. Njega karakteriše kao jednu vrstu dopusnog zakona (*lex permissiva*) praktičkog uma⁵⁸³ i definiše na sledeći način:

„Moguće je imati kao *Svoje* svaki spoljašnji predmet moje samovolje; tj. maksima po kojoj bi, kada bi postala zakon, predmet samovolje *po sebi* (objektivno) morao postati *bez gospodara* (*res nullius*), protivpravna je.“⁵⁸⁴

Razlog zbog koga ovaj princip naziva postulatom praktičkog uma jeste to što je on apriorna pretpostavka svojinskog prava ili uslov mogućnosti da predmet samovolje postane lična svojina – objektivno moguće Moje ili Tvoje, kako kaže Kant. Tek na osnovu ovog postulata dobijamo ovlašćenje da svim drugim ljudima nametnemo obavezu da se uzdrže od upotrebe predmeta naše samovolje, ako smo ih prethodno mi već uzeli u svoj posed. To ovlašćenje se ne može izvesti isključivo iz pojma prava, jer se pojam prava odnosi prvenstveno na negativni aspekt spoljašnje slobode, na zahtev da samovolja jednog čoveka ne isključuje samovolju svakog drugog po nekom

⁵⁸⁰ U tom smislu Kant piše: „čovek može biti svoj vlastiti gospodar (*sui iuris*), ali ne vlasnik *sebe samoga* (*sui dominus*) (da bi mogao sobom raspolagati po nahodjenju), a kamoli drugih ljudi, jer je u svojoj vlastitoj ličnosti odgovoran čovečanstvu.“ *Ibid*, str. 72.

⁵⁸¹ Mogu reći, piše Kant, da „posedujem jednu njivu, mada je to jedno sasvim drugo mesto od onoga na kome se ja zaista nalazim.“ MM, str. 55. Slično, na osnovu ugovora imamo pravo da koristimo samovolju drugog čoveka za svoje svrhe ne samo u trenutku potpisivanja ugovora, već i u svako vreme koje je njime određeno.

⁵⁸² *Ibid*.

⁵⁸³ Ovo je dopusni zakon zato što njime generalna zabrana – da se aktom jednostrane samovolje prisvoji objekt i time naruši jednaka sloboda svakog drugog u pogledu poseda i upotrebe tog objekta – biva suspendovana u cilju same mogućnosti spoljašnje slobode (u ovom slučaju slobode da upotrebljavamo objekte samovolje: posed je uslov mogućnosti te slobode, a uslov mogućnosti poseda je ograničavanje slobode tuđe samovolje s obzirom na taj predmet). Kratak pregled stavova uticajnih interpretatora s obzirom na ovaj zakon i objašnjenje ključne uloge ovog dopusnog zakona za čitavu Kantovu filozofiju prava, v. Flikschuh 1997.

⁵⁸⁴ MM, str. 48. U drugoj formulaciji ovaj postulat glasi: „pravna dužnost [je] postupati prema drugima tako da ono spoljašnje (upotrebljivo) može da postane i Njegovo bilo koga.“ *Ibid*, str. 54.

opštem zakonu, dok svojinsko pravo zahteva više od toga – ovlašćenje da drugima nametnem pravnu dužnost uzdržavanja od upotrebe predmeta koji je moja svojina.

Ovim dopusnim zakonom uma Kant nam skreće pažnju na sledeće: da bi nešto moglo biti predmet moje samovolje (u kontrastu prema želji) mora biti u mojoj fizičkoj moći da ga upotrebim; svi ti načelno upotrebljivi predmeti ne bi mogli biti stvarno upotrebljeni ukoliko ne bi postojao neki pravni osnov da se drugi ljudi obavežu da se uzdrže od upotrebe stvari koje su moja svojina. Posed predmeta je subjektivni uslov mogućnosti njegove upotrebe. Dakle, iako se može imati fizička moć da se upotrebe predmeti samovolje, kada ne bi postojala i komplementarna pravna moć koja bi zabranila nelegitimnu upotrebu svojine, onda bi upotreba predmeta svačije samovolje bila suprotna slobodi. Svako ko koristi predmet moje samovolje bi me povređivao, ugrožavao moju spoljašnju slobodu i sukobi ne bi prestajali. Kant zato tvrdi da, kada ne bi postojalo pravo na spoljašnje predmete, „onda bi sloboda samu sebe lišila upotrebe svoje samovolje u pogledu nekog njenog predmeta.“⁵⁸⁵ Ograničenje slobode po kojoj spoljašnji predmeti ne bi mogli biti upotrebljeni, predstavljalo bi njenu neopravdanu restrikciju, jer ta restrikcija ne bi bila osnovana na samoj slobodi.

Sa druge strane, ako bismo samo posmatrali prirodno pravo na slobodu, onda bi maksima po kojoj niko ne bi smeo da ima nešto spoljašnje kao svoje (isključivanjem svake druge osobe iz njegove upotrebe) bila formalno opravdana kao zakon prava, jer bi sloboda svakog mogla da postoji sa slobodom svakog drugog po opštem zakonu i pored toga što niko ne bi mogao imati svojinu. Univerzalizacija te maksime ne dovodi do logičke protivrečnosti, ali ipak dovodi do praktične: takav zakon ne bismo mogli hteti kao opšti zakon, jer bi sloboda samovolje bila onemogućena time što niko ni jednu stvar ne bi mogao da upotrebljava. Praktički um ne može želeti zakon po kome sve upotrebljive stvari na svetu ne mogu moći da se upotrebe, pa se jednako pravo na spoljašnju slobodu *a priori* mora proširiti tako da obuhvata i pravo na svojinu. Prema tome, ovim postulatom spoljašnja sloboda biva *a priori* proširena na odnos prema stvarima, pa ona zato nužno uključuje sve predmete samovolje koji se imaju kao posed. Kant insistira da pravni princip s obzirom na posed važi u prirodnom stanju i formuliše ga na sledeći način:

„onaj ko postupi po nekoj maksimi po kojoj postaje nemoguće imati predmet svoje samovolje kao Svoj, povređuje me.“⁵⁸⁶

O „istinskom“ posedu fizičkih stvari izvan sebe piše:

„Ja neki predmet u *prostoru* (neku telesnu stvar) ne mogu nazvati svojim, osim ako, *mada nisam u njegovom fizičkom posedu*, ipak smem da tvrdim da sam u nekom drugom istinskom (dakle ne fizičkom) posedu tog predmeta.“⁵⁸⁷

Pod pojmom istinskog poseda Kant razume inteligibilan, noumenalan posed (*possessio noumenon*), pa tako razlikovanje pojava od stvari po sebi igra presudnu ulogu i u objašnjenju mogućnosti svojinskog prava: noumenalni posed je transcendentni uslov empirijskog poseda (*possessio phaenomenon*) bilo koje stvari.⁵⁸⁸ Pošto je cilj pravne nauke praktično određenje samovolje u skladu sa zakonima slobode, svaki posed treba posmatrati *kao da* je stvar po sebi. Ovde se može povući analogija po kojoj je relacija između inteligibilnog i fizičkog poseda ista kao i relacija između transcendentne i psihološke slobode. Naime, ljude uvek moramo posmatrati kao da su apsolutno slobodni, čak i onda kada njihove postupke u određenom trenutku faktički determinišu sklonosti, jer je to uslov da priznamo i očuvamo njihove moralne kapacitete, dostojanstvo, odgovornost. Slično, ako uopšte treba da imamo neka svojinska prava, posed moramo posmatrati ne samo kao ono što trenutno imamo u svojoj vlasti (fizički posed), već uvek i kao inteligibilni posed, nezavistan od prostornih i vremenskih odredbi, jer samo na osnovu njega bilo

⁵⁸⁵ *Ibid*, str. 48.

⁵⁸⁶ *Ibid*, str. 58.

⁵⁸⁷ *Ibid*, str. 49.

⁵⁸⁸ *Ibid*, str. 51.

šta može uopšte biti pravno nečije.⁵⁸⁹ Prema tome, kao što nema psihološke slobode bez pretpostavke transcendentalne slobode, isto tako nema ni pravnog poseda bez pretpostavke noumenalnog vlasništva. Noumenalni posed (kao i transcendentalna sloboda) jeste ideja uma koja ima praktični objektivni realitet, koji se zasniva na *dužnosti* koju drugi ljudi imaju prema meni – da se uzdrže od upotrebe predmeta moje samovolje koji posedujem, i *pravu* koje ja imam naspram njih – da neometano upotrebljavam stvar koju posedujem, prema opštem zakonu prava. To znači da u pravnom odnosu svaku osobu moramo posmatrati samo prema njenoj čovečnosti, kao *homo noumenon*,⁵⁹⁰ jer je pravni odnos intelektualni, a ne fizički odnos među osobama. Ukoliko bi pravni odnos bio u potpunosti zavistan od prostornih i vremenskih odredbi, ljudska sloboda bi bila određena empirijskim uslovima, a to protivreči samom pojmu slobode.

Razjašnjavajući apriornu mogućnost noumenalnog poseda (koji naziva samo-pravnim posedom), Kant objašnjava na koji je način posed uopšte moguć. On polazi od pretpostavke da su prvobitno svi objekti „bez gospodara“, da ne pripadaju nikome,⁵⁹¹ te da je uslov mogućnosti prava na bilo koju fizičku stvar zajednički posed svih ljudi nad svim stvarima. Jedino ako pretpostavimo da su svi ljudi kolektivno prvobitno⁵⁹² u posedu svega što postoji (a to je i smisao izraza „bez gospodara“) čovek može prisvajanjem svakog drugog isključiti iz samovoljne upotrebe njegovog poseda. Jer, misli Kant,

„ako se ne pretpostavi takav zajednički posed, uopšte [se – prim. J. G.] ne može zamisliti kako ja, koji ipak nisam u posedu te stvari, mogu biti povređen od drugih koji to jesu i koji je upotrebljavaju.“⁵⁹³

Pošto sjedinjena samovolja svih ljudi (opšta volja) konstituiše prvobitni posed, a ne skup svih predmeta koji na svetu postoje, svojinska prava se ne odnose na predmete naše samovolje, već na inteligibilni odnos – prava koja pojedinac ima nasuprot drugim ljudima. Prema tome, kada bi čovek na svetu bio potpuno sam svojinsko pravo bi bilo suvišno, jer između osobe i stvari koju ona prisvaja ne postoji odnos obaveznosti – ni dužnosti ni prava. Za pravo je konstitutivna sloboda samovolje čoveka u zajednici sa drugim ljudima, čiji su objekti, između ostalog, i stvari.

Međutim, iako je prvobitni zajednički posed zemljišta umni pojam koji sadrži apriorni princip upotrebe mesta na Zemlji po pravnim zakonima, činjenica da smo fizička bića koja zauzimaju određeni prostor na određenoj lokaciji koju (bar inicijalno) sami nisu birali takođe ima značaj u konstituisanju svojinskog prava. Naime, svi ljudi vremenski prvobitno, pre svakog pravnog akta, „imaju pravo da budu tu gde ih je postavila priroda ili slučaj (bez njihove volje)“,⁵⁹⁴ te se zato u eksplikaciji zajedničkog zemljišnog poseda Kant poziva i na jednu empirijsku činjenicu: pošto je Zemlja loptasta i njena površina je ograničena, a ljudi nužno stvaraju zajednice, te zajednice u ograničenom prostoru uvek stupaju u kontakt. Da među njima ne bi stalno dolazilo do sukoba, ljudi odnose uređuju pravom, a pravni osnov svojine nad fizičkim stvarima mora biti zajednički fizički posed ograničenog zemljišta koje im je na raspolaganju. Bez pretpostavke takvog poseda zemljišta i

⁵⁸⁹ Pomenimo da s obzirom na posed u ova dva smisla u praktičkoj upotrebi iskrsava takođe jedna antinomija. Kao i u slučaju treće antinomije u *Kritici čistog uma*, rešenje ove pravne antinomije je da su i teza i antiteza istinite. V. *Ibid*, str. 56 – 57.

⁵⁹⁰ V. *Ibid*, str. 96.

⁵⁹¹ Svako *prvobitno sticanje* – sticanje predmeta koji nisu ni u čijoj vlasti, ima tri momenta, pre kojih dolazi do *aprehenzije* predmeta koji nikom ne prirada i čije zaposedanje ne bi protivrečilo slobodi drugih prema opštem zakonu. Prvi korak u sticanju poseda je *possession phaenomenon*, odnosno fizičko zaposedanje predmeta moje samovolje. Drugi korak je *označavanje (declaratio)* mog poseda, odnosno objava ovog zaposedanja kao „akta moje samovolje da svakog drugog zadržim od njega.“ *Ibid*, str. 61. Treći korak je *prisvajanje (appropriatio)*, kao „akt spoljašnje opšte zakonodavne volje (u ideji) kojim se svako obavezuje da se složi s mojom samovoljom,“ koji je konstitutivan za mogućnost noumenalnog poseda. *Ibid*.

⁵⁹² Ne misli se na vremenski, već logički prvobitno. V. *Ibid*, str. 60.

⁵⁹³ *Ibid*, str. 63.

⁵⁹⁴ *Ibid*, str. 64.

uz „prirodno i neizbežno“⁵⁹⁵ suprotstavljanje samovolje jednog sa samovoljom drugog čoveka, mogućnost neometane upotrebe predmeta svačije samovolje bila bi ukinuta. Kant zato kaže da je prvobitno zajedništvo zemljišta i stvari na njemu „ideja koja ima objektivnu (pravno – praktičku) realnost“.⁵⁹⁶

Iako je svojinsko pravo moguće u prirodnom stanju, zato što se se dužnost ljudi da se uzdržavaju od upotrebe predmeta koji su nečiji posed zasniva na pravnom postulatu praktičkog uma, a ne isključivo na volji vlasti, Kant je mislio da je preemptorna svojina moguća isključivo u građanskom stanju. Akt jednostranog prisvajanja nekog predmeta nameće obavezu svakom drugom da se uzdrži od upotrebe tog predmeta, ali ta obaveza postaje pravno uteriva tek na osnovu javnog prava, u građanskom stanju u kome se svi ljudi međusobno obavezuju da će se uzdržavati od upotrebe svojine svakog drugog čoveka. Ukoliko se svi uzajamno ne obavežu na poštovanje ove dužnosti i ako svi jedni drugima ne daju uzajamne garancije da će poštovati svojinska prava, onda ne postoji ni pravna obaveza uzdržavanja od predmeta tuđe samovolje. Ako u prirodnom stanju jedan čovek ometa drugog u upotrebi predmeta samovolje, onaj čiji je posed ugrožen ima pravo da upotrebi silu da bi zaštitio svoje pravo. Prema tome, piše Kant,

„Jednostrana volja u pogledu nekog spoljašnjeg, dakle slučajnog, poseda ne može poslužiti svakome kao prinudan zakon, jer bi to krnjilo slobodu po opštim zakonima. Tako je samo volja koja obavezuje svakog drugog, dakle, kolektivno-opšta (zajednička) i vlastodržačka volja, ono što svakome može pružiti tu sigurnost.“⁵⁹⁷

Mogućnost svojine u državi osniva se na provizorno – pravnom posedu, na privremenoj svojini koju pojedinci imaju u prirodnom stanju, koja posredstvom zakona zajedničke volje u građanskom stanju biva osigurana i u istom obimu pretvorena u preemptorni posed.⁵⁹⁸ S obzirom na svojinu važi isto što i s obzirom na slobodu: vlast ne daje pojedincima nova svojinska prava koja oni pre ulaska u građansko stanje nisu posedovali, već im postojeća prava samo osigurava, posredstvom institucija države koje pružaju mehanizme da se ona garantuju. U prirodnom stanju, piše Kant, postoji samo

„fizički posed koji za sebe ima pravnu *prezumpciju* da se od njega načini pravni sjedinjavanjem s voljom svih u jednom javnom zakonodavstvu, i u očekivanju važi *komparativno* kao pravni.“⁵⁹⁹

Umni osnov sticanja bilo koje stvari, po Kantovom mišljenju „može ležati samo u ideji jedne a priori sjedinjene volje svih“,⁶⁰⁰ pa je nužni uslov svojine konstituisanje opšte volje – osnivanje građanskog stanja. Pošto spoljašnja sloboda svakog čoveka (koja *a priori* uključuje i njihov posed) može postojati zajedno sa slobodom svakog drugog po nekom opštem zakonu jedino ukoliko se osnuje građansko stanje, Kant tvrdi da je u slučaju sukoba oko svojine dopušteno prisiliti onoga sa kim se sporimo da sa nama u takvo stanje stupi:

⁵⁹⁵ *Ibid*, str. 69. Sama empirijska činjenica oblika Zemlje i važnost podele poseda zemlje u velikoj meri doprinose Kantovom stavu da je izlazak iz prirodnog stanja za ljude kao društvena bića imperativ. Da je, recimo, Zemlja ravna ploča i da ljudi više žele da izbegnu ikakav međusobni kontakt, a samim tim i sporove sa drugim ljudima, nego da sa njima stupe u državu, onda bi bilo moguće da nasele neke puste predele i javno pravo ne bi bilo nužno. Pošto je Zemlja loptasta i njena površina je ograničena, ljudi moraju osnivati zajednice i države, čije će institucije moći da regulišu njihove međusobne odnose i osiguraju njihova prava. To ipak ne znači da ovaj pravni princip ima empirijski karakter, jer se empirijske činjenice o ljudskom staništu moraju uzeti u obzir *a priori*, isto kao što se činjenica da je ljudska priroda i čulna a ne samo umna uvek mora pretpostaviti.

⁵⁹⁶ *Ibid*, str. 52.

⁵⁹⁷ *Ibid*, str. 57 – 58.

⁵⁹⁸ *Ibid*, str. 58. V. *Ibid*, str. 114 – 115.

⁵⁹⁹ *Ibid*, str. 59.

⁶⁰⁰ *Ibid*, str. 66

„Ako je pravno moguće imati neki spoljašnji predmet kao Svoj, onda subjektu mora biti i dopušteno da svakoga drugog s kojim dođe do sukoba između Moga i Tvoga o takvom objektu *prisili* da s njim zajedno stupi u neko građansko uređenje.“⁶⁰¹

Kant, dakle, misli da se osnivanje države ne može prepustiti dobroj volji svakog čoveka, jer se od ljudi ovakva opšta saglasnost ne može očekivati po bilo kom pitanju. Zbog toga on tvrdi da „u *sprovedenju* te ideje (u praksi) treba računati samo na *silu* kao početak pravnog stanja, a ona će naknadno svojim prinudnim dejstvom stvoriti javno pravo.“⁶⁰²

6.3.3. Ideja društvenog ugovora

Ideja društvenog ugovora, kao i ostali fundamentalni pojmovi Kantove filozofije prava, nema empirijski, već apriorni karakter i izrazito normativnu ulogu koja se ogleda prvenstveno u tome što on treba da služi kao svojevrsan test valjanosti pojedinačnih javnih zakona i državnog uređenja. Ideja društvenog ugovora obavezuje svakog zakonodavca da od naroda ne zahteva ništa drugo osim onoga što narod može zahtevati od sebe samog tako što mu nameće dužnost da donosi zakone *kao da* su oni proizašli iz opšte volje. Zato što ima ovu funkciju, ideja društvenog ugovora u Kantovoj filozofiji prava ima objektivni praktički realitet. Kao regulativna ideja uma i praktički princip zakonodavstva, društveni ugovor nema konstitutivnu ulogu u zakonodavstvu;⁶⁰³ on se mora pretpostaviti kao „pravilo, a ne kao izvor državnog uređenja.“⁶⁰⁴ Objasnimo detaljnije ove stavove.

Iako je već na osnovu ovih karakterizacija jasno, ipak naglasimo da su Kantove izjave koje društveni ugovor tretiraju kao akt kojim se formira zajednica metaforične.⁶⁰⁵ Ako govorimo o realnom nastanku država, kako smo maločas pomenuli, mnogo je verovatnije da su one nastale silom nego nekom formom društvenog ugovora. Evidenciju za ovo stanovište Kant nalazi u

⁶⁰¹ *Ibid*, str. 58. U *Večnom miru* pravo prinude radi osnivanja građanskog stanja Kant formuliše na sledeći način: „Obično se uzima da se ni sa kim ne sme postupati neprijateljski, osim u slučaju da me je on stvarno *povredio* – a to je sasvim ispravno ako smo oboje u *građanskom zakonskom stanju*. Jer time što je neko stupio u to stanje, pruža on drugome potrebnu sigurnost (preko vlasti kojoj su obojica potčinjeni). – No pojedinac (ili narod) u čisto prirodnom stanju oduzima mi tu sigurnost i vređa me već samim tim stanjem ukoliko živi pored mene, vređa me iako ne delom (*facto*), a ono bezakonitošću svoga stanja (*statu injusto*), pa ma i ne preduzima ništa protiv mene: i pošto me time stalno ugrožava, to ga mogu prinuditi ili da samnom stupi u zakonski odnos ili da se ukloni iz moga susedstva. – Prema tome, postupak na kome se zasnivaju svi idući članovi glasi: svi ljudi koji mogu uzajamno delovati jedan na drugoga moraju podpadati pod neko građansko uređenje.“ VM, str. 142. Ovde je problematična implicitna upotreba analogije između pojedinaca i država, jer iz nje sledi da i države jedna drugu mogu prinuditi da stupe u zakonsko uređenje, što je, po našem mišljenju, suprotno Kantovim stavovima.

⁶⁰² *Ibid*, str. 157.

⁶⁰³ S ovim u vezi Basta takođe ima različito tumačenje. On smatra da ideja društvenog ugovora „ima *konstitutivno dejstvo* i s pogledom na ustanovljenje i s pogledom na održavanje građanskog uređenja, [a bez ideje društvenog ugovora – prim. J.G.] egzistencija države se naprosto ne može zamisliti“. Basta 2001: 105. Ako se prisetimo kako Kant definiše razliku između konstitutivnih i regulativnih principa, onda Basta misli da društveni ugovor ima empirijsko značenje, jer samo u tom slučaju može biti konstitutivan. Tada, međutim, ideja društvenog ugovora više ne može vršiti funkcije koje joj Kant dodeljuje. Povrh toga, na osnovu razlike između ideje države i empirijskih državnih uređenja, jasno je da u većini država nije realizovana regulativna funkcija ideje društvenog ugovora, iako je „egzistencija“ tih država stvarna.

⁶⁰⁴ F, str. 211. Čitava ova strana „Odabranih fragmenata iz zaostavštine“ u knjizi *Um i sloboda*, posvećena je varijacijama te misli: društveni ugovor nema konstitutivni već regulativni karakter, on ima praktički objektivni realitet iako nije empirijska činjenica, on je merilo prosuđivanja pravednosti državnog prava. Kant tu na primer kaže: „*Contractus originarius* nije princip objašnjenja porekla *status civilis-a*, nego onoga što ono treba da bude.“ Ili: „Socijalni kontrakt nije *principium* ustanovljenja države, nego državne uprave, i on sadrži ideal zakonodavstva, vlade i javne pravde.“

⁶⁰⁵ Kant nedvosmisleno piše: „Sam ovaj ugovor (poznat kao *contractus originarius* ili *pactum sociale*), kao koaliciju svake posebne i privatne volje u narodu radi zajedničke i javne volje (samo u svrhu pravnog zakonodavstva), nipošto nije potrebno pretpostaviti kao *činjenicu* (jer kao takav uopšte nije moguć); da bi se jedan već postojeći građanski ustav poštovao kao obavezujuć, skoro da bi se pre toga iz povesti moralo dokazati da je narod, u čije smo pravo i obaveze mi stupili kao potomci, *jednom* stvarno izvršio takav akt i o tome nam morao ostaviti neki siguran izveštaj ili instrument, bilo usmeni bilo pisani.“ TP, str. 108.

primerima primitivnih društvenih zajednica, pa kaže da se „iz prirode sirovih ljudi” može videti da su njihove zajednice osnovane silom.⁶⁰⁶ Ono što daje legitimitet vlasti tih država koje su jednom nastale silom i na čemu se zasniva dužnost poštovanja juridičkih zakona u sadašnjem trenutku, jeste to što je vlast nadalje funkcionisala na osnovu ustava i zakona, bez obzira da li su ti zakoni i način na koji vlast vrši svoje funkcije despotski.⁶⁰⁷ Dakle, sama činjenica da u državi postoji javno pravo daje legitimitet vlasti, a istorija zadobijanja legitimiteta je irelevantna za nauku o pravu kao normativni sistem. Ovo je, videćemo, jedan od argumenata protiv prava na pobunu, jer ako bi se svaka sadašnja vlast mogla dovesti u pitanje samo na osnovu činjenice da je ona prvobitno najverovatnije (u svim državama) zadobijena silom, onda pravno stanje nikada ne bi moglo biti uspostavljeno.

Pošto je ugovor u pravnim odnosima jedini legitiman i legalan način da se slobodne individue obavežu na uzajamno poštovanje prava, Kant koristi ideju društvenog ugovora ne bi li objasnio kako se mora misliti o izvoru svih pravnih dužnosti i građanskog uređenja:⁶⁰⁸ ako svi slobodni, jednaki i samostalni ljudi pristaju na određene javne zakone, onda su ti zakoni pravedni, jer niko ne može pristati na zakone kojima bi sam sebi učinio nepravdu. Funkcija ideje društvenog ugovora u državnom javnom pravu jeste, dakle, da postavi granicu legitimnosti pravnih normi koju zakonodavac ne sme da pređe kada donosi zakone. Ona predstavlja normu na osnovu koje možemo poceniti u kojoj je meri pozitivno pravo saobrazno umnoj ideji prava. Može se zato reći da je ideja društvenog ugovora transcendentelni princip valjanog državnog uređenja.

Ako društveni ugovor zamišljamo u funkciji koju svaki drugi ugovor ima, ugovorne strane možemo zamisliti kao, sa jedne strane, sve pojedince u jednoj zajednici, narodu – *singuli*, a sa druge strane, narod kao kolektivno jedinstvo članova jedne političke zajednice „tj. naroda posmatranog kao država”⁶⁰⁹ – *universi*. Kant kaže da sama ideja države pretpostavlja odnos onoga koji zapoveda (*imperans*) prema onome koji sluša (*subditus*), a da je prema ideji društvenog ugovora to odnos „opšteg poglavara (koji prema zakonima slobode ne može biti drugi do sam sjedinjeni narod)” – *universi*, prema „njegovom upojedinjenom mnoštvu kao *podaniku*” – *singuli*. Zato što jedino zakonodavna volja naroda kao celine (*universi*) ne može sebi načiniti nepravdu, Kant kaže da je ova vlast „*neprekorna*”.⁶¹⁰ Zbog toga je postupak onoga ko hoće drugima da nametne svoju jednostranu samovolju protivan opštoj volji otelotvorenoj u državnim zakonima i ne može stvoriti pravo (na primer, krađa tuđe svojine ne može konstituisati pravo lopova u pogledu otete stvari, već samo implicira pravnu kaznu). Zakon je zato „*neprekoran*” i u slučajevima njegovog kršenja.

Kada u metaforičnom smislu govori o društvenom ugovoru kao aktu kojim se osniva država, Kant ga definiše na sledeći način:

„Akt kojim se sam narod konstituiše u državu ali zapravo samo njena ideja, po kojoj se jedino može zamišljati njena zakonitost, jeste *prvobitni kontrakt*, po kome svi (omnes et singuli) u *narodu* napuštaju svoju spoljašnju slobodu, da je kao članovi jedne političke zajednice, tj. naroda posmatranog kao država (*universi*), odmah opet prime, pa se ne može reći: da je država, čovek u državi, žrtvovao jedan *deo* svoje prirodene spoljašnje slobode nekoj svrsi,

⁶⁰⁶ MM, str. 141. V. VM, str. 157.

⁶⁰⁷ Ovaj stav je jasno ilustrovan primerom koji se odnosi na spor oko vlasništva. U tom primeru Kant kaže ako sam je „konja na pijaci čestito otkupio” od čoveka koji ga je ukrao i ako prvobitni vlasnik konja kasnije traži da mu ja, koji sam sadašnji legitimni vlasnik, vratim njegovo (ukradeno) vlasništvo, ja nemam pravnu obavezu to da učinim, jer je konj kupljen u skladu sa svim pravnim propisima: „Jer ja njemu nisam ništa ukrao, nego npr. kupio po zakonu (titulo emti venditi) konja koji se prodavao na javnoj pijaci; jer je titula sticanja sa moje strane neosporna, ali ja (kao kupac) nisam obavezan, čak ni ovlašćen, da istražujem titulu poseda tog drugog (prodavca) – jer bi to istraživanje u uzlaznoj liniji išlo u beskonačnost. Tako sam je, valjano titulisanom kupovinom, postao ne samo *putativan* nego *istinski* vlasnik konja.” MM, str. 102 – 103.

⁶⁰⁸ V. Hill 2002: 77 – 95. On razlikuje „uže” i „šire” razumevanje uloge društvenog ugovora – prvo se isključivo odnosi na pravo, dok drugo od države podrazumeva zadovoljenje nekih etičkih normi.

⁶⁰⁹ MM, str. 118. Videti detaljnu analizu uticaja Ahenvalove teorije na Kantove stavove po ovom pitanju, kao i detaljnije objašnjenje pojmova *singuli* i *universi*, u: Byrd, Hruscha 2010: 171 – 173.

⁶¹⁰ MM, str. 118.

nego da je svoju divlju bezakonitu slobodu potpuno napustio, da bi svoju slobodu uopšte, nesmanjenu, ponovo našao u nekoj zakonitoj zavisnosti, tj. u jednom pravnom stanju;⁶¹¹

U ovom pasusu Kant se implicitno distancira od funkcije koju društveni ugovor ima u teorijama njegovih intelektualnih preteča, naglašavajući da se društvenim ugovorom pojedinci ne mogu obavezati da će sva svoja prava ili neki njihov deo predati volji apsolutističke vlasti, kao jedini racionalan način da okončaju stalni rat prirodnog stanja. On misli da ideja samog akta konstitucije države posredstvom društvenog ugovora podrazumeva da ljudi „sasvim napuštaju“ spoljašnju slobodu kakvu su imali u prirodnom stanju i u istom aktu osvajaju ekvivalentan obim zakonite slobode u pravnom stanju. Osnivanje države može se, prema tome, tumačiti kao dvostruki dobitak: proizvoljnost biva zabranjena (iako se ljudi mogu uvek ponašati nezakonito ukoliko su zauzvrat spremni da trpe pravnu kaznu), a sloboda biva osvojena, jer ona postoji samo ako je zakonima određena, odnosno ako je samovolja jednog čoveka ograničena tako da može postojati sa samovoljom svakog drugog po opštem zakonu. Prirodna sloboda ne sme biti okrnjena javnim pravom: „Time što prinudni zakon“, piše na primer Kant, „ograničava slobodu na uslove opšte sigurnosti, ne gubi se, osim bezakonitosti, zakonita sloboda *status naturalis-a*.“⁶¹²

Normativna uloga, odnosno objektivni praktični realitet, ideje društvenog ugovora ogleda se u tome što obavezuje svakog zakonodavca da zakone donosi *kao da* su oni proizašli iz ujedinjene volje čitavog naroda. Na osnovu ove funkcije ideja društvenog ugovora treba da služi i kao specifičan test valjanosti svakog zakona: ako bi se samo svi mogli sa njime saglasiti, onda takav zakon treba smatrati pravednim, ali ako je nemoguće da svi na njega pristanu onda on nije u skladu sa idejom društvenog ugovora. Kant kaže:

„Probni kamen svega onoga što se o jednom narodu kao zakon može zaključiti leži u pitanju: da li bi, dakle, narod samome sebi mogao da dosudi takav zakon? [...] Ono, međutim, što narod nikada o sebi ne sme da zaključi, to o njemu još manje sme da zaljuči monarh; jer, njegov zakonodavni ugled počiva upravo u tome da on u svojoj volji ujedinjuje celokupnu volju naroda.“⁶¹³

Pravo u državi proizlazi iz zakona, a zakon koji bi se donosio onako kako ideja društvenog ugovora nalaže bio bi akt opšte volje koja nikome ne može učiniti nepravdu. Zbog toga po Kantovom mišljenju zakonodavna može biti samo volja čitavog naroda, jer jedino u tom slučaju „svi odlučuju za sve, a time i svako za samog sebe“.⁶¹⁴ Samo ako se ovako misli o zakonodavnoj volji postoji pravna autonomija naroda, njegova sloboda od bilo čije pojedinačne samovolje, na osnovu koje se države moraju posmatrati kao moralne osobe. Autonomija naroda garantuje da će zakoni države čuvati integritet moralne ličnosti čoveka, za koju Kant u uvodu *Metafizike morala* kaže da ona „nije ništa drugo do sloboda jednog umnog bića pod moralnim zakonima“ iz koje sledi „da osoba nije potčinjena nikakvim drugim zakonima do onim koje sama sebi daje (bilo sama ili barem zajedno sa drugima).“⁶¹⁵

Osnov mogućnosti društvenog ugovora kao testa valjanosti zakona i norme pri njihovom donošenju je ideja *sensus communis*-a, koja zakonodavcu nameće obavezu da pri donošenju zakona zauzme stanovište opšte volje. Sama forma opštosti koju svaki zakon mora da poseduje, kao osnovni kriterijum pravednosti zahtevan idejom društvenog ugovora, podrazumeva da se iz suđenja uklone svi materijalni, empirijski uslovi – sreća građana, te da se na umu ima samo pravednost

⁶¹¹ MM, str. 117 – 118.

⁶¹² Nastavku ovog fragmenta iz Kantove zaostavštine ide u prilog analogiji između pojedinca i čovečanstva, na osnovu koje smo tvrdili da se čovečanstvo u državi na svom razvojnom putu ka krajnjoj svrsi stvaranja disciplinuje, na sličan način na koji se tokom odrastanja deca u školi disciplinuju. On piše: „Čovek mora biti podložan prinudnim zakonima; to je dokaz da je on po prirodi zao. Ono dobro u njemu u civilizovanom stanju samo je posledica prinude koja mu neprimetno oduzima divljinu i, suzbijanjem samoljubivih, razvija moralne pokretačke razloge.“ F, str. 212.

⁶¹³ OP, str. 46 – 47. V. TP, str. 108.

⁶¹⁴ *Ibid*, str. 106.

⁶¹⁵ MM, str. 25.

zakona – mogućnost saglasnosti svih ljudi sa njime.⁶¹⁶ Jedino je ova *a priori* data opšta volja zakonodavna, jer ona apstrahuje od svih kontingentnih uslova i nikome ne može učiniti nepravdu.⁶¹⁷ Drugim rečima, opšta volja, odnosno država kao jedinstvo partikularnih volja, ne treba da bude određena materijalnom svrhom, poput sreće građana ili blagostanja, već je njena svrha samo uspostavljanje i održavanje vladavine prava, posredstvom institucionalne strukture države i zakona koji propisuju način na koji vlast koristi svoju moć u cilju očuvanja jednake slobode i nezavisnosti svih građana. Društveni ugovor nam tako ne govori šta je ispravno i šta zakon treba da afirmiše, već nam ukazuje na ono što ne može biti opravdano, jer protivreči fundamentalnom principu pravne čestitosti, poput zakona koji propisuje određene privilegije jednoj društvenoj klasi, isključuje neki skup ljudi iz opštosti zakona, ili, u još opštijem slučaju, države u kojoj ne postoji jasna i stroga podela vlasti. S obzirom na ulogu kriterijuma legitimnosti samih zakona i državnog uređenja ideja društvenog ugovora ima sličnu, negativnu funkciju kao što je ima i transcendentni princip javnog prava. Svrha ideje društvenog ugovora i principa publiciteta je da zaštiti načelo po kome jedino opšta volja naroda može biti zakonodavna.⁶¹⁸

Na osnovu rečenog ispostavlja se da je pravda koju ideja društvenog ugovora treba da uspostavi proceduralna: ispravnost zakonu ne obezbeđuju njegove materijalne norme, već sam način na koji se oni donose rezultira pravednim javnim zakonima. Ideja društvenog ugovora, kaže Kant, ima ulogu modela procedure odlučivanja i u toj funkciji ona je „nepogrešivo merilo *a priori*”⁶¹⁹ koje pokazuje da li se zakon slaže sa principom prava. Bez ulaženja u dalju polemiku, napomenimo da značaj koji ideja društvenog ugovora ima u legitimizaciji zakona države i karakterizacija te ideje kao modela donošenja zakona jasno razlikuje Kantovu metafiziku prava od savremenog prava ljudskih prava. Dok su ljudska prava zamišljena kao univerzalne norme koje u materijalnom smislu treba da budu iste za sve ljude na planeti i koje zato treba da budu prihvaćene od strane svih država u gotovo istom obliku,⁶²⁰ javno pravo prema Kantovoj teoriji treba da bude rezultat autonomije naroda pojedinačne države, u skladu sa idejom društvenog ugovora. To znači da svaka država ima sebi svojstven sistem prava, statutarno pravo koje se donosi tako što zakonodavac uzima u obzir sve specifičnosti svoje zajednice (poput kulture, tradicije, religije i slično), pitajući se da li bi njegov narod mogao hteti zakon koji on namerava da donese. Kant je bio izričito protiv spoljašnjeg nametanja bilo kakvih zakona ili prava, bez obzira na to što ta prava treba da afirmišu univerzalno važeće norme, pa je svaku takvu (iz ugla njegove teorije) prisilnu moralizaciju karakterisao kao paternalizam.

⁶¹⁶ Sreća u pravu, kao ni u etici, ne može biti vrhovni princip zakonodavstva, jer se dužnost nikada ne sme zasnivati na empirijskim principima. V. TP, str. 111 – 112.

⁶¹⁷ Prema distinkciji koju Kant uvodi u *Metafizički moral* između volje i samovolje, može se reći da ova opšta volja reprezentuje volju, a partikularne volje pojedinaca samovolju: volja donosi zakone za svaku pojedinačnu samovolju u okviru jedne države, a na osnovu opšte volje država kao moralna ličnost jeste autonomna. S obzirom na pravo, pak, pojedinci nisu nužno autonomni, u smislu da za pravo nije značajno da li svaki pojedinac svaki zakon ne krši iz čistog poštovanja prema zakonu (ili da ga uopšte želi kao zakon). Argumentaciju u ovom pravcu videti u: Flikschuh 2010. Ripštajn misli da opšta volja obezbeđuje formu opštosti zakona prvenstveno time što definiše procedure donošenja, primene i garancije zakona. V. Ripstein 2009: 196.

⁶¹⁸ Više o publicitetu kao principu koji čuva opštu volju videti u: Wood 2014.

⁶¹⁹ TP, str. 109.

⁶²⁰ Ljudska prava i njihove karakteristike mogu se definisati na različite načine. Obuhvatnost pojma ljudskih prava i nemogućnost njihove stroge i iscrpne definicije sama po sebi je osnov za kritiku, v. Flikschuh 2015: 653 – 657. Na istom mestu ona argumentuje u prilog tezi da ljudska prava u okviru Kantove političke filozofije mogu biti shvaćena jedino kao „transcendentni pojam“ (u Kantovoj terminologiji transcendentna ideja) političke filozofije koji ima sličnu ulogu kao što je ima ideja boga u etici. Manje blagonaklono tumačenje odnosa Kantove filozofije politike i prava ljudskih prava ističe da su ozbiljna kršenja ljudskih prava u nekoj državi osnov legitimizacije humanitarnih intervencija, a da je intervencionizam po Kantovom mišljenju zabranjen, te da zato ljudska prava nisu spojiva sa Kantovom teorijom – niti mogu njome biti opravdana niti na njoj zasnovana. Detaljniju i raznovrsniju argumentaciju u prilog ovoj tezi videti u: Sangiovanni 2015. Kritiku ovih teorija i jednu moguću „kantovsku teoriju ljudskih prava“, videti u: Caranti 2017.

Vratimo se našoj temi. Država biva konstituisana posredstvom ustava, koji Kant definiše kao „akt opšte volje kojim od gomile postaje narod“.⁶²¹ Kao najviši opšti pravni akt, koji definiše samo državno uređenje, ovlašćenja državnih organa, slobode i prava građana, posebno čuvajući tri apriorna principa građanskog stanja, ustav bi trebalo da propiše republikanski oblik upravljanja. Kant misli da republikansko uređenje jedino proističe iz ideje društvenog ugovora „na kojoj mora počivati sveukupno pravno zakonodavstvo jednog naroda.“⁶²² To, međutim, ne znači da je mislio da građani u despotskim državama nemaju iste dužnosti u pogledu poštovanja zakona kakve bi imali u republici, već samo znači da republikansko uređenje jedino odgovara duhu društvenog ugovora, jer je u njemu zakonodavna opšta volja građana, a ne pojedinačna volja vladara. Drugačija državna uređenja u manjem stepenu uvažavaju funkciju ideje društvenog ugovora, pa u njima postoji i dodatna dužnost, prvenstveno vladara, a onda i građana: dužnost reforme državnog uređenja u pravcu što većeg saobražavanja sa idejom republike, bez prava na pobunu ili nasilnu promenu državnog uređenja. Poricanje prava na pobunu, između ostalog, proizlazi iz činjenice da društveni ugovor za Kant nema empirijski karakter i da narod njime ne dobija nikakva nova prava, pa zato ne može imati pravo da se pobuni ukoliko vlast ugrožava njegovu slobodu.

Posredstvom ustava države trebalo bi da bude propisan i predstavnički sistem, kao i način odlučivanja pri donošenju zakona i drugih javnih propisa, koji bi u empirijskim državama trebalo da se odvija većinom glasova, a ne jednoglasno. Pošto odlučivanje u građanskom stanju pretpostavlja pravo glasa građana, a ovo pravo, prema Kantovom mišljenju, ne bi imali svi ljudi u državi nego samo takozvani aktivni građani, onda bi ustav trebalo zakonski da reguliše podelu građana na aktivne i pasivne i obim prava koji oni imaju. Kant je zapravo mislio da je idealan način odlučivanja jednoglasno odlučivanje, koje treba zamišljati kao način donošenja zakona i odluka u „formi države uopšte“ – državi u ideji. Međutim, ukoliko u empirijskim državama način donošenja odluka ne bi bio većinski, onda nijedan zakon ne bi mogao biti donesen, jer se u pogledu bilo kog pitanja od velikog broja ljudi ne može očekivati jednoglasna saglasnost. Pošto je jednoglasno odlučivanje uzor, ideal kome treba da težimo u odlučivanju, i onda kada je ono većinsko važno je da se pri glasanju postigne što veće slaganje među građanima, jer što je veće slaganje, veći legitimitet imaju donete odluke. S tim u vezi Kant piše:

„Ako se, dakle, prvo [jednoglasno odlučivanje – prim. J. G.] ne sme očekivati od čitavog naroda, nego samo jedna većina glasova, i to ne neposrednih glasova (u nekom velikom narodu), već samo onih za to delegiranih kao predstavnika naroda, onda je to ono što se unapred jedino može odrediti kao dostižno: na taj način kroz ugovor kao najviši osnov izgradnje jednog građanskog uređenja *mora biti prihvaćen* sam temeljni stav o zadovoljavanju ovom većinom kao opštom saglasnošću.“⁶²³

Osnivanjem države između vlasti i građana uspostavlja se odnos podređenosti.⁶²⁴ Kant ne misli da taj odnos narušava jednakost ljudi, jer su svi građani u istoj meri podanici, jednaki među sobom i pred zakonom. Vladar, pak, mora biti zamišljen kao onaj ko je iznad drugih, pred njime se niz društvene, pravne i političke subjekcije okončava.⁶²⁵ Samim aktom osnivanja države narod predaje svoju političku autonomiju u ruke vlasti, koja bi prema društvenom ugovoru zakone trebalo da donosi u skladu sa opštom voljom naroda, da u sporovima sudi i presude sprovodi objektivno i nepristrasno. Poseban status poglavara političke zajednice proizlazi iz činjenice da se tek preko ove

⁶²¹ VM, str. 143. Odnos između ustava i društvenog ugovora Kant nigde eksplicitno ne tematizuje, a na nekim mestima se čini kao da ih poistovećuje. Međutim, specifična uloga društvenog ugovora u Kantovoj pravnoj teoriji, čini da on bude merilo za procenjivanje legitimnosti pojedinačnih zakona, ali i samog ustava države, pa zato to poistovećivanje takođe treba shvatiti kao metaforu.

⁶²² *Ibid*, str. 142.

⁶²³ TP, str. 107.

⁶²⁴ Pošto je red istorijskih zbivanja za normativnu teoriju irelevantan, za pravnu nauku nije važno da li je prvobitno postojala neka vrsta ustava kojim se konstituiše vlast, uređuje odnos građana i vladara i artikulišu njihova prava ili je vlast dobijena silom, pa je onda ona formulisala zakone. V. MM, str. 120.

⁶²⁵ V. *Ibid*, str. 108.

vlasti svaka pravna prinuda može izvršiti, a kada bi i ona bila pod prinudom, niz podređivanja bi bio ili cirkularan (ako bi poglavar i podanici bili uzajamno zavisni) ili bi se protezao u beskonačnost, što bi u oba slučaja rezultiralo nemogućnošću sprovođenja zakona i faktičkim odsustvom vlasti. Osnivanje vlasti sa moći da prinudi građane na poštovanje prava, tvrdi Kant, mora prethoditi svakom javnom zakonodavstvu, jer jedino preko vlasti javna prava mogu biti osigurana:

„Pri uspostavljanju građanskog uređenja (zakonodavstva) vlast nužno prethodi pravu. Onaj ko je ovlašćen svojim pravom shodno zakonu da me primorava, taj mora da mi osigura i zaštitu mog prava prema svakom drugom; pre ispunjenja ovog uslova, zakon za mene nema obavezujuću snagu, to jest zakonodavac nema pravo.“⁶²⁶

6.3.4. Apriorni principi građanskog stanja

Građansko stanje zasnovano je na apriornim principima koji, precizira Kant,

„nisu toliko zakoni, koje daje već osnovana država, nego je samo po njim tek uopšte moguće utemeljenje jedne države, prema čistim umnim principima spoljašnjeg ljudskog prava.“⁶²⁷

Prvi princip koji se mora pretpostaviti da bi postojalo pravno stanje je prirodno pravo – sloboda. Pošto smo o slobodi već dovoljno govorili u prethodnim poglavljima, u ovom ćemo izložiti Kantovo razumevanje principa jednakosti i samostalnosti. Ova dva principa nisu zakoni ili posebna prirodna prava, nego su principi koji slede iz prirodne slobode, odnosno iz prava na jednaku slobodu ljudi. U „Nauci o pravu” Kant ova tri principa naziva pravnim atributima državljana koji su „nerazdvojivi od njihovog bića (kao takvog).“⁶²⁸ Dakle, građani države, mišljeni istovremeno kao zakonodavci i subjekti opšte zakonodavne volje, moraju uvek biti slobodni, jednaki i samostalni. Dok sloboda građana podrazumeva da se on ne pokorava nijednom zakonu ako se sa njim ne bi mogao saglasiti, Kant misli da građanska jednakost podrazumeva da čovek

„u *narodu* ne prizna nikog višeg u pogledu sebe do takvoga za koga on ima isto takvu moralnu moć da ga pravno obaveže koliko ovaj njega može da obaveže.“⁶²⁹

Svaki građanin u državi mora imati jednaku moć pravne prinude, odnosno moć da svoju slobodu zaštiti ukoliko je ugrožena, posredstvom državnih institucija i u skladu sa zakonom. Nužan uslov građanskog stanja je postojanje jednakosti pred zakonom, što je i danas jedan od osnovnih principa na osnovu kojih tvđimo da postoji ili ne vladavina prava u državi. Između ostalog, ovaj princip zabranjuje diskriminaciju, kao neopravdano razlikovanje ili izvajanje ljudi. Jasno je, naravno, da ovaj pojam jednakosti ne garantuje istu zaštitu kao savremena zabrana diskriminacije, jer bi za Kanta na primer opravdano razlikovanje (iz koga onda slede razlike u obimu i vrsti prava) bilo razlikovanje s obzirom na pol, te bi žene bile u legitimno neravnopravnom položaju, jer su „prirodno“ inferiorne u odnosu na muškarce.⁶³⁰ U kontrastu prema ovom nazadnom stavu koji daje osnov za brojne kritike, Kant se zalagao za ukidanje naslednog plemstva i bilo kakvih statusnih

⁶²⁶ F, str. 218.

⁶²⁷ TP, str. 103.

⁶²⁸ MM, str. 116.

⁶²⁹ *Ibid.*

⁶³⁰ Žene su po njegovom mišljenju juridički trajno nezrele zato što je njihov „zdrav razum (bez duševnih slabosti) [...] praćen slabostima obzirom na njegovo izvršavanje koje čini nužnim“ da uvek budu pod starateljstvom muškaraca. A, str. 93. Žena nikada ne može biti vlastiti gospodar, pa se zato u njenom vaspitanju, pored manira koji su nužni, mora samo voditi računa o obrazovanju i disciplinovanju u „praktičnim stvarima“ (*ibid.*, str. 185). On misli da se najvažnije uloge žena svode na reprodukciju i kultivaciju moraliteta u pojavi (pristojnosti i ukusa) muškaraca koja ih priprema za moralitet. Ovu kultivaciju muškaraca žena indukuje nesvesno, služeći se najlukavijim sredstvima zavođenja da bi sebi pribavila sigurnost braka, a muškarac, trudeći se da je osvoji, usput razvija svoje talente, kultiviše se i civilizuje. O karakteru polova: *Ibid.*, str. 179 – 187.

povlastica koje nisu proizvod zasluge, jer bi ove privilegije predstavljale diskriminaciju koja nije u skladu sa apriornim principima građanskog stanja. Pošto su, međutim, te privilegije dugo smatrane opravdanim i samorazumljivim, njihovo ukidanje ne sme biti naglo, jer je svaka nagla promena svojevrsna revolucija kojom se ne može promeniti suština – način razmišljanja ljudi, već se samo mogu silom nametnuti spoljašnje promene. Kant zato napominje da plemićki stalež može određeno vreme biti dozvoljen, pa čak i „nužan institut“, koji se stalnom reformom državnog uređenja mora postepeno ukidati. Plemstvo je, piše on,

„temporarna staleška zajednica koju je država autorizovala i koja se mora prilagoditi vremenskim okolnostima, te ne sme nanositi štetu opštem ljudskom pravu koje je dotle bilo suspendovano.“⁶³¹

Plemićke titule nisu nešto na šta ljudi imaju pravo po prirodi, već su uspostavljene odlukom vlasti da te privilegije dodeli i da na taj način uvede statusne, materijalne, pravne i druge razlike među ljudima. U svetlu dostojanstva i jednake vrednosti svake osobe ove razlike ne mogu biti opravdane i moraju se zato ukinuti. Kant na raznim mestima ponavlja kako nasledne privilegije nisu u skladu ni sa idejom društvenog ugovora, jer svi građani ne bi pristali na to da vlast neke članove zajednice favorizuje u odnosu na druge samo na osnovu porodice u kojoj su rođeni ili samovolje prethodnog vladara, a ne neke njihove zasluge. Ako je predak nekog plemića zaslugom stekao viši rang u odnosu na ostale građane, njegov potomak taj rang nema pravo da zadrži, jer se zasluge genetski ne prenose, ili Kantovim rečima: „jer priroda ne određuje tako da talenat i volja, koji omogućavaju zasluge za državu, *prelaze u suštinu*.“⁶³² Nepravедnost naslednih privilegija Kant objašnjava ovako:

„Pošto rođenje sada nije nikakav čin onoga koji se rodio, onda mu se njime i ne navlači nikakva nejednakost pravnog stanja niti podvrgavanje prinudi zakona, izuzev jedino onakvo koje mu je, kao podaniku pred samom najvišom zakonodavnom silom, zajedničko sa svim drugima; tako se jednom članu političke zajednice kao sunarodniku ne može dati nikakvo urođeno prvenstvo nad drugima; i niko povlasticu *staleža* koju ima unutar političke zajednice ne može ostaviti u nasleđe svojim potomcima, niti istovremeno, kao rođenjem kvalifikovan za vladarski položaj, prisilno druge sprečavati da svojom vlastitom zaslugom takođe dopru do viših stupnjeva podređenosti. [...] Jer inače bi on smeo da prisiljava, a da sam opet ne bi mogao biti prisiljen suprotnim delovanjem drugih, čime bi otišao iznad stepena jednog sunarodnika.“⁶³³

Naglašavanjem pravne ravnopravnosti podanika, Kant ističe da je u odnosu na građane jedino vladar neravnopravan, jer jedino on može prinuditi a da istovremeno sam ne može biti prinuđen. Prirodna jednakost ljudi je u *Večnom miru* definisana na isti način kao u „Nauci o pravu“, uz primedbu da princip pravne zavisnosti „nije potrebno objašnjavati, jer je on već sadržan u pojmu državnog uređenja.“⁶³⁴ Pošto tek posredstvom vlasti postoji pravna prinuda, a preko nje i zaštita slobode po opštim zakonima, svi građani su od vlasti pravno zavisni. Zbog toga Kant u spisu *O uobičajenoj izreci* jednakost definiše iz ugla prava prinude:

„Svaki član političke zajednice ima pravo prisile protiv svakog drugog člana, od čega je izuzet samo poglavar zajednice (zbog toga što on nije nikakav član kao oni, nego tvorac i čuvar zajednice), koji jedini ima pravo nekog da prisili, a da sam ne bude podvrgnut prinudnom zakonu.“⁶³⁵

⁶³¹ MM, str. 170.

⁶³² *Ibid*, str. 131.

⁶³³ TP, str. 105.

⁶³⁴ VM, str. 142.

⁶³⁵ TP, str. 103.

Kant istovremeno tvrdi da u društvu može postojati nejednakost u pravima koja ipak neće narušiti apriornu građansku jednakost. Ova nejednakost je posledica pomenutog dopustivog razlikovanja u pravima na osnovu „prirodne“ nejednakosti ljudi, poput zavisnosti i podređenosti dece roditeljima u porodičnoj zajednici, zatim nejednakost koja je posledica zavisnosti „siromašnog od volje bogatog“, nadničara ili sluge od gazde. Međutim, uprkos ovim nejednakostima i zavisnosti jednih od volje drugih, on ipak tvrdi da se pravo podjednako odnosi na svakog čoveka (u pogledu forme, bez obzira na razliku u materiji prava), te da su građani uvek jednaki, jer jedino preko zakona bilo ko u državi može drugog na nešto prisiliti i sam biti prisiljen. Prisila uvek mora biti u skladu sa zakonom koji se jednako na sve primenjuje. Tako je na primer kazna za ubistvo uvek smrt, bez obzira na to da li je prestupnik bogataš ili siromah.⁶³⁶ Na osnovu pravne kazne čovek može svojom krivicom privremeno ili trajno izgubiti svoju građansku ličnost, jer je tokom izdržavanja kazne on „puko oruđe samovolje nekog drugog (ili države ili nekog drugog državljanina)“.⁶³⁷ Ako imamo u vidu da se prekršiocu zakona sudi kao jednakom (podaniku) i da se on, u slučaju da je osuđen, neizostavno mora teretirati kao moralna ličnost, uvek jednaka u dostojanstvu, uprkos činjenici da će mu kaznom biti oduzeta sloboda u izvesnom stepenu, iz stanja jednakosti ljudi kao podanika se ne može izaći.

Jednakost se, Kant posebno naglašava, ne može ukinuti bilo kakvim ugovorima niti ratnom silom, što znači da se ropstvo, eksploatacija ili trgovina ljudima apsolutno zabranjuje. Čovek se ugovorom ne može nikako obavezati na zavisnost u stepenu u kome bi prestao da bude osoba, jer „samo kao osoba on može da sklapa ugovor“.⁶³⁸ Prema tome, etička zabrana upotrebe čoveka koja bi unizila njegovo dostojanstvo neizostavno važi, zato se i pravom zabranjuju tretmani koji bi povredili čovečanstvo u osobi građanina: osoba nikada ne može izgubiti svoju prirodenu ličnost, iako može izgubiti građansku.

Pravna jednakost ne implicira ekonomsku jednakost, pa ona može neokrnjena postojati, piše Kant, „uz najveću nejednakost mnoštva u stepenu njegovog vlasništva bilo da je reč o fizičkoj ili duhovnoj premoći nad drugima.“⁶³⁹ Sa druge strane, upravo zbog toga što je apriorna jednakost pred zakonom neotuđivo pravo svih građana, svaki čovek načelno u svakom trenutku može dospeti do bilo kog društvenog položaja i može steći bilo koji obim vlasništva. Ovaj princip, poznat i kao princip jednakih šansi, takođe podrazumeva da titule ili privilegije ne mogu biti nasledne, da svaki čovek, nezavisno od njegovog inicijalnog društvenog položaja i staleža kome pripada, može dospeti do bilo kog stupnja društvene lestvice. Čovekovi izgledi u životu zavise samo od njegovih talenata, motivacije, marljivosti i upornosti, ali i sreće koja nije pod njegovom kontrolom, niti je rezultat njegovog čina i za koju on zato ne može biti zaslužan. Princip jednakih šansi je donekle (za neke kategorije građana, poput nadničara) ublažio Kantovo razlikovanje između aktivnih i pasivnih državljanina, jer se ispostavlja da su društveni status i materijalno blagostanje u moći čoveka da ih stekne. Naravno, Kant smatra da je nasleđivanje vlasništva sasvim legalno i legitimno, pa s tim u vezi naglašava da razlike među ljudima u nizu generacija mogu postati veoma izražene, zbog nagomilavanja nasleđenog bogatstva, posebno ako su potomci i sami marljivi. To, pak, ne sprečava pojedince koji nisu imali povoljne finansijske prilike na početku života da svoj položaj značajno tokom života promene.

Iz slobode i jednakosti ljudi u prirodnom stanju slede i tri „kvaliteta“ čoveka, kako ih Kant naziva, a to su: „kvalitet čoveka da bude svoj *vlastiti gospodar* (sui iuris), isto tako kvalitet *neporočnog čoveka* (iusti), jer pre svakog pravnog akta nikome nije učinio nepravo; i najzad, ovlašćenje da učini ono što drugima ne sužava ono što je Njihovo“⁶⁴⁰ u koje spada i sloboda govora.

⁶³⁶ Kantovo razumevanje pravne kazne nije doslovno u skladu sa pravom odmazde, jer je u kažnjavanju najvažnije da se uspostavi proporcija između prestupa i kazne, što ne znači da kazna mora ili da može uvek biti identična prestupu. U slučaju ubistva ona, međutim, po Kantovom mišljenju uvek mora biti identična prestupu.

⁶³⁷ MM, str. 131.

⁶³⁸ *Ibid*, str. 132.

⁶³⁹ TP, str. 104.

⁶⁴⁰ MM, str. 39.

O poslednjem kvalitetu već je bilo reči, pa ga ovde nećemo razmatrati.⁶⁴¹ Ova tri ovlašćenja slede, po Kantovom mišljenju, iz samog pojma slobode i nisu nikakva dodatna prava. Biti vlastiti gospodar u ovom uskom smislu u kome je to implikacija slobode znači da svi moji postupci moraju biti samo moji, da niko nema pravo da me prinudi da učinim nešto što ne želim ili da svoje prirodne darove, talente, predispozicije, koristim na način na koji ja to ne želim. Zbog ovog kvaliteta čovek ne može ni sebe upotrebljavati niti biti upotrebljen kao stvar u ugovorima ili dogovorima, ne može biti prodat, mučen ili eksploatisan na način koji je u neskladu sa humanitetom u svačijoj osobi.⁶⁴²

Kvalitet „neporočnog čoveka“ odnosi se na ono što se danas u zakonu o krivičnom postupku naziva prezumpcijom nevinosti i što je zaista jedno od najvažnijih načela krivičnog postupka koje čuva prava ljudi.⁶⁴³ Njegova suština, na koju i sam Kant cilja, jeste u tome da se od čoveka u nekom sporu nikada ne sme zahtevati da dokazuje svoju nevinost, već je teret dokazivanja uvek na tužiocu. Sa jedne strane, ako bi se zahtevalo od osobe da dokazuje svoju nevinost, to bi značilo da njena sloboda nije prirodna i neotuđiva već da se mora „osvojiti“, odnosno dokazati. Sa druge strane, ako bi se čovek smatrao krivim i pre no što je njegova krivica dokazana, to bi takođe činilo povredu dostojanstva, časti, krnjenje ugleda osobe, kaznu koja (možda) ničim nije zaslužena. To bi značilo da je čovek pod prinudom tuđe samovolje, odnosno da mu je neopravdano oduzeta sloboda.

Treći apriorni princip građanskog stanja je samostalnost člana političke zajednice, kao građanina, koji, piše Kant, podrazumeva da čovek

„za svoju egzistenciju i održanje ne može da zahvali samovolji nekog drugog u narodu, nego svojim vlastitim pravima i snagama kao član jedne političke zajednice, prema tome građansku ličnost u pravnim stvarima ne sme predstavljati niko drugi.“⁶⁴⁴

Ovaj atribut čoveka u građanskom stanju štiti ulogu pojedinca u konstituisanju javne volje, ulogu sazakonodavca, njegove moći da putem participacije u zakonodavnoj vlasti države (u ideji države doslovno zamišljenoj, a u empirijskim državama posredstvom glasanja) artikuliše zakone koje mora poštovati, a da su njegova prava u državi garantovana posredstvom sudske i izvršne vlasti. Međutim, za razliku od slobode i jednakosti koju svi u društvu kao ljudi koji zajedno sačinjavaju jedan narod imaju, uloga sazakonodavca u empirijskim državama ima restrikcije u Kantovom shvatanju građanina. Naime:

„Svi koji su slobodni i jednaki već *po* postojećim javnim zakonima smatraju se jednakima u pogledu samog zakonodavstva, ali to ipak ne važi u pogledu prava da se *daju* ovi zakoni. Oni koji nisu opunomoćeni ovim pravom, ipak su, kao članovi političke zajednice, podvrgnuti poslušnosti ovim zakonima, i time učestvuju u njihovom čuvanju, ne samo kao *građani*, nego i kao *sa-zaštitnici*.“⁶⁴⁵

Kako smo videli maločas, Kant je smatrao da sloboda i jednakost pred već postojećim zakonima jesu neotuđiva prava ljudi u državi, uslov mogućnosti da bi opšta volja mogla biti zamišljena i da bi u odnosu na nju ideja društvenog ugovora mogla ispunjavati svoju regulativnu funkciju. Kada je, međutim, država već formirana, onda je uloga zakonodavca predata u ruke dela naroda, koji uvek treba da reprezentuje celinu naroda pri donošenju partikularnih zakona. Prema tome, iako svi ljudi u narodu čine opštu volju kao idealnog zakonodavca, ipak realnu zakonodavnu funkciju obavljaju pojedinci. Te ljude, pak, mogu da biraju samo građani koji imaju pravo glasa, koji samim činom glasanja učestvuju u zakonodavstvu države, a to su samo oni koje Kant naziva aktivnim građanima. Mogućnost participacije u zakonodavstvu je moć na osnovu koje se članovi građanskog društva dele na aktivne i pasivne državljane. Karakteristike potrebne da bi se čovek

⁶⁴¹ Kada smo govorili o juridičkim i etičkim aspektima laži, videti fusnotu 530.

⁶⁴² V. TP, st. 105

⁶⁴³ Kant prezumpciju nevinosti definiše kao implikaciju prirodnog prava na slobodu, v. *Ibid.*, str. 40.

⁶⁴⁴ MM, str. 116.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, str. 106.

kvalifikovao za aktivnog građanina, „pored prirodnih (da nije dete ili žena),”⁶⁴⁶ jesu da je svoj sopstveni gospodar (sui iuris) i da poseduje neko vlasništvo.⁶⁴⁷ Ti kriterijumi, priznaje Kant, ipak nisu dovoljno precizni da bi se pravni subjekti nedvosmisleno podelili u ove dve vrednosne kategorije.

Vlasništvo kao preduslov mogućnosti učestvovanja u političkom životu države podrazumeva intelektualnu svojinu koja se stiče obrazovanjem, na osnovu koje čovek pripada akademskoj zajednici, zatim bilo kakvu veštinu, zanat ili umetničko stvaralaštvo od kojih se može izdržavati, da onda kada mora raditi za druge da bi preživeo „zarađuje samo *otuđivanjem* onoga što je *njegovo*, a ne odobrenjem koje on daje drugima da mogu koristiti njegove moći“.⁶⁴⁸ Iako pojedinca svojina čini aktivnim državljaninom, količina svojine ne igra nikakvu ulogu u obimu njegove zakonodavne moći, pa svačiji glas isto vredi. „Veliki posednik dobara“, piše s tim u vezi Kant, „na taj način poništava mnoge glasove malih posednika koji bi inače mogli preuzeti njegov posed; on, dakle, ne glasa u njihovo ime, i prema tome ima samo jedan glas.“⁶⁴⁹

Bivanje vlastitim gospodarom u materijalnom i intelektualnom smislu načelno treba da garantuje pravnu autonomiju čoveka, time što mu obezbeđuje slobodu da u svom suđenju ne zavisi od nekih spoljašnjih uticaja, te da glasanje za jednu političku opciju bude ishod njegove racionalne procene. Mi smo ukazali na opasnosti koje proizilaze iz nesamostalnosti ljudi kada smo govorili o stupnju civilizovanosti empirijskih država i paternalizmu u intelektualnom smislu. Kada neke građane karakteriše kao pasivne Kantovi stavovi nesumnjivo deluju konzervativno, ali njegova namera nije da omalovaži „nesamostalne“ građane zbog njihovog zanimanja ili da opravda statusne nejednakosti, već da spreči spoljašnje uticaje na zakonodavnu aktivnost građana koja ima najveći značaj u državi. Od dobrih zakona i njihove stroge primene zavisi dobrobit, blagostanje i sreća svih – posebno onih koji spadaju u kategoriju pasivnih građana, koji svojim glasom uopšte ne odlučuju o pitanjima od značaja, iako odluke aktivnih građana u velikoj meri određuju njihov život. Ukoliko zakone donose ljudi koji zavise od volje drugih, onda ti drugi koji im naređuju kako će da glasaju nemaju više samo jedan glas, već više glasova kojima mogu opštu volju pretvoriti u vlastitu samovolju. U takvoj državi više nema slobode i jednakosti građana, već tiranije pojedinaca. Diktatorski režimi se i zadržavaju tamo gde je volja naroda postala samovoljom pojedinca, bilo preko otvorene „kupovine“ glasova (učestale u siromašnim državama u kojima mnogi ljudi materijalno nisu samostalni), bilo preko sistematske manipulacije javnim mnjenjem putem sredstava javnog informisanja (uskraćivanjem informacija, forsiranjem režimskog ugla posmatranja stvarnosti ili beskrupuloznom obmanom javnosti), zabrane javnog govora i slično. Dakle, postavljanjem ovog uslova kao nužnog za učešće u zakonodavstvu Kant želi da spreči najčešći uzrok predavanja vlastite političke autonomije u ruke drugih ljudi, zbog koga se ne odlučuje u skladu sa vlastitim razumom, umom i savešću. On hoće da građanin kao zakonodavac „u pravom smislu reči nikom ne *služi*, osim političkoj zajednici.“⁶⁵⁰ Kant, dakle, insistira na podeli građana na aktivne i pasivne zato što je verovao da onaj ko sam ne može sebe izdržavati i samostalno upravljati svojim životom, ne bi smeo ni da odlučuje o tuđem.⁶⁵¹

⁶⁴⁶ *Ibid.*

⁶⁴⁷ V. MM, str. 116 – 117.

⁶⁴⁸ *Ibid.* Zanatlije ili umetnici rezultate svog stvaralaštva u potpunosti poseduju – dok ne odluče (a to ne moraju uvek) da ih prodaju, te u tom smislu otuđuju ono što je njihovo, dok nadničar ili bilo koji drugi pasivni građanin produkte svog rada u ovom smislu nikada ne poseduje, jer su ti proizvodi uvek vlasništvo onoga za koga rade. Zbog toga pasivni građani „prodaju“ „moći“ koje poseduju (na primer fizičku snagu).

⁶⁴⁹ TP, str. 107.

⁶⁵⁰ TP, str. 107.

⁶⁵¹ Razmatrajući Kantov stav da valjano državno uređenje doprinosi razvoju moraliteta građana, Barbar Herman glasanje ističe kao paradigmatičnu aktivnost „treniranja autonomije“, jer tom praksom građani republike stiču iskustvo „*forme* moralne autonomije: slobodu i prinudu zakona koji je njihov proizvod“. (Herman 1998: 267) Pored toga što smatra da su detalji Kantove argumentacije u prilog opravdnosti i neophodnosti distinkcije između aktivnih i pasivnih građana neodbranjivi, ona izdvaja jedan razlog kojim se uspešnije može opravdati ova distinkcija. Naime, dok je za pasivne građane zakon samo izvor naredbe i zaštite – osigurava im prava i sprečava njihovu eksploataciju, aktivnim građanima je neophodno „okruženje prava“, jer delatnosti koje oni obavljaju „olakšavaju i unapređuju zakoni koji promovišu slobodu“ (*ibid.*), kroz ugovore, slobodu kretanja, slobodno tržište i slično. Sloboda u državi je uslov da

Ovakva podela građana ne podriva princip jednakih šansi, jer se svako načelno u bilo kom trenutku može izdići iz stanja zakonodavne nevidljivosti i pasivnosti u ono gde će moći da koristi sve prednosti učestvovanja u političkom životu zajednice.⁶⁵² Treba, međutim, takođe imati na umu da socijalne i ekonomske razlike po Kantovom mišljenju predstavljaju važan činilac u napretku građana i države, jer ih upravo ove razlike navode da budu marljiviji, ne bi li ih što pre ublažili. Pošto svaki čovek u principu može dospeti do svakog društvenog položaja, upravo ove nejednakosti mogu biti snažna motivacija za stalno unapređenje životnog statusa. Iz ovog razloga on izričito zabranjuje mešanje države u mogućnost i količinu svojine, u preraspodelu dobara, smatrajući istovremeno da u državi mora postojati bar minimalna, ali uvek strogo pravno definisana, briga za socijalnu pravdu.⁶⁵³

6.4. Javna pravda

Pravno stanje, piše Kant,

„je onaj odnos među ljudima koji sadrži uslove pod kojima jedino svako može *doći* do svog prava, a formalni princip mogućnosti toga, posmatran prema ideji neke opšte zakonodavne volje, zove se javna pravda.“⁶⁵⁴

Prirodno pravo je skup opštih prava koja ne mogu da regulišu konkretne pravne odnose među ljudima, a samim tim ni da ponude pravna rešenja za sporove koji se ne mogu izbeći kada ljudi žive u zajednicama, pa je osnovni zadatak statutarnog prava države da konkretizuje prirodno pravo (u koje spada privatno i javno pravo kako ih je Kant u „Nauci o pravu“ definisao) i jasno propiše pravne dužnosti, uz uslov da ti pozitivni zakoni ne protivreče opštim prirodnim zakonima. S tim u vezi Kant nedvosmisleno tvrdi da

„*Prirodno pravo* u stanju građanskog uređenja (tj. ono koje se može izvesti za ovo drugo iz principa a priori) ne može statutarnim zakonima ovog drugog biti okrnjeno.“⁶⁵⁵

Formalni princip mogućnosti pravnog stanja jeste javna pravda, koju je moguće uspostaviti tek u državi posredstvom delatnosti tri vrste državnih institucija koje odgovaraju trima aspektima javne pravde. Prvi njen aspekt je javna pravda „koja štiti (iustitia tutatrix)“.⁶⁵⁶ Ona biva uspostavljena posredstvom zakonodavne grane vlasti i to samo onda kada su javni zakoni proizvod opšte volje i kada su u skladu sa prirodnim pravom.

aktivni građani obavljaju svoje delatnosti, a tamo gde je ova sloboda najveća društvena komparacija i kompeticija je najproduktivnija i vodi do prosperiteta pojedinaca i zajednice u celini. Zbog toga je najviši interes aktivnih građana da ovu slobodu promovišu, očuvaju i unaprede posredstvom valjanih zakona koji su njihovo delo, izraz njihove volje. Dakle, na osnovu uloge u društvu koju aktivni građani imaju obavljanjem svojih delatnosti, „oni razumeju šta je zakon; i upravo *na osnovu toga* imaju pravo glasa.“ *Ibid*, str. 267. U kontrastu prema odnosu koji aktivni građani imaju prema juridičkim zakonima (moralni zakoni su proizvod autonomije pojedinaca), odnos pasivnih građana prema juridičkim zakonima je uvek heteronoman – za njih su zakoni spolja nametnute zapovesti i puka sredstva preživljavanja, a ne izraz njihove slobode. Na osnovu ograničenja koja su proizvod njegovih „socijalnih okolnosti“, pasivnom građaninu „nedostaje razumevanje toga šta je zakon, te je zato on nepodoban da ga donosi“ *Ibid*.

⁶⁵² V. MM, str. 117.

⁶⁵³ V. *Ibid*, str. 127 – 128. Kant ovde govori o neophodnosti neke vrste poreza za osnivanje institucija čija bi uloga bila da se staraju za najugroženije slojeve društva.

⁶⁵⁴ *Ibid*, str. 107.

⁶⁵⁵ *Ibid*, str. 58. Javno pravo koje je Kant izložio u svojoj „Nauci o pravu“, po našem mišljenju, ne treba poistovetiti sa statutarnim pravom, jer ono izlaže samo osnovne principe pravednog državnog, međunarodnog i građanskog stanja. Zadatak statutarnog prava je da konkretizuje te pravne norme. Povrh toga, statutarno pravo (za razliku od prirodnog prava) može biti nelegitimno i po načinu donošenja (u despotskoj državi, protivno ideji društvenog ugovora) i po sadržaju (ako ograničava slobodu ili ukida apriornu jednakost građana). U literaturi se, međutim, javno pravo nekada izjednačava sa statutarnim pravom, na primer u: Byrd, Hruscha 2010: 34.

⁶⁵⁶ MM, str. 107.

Drugi aspekt je komutativna javna pravda (*iustitia commutativa*), koja treba da postoji u trgovini ili bilo kojoj razmeni dobara, a tiče se same „formalnosti pravnog akta o saobraćaju (commutatio) između posednika stvari i onoga koji stiče.“⁶⁵⁷ Kant je definiše i kao „*pravednost* koja važi među ljudima u uzajamnom međusobnom saobraćaju (*iustia commutativa*).“⁶⁵⁸ Pošto je trgovina po njegovom mišljenju „najveće i naupotrebljivije sredstvo *saobraćaja* ljudi sa stvarima,“⁶⁵⁹ ona je najzaslužnija za održanje i razvoj zajednice. Ova vrsta pravde se primarno ostvaruje kroz otvoreno i slobodno tržište, načelno podjednako dostupno svakom građaninu, nezavisno od nelegitimnog mešanja države i regulisano javnim zakonima koji su u skladu sa privatnim pravom.

Važno je naglasiti da je slobodno tržište po Kantovom mišljenju normativno podređeno ideji javne pravde, kao vladavine prava i zaštite jednake slobode svakog građanina. To znači da država ima ne samo pravo, već i dužnost da izvesnim merama u posebnim okolnostima ograniči slobodnu trgovinu. Kant recimo kaže da država može da ograniči uvoz ako proceni da je nezadovoljstvo građana njihovim materijalnim stanjem veliko i da može da zapreti „održanju“ države ili ako proceni da bi ograničenje uvoza unapredilo ekonomsku situaciju u državi koja je toliko siromašna da u slučaju napada ne bi mogla da finansira odbrambeni rat. Njegovim rečima: „država bez blagostanja naroda ne bi mogla imati dovoljno snage da se odupre spoljašnjim neprijateljima ili da samu sebe održi kao političku zajednicu.“⁶⁶⁰ Sa druge strane, u *Večnom miru* on odobrava restriktivne zakone Kine i Japana koji se odnose na trgovinu sa Evropljanima, jer su time onemogućili pokušaj kolonizacije ili eksploatacije svojih građana i prirodnih resursa.⁶⁶¹ Ako stavimo po strani ekstremne primere u kojima trgovina može ugroziti državnu zajednicu, nivo vladavine prava ili slobode građana, koji bi vladaru dali legitimno pravo, pa čak nametnuli i dužnost da ograniči ili zabrani na izvesno vreme slobodnu trgovinu, Kant je često isticao značaj slobodne trgovine, ne samo za ekonomsku dobrobit građana i države u celini, već i za stepen kulture, prosvete i civilizacijskog stupnja naroda. Princip jednakih šansi može biti zadovoljen samo ako postoji slobodno tržište, pa svaki čovek, ako već nije rođenjem, može vlastitim naporima postati samostalan, zadovoljiti uslov učestvovanja u zakonodavstvu – postati aktivan građanin, čime biva očuvana apriorna jednakost građana. Značaj koji Kant daje trgovini očigledan je u činjenici da joj je, videćemo, dodelio važnu ulogu u dostizanju i održavanju mira.

Treći aspekt javne pravde je *distributivna pravda* (*iustitia distributiva*) koja odgovara sudskoj grani vlasti. Iako je valjano funkcionisanje ove tri vrste institucija podjednako nužno da bismo mogli reći da u državi postoji javna pravda, Kant je posebno isticao sudsku vlast kao merilo vladavine prava u jednoj državi. Razlog leži u tome što suđenje u svakom pojedinačnom sporu građana predstavlja „pojedinačan akt javne pravde (*iustitiae distributivae*)“,⁶⁶² jer sudija svakom presudom faktički dodeljuje ljudima njihovo pravo prema javnom zakonu države. U tom smislu može se reći da dobri državni zakoni građanima ništa ne znače ukoliko sudstvo nije nezavisno, nepristrasno i efikasno. Sudska vlast je zato najvažniji garant i čuvar prava ljudi.

Javni zakoni po Kantovom mišljenju moraju imati tri karakteristike, koje odgovaraju trima vrstama pravnih dužnosti.⁶⁶³ Prvo, oni nam moraju pokazati „koje je držanje prema formi *pravo* (*lex iusti*)“.⁶⁶⁴ Ako uzmemo u obzir doslovan prevod ovog pojma sa latinskog i Kantovu definiciju pravednosti: „Ono što je po spoljašnjim zakonima pravo zove se *pravedno* (*iustum*)“, *lex iusti* je skup zakona koji propisuju šta je u formalnom smislu pravedno, prema principima spoljašnje slobode. Ova prva osobenost zakona odgovara prvoj vrsti pravnih dužnosti, koju Kant definiše kao unutrašnju pravnu dužnost na sledeći način:

⁶⁵⁷ *Ibid*, str. 102.

⁶⁵⁸ *Ibid*, str. 98.

⁶⁵⁹ *Ibid*, str. 87.

⁶⁶⁰ TP, str. 109.

⁶⁶¹ V. VM, str. 148 – 149. O tome će biti više reči u okviru analize kosmopolitkog prava.

⁶⁶² MM, str. 119.

⁶⁶³ Pravne dužnosti Kant formuliše po uzoru na Ulpijanove juridičke principe. V. *Ibid*, str. 38.

⁶⁶⁴ *Ibid*, str. 107.

„*Budi čestit čovek (honeste vive). Pravna čestitost (honestas iuridica)* sastoji se u sledećem: u odnosu prema drugima potvrditi svoju vrednost kao vrednost čoveka, a ta se dužnost izražava načelom: „nemoj od sebe načiniti puko sredstvo, nego budi za njih ujedno i svrha.“ Ta će se dužnost u sledećem objasniti kao obaveznost iz *prava* čovečanstva u našoj vlastitoj ličnosti (*lex iusti*).“⁶⁶⁵

Vidimo da je pravna čestitost definisana kao juridička varijanta druge formulacije kategoričkog imperativa, čime Kant naglašava da je na osnovu svesti o vlastitoj vrednosti, humanitetu u svojoj ličnosti, čovek svestan da ne može biti samo sredstvo za ostvarenje tuđih svrha, oruđe tuđe samovolje, svestan slobode kao jedinog prirodnog prava i apsolutne jednakosti ljudi kao njene implikacije.⁶⁶⁶ Bez ograničavajućeg uslova koji ličnost postavlja pred proizvoljnu upotrebu samovolje, ljudi bi mogli biti tretirani kao stvari, a sloboda postavljanja i ostvarivanja bilo kojih svrha bi bila ukinuta. Zaštita jednake slobode svakog čoveka po opštim zakonima je zato uslov mogućnosti svih prava i dužnosti. To na prvom mestu znači da čovek sam sebe ne može tretirati kao stvar, odnosno ne može sklapati ugovore koji bi poništili njegovu ličnost, jer čovek jedino kao ličnost i može sklapati ugovore. Kada sebe razumemo kao bića koje poseduju prirodno pravo na spoljašnju slobodu, a na osnovu nje i druga juridička prava, mi od drugih ljudi zahtevamo da poštuju naša prava i postajemo svesni dužnosti poštovanja njihovih prava. Pravna čestitost je, dakle, formalni kriterijum legitimnosti svakog pravnog propisa za ljude kao slobodna i ravnopravna bića, na osnovu koga se po osnivanju države konstituiše opšta volja kao vrhovna zakonodavna vlast, a ideja društvenog ugovora može vršiti svoju funkciju.

Druga karakteristika zakona odnosi se na materiju zakona, na to „šta je kao materija još i spolja podobno za zakon, tj. čije je stanje posedovanja *zakonito* (*lex iuridica*).“⁶⁶⁷ Ova karakteristika ukazuje na specifične okolnosti i konkretne postupke ili njihov izostanak koji mogu biti zakoniti ili nezakoniti, odnosno koji, zbog toga što su relevantni za situacije u kojima potencijalno dolazi do ugrožavanja ili ukidanja prava pojedinaca, podležu pravnoj regulaciji. Ako se podsetimo Kantovih definicija forme i materije iz *Kritike čistog uma*: „Materija znači uopšte ono što može da se odredi, forma znači njegovu odredbu,“⁶⁶⁸ onda je *lex iusti* odredba svega što spada pod *lex iuridica*. Situacije ili radnje su pravno relevantne upravo zato što su regulisane zakonom (a regulisane su zakonom jer u njima može doći do ograničavanja ili ukidanja slobode ljudi). Tek na osnovu supsumpcije konkretne radnje pod izvestan zakon, vidi se da li je ona pravedna. Ova karakteristika zakona odgovara drugoj vrsti pravnih dužnosti, koju Kant naziva *spoljašnjom* pravnom dužnošću, koja glasi:

„*Ne čini nikome nepravo (neminem laede)*, pa makar morao zbog toga istupiti iz svake veze s drugima i izbegavati svako društvo (*lex iuridica*).“⁶⁶⁹

Ova formulacija podrazumeva prvu vrstu pravnih dužnosti, svest da svi ljudi imaju pravo na podjednaku spoljašnju slobodu i da u zajednici sa drugim ljudima mi to pravo moramo poštovati, te da su konkretne radnje kojima ljudi ugrožavaju tuđa prava legitiman osnov za pravnu kaznu koja nužno sledi. Ukoliko nismo spremni da poštujemo opšti zakon prava, mi onda ne možemo živeti u pravno regulisanim zajednicama, poput nomada u Kantovom opisu nastanka prvih zajednica.

Treća karakteristika zakona moguća je tek u građanskom stanju, a proizlazi iz uloge i aktivnosti sudske vlasti. Posredstvom sudske presude u određenom sporu biva utvrđeno da li je izvestan akt bio zakonit (*lex iustitiae*) ili ne.⁶⁷⁰ Kant i ovde naglašava da javnim pravom vlast ljudima ne daje prava koje oni pre osnivanja države nisu imali, nego da prava koja ljudi već imaju u

⁶⁶⁵ *Ibid*, str. 38.

⁶⁶⁶ Detaljniju analizu pravne čestitosti videti u: Ripstein 2009: 37 – 40.

⁶⁶⁷ MM, str. 107. Ovde je *lex* adekvatnije prevesti kao „priroda“, te bi se ova karakteristika zakona odnosila na juridičku prirodu situacija na osnovu koje sudimo o pojedinačnim pravima. V. Byrd, Hruschka 2010: 54.

⁶⁶⁸ KČU, str. 187. Na istom mestu je i definicija razlike između unutrašnjeg i spoljašnjeg.

⁶⁶⁹ MM, str. 38.

⁶⁷⁰ V. *Ibid*, str. 107.

prirodnom stanju bivaju u državi osigurana, tako što pozitivnim zakonskim aktima bivaju konkretizovana, specifikovana, pa samim tim mogu biti efikasnije zaštićena, jer se ostavlja manje mesta proizvoljnom ili neujednačenom suđenju. Važnost sudske vlasti Kant ističe i tako što treću vrstu pravnih dužnosti formuliše kao imperativ:

„*Stupi* (ukoliko ovo poslednje ne možeš da izbegneš) u neko društvo s drugima, u kome se svakome može održati ono što je njegovo (*suum cuique tribue*). – Ova poslednja formula, kada bi tako bila prevedena: daj svakome ono što je *njegovo*, predstavljala bi besmislicu; nikome se ne može dati ono što on već ima. Ako, dakle, treba da ima neki smisao, morala bi da glasi: „*Stupi* u jedno stanje u kome svakome može biti osigurano ono što je njegovo protiv svakog drugoga.“ (lex iustitiae).“⁶⁷¹

Pravo i zakoni mogu postojati jedino u građanskom stanju, u odnosu na koje je prirodno stanje jedno „ne-pravno stanje, tj. ono u kome nema distributivne pravde“, te zato Kant i tvrdi da je najviši imperativ, prinudni nalog svim ljudima koji mogu stupiti u bilo kakve pravne odnose u prirodnom stanju: „treba da stupiš u to stanje,“⁶⁷² u građansko stanje pod vladavinom javnog prava. Kant ne ostavlja mogućnost pojedincima da odbiju da stupe u građansko stanje, niti misli da svaki pojedinac u zajednici eksplicitno daje svoj pristanak da se osnuje država (kako sugerise empirijski smisao društvenog ugovora), jer bi tada sama mogućnost jednog čoveka da zaštiti svoja prava zavisila od pristanka svih ostalih ljudi da se građansko stanje formira. U tom slučaju svako bi zavisio od samovolje drugih ljudi i svačija sloboda bi samim tim bila ograničena ili ukinuta. Imperativ koji zahteva osnivanje građanskog stanja Kant naziva *postulatom javnog prava* i definiše ga na sledeći način:

„ti treba u odnosu neizbežnog naporednog življenja sa svima drugima da pređeš iz njega [prirodnog stanja – prim. J. G.] u pravno stanje, tj. stanje distributivne pravde. – Razlog tome može se analitički razviti iz pojma *prava* u spoljašnjem odnosu nasuprot *sili*.“⁶⁷³

Pošto je prvi uslov za uspostavljanje mira to da ljudi napuste prirodno stanje, konstituišu državu i zajedničkom voljom donesu javne zakone, može se reći da, iako je njegova stvarnost subjektivno slučajna, građansko uređenje je objektivno nužno,⁶⁷⁴ odnosno njegova je konstitucija dužnost svih ljudi.

*

Pre no što pređemo na analizu državnog javnog prava, ukazaćemo na jedan uzrok pogrešnih tumačenja Kantove filozofije politike. Na prvom mestu nije suvišno ponoviti da je Kantova filozofija prava normativna teorija koja izlaže principe prava kakvi bi oni trebalo da budu, a ne kakvi oni jesu. Komplikaciju za tumačenje njegove filozofije prava i politike, međutim, predstavlja to što je Kantu takođe bilo važno da ukaže na način na koji se rđavi pravni ili politički sistemi mogu reformisati, koje empirijske principe i zašto treba odbaciti, šta to vladari i građani mogu da učine da bi proredili (a u idealnom slučaju kome treba da teže – i iskorenili) sukobe i ratove, zaštitili i osigurali slobodu pojedinaca i država. Bilo mu je važno da ukaže na način na koji se metafizički principi prava mogu u što većoj meri realizovati. Kao što se etička teorija ne može zasnivati na antropologiji, ali na nju mora biti primenjena, tako se i pravni principi ne mogu zasnivati na empirijskim okolnostima, iako se, kroz statutarno pravo država, pri artikulaciji konkretnih državnih zakona u obzir moraju uzeti karakteristike određenog naroda i ostale relevantne činjenice (poput geografskih ili istorijskih činjenica). Povrh toga, na još opštijem nivou Kantove refleksije o razvoju čovečanstva treba da pokažu na koji način ljudska priroda ide u prilog ostvarivanju najviših principa

⁶⁷¹ *Ibid*, str. 38.

⁶⁷² *Ibid*, str. 107.

⁶⁷³ *Ibid*, str. 108. V. *Ibid*, str. 114.

⁶⁷⁴ *Ibid*, str. 66.

javnog prava, ponekada čak i protiv namera ljudi. Upravo zbog svega toga on ne govori isključivo o ideji države i čistim pravnim principima, već često raspravlja o različitim empirijskim državnim uređenjima i političkim principima koji uvek uzimaju u obzir kontingentne okolnosti. Pošto u svojim spisima o pravu, politici i istoriji Kant nažalost ne pravi uvek strogu razliku između ova dva diskursa, njihovo mešanje dovodi do toga da se neki njegovi stavovi karakterišu kao kontradiktorni, kao što je njegov odnos prema revoluciji ili stav o najboljem međunarodnom uređenju.

Da bismo doprineli otklanjanju prividnih kontradiktornosti u državnom pravu, možemo razlikovati tri pojma koji se ponekad poistovećuju. Prvim pojmom možemo označiti *puko građansko stanje*, koje pretpostavlja postojanje vlasti koja donosi zakone, sudi u slučaju spora i ima pravo prinude. Država koja ima ova ovlašćenja nije još i pravna država, jer ona može biti nepravedna, despotska, takva da oduzima slobodu građana, pretvarajući ih u podanike bez prava glasa, umesto zakonodavaca.⁶⁷⁵ Kada govori o despotskoj državi Kant podrazumeva da tu postoji puko građansko stanje, smatrajući da je čak i ono (normativno) bolje nego prirodno stanje.⁶⁷⁶ Ovakve države se, pak, ne mogu nazvati pravno uređenim, jer u njima ne postoji pravna sigurnost i nezavisnost od tuđe samovolje, pa su zato one u Kantovoj normativnoj teoriji prava suprotnost republikama. Drugi pojam je pojam *pravne države*, koja uspostavlja građansko stanje u kome su prava ljudi osigurana posredstvom javnih zakona i efikasnih pravnih mehanizama za njihovo sprovođenje. Vladavinu prava koja u njoj postoji uspostavljaju, održavaju i unapređuju valjane, pravedne državne institucije, koje reprezentuju opštu volju. Principi na kojima počiva ovakva država su u većoj meri u skladu sa čistim umnim juridičkim principima, a pojedine države mogu biti i republike. Treći je pojam države koja se zamišlja pod *idealom republike*, odnosno država u ideji, kakva ona treba da bude prema čistim principima prava.

Puko građansko stanje i despotske države Kant zasebno ne analizira, ali one ipak imaju bitne epizodne uloge. Despotije se pominju kao prava suprotnost republici, zatim kao države u kojima je život ljudi toliko nepodnošljiv da su „sazrele za prevrat“, pa revolucija u njima, iako je prema principima prava uvek nedozvoljena, može da se tumači kao potvrda napretka moraliteta čovečanstva, i kao države čiji suverenitet i autonomija moraju biti poštovani, koje su zato, koliko god su nepravedne, takođe zaštićene od intervencionizma. Kada, međutim, govorimo o prvoj formi javnog prava – državnom pravu, puko građansko stanje neće biti predmet analize, već će u fokusu biti, sa jedne strane, pojmovi pravne države i građanskog stanja na koje se takva država odnosi, a sa druge, ideal republike.

Kako je svha prava i politike uspostavljanje mira, ideal republikanskog uređenja čijim se posredstvom mir može osigurati mora uvek da služi kao uzor za sva nesavršena empirijska državna uređenja. Štaviše, vladari, narod, pa i države imaju dužnost – juridičku dužnost koju diktira princip spoljašnje slobode kada govorimo o strogo juridičkom zakonodavstvu, a onda i etičku dužnost ljudskog roda prema sebi samom kada govorimo o etičkom javnom zakonodavstvu – da teže ka tome da u što većoj meri usklade principe pravne države sa idealom republike, da ustanove međunarodno građansko stanje i poštuju principe kosmopolitskog prava, ne bi li se u jednom beskonačnom progresu mogli približavati etičkom javnom pravu u idealu carstva vrline koji bi pružio neophodnu garanciju večnom miru.

⁶⁷⁵ Zamislive su i ekstremne despotije, države u kojima su građani sasvim obespravljani, u kojima im je ukinuta sloboda, a zakoni nemaju nikakvu snagu, već je presudna samo volja despotskog vladara. S obzirom na njih ne može biti reči ni o pukom građanskom stanju, pa je čak i prirodno stanje normativno bolje od takvog stanja. Ovakvo stanje Kant u *Antropologiji* naziva „varvaskim“ i razlikuje ga od despotskog uređenja (A, str. 205), naglašavajući da se ono ne može ni nazvati građanskim stanjem. Može se zato tvrditi da je u varvaskim zajednicama legitimna pobuna, jer je cilj takve pobune izlazak iz prirodnog stanja.

⁶⁷⁶ Možda bi najadekvatnije bilo reći da despotske države zapravo ne ukidaju sasvim prirodno stanje, jer u njima ne postoji vladavina prava i pojedincima nije garantovana sloboda i jednakost. No, kako ipak postoji vlast koja je prisvojila monopol nad upotrebom sile, koja u određenim slučajevima može zaštititi nečije pravo i suditi u međusobnim sporovima građana, ne može se reći da pojedinci ostaju sasvim u prirodnom stanju. Ovakve države uvek imaju potencijal za reformu, za evoluciju rđavog uređenja u ono koje bi bilo približnije republici.

6.4.1. Javno pravo i njegov transcendentelni princip

Javno pravo Kant definiše na sledeći način:

„Skup zakona za koje je potrebno opšte objavljivanje da bi proizveli neko pravno stanje jeste *javno pravo*. – Ono je, dakle, sistem zakona za jedan narod, za mnoštvo ljudi ili za mnoštvo naroda, kojima je, budući da stoje u međusobnom uticaju, potrebno pravno stanje pod voljom koja ih ujedinjuje, jedan *ustav* (constitutio), kako bi došli do onoga što je pravo.“⁶⁷⁷

Kao svoje nužno svojstvo javno pravo ima čin objave kojim vrši funkciju čuvara zakonite slobode svakog čoveka, jer pravna sigurnost postoji samo ukoliko su zakoni objavljeni, svim građanima dostupni, ukoliko se u skladu sa njima u slučaju spora sudi i unapred znaju sankcije za njihovo kršenje. Ako iz javnog prava odstranimo sve empirijske odnose ljudi u državi, države prema pojedincu ili međusobni odnos država, to jest ako apstrahujemo od svake materije javnog prava, ostaće nam ono što Kant naziva formom publiciteta. Forma publiciteta je nužna karakteristika svakog pravnog akta u državama u kojima postoji vladavina prava, jer, piše Kant, bez nje ne bi bilo pravde koja se „može zamisliti samo kao *obnarodovana*.“⁶⁷⁸ Ovaj princip sve tri forme javnog prava Kant naziva *transcendentelnom formulom javnog prava*; ona glasi:

„Svi postupci koji se dotiču prava drugih ljudi nepravični su ukoliko se njihova maksima ne slaže sa publicitetom.“⁶⁷⁹

Ovo je negativan transcendentelni princip javnog prava, jer ukazuje jedino na ono što nije pravo u odnosu na druge ljude. Forma publiciteta je kriterijum dat *a priori* našem umu, na osnovu koga lako možemo, „kao pomoću nekog eksperimenta čistog uma,“⁶⁸⁰ prosuditi da li se neki pravni zahtev slaže sa načelom prava. Ona funkcioniše kao jednostavan test pomoću koga možemo ustanoviti da li bi naša maksima mogla naići na opšti, *a priori* otpor ukoliko bi bila objavljena, to jest da li je ona, nezavisno od bilo kakvih empirijskih uslova, pravedna – ako je maksima takva da ne smem da je iskažem kako moja namera ne bi unapred bila osujećena, ta maksima ne može biti u skladu sa pojmom prava.⁶⁸¹ Ako, na primer, vlast odluči da proda javno preduzeće privatnom vlasniku, ali da je uslov da ne osujeti svoju nameru i održi javni mir, spreči bunt i nezadovoljstvo građana, taj da dotični ugovor bude tajni ugovor (da njegove najvažnije tačke ili ugovor u celini ne smeju biti objavljeni) onda je jasno da takav ugovor nije pravedan i da je protivan interesima naroda. Ako vlast mora bilo koju svoju odluku da krije da bi do njene realizacije došlo ili ako naknadno ne sme da je objavi da ne bi izazvala opšti otpor naroda, onda je ta odluka ne samo protivna etici (jer vlast obmanjuje građane), već i pravu, jer je suprotna ideji društvenog ugovora – narod je nikada ne bi prihvatio da je bio upitan. Prema tome, kada se vlast pravda izgovorom „službene tajne“ onda kada se odluke očigledno ne tiču državne bezbednosti koja bi mogla da opravda tajnost, ona sa narodnom voljom postupa kao sa vlastitom voljom, te se njen oblik vladavine jedino može okarakterisati kao despotski. U takvim državama sloboda građana kao zakonodavaca je ograničena ili ukinuta.

Savremeno insistiranje na pravu svakog građanina na dostupnosti informacija od javnog značaja ili na transparentnosti rada državnih organa odgovara Kantovom insistiranju na zadovoljenju načela publiciteta, kao fundamentalnom načelu javnog prava bez koga u državi nema pravde. Kako smo već primetili, ukoliko građanin ne može da dođe do informacija o radu državnih

⁶⁷⁷ MM, str. 113. O podeli javnog prava koja je ovde sugerisana govorićemo u narednom poglavlju.

⁶⁷⁸ VM, str. 164.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, str. 165.

⁶⁸⁰ *Ibid.*

⁶⁸¹ „Jer“, piše Kant, „maksima koju ne smem *glasno* da iskažem a da time ne osujetim sopstvenu nameru, koju moram bezuslovno da *krijem* ako hoću da uspem, koju ne smem *javno da ispovedim* a da neizostavno ne izazovem sveopšti otpor protiv moje odluke, takva maksima nailazi nužno na opštu, prema tome a priori jasnu protivakciju baš zbog nepravde kojom ona svakom preti.“ *Ibid.*

institucija na koje mora imati pravo – jer se te institucije služe njegovom voljom pri donošenju zakona i drugih pravnih propisa, koji onda regulišu njegovu upotrebu slobode i mogu je u značajnoj meri nelegitimno ograničiti – onda on zapravo nema načina da sudi o radu vlasti i da na izborima iskaže svoju volju. Tek kada su čoveku na raspolaganju sve relevantne informacije, on može zauzeti utemeljen kritički stav i doneti odluku koja će biti u pravom smislu njegov sud o stanju države u kojoj živi, postupcima vlasti koji kreiraju uslove njegovog života i odlukama vlasti od kojih zavise njegova prava, pa i obim spoljašnje slobode. Prema tome, mogućnost istinskog političkog izbora građana i slobode da odlučuju o svom životu, faktički je ukinuta uskraćivanjem njihovog prava da znaju šta vlast radi u njihovo ime, koristeći se njihovom autonomijom.

Sa druge strane, Kant je mislio da narod takođe nelegitimno može uticati na vlast u državi, može se buniti zato što vlast ne donosi popularne odluke, i što, njegovim rečima, ne mari za sreću građana, već samo za njihova prava. Primer koji on favorizuje kada govori o publicitetu kao nužnom uslovu državnog javnog prava jeste poricanje prava na pobunu. U prilog nemogućnosti prava na pobunu Kant nudi različite argumente o kojima će kasnije biti reči, a ovde ćemo pomenuti samo jedan koji se u potpunosti zasniva na transcendentnom principu javnog prava. Naime, maksima koja afirmiše to pravo morala biti tajna, jer svaka javno obznanjena namera naroda da se protiv vlasti pobuni i nasilnim putem je svrgne *a priori* bi izazvala osujećenje te namere. „Nepravičnost pobune”, piše Kant, „očevidna je dakle po tome što bi njena maksima onemogućila njenu nameru ako bi ljudi *javno izrazili* pristajanje uz nju.“⁶⁸² Na osnovu istog principa je očigledno da je zabrana pobune protiv vlasti pravična, jer vladar ne bi morao da krije svoju maksimu prema kojoj bi mogao kazniti svakoga ko se protiv vlasti pobuni. Na drugom mestu Kant primećuje da vladari obično ne objavljuju da narod nema nikakvo pravo pobune i da će svaki takav pokušaj biti kažnjen, da narod svoju sreću i blagostanje duguje upravo „dobročinstvu“ te vlasti, jer bi javno propagiranje ovih stavova izazvalo revolt naroda – maksima po kojoj je narodu zabranjen svaki vid pobune protiv vlasti je takođe nespojiva sa publicitetom, jer se prava građana zasnivaju na slobodi, a ne na sreći ili blagostanju. Kant piše:

„Biće obdareno slobodom – svesno svoje prednosti nad životinjom koja nije obdarena umom – na osnovu *formalnog* principa svoje slobodne volje može i treba, dakle, da zahteva za narod kome pripada samo takvu vladavinu u kojoj je taj princip zakonotvoran, što znači da pravo ljudi koji treba da slušaju mora biti preče od svih obzira prema blagostanju i da je to svetinja uzvišena iznad svake cene (korisnosti) u koju ne sme da dirne ni jedna vlada, ma kako inače bila dobročina. – To je, međutim, samo ideja, čije je sprovođenje ograničeno uslovom saglasnosti njenih *sredstava* s moralnošću, koju narod ne sme prekoračiti; niti se ona sme sprovoditi revolucijom, koja je uvek nepravedna.“⁶⁸³

Videli smo da Kant negira definiciju slobode kao moći da činimo sve ono što drugome ne šteti, jer smatra da postupci vlasti mogu biti takvi da narodu koriste, da pod izvesnom vladavinom narod uživa u blagostanju i sreći, ali da on ipak nije slobodan. Biće obdareno umom i slobodnom voljom ne može biti zadovoljno ukoliko nema moć da samo bira način na koji će biti srećno, bez uplitanja vlasti u taj izbor, ukoliko svojim životnim stilom ne ugrožava druge ljude. Vlast zato ne sme zabraniti narodu „slobodu pera“, slobodu javnog govora i kritike vlasti. Ova sloboda mora biti garantovana, sa jedne strane iz svih onih razloga koje smo naveli kada smo govorili o obrazovnoj dimenziji prosvetiteljstva, a sa druge, zbog toga što je uslov reforme državnog uređenja taj da vlast bude obaveštena o svemu onome što narod misli da ona radi rđavo. Kako Kant kaže na maločas citiranom mestu, sloboda mora biti zakonodavni princip državnog uređenja koje će biti u skladu sa idejom javnog prava. Ukoliko u nekim empirijskim državama ona nije princip zakonodavstva, narod mora da se miroljubivim sredstvima – javnim govorom o onome što u državi ne valja – izbori za svoja prava. Štaviše, iz ugla ideje države i principa po kojima ona funkcioniše, Kant misli da bi u empirijskim državama koje treba konstantno reformisati postojala čak i nepravda prema vladaru

⁶⁸² *Ibid.*

⁶⁸³ SF, str. 186.

(koji je samo čovek i čija se pogrešivost mora pretpostaviti⁶⁸⁴) ukoliko bi narod uviđao da je njegova vladavina rđava, a o tome ne bi javno govorio. Pošto vladar reprezentuje opštu volju naroda, piše on, situacija u kojoj bi njemu narod uskratilo „svako znanje o onome što bi on, kada bi to znao, sam ispravio“ vladara bi dovela „u protivrečnost sa samim sobom.“⁶⁸⁵

Princip publiciteta u međunarodnom pravu po Kantovom mišljenju još očiglednije pokazuje kako je politika često nespojiva sa moralom. Primeri kojima ilustruje taj princip s obzirom na drugu formu javnog prava su brojni, a sada ćemo pomenuti samo dva. U prvom primeru Kant pita da li bi bilo pravedno da država koja je nešto drugoj državi obećala (pomoć, novac, teritoriju i slično) od tog obećanja odustane ako se ispostavi da od odustajanja „zavisi njen spas“,⁶⁸⁶ i odgovara negativno – davanje lažnog obećanja ne samo da nije u skladu sa etikom, već u slučaju međunarodnog prava u kome se (bar na jednom stupnju njegovog razvoja) samo pravo konstituiše kroz bilateralne ili multilateralne ugovore, a nekad zasniva i na dogovorima državnika o načinima rešavanja izvesnih problema, nije u skladu ni sa pravom. Nijedna država više ne bi verovala onoj koja ne ispunjava verbalna ili pismena obećanja, te bi ovo nepoverenje funkcionisalo kao katalizator ratnih sukoba. U drugom primeru Kant pita da li je prosperitet jedne velike države, moć i snaga koju ona konstantno stiče, uprkos njenoj miroljubivoj međunarodnoj politici, dovoljna da je susedne države preventivno napadnu i osujete neku buduću potencijalnu nameru te velike države da ih pokori. Negativan odgovor poizilazi iz činjenice da bi objavljivanje maksime prema kojoj bi jedna država mogla povesti preventivan rat iz ovih razloga izazvala opšti otpor protiv te države. Nakon razmatanja primera koji se na ovu zabranu odnose Kant upozorava da je, zbog samih karakteristika međunarodnog prava i odsustva centralne međunarodne vlasti, osnovni princip postupanja država nažalost sila i moć, pa zato

„nije dozvoljen obrnuti zaključak: da su one maksime koje podnose publicitet samim tim i pravedne, pošto onaj koji je sigurno nadmoćan ne treba da krije svoje maksime.“⁶⁸⁷

Druga formulacija forme publiciteta javnom državnom pravu pruža pozitivan kriterijum za ocenjivanje maksima. Taj princip Kant naziva *pozitivnim transcendentelnim principom javnog prava* i definiše na sledeći način:

“Sve maksime kojima je publicitet *potreban* (da ne promaše svoju svrhu) slažu se istovremeno i sa pravom i sa politikom.”⁶⁸⁸

Iako osnovna svrha države i prava nije da obezbedi sreću niti blagostanje građana, upravo ovaj princip uspostavlja vezu između zakonite spoljašnje slobode podanika, njihove sreće i politike. Ako, naime, maksime svoju svrhu mogu da ostvare jedino publicitetom, onda su saobrazne i sa srećom građana. Fundamentalni zadatak politike po Kantovom mišljenju i jeste da se uspostavi saglasnost između prava i sreće, čime se postiže to da građani budu zadovoljni svojim stanjem. Ovakve maksime, pak, ne bi mogle sadržati samo neka formalna određenja volje, već bi morale uključiti i neka materijalna određenja koja imaju veze sa težnjom građana za blagostanjem.⁶⁸⁹ Zakoni koji ciljaju na sreću, blagostanje građana su, misli Kant, samo sredstva da se „*osigura pravno stanje*, posebno protiv spoljnih neprijatelja naroda.“⁶⁹⁰ Sa jedne strane, narod koji u svojoj državi živi dobro, jer se (pored primarne brige za očuvanje pravičnosti i vladavine prava) vlast stara

⁶⁸⁴ TP, str. 113.

⁶⁸⁵ *Ibid.*

⁶⁸⁶ *Ibid.*

⁶⁸⁷ VM, str. 167.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, str. 168.

⁶⁸⁹ Sama formula pozitivnog transcendentelnog principa ostaje formalna, zbog čega uopšte i može vršiti funkciju apriornog principa prosuđivanja zakonitosti nekog pravnog zahteva. No, da bismo videli da li određena максима u konkretnoj državi unapređuje sreću ili blagostanje građana moramo na osnovu trenutnih empirijskih okolnosti proceniti adekvatnost materije maksime da služi kao sredstvo za unapređenje sreće, pa ne postoje maksime koje u svako vreme i na svakom mestu unapređuju blagostanje ljudi u svim državama.

⁶⁹⁰ TP, str. 109. Tu spadaju i ograničenja uvoza o kojima smo već govorili.

i za „procvat političke zajednice“, ima veću moć u međunarodnim odnosima, u slučaju rata ima dovoljno novca da ga finansira, da se ne zadužuje i time stavi u položaj zavisnosti, a da pri tome svoje građane sasvim ne osiromaši. Sa druge strane, građanima je mnogo više stalo da očuvaju i zaštite standard koji imaju i svoj način života, te će se za svoju državu boriti sa više entuzijazma, bilo da je ugrožavaju spoljašnji ili unutrašnji neprijatelji.⁶⁹¹ Prema tome, određeni nivo blagostanja političke zajednice neophodan je da bi građani bili zadovoljni svojim životom, da bi svojim radom unapređivali kako ličnu, tako i opštu dobrobit.

6.4.2. Podela javnog prava

Osnovna intencija svih principa prava je da, uspostavljanjem zakonskog stanja koje čuva jednaku slobodu svih pravnih subjekata (pojedinaca i država), uspostavi mir. Uloga ideala večnog mira u Kantovoj metafizici morala je regulativna, a približavanje tom idealu, posredstvom sve učestalije realizacije pravnih i etičkih dužnosti, treba da dovede do obuhvatnijeg uspostavljanja trajnijeg mirovnog stanja na Zemlji. Mir, videli smo, nije samo cilj pravne nauke, već je i nužan uslov etičkog napretka čovečanstva.

Zavisno od toga koje pravne subjekte obuhvata, pravna uređenja se mogu podeliti na: uređenje prema pravu građana države jednog naroda (*ius civitatis*); uređenje prema međunarodnom pravu država u međusobnom odnosu (*ius gentium*); uređenje prema pravu građana sveta, „ukoliko ljude i države koji svojim odnosom utiču jedni na druge posmatramo kao građane jedne opštečovečanske države“⁶⁹² (*ius cosmopolitanum*). U skladu sa ovom podelom pravnih uređenja, Kant artikuliše tri forme javnog prava: državno, međunarodno i kosmopolitsko, naglašavajući da se stanju trajnog mira možemo približiti isključivo ukoliko javno pravo u sve tri njegove forme bez izuzetka važi. S tim u vezi u *Večnom miru* naglašava:

„kada bi samo jedan pojedinac ili država bili u odnosu međusobnog fizičkog uticaja, a uz to u prirodnom stanju, onda bi takav odnos bio skopčan sa ratnim stanjem, dok ovde upravo postoji namera da se ljudi takvog stanja oslobode.“⁶⁹³

Isti ovaj stav u *Metafizici morala* formuliše na sledeći način:

„ako među te tri moguće forme pravnog stanja samo jednoj nedostaje princip koji pomoću zakona ograničava spoljašnju slobodu, zgrada svih ostalih mora neizbežno biti potkopana i najzad se srušiti.“⁶⁹⁴

6.5. Državno pravo

U „Nauci o pravu“ Kant razlikuje državu u ideji od empirijskih država koje mogu biti u većoj ili manjoj meri u skladu sa njom.⁶⁹⁵ Među empirijskim državnim uređenjima, ponovimo, Kant takođe razlikuje ona koja uspostavljaju pravno stanje – republike, od onih koja se, u odnosu na vladavinu prava, jedva mogu nazvati državama, poput despotija. Ova poslednja se od prirodnog

⁶⁹¹ *Ibid.*

⁶⁹² VM, str. 142.

⁶⁹³ *Ibid.*

⁶⁹⁴ MM, str. 113.

⁶⁹⁵ Osnov za ovu distinkciju objašnjava na sledeći način: „Svaki je fakat (činjenica) predmet u *pojavi* (čula); nasuprot tome, ono što se može predstaviti čistim umom, što se može ubrojati u *ideje* kojima se ne može adekvatno dati nikakav predmet u iskustvu, kao što je potpuno *pravno uređenje* među ljudima, to je stvar sama po sebi. Ako onda postoji jedan narod sjedinjen zakonima pod jednim poglavarstvom, onda je prema ideji njegovog jedinstva *uopšte* pod jednom vlastodržačkom vrhovnom voljom dat kao predmet iskustva; ali, naravno, samo u pojavi.“ *Ibid.*, str. 172.

stanja razlikuju samo po tome što na upotrebu sile pravo ima samo vladar, koji sudi u skladu sa zakonima koji su proizvod njegove samovolje, a ne opšte volje naroda. Između ova dva ekstrema, valjanog i rđavog državnog uređenja, postoji čitav niz u manjem stepenu valjanih državnih uređenja i načina vladanja, koji imaju potencijal da se stalnom reformom približavaju ideji republike. U narednom poglavlju ćemo govoriti najpre o ideji državnog uređenja uopšte i republici, a potom o državama koje više ili manje odgovaraju njenim principima.

6.5.1. Ideja državnog uređenja. Republika. Princip reprezentacije

O državi u ideji Kant najviše govori u *Metafizici morala*, u pragrafima 45 – 49. Tu izlaže osnovne principe državnog javnog prava, koji po njegovom mišljenju *a priori* proizilaze iz slobode i opšteg zakona prava. Ti principi empirijskim državama treba da služe kao večna norma pri artikulaciji ustava i pravednih statutarnih zakona. O takvoj državi piše:

„Država (civitas) je sjedinjavanje mnoštva ljudi pod pravnim zakonima. Ukoliko su oni kao zakoni *a priori* nužni, tj. ukoliko sami od sebe slede iz pojmova spoljašnjeg prava uopšte (ne statutarne), njena je forma forma države uopšte, tj. država u *ideji*, kakva treba da bude prema čistim pravnim principima, koja svakom istinskom sjedinjavanju u političku zajednicu (dakle u unutrašnjosti) služi kao putokaz (norma).“⁶⁹⁶

Ideji državnog uređenja uopšte, objašnjava Kant, kao pojmu praktičkog uma, ne može se „adekvatno podastri nikakav primer u iskustvu“, ali njemu kao normi „ne mora protivrečiti nikakvo iskustvo“. ⁶⁹⁷ On dalje kaže da nas um „pomoću kategoričkog imperativa“ obavezuje da težimo stanju „najvećeg slaganja uređenja s pravnim principima“, ⁶⁹⁸ pa vladari koji reprezentuju opšu narodnu volju imaju dužnost da reformišu državu tako da se u što većoj meri zadovolje ovi principi. Osnovno načelo državnog prava i uslov da javna pravda bude uspostavljena osnivanjem države je načelo podele vlasti. Koliko je Kantu stalo do tog načela vidi se, između ostalog, već po tome što je zahtev za njegovim zadovoljenjem prisutan u stavu da je osnovni razlog za izlazak iz prirodnog stanja taj što je ono nepravedno, pošto je svako sudija u vlastitom sporu. Vlast se deli na tri grane: „vladarsku vlast (suverenitet) u osobi zakonodavca, izvršnu vlast u osobi vladara (prema zakonu) i sudsku vlast (kao priznanje svačijeg njegovog prema zakonu) u osobi sudije.“⁶⁹⁹

S obzirom na zakonodavnu vlast, ponovimo, postoji bitna razlika između inteligibilne države i država koje mogu postojati u iskustvu. U idealnoj državi zakonodavna je doslovno volja svakog čoveka i u njoj se zakoni donose jednoglasno, pa se niko ne može žaliti da je zakon koji je na snazi rezultat većinske volje kojoj on ne pripada. ⁷⁰⁰ Zakoni koji su na taj način doneseni nikome ne mogu učiniti nepravdu, a sloboda svakog čoveka kao autonomija je sasvim očuvana. „Samo saglasna i sjedinjena volja svih“, piše Kant, „ukoliko svaki o svima i svi o jednom odlučuju“, odnosno „samo

⁶⁹⁶ *Ibid*, str. 115.

⁶⁹⁷ *Ibid*, str. 173. Na prethodnoj strani o ideji države Kant piše: „Ideja jednog državnog uređenja uopšte, koja je za svaki narod istovremeno apsolutna zapovest praktičkog uma koji sudi prema pravnim pojmovima, sveta je i neodoljiva.“

⁶⁹⁸ *Ibid*, str. 120.

⁶⁹⁹ *Ibid*, str. 115.

⁷⁰⁰ U *Teroriji i praksi*, kao i u *Večnom miru*, Kant takođe govori o volji naroda kao zakonodavnoj volji, ali u tim spisima on govori o empirijskim državama i većinskom odlučivanju. Zakoni u tim državama treba da se donose imajući u vidu društveni ugovor – kao da su mogli proizaći iz opšte volje naroda. U *Metafizici morala* Kant upotrebljava mnogo jaču formulaciju. On kaže: pošto iz zakonodavne vlasti „treba da potekne svako pravo, ona svojim zakonom naprosto ne sme moći nikome da učini nepravdu. Ako neko odredi nešto protiv nekog drugog, uvek je moguće da mu time čini nepravdu, ali nikad u onome što odluči o sebi samom (jer volenti non fit iniuria).“ *Ibid*, str. 115 – 116. Ako bi odlučivanje bilo sprovedeno prema većinskom principu, onda bi onaj ko je faktički glasao protiv usvojene odluke (ko pripada manjini) mogao odluku smatrati nepravednom, te se čini da Kant ovde ima u vidu jednoglasno odlučivanje, kao idealni način odlučivanja.

opšte sjedinjena volja može biti zakonodavna.“⁷⁰¹ Sa druge strane, da bi svi zakoni i odluke države bile legitimne, u empirijskim državama se već posredstvom ustava propisuje većinski način odlučivanja. No, bez obzira na to o kojoj državi govorimo i kakvom modelu odlučivanja, zakonodavna vlast u državi mora se uvek zamisliti kao autonomna volja jedinstvene ličnosti – naroda kao celine (*universi*), jer je suverenost države posledica autonomije naroda, kojim niko drugi ne može upravljati osim njega samog. Prema tome, ovako jak pojam narodne suverenosti treba da važi i za empirijske države koje uspostavljaju pravno stanje među ljudima – republike, a dužnost je svake vlasti da državu u kojoj oblik upravljanja nije republikanski reformiše tako da ona u što većoj meri odgovara republikanskim principima.

Moralnu ili fizičku osobu kojoj pripada izvršna vlast Kant naziva regentom države. Vladalac naroda, piše Kant, jeste zakonodavac – sam narod, te regent nikako ne može biti suveren zato što je i on sam zakonima potčinjen. Pošto je zakonodavna vlast najviša vlast u državi, jer ona donosi zakone koje ostale dve vlasti moraju da poštuju, njoj pripada moć da postavlja i svrgava regenta države, da reformiše njegovu upravu, ali ne i da ga kazni, jer je kažnjavanje akt izvršne vlasti koja zakonodavcu ne pripada.⁷⁰²

Kao što suveren ne može da kažnjava, niti regent da donosi zakone, tako ni ove dve vrste vlasti ne mogu da sude. Osnovni zadatak sudske vlasti jeste da u sporovima građana presuđuju prema javnim zakonima države i to prema dokazima čiju je relevantnost i uverljivost izvagala i porota – skup građana izabranih slobodnim izborom za svaki sudski spor, koji reprezentuje sve građane i služi kao garant da će svaka presuda sudije biti nepristrasna i objektivna.⁷⁰³ Kantu je stalo da narod zadrži ovu nadzornu i korektivnu ulogu u sudskoj grani vlasti, jer ona garantuje zadovoljenje principa prema kome niko sam sebi ne može načiniti nepravdu. Ovaj princip, dakle, nije važan samo za zakonodavnu vlast, nego i za objektivnost sudske vlasti čije je odsustvo osnovni razlog za izlazak iz prirodnog stanja, volje ljudi da se podvrgnu prinudnim zakonima države. Međutim, iako narod treba da ima važnu funkciju i u sudskoj vlasti, Kant naglašava da je „ispod časti“ zakonodavne vlasti da ikada drugim granama vlasti uzurpira funkciju,⁷⁰⁴ zato što i regent i sudije moraju biti podređeni zakonima, pa kršenjem zakona mogu „dospeti u slučaj apelacije“. Tri grane vlasti su međusobno komplementarne i koordinirane, a da su istovremeno subordinirane.⁷⁰⁵

Osnovni razlog za Kantov stav da zakonodavna vlast mora neotuđivo pripadati ujedinjenoj volji naroda je taj što jedino tako sloboda svakog čoveka može biti garantovana. Izvršna vlast, regent države, mora postupati u skladu sa zakonima koje su građani sami doneli, te je svaki građanin u svakom trenutku podređen vlastitoj volji, a ne samovolji pojedinačne osobe. Ako bi izvršna vlast istovremeno donosila zakone koje sprovodi, onda bi vladavina bila despotska. Najgori despotizam, ponovimo, vlada u „očinskoj“, paternalističkoj vladavini, u kojoj vlast građanima oduzima autonomiju i o svemu što ih se tiče odlučuje umesto njih. Istinski patriotska vladavina, kaže Kant, jeste otadžbinska vladavina (*regimen civitatis et patriae*), u kojoj država

„postupa sa svojim podanicima, doduše, gotovo kao sa članovima jedne porodice, ali istovremeno i kao sa državljanima, tj. prema zakonima njihove vlastite samostalnosti, gde svako poseduje samog sebe i ne zavisi od apsolutne volje nekog pored ili iznad sebe.“⁷⁰⁶

Podela vlasti na kojoj Kant insistira kao suštinskoj osobenosti samog pojma pravne države koja je jedini garant slobode i prava građana, postoji u republikanskom uređenju. Ono je zato

⁷⁰¹ *Ibid*, str. 116.

⁷⁰² V. *Ibid*, str. 119.

⁷⁰³ Više o ulozi porote u: Byrd, Hruschka 2010: 163 – 168. Prema njihovom tumačenju Kant je zapravo preuzeo model sudske vlasti koji je postojao u Engleskoj u osamnaestom veku. O poroti Kant piše: „Narod sam sebi sudi preko onih svojih sugrađana koji se slobodnim izborom imenuju kao njegovi predstavnici, i to za svaki akt posebno.“ MM, str. 119. I dalje: „Tako samo narod može preko svojih zastupnika (žirija), koje je sam odredio, da sudi o svakome u njemu, mada samo posredno.“ *Ibid*, str. 119 – 120.

⁷⁰⁴ *Ibid*, str. 120.

⁷⁰⁵ *Ibid*, str. 118.

⁷⁰⁶ *Ibid*, str. 119. V. TP, str. 103.

jedino empirijsko državno uređenje koje, onoliko koliko je to uopšte moguće, odgovara ideji države. Kada u *Večnom miru* Kant objašnjava karakteristike pojedinačnih državnih uređenja i uvodi distinkciju između oblika vladanja i oblika upravljanja, on kaže da se države prema obliku upravljanja, koji se tiče načina na koji se država „služi svojom punom vlašću zasnovanom na ustavu (tj. na aktu opšte volje kojim od gomile postaje narod),“ mogu podeliti na republikanske i despotske. O ovoj distinkciji Kant piše:

„*Republikanizam* je državni princip koji traži da izvršna vlast u državi bude odeljena od zakonodavne. *Despotizam* postoji tamo gde država samovoljno sprovodi zakone koje je sama dala, odnosno gde se vladar služi javnom voljom kao svojom privatnom.“⁷⁰⁷

Republikanizam je jedini državni princip koji ima „časno poreklo iz čistog izvora pravnog pojma,“⁷⁰⁸ jer je u republici, zahvaljujući podeli vlasti i opštoj zakonodavnoj volji koja se realizuje kroz regulativnu ulogu ideje društvenog ugovora, očuvana narodna suverenost i autonomija. Jedino je republikansko državno uređenje u skladu sa apriornim principima prava i građanskog stanja. U despotskim državama sva vlast je u rukama vladara, čija volja ne reprezentuje opštu narodnu volju, pa samim tim nije očuvana autonomija naroda, niti su zadovoljena tri apriorna principa građanskog stanja. Despotije su zato u normativnom smislu prelazna državna uređenja između prirodnog i građanskog stanja, u kojima nema vladavine prava. Kant smatra da kao takve mogu i treba da budu tolerisane, ali da imaju dužnost da kontinuirano rade na unutrašnjoj reformi u pravcu republikanizma.

U empirijskim državama pojmu zakonodavne volje kao jedinstvene volje celog naroda neophodno je obezbediti reprezentativnost, fizičku osobu (ili osobe, u zavisnosti od oblika vladanja) koje će predstavljati vrhovnu državnu vlast. Republika ne može postojati bez reprezentativnosti. S tim u vezi Kant piše:

„Tri vlasti u državi, koje proističu iz pojma političke *zajednice* uopšte (*res publica latius dicta*), jesu samo odnosi sjedinjene narodne volje koja a priori potiče iz uma i čista ideja o državnom poglavaru koja ima objektivnu praktičku realnost. Taj poglavar (suveren) samo je utoliko *mislena stvar* (koja predstavlja celokupan narod) što još nedostaje fizička osoba koja predstavlja vrhovnu državnu vlast i toj ideji pribavlja delotvornost na narodnu volju.“⁷⁰⁹

Prema obliku vladanja (*forma imperii*) postoje tri vrste državnih uređenja: autokratija, aristokratija i demokratija, koje se razlikuju prema broju ljudi u čijim je rukama izvršna vlast. Potencijal za republikansko uređenje ili bar reformu u pravcu načina upravljanja koji bi bio u duhu republikanizma, realizuje se posredstvom reprezentativnosti. Kant naglašava:

„što je manja personalna strana državne vlasti, (tj. broj onih koji vladaju) i što je veća reprezentacija, tim državno uređenje više odgovara mogućnosti republikanizma, te ima nade da će se postepenim reformama dotle i uzdići.“⁷¹⁰

Takve su reforme najlakše u autokratiji, jer je u njoj najveća reprezentacija. U autokratiji reforma treba da cilja na promenu načina upravljanja narodnom voljom, tako da ona bude „po principima koji su u skladu sa duhom zakona o slobodi (kakav bi narod obdaren zrelim umom sam

⁷⁰⁷ *Ibid*, str. 143 – 144.

⁷⁰⁸ *Ibid*, str. 143.

⁷⁰⁹ MM, str. 140. O principu reprezentacije Kant govori u *Večnom miru* i *Metafiziци морала*, na nešto drugačiji način: dok u prvom razvrstava državne oblike prema razlici u njihovoj izvršnoj vlasti, u drugom spisu on ih deli uzimajući u obzir sve tri grane vlasti, a posebno zakonodavnu. Ova razlika nije uslovlila suštinsku protivrečnost u njegovim stavovima, ali nekada dovodi do konfuzije zbog drugačije terminologije koju Kant koristi. U *Metafiziци морала* Kant oblike vladavine zove formama države.

⁷¹⁰ VM, str. 144.

sebi propisao), iako se doslovno njegova saglasnost ne bi tražila.⁷¹¹ Pošto od volje vladara zavisi da li će i u kojoj meri vladati u skladu sa idejom društvenog ugovora, Kant tvrdi da narod mnogo manje mari koji je oblik vladanja, nego koji je oblik upravljanja. Narod će biti sasvim zadovoljan ukoliko se nad njim vlada autokratski, ako će vlast njime ipak „*upravljati* republikanski, to jest u duhu republikanizma i po analogiji sa ovim“.⁷¹²

Međutim, u *Metafizici morala* on upozorava da je autokratija, iako ima najveću reprezentaciju i najlakše se može reformisati u republiku, istovremeno i najopasnije državno uređenje za narod „što se tiče samog *prava*“.⁷¹³ U njoj vladar ima veliku moć u svojim rukama, pa se takva vladavina vrlo lako izvirgava u bezdušni despotizam, pravo „groblje slobode“. Aristokratski oblik vladanja u kome je manja reprezentacija, pa veći broj ljudi u rukama ima istovremeno izvršnu i zakonodavnu vlast, jeste nešto nepovoljniji za reformu, dok je u demokratiji po Kantovom mišljenju nemoguće sprovesti reformu tako da se ostvari republikanski način upravljanja. Narodu je u demokratskom uređenju zbog toga na raspolaganju samo „nasilna revolucija“ u pravcu ostvarenja republikanskih ideala. Suštinu problema u demokratskom uređenju on formuliše na sledeći način:

„*demokratija* je, u pravom smislu reči, *despotizam*, jer ona osniva takvu izvršnu vlast gde svi odlučuju o jednom ili možda protiv jednoga (koji prema tome nije sa tim saglasan), tako da odlučuju svi koji ipak nisu svi. A to znači protivrečnost opšte volje same sa sobom i sa slobodom.“⁷¹⁴

Demokratija je po Kantovom mišljenju despotija, jer u njoj izvršna i zakonodavna vlast ne mogu nikako biti odvojene: ako izvršnu vlast čine svi, onda je čine isti ti ljudi koji čine i zakonodavnu, pa ispada da izvršna vlast sprovodi zakone koje je sama donela i koje u svakom trenutku može promeniti. „Svaki oblik upravljanja“, insistira Kant, „koji nije *reprezentativan* zapravo je *rugoba*, jer zakonodavac ne može u jednoj istoj osobi biti i izvršilac svoje volje.“⁷¹⁵ Ako čitav narod donese neku odluku protiv jedne osobe, ispostavlja se da svi „koji ipak nisu svi“ (jer je bar taj jedan čovek protiv nje) odlučuju o jednom, čime opšta volja sama sebi protivreči. Princip reprezentacije je, prema tome, uslov mogućnosti republikanskog načina upravljanja, pa tamo gde nema reprezentacije nužno vlada despotizam.⁷¹⁶ Pošto se demokratija ne može reformisati u republiku (jer u njoj nema reprezentacije), ona je najnepoželjniji oblik vladanja.

Najveća važnost koju je Kant davao zadovoljenju republikanskog principa u državnom javnom pravu očigledna je u njegovom stavu da je republikanizam primarni preduslov mira. Prvi definitivni član večnog mira glasi: „*Građansko uređenje u svakoj državi treba da bude republikansko*“.⁷¹⁷ Sa jedne strane, on misli na mir unutar države, jer jedino ovakvo državno uređenje proističe iz ideje društvenog ugovora. Republika je zasnovana na principima slobode svih građana kao ljudi, zavisnosti svakog čoveka u državi kao podanika od jedinstvenog, za svakoga podjednako obavezujućeg zakonodavstva, iz čega proizlazi jednakost svih ljudi kao građana. Sa druge strane, Kant tvrdi da su republike u kojima je realizovana ideja društvenog ugovora državna uređenja koja po pravilu imaju miroljubivu međunarodnu politiku. Prema samoj svojoj konstituciji, dakle, one su nesklone da vode osvajačke ratove. Argument za ovu tvrdnju glasi:

„Traži li se (kao što je to u ovom uređenju jedino moguće) pri glasanju „za rat ili protiv rata“ saglasnost svih građana, onda ništa nije prirodnije do to da će oni dobro promisliti pre nego što

⁷¹¹ SF, str. 189.

⁷¹² *Ibid*, str. 186.

⁷¹³ MM, str. 140.

⁷¹⁴ VM, str. 144. Ludvig skreće pažnju na to da se pojam demokratije razlikuje u *Večnom miru* i *Metafizici morala*. Dok je u drugoj knjizi Kant vladavinu svih ljudi u državi rezervisao isključivo za državu kakva je ona u ideji i tvrdio da svaki pojavi oblik države (pa i demokratija) mora biti predstavnički, u prvom spisu on, vidimo u navedenom citatu, pod demokratijom misli doslovno na vladavinu čitavog naroda. V. Ludwig 2009: 273 – 274.

⁷¹⁵ VM, str. 144.

⁷¹⁶ V. MM, str. 142.

⁷¹⁷ VM, str. 142.

se upuste u tako opasnu igru da svojim glasovima sebi pribave sve patnje rata, a to je: da sami ratuju, da plaćaju ratne troškove sopstvenom imovinom, da s mukom popravljaju pustoš što rat za sobom ostavlja i konačno, da se zlo prevrši, da sami snose teret dugova koji zagorčavaju i sam mir, a koji se nikada ne mogu otplatiti zbog blisko predstojećih novih ratova.“⁷¹⁸

U nastavku ovog citata Kant konstatuje da je despotskim valadarima sasvim lako da vode osvajačke ratove, jer oni nemaju dužnost poštovanja ideje društvenog ugovora. Njima je, kaže Kant, „rat nešto najprostije na svetu“, jer je despot „sopstvenik“ a ne podanik države – on može da sprovodi svoju volju mimo opšte volje, da donosi i menja zakone kako želi, jer je u njegovoj osobi ujedinjena celokupna vlast nad jednim narodom. Stoga je rat, ogorčeno primećuje Kant, despota „kao kakav veseli izlet“ i može čisto iz pristojnosti diplomatama prepustiti naknadno opravdanje rata nekim izgovorima koje oni uvek vešto nalaze. Prema tome, pošto se u republici narod pita da li treba da se ratuje, a narodu rat ne može koristiti, jer je praćen gubitkom života, slobode, imovine, u njemu ne postoji predvidljivost ili kako kaže Babić, „kontrola budućeg vremena“,⁷¹⁹ pa je nemoguće slobodno postavljati i ispunjavati ciljeve (uz sve ostale razloge, poput etičkih, ekonomskih, obrazovnih i slično), republike su suštinski – prema svojoj ideji, miroljubiva državna uređenja. Mir je, međutim, tek prvi i to negativni uslov bilo kakvog, a posebno moralnog napredovanja čovečanstva, te je iz teleološke perspektive, s obzirom na poslednju svrhu stvaranja, osnivanje republikanskog uređenja u svakoj državi primarni, ali ne finalni, zadatak čovečanstva. Kant piše:

„samo ono uređenje jednog naroda [jeste – prim. J. G.] po sebi *pravno* i moralno dobro ako je po svojoj prirodi tako stvoreno da u principu izbegava napadački rat, a to ne može biti nijedno drugo uređenje, bar po ideji, osim republikansko – koje shodno tome i prihvata uslov da će sprečavati rat (izvor sveg zla i iskvarenosti morala) i tako ljudskom rodu, uza svu njegovu slabost, omogućiti u negativnom smislu da napreduje ka boljem, to jest, da bar ne bude ometan u napredovanju.“⁷²⁰

Kant izričito zabranjuje revoluciju, insistirajući na reformi načina upravljanja državom. Mora biti moguće za suverena da promeni postojeće državno uređenje, ali samo tako da ta promena bude u skladu sa idejom društvenog ugovora.⁷²¹ To znači da je poželjna svaka reforma koja ide u pravcu veće saobraznosti sa principom prava i apriornim principima građanskog stanja. Vladar, međutim, nema pravo da menja oblik vladanja državom, na primer da aristokratiju transformiše u demokratiju (ili bilo koje od tri oblika vladanja u neko od preostala dva), jer, kaže Kant, nije stvar njegove volje „kojem uređenju hoće da podvrgne narod“,⁷²² već je ta odluka neotuđivo u rukama naroda, opšte volje, kojom se on ne sme služiti kao svojom privatnom voljom.

Prema tome, bez obzira da li se radi o ideji države ili o empirijskim državnim uređenjima, društveni ugovor je osnovni normativni princip koji garantuje slobodu i prava građana. Njegova je suština u tome da čuva narodnu autonomiju, odnosno da osigura da oni koji se zakonu pokoravaju treba i da ga donose. Iz toga, pak, slede i princip podele vlasti i reprezentativnost. Ako, naime, zakonodavna vlast pripada celom narodu, onda mu ne mogu pripadati i ostale dve, jer, videli smo, osnovni razlog za konstituciju države jeste zadovoljenje principa prema kome čovek ne može biti sudija u vlastitom sporu, niti može kažnjavati druge onako kako on misli da treba. Podela vlasti je u državi nužna, a jedini način da iste osobe nemaju svu vlast u svojim rukama jeste da se osigura princip reprezentacije. Ispostavlja se, dakle, da Kant iz vrlo malo polaznih normativnih premisa izvodi ostale fundamentalne principe svoje teorije.

⁷¹⁸ *Ibid*, str. 143.

⁷¹⁹ V. Babić 2018: 251.

⁷²⁰ SF, str. 186.

⁷²¹ V. MM, str. 142.

⁷²² *Ibid*, str. 141.

6.5.2. Narod đavola i politika interesa

Naš zadatak u ovom poglavlju je da objasnimo vezu između morala i prava pri osnivanju i održavanju republikanskog državnog uređenja. Kao polazna tačka poslužiće peti i šesti stav *Ideje opšte istorije*, koji glase:

*„Najveći problem za ljudsku vrstu, na čije rešenje je priroda nagoni, jeste da ostvari građansko društvo kojim će se upravljati prema opštem pravu. [...] Ovaj problem je ujedno i najteži, i biće poslednji koji će ljudska vrsta rešiti.“*⁷²³

Objašnjavajući razloge za ove stavove, Kant u prvi plan ističe nedruštvenu društvenost i njenu ulogu pokretača socijalne dinamike. Samo u društvu u kome građani imaju najveću slobodu i među kojima samim tim vlada opšti antagonizam, u kome su posredstvom prava strogo određene granice samovolje, kako bi sloboda svakog mogla postojati zajedno sa slobodom svakog drugog po opštem državnom zakonu, samo u takvom društvu može biti ostvaren napredak moraliteta čovečanstva (može biti ostvarena, kaže Kant, krajnja svrha prirode, „razvitak svih njenih zamisli“⁷²⁴). Koren ovog ambivalentnog mehanizma je u samoj prirodi čoveka, on zahteva ravnotežu snaga društvenosti (urođene predispozicije čoveka da traži društvo drugih ljudi u kome jedino i može postati ličnost) i nedruštvenosti (potrebe čoveka da sve bude po njegovom) kao primarnog uslova mirnih odnosa među ljudima. Ukoliko jedna od strana nadvlada, sukob postaje jedino sredstvo kojim ljudi mogu doći do svog prava. Pošto u ratnom stanju ljudi ne mogu sačuvati slobodu, svojinu, jednakost, samostalnost, ne mogu planirati budućnost, niti napredovati, najracionalniji pravac delanja je reforma rdavog državnog uređenja u pravcu republikanizma, koji će uspostaviti ravnotežu između slobode i prinude posredstvom zakona. Da unapređuju postojeći državni poredak ljude, dakle, primorava upravo međusobni antagonizam. Dok je moć i vlast u rukama samo nekolicine ljudi, koji donose i menjaju zakone koji im (ne)odgovaraju, smatrajući da zakoni važe samo za podanike a da oni sami nemaju dužnost poštovanja tih zakona, ili dok u državi ne postoji podela vlasti, što takođe sa sobom povlači proizvoljnost u donošenju zakona, njihovom sprovođenju i suđenju u sporovima, društveni antagonizam ne može biti obuzdan, već se on uvećava dok ne eskalira u sukobe i ratove.

Kantovo mišljenje o ljudskoj prirodi koju ne sputava zakon dočarava sledeća izjava:

*„čovek je životinja kojoj je, kada živi među ostalima u svojoj vrsti, potreban gospodar. Jer, on nesumnjivo zloupotrebljava slobodu u odnosu na druge sebi ravne, i mada kao razumno stvorenje želi zakon koji bi postavio granice slobodi svih, ipak ga njegova samoživa životinjska naklonost navodi da izuzme sebe gde god može. Potreban mu je, dakle, gospodar koji će slomiti njegovu volju i prisiliti ga da se povinuje jednoj opštevažećoj volji uz koju svako može da bude slobodan.“*⁷²⁵

Zauzdan zabranom zakona društveni antagonizam i dalje vrši funkciju pokretača društvene dinamike i napretka čovečanstva, jer tako sublimiran on postaje izvor kultivisane i produktivne kompetitivnosti, koja rezultira procvatom kulture, umetnosti, nauke, ekonomije, jednom rečju, opšeg prosperiteta zajednice. „Sva kultura i umetnost koja krase čovečanstvo, najlepši društveni poredak“, piše Kant, „plodovi su nedruštvenosti koja samu sebe prisiljava da se podvrgne stezi i da tako iznuđenom veštinom omogući da se potpuno razviju klice prirode.“⁷²⁶ Ovu poentu Kant slikovito dočarava koristeći se metaforom drveta koje raste pravo samo kada se sa drugim drvećem oko sebe mora boriti za svetlo i vazduh.

Međutim, koliko god vera u moć ljudskog uma i optimizam u pogledu budućnosti ljudskog roda zračili iz Kantovih dela, ipak je realistična slika čoveka, po kojoj smo svi i čulna bića koja često podležu uticaju sklonosti, strasti, interesa, uslovlila sve rezerve koje on ima u pogledu

⁷²³ I, str. 33.

⁷²⁴ *Ibid.*

⁷²⁵ *Ibid.*, str. 33 – 34.

⁷²⁶ *Ibid.*, str. 33.

ostvarljivosti naloga da sve države treba da postanu republike i ostalih preduslova večnog mira. Empirijska evidencija snažno potkrepljuje stav da moć opija ljude i da despotizam uvek vreba samo zato što su i vladari ljudi od kojih se principijelnost, poštovanje zakona i osećaj dužnosti kao primarni motivacioni faktor delanja ne može očekivati. Kada se i desi, a Kant je ipak na koncu siguran – jer nepokolebljivo veruje⁷²⁷ – da će se to jednom desiti, da se takvi ljudi posle duge istorije borbi i sukoba, kulture i civilizacije, pojave na istorijskoj sceni, zasluga će pripadati u celosti osnaženom umu, a to će već predstavljati odlučan i nepovratan prvi korak ka moralitetu čovečanstva. U međuvremenu problem vezan za konstituisanje republike proističe iz činjenice da ljudska priroda ne pokazuje svoje najbolje lice kada je iskušavaju sve prednosti i privilegije vlasti i moći.

Pošto je ostvarljivost bilo koje ideje ili ideala, kaže Kant, „pod uslovim čulne prirode čoveka veoma ograničena,“⁷²⁸ najbolje čemu se ljudi mogu osnovano nadati u pogledu realizacije ideje republike je kontinuirana aproksimacija tom pojmu uma. Ono što nas ovde zanima je pitanje do koje mere je približavanje idealu rezultat mehanizma prirode – fenomenalnog karaktera čoveka i psihološke slobode (strasti, interesa, kalkulacije dobiti i gubitaka i slično), a gde je ipak neophodan uticaj uma, noumenalnog karaktera i transcendentalne slobode. Drugim rečima, koji je odnos između prava i etike pri artikulaciji valjanog državnog (a onda i međunarodnog) javnog prava? Mi smo zapravo na ovo pitanje odgovorili tvrdeći da valjano državno uređenje dovodi do moraliteta ljudi, a ne obrnuto. U nastavku ćemo se osvrnuti na još neke poente koje Kant naglašava u svojoj političkoj teoriji.

Detaljniji odgovor polazi upravo od Kantovog skepticizma u pogledu sposobnosti ljudi da se odupru patološkim pobudama i da delaju iz dužnosti u pravcu osnivanja republikanskog uređenja, kao prvog nužnog koraka u pravcu večnog mira. Taj skepticizam su neki njegovi kritičari delili smatrajući da je osnovanost njegove normativne teorije empirijskom evidencijom dovedena u pitanje. Prema njihovom mišljenju Kant je idealista čije teorije nemaju nikakvu vrednost u praksi. Njihovu kritiku nam Kant prenosi na sledeći način:

„*Republikansko* uređenje je jedino koje potpuno odgovara ljudskom pravu, ali ga je vrlo teško stvoriti, a još teže održati, tako da mnogi tvrde kako bi to morala biti država *anđela*, jer ljudi sa svojim sebičnim sklonostima nisu dorasli za uređenje tako uzvišenog oblika.“⁷²⁹

Odgovarajući na ovu kritiku, Kant izlaže drugu garanciju prirode za uspostavljanje večnog mira.⁷³⁰ On tvrdi da priroda upravlja egoističke sklonosti ljudi jedne protiv drugih tako da se one uzajamno potiru, pa da krajnji ishod takve dobre organizacije sebičnih nastojanja individua bude usklađivanje svačijih interesa pod vladavinom javnih zakona.⁷³¹ Stav da za dobro državno uređenje nije potrebna moralna izvrsnost ljudi, već jedino poštovanje juridičkih zakona, Kant iskazuje čuvenom hiperbolom: dobro državno uređenje bi bilo moguće i za „narod đavola (samo ako imaju razuma)“.⁷³² Naime, kao racionalna bića koja postupaju u skladu sa svojim interesima – na prvom mestu interesima zaštite vlastite spoljašnje slobode i svojine – ljudi su iz prirodnog stanja prešli u državno stanje. Oni su iskoristili mehanizam prirode da potru oprečna nemiroљubiva raspoloženja, tako što su se pokorili vladavini zakona koji ukida prinudu jednostrane samovolje i uspostavlja

⁷²⁷ Umna vera nije slična pasivnoj veri dogmatskog verovanja, već je aktivna vera da svojim delanjem možemo realizovati ideju uma, uprkos tome što protiv njene praktične ostvarljivosti mogu govoriti empirijske činjenice.

⁷²⁸ R, str. 92.

⁷²⁹ VM, str. 153

⁷³⁰ Kantov govor o garanciji prirode treba da naglasi da preduslov konstituisanja republikanskog uređenja nije moralitet ljudi (te oni ne moraju biti anđeli), nego samo kauzalitet prirode koji vlada empirijskim karakterom ljudi i njihove radnje čini predvidljivim.

⁷³¹ S ovim u vezi Kant primećuje: „Moralno zlo ima tu osobinu, neodvojivu od njegove prirode, da se u svojim namerama samo sebi suprotstavlja i da se uništava (naručito u odnosu istomišljenika) te tako, mada u laganom napredovanju, ustupa mesto moralnom principu dobra.“ *Ibid*, str. 163. U *Krakovskim fragmentima* ista ideju primenjuje na odnose među državama, v. KF, str. 197.

⁷³² VM, str. 153.

jednaku slobodu prema opštim zakonima. Motivacija za osnivanje države je pragmatička, a Kant misli da će, kao rezultat napretka racionalnosti u čovečanstvu, isti slučaj biti i sa reformom državnih uređenja u republike: pošto republikansko uređenje u najvećoj meri čuva slobodu, jednakost, samostalnost i sva druga pojedinačna prava građana, ljudi će uvideti da najveća korist za njih leži upravo u konstituciji ovakvog državnog uređenja. Rešenje problema osnivanja državnog uređenja Kant formuliše na sledeći način:

„Gomilu razumnih bića, koja kao celina traže opšte zakone u interesu svog opstanka, a od kojih svaki pojedinac želi potajno da im izmakne, tako organizovati i dati im državno uređenje da njihovi privatni stavovi, međusobno oprečni, budu jedni drugima prepreka, te da rezultat njihovih javnih postupaka bude isti kao da takve rđave namere uopšte nisu ni imali.“⁷³³

Ako pažljivo pogledamo citat, on sugerise kako narod đavola (na koji se odnosi ovaj pasus) ne daje sam sebi valjane zakone u cilju opstanka i prosperiteta, već su mu ti zakoni spolja „dati“, od strane nekoga ko bi bio u stanju da zanemari sve partikularne interese, iskoristi oprečne „rđave namere“ građana i organizuje ih tako da se one međusobno potru ili ograniče, te da čista optimacija sebičnih interesa rezultira formulacijom dobrih državnih zakona. Dobri zakoni će građane učiniti zadovoljnijim njihovim stanjem i dovesti do porasta blagostanja pojedinaca i države u celini, jer u državi u kojoj postoji vladavina prava, po Kantovom mišljenju postoji i stalni ekonomski napredak. Uviđajući da najveću ličnu korist ima onda kada poštuje zakone, narod potiskuje želju da se izuzme iz opštosti zakona, pa „[k]onačni ishod za um“, piše Kant, „ispada kao da te sile uopšte i ne postoje, te tako čovek, iako nije dobar u moralnom smislu, postaje ipak silom prilika dobar građanin.“⁷³⁴

Pošto javna pravda u republici nastaje kao rezultat procedure zakonodavne volje – upotrebe ideje društvenog ugovora kao modela odlučivanja, ona je nezavisna od moralnog kvaliteta motivacije pojedinačnih građana. Zbog toga strogo govoreći etika nije relevantna za artikulaciju dobrih državnih zakona. Prema tome, proceduralni uslovi samog zakonodavnog procesa, a ne verovanje u dobru volju naroda, čine republikanizam pouzdanim normativnim standardom dostizanja mira. Kant i eksplicitno tvrdi da valjano artikulisano javno pravo svoj uzrok nema u etičkim načelima vladara, jer

„se uopšte ne može očekivati da dobro državno uređenje dolazi od moralnosti, nego baš obrnuto, da dobro uređenje omogućuje dobro moralno vaspitanje naroda. Um može dakle da iskoristi mehanizam prirode služeći se sebičnim sklonostima čovekovim (a one, razumljivo, dolaze u spoljašnji sukob) kao sredstvom za ostvarenje svoje prave svrhe, to jest pravnog propisa, i da na taj način, koliko to stoji do same države, unapredi i obezbedi unutrašnji i spoljašnji mir.“⁷³⁵

Najveći deo Kantove političke i pravne argumentacije se zato ne zasniva na etičkim, već na pragmatičnim razlozima. Na primer, kada govori o odlučivanju građana o tome da li treba zaratiti, Kant ne tvrdi da će građani odbiti da ratuju zato što je nemoralno voditi rat, povređivati ljude koji nisu ni krivi za postupke vlasti, niti zato što je najveća moralna degradacija upravo posledica ratnog stanja, već kaže da bi građani, kao racionalne osobe, odbili to da učine zato što je rat praćen gubitkom života, slobode i imovine. Ne treba, međutim, otići u drugu krajnost i argumente kojima Kant obrazlaže zahtev da narod izrazi svoju saglasnost za stupanje u rat svesti na puku kalkulacija troškova i koristi, jer se njegovi argumenti zasnivaju na transcendentalnoj pretpostavci društvenog ugovora, prema kojoj je zabranjeno da se protiv volje naroda sprovede ratni pohod, kao i na

⁷³³ *Ibid.* Na sličnu poentu smo skrenuli pažnju kada smo govorili o civilizovanim društvima koja su svesna da najveća korist društva, a onda i pojedinaca, leži u poštovanju zakona, unapređenju kulture i vrline (bar) u pojavi.

⁷³⁴ *Ibid.*

⁷³⁵ *Ibid.*, str. 153 – 154.

uverenju da će rezultat zakonodavne procedure u republikanskom uređenju uvek biti racionalan i da zato mora prevagnuti protiv rata.⁷³⁶

Prema tome, u prethodnom delu studije ponudili smo razloge zbog kojih uspostavljanje svetskog mira treba da bude etička dužnost čovečanstva, a sada vidimo da je ta dužnost i juridička dužnost, a motivacija kojom je narodi ostvaruju nema pravni značaj. Zato Kant tvrdi da je konstituisanje republike stvar dobre organizacije sebičnih sklonosti, a ne moralne krepkosti, pa je i narod đavola sposoban za republikansko uređenje.⁷³⁷

Međutim, iako je mir moguće dostići bez moraliteta, pitanje je da li se on može trajno održati bez njega, jer pored toga što je trezvena i realistična, Katnova politička filozofija svoje ishodište ipak ima u etici. Kako ćemo detaljnije objasniti u poslednjem poglavlju, jamac trajnog mira je moralni političar, koji bira načela politike tako da ona budu u skladu sa etičkim normama, da bi javno pravo što više bilo saobraženo prirodnom pravu „onakvom kakvo stoji u ideji našeg uma”.⁷³⁸ Moralni političar je taj ko „narodu đavola” može propisati valjane zakone, pošto je on sposoban da zanemari lične ili bilo kakve partikularne interese, da racionalno donosi zakone koji su fokusirani na opšte dobro. Jedino moralni političar, ponovimo, može da odoli izazovima radikalnog zla u ljudskoj prirodi i da republiku vodi u skladu sa opštim, a ne ličnim dobrom. Mogućnost trajnog mira, prema tome, zaista postoji zato što priroda garantuje sredstva kojima se rđave sklonosti mogu neutralisati, dok moralni političari mogu čovečanstvo efikasnije i sigurnije približavati ka trajnom miru. Vešt zakonodavac, koga Kant naziva političkim moralistom,⁷³⁹ može mehanizme prirode adekvatno iskoristiti i neutralisati nemoralne inklinacije ljudi da bi se „na duže vreme [mogao – prim. J. G.] održati narod u državi u poslušnosti i napredovanju istovremeno,⁷⁴⁰ uspostavljavajući krhko primirje, ali samo moralni političar, imajući moralnu svrhu pred sobom, može upravljati republikom u kojoj je narod udružen isključivo prema pravnim pojmovima slobode i jednakosti, jer je to princip koji se „osniva na dužnosti a ne na mudrosti”.⁷⁴¹ On će državu kontinuirano voditi trajnom miru, kao „stanju koje proističe iz priznavanja dužnosti.”⁷⁴² Jedan od osnovnih pravnih razloga za stav da jedino moralni političari mogu uspostaviti republikanski mir jeste činjenica da vladar nikome nije podređen i da protiv njega narod nema pravo da se pobuni, te da je samo njegova dobra volja garant da će zakone donositi u skladu sa regulativnom idejom društvenog ugovora, odnosno u skladu sa opštom voljom naroda. Između ostalog, o tome ćemo govoriti u narednom poglavlju.

⁷³⁶ V. Maus 2001: 13. Kersting skreće pažnju na jednostavnost Kantovog argumenta u prilog tezi da su republike državna uređenja koja su po svojoj prirodi nesklona da vode (napadačke) ratove, tvrdeći da je upravo ta jednostavnost neophodna kako bi Kantov argument (koji se oslanja na praktični realitet ideje društvenog ugovora) mogao da služi kao „misaoni eksperiment“ koji bi svi vladari u državama koje nemaju republikanski način upravljanja trebalo da sprovedu svaki put kada razmišljaju o ulasku u rat. Ukoliko bi Kantov argument bio sadržajni i ukoliko bi se pozivao na druge osobenosti republikanskog uređenja, on bi važio samo za republike, a ne i za despotije. Prednost ovog Kantovog argumenta je, piše Kersting, „očigledna: racionalan način utvrđivanja prava karakteristično razvijen u republikanskom uređenju je nezavistan od bilo kog specifično demokratskog oblika vladavine i društvene organizacije, i može razviti svoj efektivan potencijal u svakom aktualno postojećem obliku političke države.“ V. Kersting 2009: 255 – 256.

⁷³⁷ Ovaj stav, koji zastupa u *Večnom miru*, možda najupečatljivije svedoči u prilog tezi da je Kant vremenom promenio stavove koje je zastupao u spisu *Ideja opšte istorije*, gde tvrdi kako je osnivanje republike „najteži zadatak“ koji stoji pred čovečanstvom i da je za osnivanje republike neophodna dobra volja i vladara i naroda. Uverljivu argumentaciju u prilog ovoj tezi: Kleingeld 2014. Analizirajući diskrepanciju u stavovima u ta dva dela, Gajer misli da se oni ipak mogu istovremeno zastupati, jer se Kantova tvrdnja da se iz tako krivog drveta, kakvo je čovek, ništa sasvim pravo ne može istesati, pa je zato osnivanje republike najteži problem za čovečanstvo, odnosi na narod u državama, većinu čovečanstva, „đavole“ čije se inklinacije moraju međusobno uskladiti, dok njegova tvrdnja da je republika moguća za sve narode počiva na stavu da narod treba da vode moralni političari koji moraju imati dobru volju i čisto moralnu motivaciju pri artikulaciji i sprovođenju zakona. Dakle, piše Gajer, „nije nerešiv problem za uspostavljanje pravde ako su podanici sačinjeni od krivog drveta, već samo ako su njihovi vladari nepopravljivo krivi [nepošteni (crooked) – prim. J. G.]“ Guyer 2009: 131.

⁷³⁸ VM. str. 158.

⁷³⁹ V. *Ibid*, str. 162.

⁷⁴⁰ *Ibid*, str. 161.

⁷⁴¹ *Ibid*, str. 162.

⁷⁴² *Ibid*, str. 161.

6.5.3. Poricanje prava na pobunu, pravni aspekti prosvetiteljstva

Svoj stav o pravu naroda da se pobuni protiv vlasti Kant je često iznosio u svojim spisima. Možda nijedna druga tema u okviru njegove filozofije politike nije izazvala toliko polemika, oprečnih interpretacija i osuda kao, sa jedne strane, njegov nepokolebljiv stav da je pravo na pobunu apsolutno neprihvatljivo; sa druge strane, njegovi afirmativni, uvek snažno emotivno obojeni, a na momente i egzaltirani stavovi o Francuskoj revoluciji i tumačenje ove revolucije kao pouzdanog pokazatelja moralnog napretka čovečanstva; a sa treće strane, izjave u kojima se revolucije u državi prihvataju kao prirodne pojave na njenom razvojnom putu ka republikanskom uređenju. Povrh toga, nekim tumačima se čini da je Kantova zabrana prava na pobunu u neskladu sa njegovim pretežno liberalnim političkim nazorima. Imajući sve to u vidu, razumljiva je kontroverza koja prati njegov odnos prema pobuni. Bez pretenzije na iscrpnu analizu ove teme, a kao dopunu razloga protiv prava na pobunu koje smo već pomenuli, mi ćemo u ovom poglavlju skicirati neke od Kantovih argumenata koji se osnivaju na pravnim razlozima. Više pažnje, međutim, posvetićemo objašnjenju njegovog oduševljenja Francuskom revolucijom i zalaganju za reformu državnih uređenja uz nužno poštovanje narodne autonomije, jer su ovi stavovi u uskoj vezi sa mogućnošću, a, sudeći po nekim događajima, po Kantovom mišljenju čak i „dokazom“ razvoja moraliteta čovečanstva kroz istoriju, kao krajnje svrhe stvaranja.

Nedvosmisleno negiranje prava na pobunu Kant izražava na sledeći način:

„Protiv zakonodavnog poglavara države nema, dakle, nikakvog zakonitog otpora naroda; jer samo potčinjavanjem njegovoj opšte-zakonodavnoj volji moguće je pravno stanje; dakle, nikakvo pravo na *ustanak* (seditio), još manje na *pobunu* (rebellio), a ponajmanje protiv njega kao pojedinačne osobe (monarha), pod izgovorom zloupotrebe njegove vlasti (tyrannis), *napada* na njegovu osobu, čak na njegov život (monarchomachismus sub specie tyrannicidii). Najmanji pokušaj za to jeste *veleizdaja* (proditio eminentis), a izdajnik te vrste, kao neko ko pokušava da *ubije svoju otadžbinu* (parricida), ne može biti kažnjen manje nego smrću.“⁷⁴³

Principijelni pravni razlog protiv prava na pobunu svodi se na činjenicu da pobuna po svojoj prirodi mora uvek biti nezakonita, odnosno da ne može postojati pozitivno pravo naroda da se protiv vlasti pobuni. Narod ima čak i dužnost da podnese zloupotrebu vlasti, jer ima dužnost poštovanja zakona države među kojima ne može nikada postojati zakon koji bi dozvolio pobunu. Vlast, pak, „ima prema podanicima sve sama prava i nikakve (prisilne) dužnosti“.⁷⁴⁴ Kant zato smatra da oni koji narodu priznaju pravo na pobunu uvek mešaju princip sreće sa principom prava – osnov za pobunu naroda ne može biti to što vladar ne ispunjava njihova očekivanja u pogledu sreće, jer sreća ne može biti princip opšteg zakonodavstva. Politička zajednica uostalom nije ni ustanovljena, niti se održava da bi ljudi bili srećni, već da bi njihova prava bila osigurana od bilo čije samovolje.⁷⁴⁵ Ako bi se u sreći tražio smisao i suština države, onda država ne bi mogla opstati, jer bi vlast i narod na različite načine nastojali da je ostvare; Kantovim rečima:

„Suveren hoće prema svom sopstvenom shvatanju da učini narod srećnim, i tako postaje despot; narod neće da napusti opšti ljudski zahtev za vlastitom srećom i tako postaje buntovnik.“⁷⁴⁶

Da bi legitimisali pravo na pobunu neki autori polaze od društvenog ugovora, pa ovu ideju koja je regulativni princip zakonodavstva, transcendentalna pretpostavka valjanog državnog uređenja, tumače kao da ona ima empirijsko značenje, odnosno uzimaju je kao realnu istorijsku

⁷⁴³ MM, str. 122.

⁷⁴⁴ *Ibid*, str. 121.

⁷⁴⁵ V. TP, str. 108.

⁷⁴⁶ *Ibid*, str. 111.

činjenicu.⁷⁴⁷ Oni misle da narod ima pravo da se pobuni onda kada vladar ne zadovoljava uslove društvenog ugovora, jer se onda taj ugovor smatra nevažećim i pobuna postaje legitimno sredstvo otpora protiv (tada nezakonite) vlasti. Jasno je da po Kantovom mišljenju ovaj argument nije validan, jer društveni ugovor nije istorijska činjenica, a pošto je njegova uloga drugačija od one koju empirijski ugovori imaju, prema toj ideji „narod nema stvarnih prava“.⁷⁴⁸ Ako bismo, pak, društveni ugovor tumačili kao osnivački akt države, ustav, onda njime na vlast biva prenesena moć da predstavlja opštu volju, pa samo ona, a ne pojedinci u narodu, nadalje ima legitimno pravo da artikuliše narodnu autonomiju.⁷⁴⁹ Više onda nije važno šta bi želeli pojedinačni građani, već samo kakve zakone u njihovo ime donosi vlast koja raspolaže opštom narodnom voljom. Pošto, dakle, u empirijskim državama vlast reprezentuje opštu volju, a revolucionari partikularna htenja, njima je zabranjeno da nasilnim sredstvima sprovode vlastitu samovolju. Pa čak i ako zamislimo hipotetičku situaciju da revolucionari čine čitav narod i tada revolucija, kao nagla promena državnog uređenja, nije legitimna, jer pre no što novo društveno uređenje može biti konstituisano, narod biva vraćen u anarhiju prirodnog stanja.⁷⁵⁰ Kant zato misli da pravo na pobunu ne može biti (ne samo pozitivno već) ni prirodno pravo kojim se brani prirodno pravo na slobodu, jer pobuna narod nužno vraća u prirodno stanje, pa bi to pravo bilo u suprotnosti sa dužnošću da se prirodno stanje napusti osnivanjem države.

Iz ugla transcendentalnog principa javnog prava takođe smo videli da pravo na pobunu ne može biti pozitivno državno pravo jer je u suprotnosti sa načelom publiciteta – javno obznanjena namera naroda da se pobuni bila bi unapred osujećena. Kant je ponudio i nekoliko sličnih argumenata koji pokazuju da pravo na pobunu ne može biti pozitivno pravo koji se razlikuju samo po tome što svaki tvrdi da bi ovo pravo ukinulo mogućnost jedne od tri grane vlasti. Pošto faktički onemogućava funkciju izvršne, zakonodavne ili sudske vlasti, pravo na pobunu bi svako pravno uređenje, tvrdi Kant, „učinilo nesigurnim“ i u državu bi uvelo stanje „potpune nezakonitosti (status naturalis)“.⁷⁵¹ Naime, ako bi narod doneo zakon po kome može svrgnuti vladara kada prosudi da on nepravedno vlada, onda bi narod zapravo sebi prisvojio vrhovnu vlast nad poglavarom.⁷⁵² Prinuda u građanskom stanju je prerogativ izvršne vlasti, pa jedino ona ima, kako se to kaže, monopol na upotrebu sile. Ukoliko bi narod sebi prisvojio moć prinude onda faktički više ne bi ni bilo vlasti, jer bi vlast bila podređena narodu, pa bi opet bilo uspostavljeno prirodno stanje. Pošto, dakle, vlast ne bi više imala isključivo pravo prisile, ne bi imala snagu da zaštiti prava svakog građanina i da očuva njihovu bezbednost, a, naglašava Kant, „ko nije dovoljno jak da svakog pojedinca u narodu zaštiti od drugoga, taj nema prava ni da mu zapoveda.“⁷⁵³ Dalje, ukoliko bi postojao zakon koji narodu daje pravo na pobunu, „vrhovno zakonodavstvo sadržavalo bi u sebi odredbu da ono nije vrhovno i da narod kao podanika u jednom te istom sudu učini suverenim nad onim kome je potčinjen; što protivreči jedno drugom.“⁷⁵⁴ Povrh toga, glasi treći argument, u slučaju suprotstavljenih sudova vladara i naroda o tome kako narodom treba da se vlada, u tom sporu ne bi postojao objektivni sudija.⁷⁵⁵ Kako princip da niko ne može biti sudija u vlastitom sporu ne bi mogao biti zadovoljen, u toj situaciji narod bi takođe bio vraćen u prirodno stanje.

Pošto je verovao da je bilo kakvo (pa i despotsko) građansko stanje bolje nego prirodno stanje ili anarhija do koje revolucija često dovodi, Kant je zahtevao da se unapređenje vladavine prava odvija isključivo posredstvom državnih institucija koje artikulišu opštu volju, odnosno na način koji

⁷⁴⁷ V. *Ibid.*

⁷⁴⁸ F, str. 211. V. TP, str. 111.

⁷⁴⁹ V. *Ibid.*, str. 120.

⁷⁵⁰ V. *Ibid.*, str. 141. F, str. 217.

⁷⁵¹ TP, str. 111.

⁷⁵² V. *Ibid.*, str. 111 – 112.

⁷⁵³ VM, str. 166.

⁷⁵⁴ MM, str. 122.

⁷⁵⁵ V. TP, str. 110; VM, str. 165; MM, str. 121.

je u skladu sa pravom.⁷⁵⁶ Imajući to u vidu, čak i ova skica Kantovih argumenata protiv prava na pobunu dovoljna je da njegovo strasno veličanje Francuske revolucije izgleda, ako ne licemerno, onda protivrečno. U drugom odeljku *Spora među fakultetima*, mogu se naći njegove ostrasćene izjave o Francuskoj revoluciji. Tu možemo pročitati sledeće:

„jedna ovakva pojava u ljudskoj istoriji [se – prim. J. G.] više ne zaboravlja, pošto je ona otkrila obdarenost i sposobnost ljudske prirode za bolje, kakvu nijedan političar nije mogao da izmudruje na osnovu dosadašnjeg toka stvari i pošto su samo u njoj priroda i sloboda sjedinjene u ljudskom rodu prema unutrašnjim principima prava.“⁷⁵⁷

Da bismo objasnili zbog čega ova i sve druge afirmativne izjave o Francuskoj revoluciji ne protivreče Kantovom poricanju prava na pobunu, treba prvo naglasiti da u tom spisu nije izložena normativna teorija, već refleksije o istorijskim zbivanjima tumačene iz teleološke perspektive – s obzirom na krajnju svrhu stvaranja prirode. Iz razloga o kojima smo govorili, napredak moraliteta može se pratiti ili kao napredak moralnosti u pojavi, odnosno reforme državnih uređenja u pravcu uspostavljanja svetskog građanskog poretka (što Kant čini u spisu *Ideja opšte istorije*⁷⁵⁸), ili tako što ćemo uzeti izvestan istorijski događaj kao „istorijski znak“⁷⁵⁹ moralnog napretka čovečanstva (u *Sporu među fakultetima*). U prvom slučaju Kant revolucije vidi kao zbivanja koja doprinose moralnom napretku, a u drugom kao sigurne pokazatelje moralnog napretka čovečanstva.⁷⁶⁰ No i pored toga on odlučno zabranjuje revolucije, jer su one praćene strahovitim nasiljem koga se grozi, tvrdeći da se dobronameran čovek nikada ne bi usudio da učestvuje u revoluciji, čak i kada bi unapred znao da bi ona mogla uspeti.⁷⁶¹

Kantov odnos prema Francuskoj revoluciji komplikuje to što je on sam čin preuzimanja vlasti video kao „dobrovoljno odlaganje krune“ i predaju „vlasti uz njeno vraćanje narodu“, tvrdeći istovremeno da su revolucionari pogrešili jer su kralju, kada im je on već predao vlast i time postao običan građanin, sudili za zločine koje je počinio kao monarh, a da postupci vladara, iako su bili nezakoniti, nisu mogli biti kažnjeni pošto samo vlast ima pravo da kažnjava, a sama je iznad zakona.⁷⁶² Štaviše, Kant smatra da su revolucionari legitimisali svoju vlast samim tim što su uspeli da je osvoje, te je od tog trenutka bilo koja pobuna protiv njihove novoosnovane vlasti ili pokušaj

⁷⁵⁶ Kant je naglašavao da vladar može vršiti nepravdu, postupati protiv zakona, ali je tvrdio da se podanik protiv te nepravde samo pravnim sredstvima može boriti. Podanik, kaže Kant, „sme toj nepravdi da suprotstavi *pritužbe* (gravamina), ali ne i otpor.“ *Ibid*, str. 121.

⁷⁵⁷ SF, str. 187.

⁷⁵⁸ Ovaj spis je nastao pet godina pre Francuske revolucije, te je očigledno da Kantov stav o tome kako, kada posmatramo čitavu istoriju „našeg dela sveta“, možemo uočiti da revolucije doprinose razvoju, unapređenju, osveščivanju slobode i prosvećenosti, vodeći ka republikanizaciji državnih uređenja, nije posledica istorijskih zbivanja. Ova činjenica svedoči da je u Francuskoj revoluciji Kant video potvrdu osnovanosti svojih teleoloških refleksija, a ne obrnuto – da ga je Revolucija inspirisala. Revolucije doprinose evoluciji čovečanstva, misli Kant, jer ako „obratimo pažnju samo na građanski poredak i njegove zakone, i na odnos među državama, u tom smislu što su oni dobrom koje su sadržavali neko vreme služili tome da narode (a sa njima i nauke i umetnosti) uzdižu i veličaju, a greškama u koje su padali da ih ponovo ruše, a ipak se uvek zadržala po neka klica prosvećenosti koju je svaka revolucija dalje razvijala i koja je pripremala sledeći, još viši stupanj poboljšanja.“ I, str. 39.

⁷⁵⁹ SF, str. 185.

⁷⁶⁰ Nije sama Francuska revolucija direktan dokaz moralnog napretka čovečanstva, jer nisu svi njeni učesnici postupali u skladu sa moralnim interesima, i jer se nasilje, kao sredstvo da se realizuju bilo koji ciljevi ne može opravdati niti zanemariti pri njenoj proceni, već je *bezinteresno oduševljenje* koje je revolucija izazvala u posmatračima dokaz moralnog napretka čovečanstva. Revolucija, kaže Kant, „u duši svih posmatrača (koji sami nisu upleteni u igru) nailazi po njihovoj želji na takvo *saosećanje* koje se skoro graniči sa entuzijazmom i čije je ispoljavanje čak skopčano sa opasnošću, saosećanje koje, dakle, ne može imati nikakav drugi uzrok osim moralne obdarenosti ljudskog roda.“ *Ibid*. Na narednoj strani kaže da je „istinski entuzijazam, uvek bliži *idealnom*, i to čisto moralnom, kao što je pojam prava.“

⁷⁶¹ V. *Ibid*, str. 185.

⁷⁶² U jednoj dugačkoj i važnoj fusnoti Kant objašnjava da se opravdanje zločina naroda koji je u specifičnoj revoluciji promenio vlast posredstvom „dobrovoljnog odlaganja krune i predaje vlasti uz njeno vraćanje narodu“ može izvesti iz *prava nužde* (casus necessitatis). MM, str. 122. O pravu nužde: *ibid*, str. 37 – 38. Detaljnije o ovakvom Kantovom tumačenju Revolucije videti: Vuković 2006: 235 – 236; Williams 1983: 211 – 213.

da se ponovo uspostavi staro uređenje, iz ugla prava nedozvoljena.⁷⁶³ Ako imamo u vidu Kantove stavove da revolucija vraća narod u prirodno stanje, zatim da se inicijalno uspostavljanje vlasti prelaskom iz prirodnog u građansko stanje u empirijskim državama vrši posredstvom sile, ne prava, a da je u građanskom stanju prisila dozvoljena samo kao pravna kazna za prekršaj zakona i da je zakonom pobuna zabranjena, onda je ovo tumačenje revolucionarnog zadobijanja legitimiteta osnovano. Povrh toga, ponovimo, Kant je smatrao da je istraživanje porekla država, kao i porekla imovine uzaludno i nepotrebno, jer za sticanje neke stvari nije nužno pokazati da su svi prethodni vlasnici bili njeni zakonski vlasnici, posebno u prirodnom stanju ili u ranim fazama razvoja građanskog društva.⁷⁶⁴ Na sličan način državna vlast ima svoj potpuni legitimitet iako ne možemo dokazati da je ona osnovana na miroljubiv ili legitiman način.⁷⁶⁵ U slučaju vlasti dobijene revolucionarnim putem ne možemo dokazati njenu nelegitimnost, jer u tom sporu ne može postojati objektivni sudija. Prema tome, trenutna vlast, kakvo god da joj je poreklo, mora se smatrati legitimnom.

Uzimajući u obzir rečeno, najbolji način da se otkloni protivrečnost u Kantovim stavovima o revoluciji je da obratimo pažnju na različite kontekste u kojima ih on iznosi. U tom smislu neophodno je razlikovati normativne i empirijske sudove, mehanicističko i teleološko suđenje o zbivanjima, ideju države i empirijska državna uređenja. Uzimajući u obzir Kantov stav da su države moralne ličnosti, može se tvrditi sledeće: kao što u delanju čoveka možemo razlikovati postupke koji su rezultat prethodnih radnji, na osnovu prirodnog kauzaliteta, od onih koji su rezultat postupanja iz dužnosti, na osnovu slobode, tako zbivanja u državi možemo tumačiti kao proizvod „prirode“, odnosno raznih interesa vladara ili uticajnih (na primer, trgovačkih) kompanija, od događaja koji su posledica postupanja iz dužnosti – na prvom mestu poštovanja prava, u cilju približavanja republikanskoj ideji i idealu večnog mira. Revolucije se tako mogu tumačiti kao prirodni događaji, jer su do njih doveli represivni politički sistemi, despotizam, ratovi, siromaštvo i razni drugi činioci koji ugrožavaju slobodu kao prirođeno pravo ljudi, dok bi rezultat slobodnog delanja iz dužnosti bila reforma države u pravcu republikanizma, u skladu sa principima prava. Ako na ovaj način tumačimo Kantove stavove, onda je razumljiva sledeća izjava:

„Prava državna mudrost smatraće, dakle, u sadašnjem stanju stvari [u pravno manjkavom državnom uređenju – prim. J. G.] svojom dužnošću da sprovodi reforme u duhu ideala javnog prava, a revolucije, tamo gde ih priroda sama izazove, neće iskoristiti da opravda još veće ugnjetavanje, već će ih shvatiti kao poziv prirode da sprovede temeljitu reformu i da stvori zakonsko uređenje zasnovano na principima slobode, kao jedino trajno uređenje.“⁷⁶⁶

Prema ovom tumačenju, Kanta u revolucijama oduševljava to što su one „prirodne“ u okolnostima u kojima je umnim bićima koja neotuđivo poseduju slobodu, ta sloboda despotskim odlukama vlasti uskraćena. Drugim rečima, revolucije su rezultat mehanizma prirode jer su nužna posledica odluka i postupaka vladara koji sistematski uskraćuje ili preterano (nelegitimno) ograničava slobodu građana, oduzima im autonomiju, zabranjuje slobodan javni govor i slično. Da je vladar dozvolio slobodu koja je „najmanje štetna“ – slobodu javne reči, on bi bio obavešten o stavovima i mišljenju naroda, o opštoj volji koju da predstavlja jeste njegova dužnost, te ne bi onda bilo potrebe za revolucijom, jer bi vladar sam mogao sprovesti reforme u duhu društvenog ugovora.⁷⁶⁷

Prema tome, revolucije su zabranjene, nelegalne, jer nikada ne mogu biti u skladu sa principima javnog državnog prava. To je normativan stav. Revolucije su prirodne, jer je do njih dovelo sistematsko ukidanje prava biću koje je fundamentalno slobodno; one se zbivaju u državama

⁷⁶³ V. MM, str. 124. VM, str. 158.

⁷⁶⁴ MM, str. 93 – 94, 102 – 104.

⁷⁶⁵ *Ibid*, str. 120.

⁷⁶⁶ *Ibid*.

⁷⁶⁷ Ako ne iz čistog poštovanja prema volji naroda, dužnosti realizacije ideje društvenog ugovora, onda iz vlastitog interesa – vladar koji uvažava stavove naroda i svoje odluke saobražava interesima naroda, učiniće da narod bude „zadovoljan svojim stanjem“ i verovatno će duže vladati.

u kojima je narod prinuđen da osvaja svoju autonomiju svim sredstvima koja su mu na raspolaganju. To je empirijski stav. Iako revolucije same po sebi nikada neće biti moralne, ukoliko posmatramo istoriju iz teleološke perspektive i pratimo razvoj svesti o slobodi u čovečanstvu, onda revolucije možemo da tumačimo kao znak njegovog moralnog napretka,⁷⁶⁸ a entuzijazam koji one u posmatračima bude kao pokazatelj moralne obdarenosti čovečanstva, jer su one potvrda da narod nije želeo da trpi represiju kojoj je bio izložen i da jednom osveščena prirodna sloboda mora da bude garantovana od strane vlasti.⁷⁶⁹

Posebno je važno naglasiti da je za afirmativnu karakterizaciju revolucije kao prirodnog događaja ključna empirijska činjenica njenog ishoda. Ako revolucija nije uspela, postupak revolucionara ne može biti okarakterisan drugačije nego kao zločin, pa će revolucionari biti surovo kažnjeni; ukoliko revolucija uspe, novouspostavljena vlast će biti novi predstavnik opšte volje u državi, a postupak revolucionara će moći da se tumači kao znak moralnog napretka čovečanstva. U ovom Kantovom sudu nije po sredi konsekvencijalistički način rezonovanja, već, sa jedne strane, juridička dužnost koja zahteva da se postojeća vlast, kakva god da je ona, sluša po svaku cenu, kao da je „od Boga“,⁷⁷⁰ a sa druge strane, činjenica da etika od nas zahteva da iskoračimo iz mehaničke uslovljenosti i slepe poslušnosti u ime slobode, autonomije i dostojanstva. Drugi razlog ostaje na snazi i kada neke revolucije u izrazito represivnim političkim sistemima nisu uspele, a revolucionari izgube svoj život u borbi za pravednije društvo. Ovaj neuspeh može imati uticaj i na pasivni deo društva, onaj deo koji je ćutke i bez pomisli na pobunu (ili bar bez pokušaja da se pobuni) trpeo sve hirove despotske vlasti – motivišući, otrežnjujući uticaj, koji jeste u jednom smislu zarazan, koji dovodi do eufrije i saosećanja o kojima je Kant pisao kao očiglednim znacima moralnog napretka čovečanstva. Kada narod zaista shvati činjenicu, ali ne na pasivno intelektualan način, već kad doživi moć vlastite autonomije (a ako sam u revoluciji nije učestvovao, onda posredstvom empatije), ne može pristati da živi život u kome mu je sloboda uskraćena, u kome je primoran da bude srećan na način na koji to neko drugi hoće.

Ako, pak, narod nije u potpunosti svestan moći vlastite slobode, ako je despotskom vladavinom vladar obezbedio mir unutar države, uprkos tome što u despotiji ne postoji vladavina prava, revolucije nikako nisu opravdane, a u tom trenutku nisu ni „prirodne“. Despotska vlast se ne sme pre nagljeno menjati, tvrdi Kant,

„sve dok se narod postepeno ne osposobi da postane pristupačan samoj ideji zakonskog autoriteta, (upravo tako kao da zakoni imaju fizičku moć) i dok se prema tome ne utvrdi da je dorastao za sopstveno zakonodavstvo (prvobitno zasnovano na pravu).“⁷⁷¹

„Doraslost“ za autonomiju usko je vezana za prosvetčivanje, o kome smo govorili u kontekstu vaspitanja, ali smo njegovu pravno-političku ulogu ostavili za ovaj deo studije. Tretiranje građana kao dece, staranje za njihovu sreću, ograničavanje njihove slobode odlučivanja o stvarima koje se

⁷⁶⁸ Prividna protivrečnost među ovim stavovima slična je onoj na koju Kant u *Kritici moći suđenja* skreće pažnju – antinomiji koja iskrsava s obzirom na mehanicističko i teleološko objašnjenje događaja, za koje tvrdi da se međusobno ne isključuju. Videti fusnotu 149.

⁷⁶⁹ Iako je revolucija nelegalna, znamo da je istorija čovečanstva ispunjena primerima državnih poglavara koji su počinili strašne zločine ne samo nad svojim stanovništvom, već i izvan svoje države. Da je revoluciju bilo moguće sprovesti u nekoj od tih država i time sprečiti zverstva vlasti, bilo bi zaista neobično kada se u opravdanju revolucije ne bismo mogli pozivati na etičke razloge koji imaju veću snagu od legalnih razloga. Verovatno Kant i sam ostrašćeno govori o revolucijama, iako je uvek insistirao na tome da su one nelegalne, zato što je bio svestan kako ekstremno vlast može ugrožavati prava ljudi. S tim u vezi, Korsgardova misli kako su revolucije ponekada opravdane iz etičkih razloga, iako su juridički uvek zabranjene, jer ljudi ne mogu da trpe sistematsko kršenje, kako kaže ljudskih prava (iako ovaj termin u njegovom savremenom značenju, po našem mišljenju, uopšte ne odgovara pojmu prirodnih prava u Kantovoj filozofiji). Ona povlači zanimljivu paralelu između slučaja u kome se revolucija može opravdati etičkim razlozima i slučaja u kome se paternalistički stav prema prijatelju može opravdati – kada mu ukidamo slobodu da sam upravlja vlastitim životom zbog toga što je pokušao samoubistvo. V. Korsgaard 2008: 233 – 263. Primeri argumentacije u prilog opravdanosti revolucije: Holtman 2002: 227 – 231; Beck 1978: 171 – 188.

⁷⁷⁰ MM, str. 121.

⁷⁷¹ VM, str. 158.

tiču lično njih i ne mogu ugroziti druge ljude, predstavlja grubo kršenje slobode ljudi i nedvosmisleno se karakteriše kao paternalizam. Međutim, u maločas citiranom pasusu Kant kao da zauzima teleološku paradigmu i upotrebljava implicitno analogiju između osoba i naroda, smatrajući da narodi, kao i ličnosti, imaju jedan razvojni put, proces odrastanja, te se o nekim narodima može, u ovom analoškom smislu, reći da nisu dorasli za potpunu slobodu. Sa druge strane, videli smo da Kant tvrdi da se za slobodu ne može sazreti, već da se u nju mora biti „bačen“, zatim da je ovaj argument često vezan za konzervativne političke ideologije i da ga političari koriste obično kao izgovor za represiju i apsolutističku vladavinu.⁷⁷² Iako sloboda ljudskog stanja nikada ne može biti oduzeta, jer ona nije proizvod empirijskih okolnosti, vlast je ipak može zabraniti represivnim zakonima. Zabran zakona slobodu, pak, može osujetiti samo dok je ona neosveščena, a čim se pojavi njena najmanja naznaka počinje nepovratan i zarazan proces njenog osvajanja. Da bi se sami emancipovali, ljudima je jedino potrebna sloboda „da se od svog uma u svim stvarima načini javna upotreba.“⁷⁷³

Granicu slobode javnog govora postavlja princip prava, prema kome je u državi sloboda čoveka nužno ograničena uslovom da ne smeta jednakoj slobodi svakog drugog čoveka po opštem zakonu. Na osnovu toga imamo zabranu povrede ugleda, časti, „dobrog glasa“ i slično, do kojih može dovesti nesputan javni govor (koji i ne spada pod javnu upotrebu uma kako ju je Kant definisao). Granica prava, međutim, uspostavlja i razliku koju Kant uvodi između privatne i javne upotrebe uma. O ovoj razlici piše:

„Pod javnom upotrebom čovekovog vlastitog uma podrazumevam onu koju neko, *kao naučenjak*, čini od njega pred svekolikom *čitalačkom publikom*. Privatnom upotrebom nazivam onu koju on od svoga uma sme da čini u izvesnim *građanskim dužnostima*, ili službama, koje su mu poverene.“⁷⁷⁴

Razlika između ove dve upotrebe uma rezultat je ugovornih obaveza osobe koja profesionalno obavlja neku delatnost, posebno one koje „zadiru u interes političke zajednice“ – javne funkcije i sa njima povezane delatnosti koje utiču na bilo koji interes svih građana. Čovek čiju delatnost uređuje ugovor o radu, dok obavlja posao na radnom mestu svoj um, kako Kant kaže, mora koristiti pasivno. To znači da se mora držati propisa i pravila koja definišu funkcije i ovlašćenja njegovog radnog mesta.⁷⁷⁵ Za državne činovnike je strogo poštovanje propisa i ugovornih obaveza neophodno „da bi ih [državne službenike – prim. J. G.] vlada putem veštačke jednodušnosti upravljala na javne svrhe, ili ih barem zadržavala od razaranja tih svrha.“⁷⁷⁶ Uzmimo za primer ponovo nastavnika: on ne može na svojim časovima u školi predavati (ili propuštati da predaje) šta god poželi, već je plan i program njegovog predmeta propisan od strane države i njegova je dužnost da ga se pridržava. Na to se on obavezao samim činom potpisivanja ugovora sa državom. Taj isti nastavnik može misliti da je plan i program sasvim neadekvatan, loš iz bilo kojih razloga, ali on ipak na svom radnom mestu mora ispunjavati dužnosti koje proističu iz ugovora. Sa druge strane, izvan radnog mesta nastavnik ima pravo na javnu upotrebu uma, koje mu dozvoljava da kritikuje obrazovni sistem, nastavni plan i program, pedagoške prakse i slično, pod uslovom da to radi argumentovano, kako nalažu pravila

⁷⁷² „Političari koji morališu“, piše Kant, „time što ulepšavaju protivpravne državne principe pod izgovorom da je ljudska priroda *nesposobna* za dobro onako kako ga propisuje ideja uma, i na taj način ovekovečuju povredu prava.“ *Ibid.*, str. 159. Sličnu poentu Kant izražava parafrazirajući stavove konzervativnih političara: „Ljudi se moraju uzeti onakvi kakvi su, kažu oni, a ne kakvi bi trebalo da budu prema snovima cepidlaka koji ne poznaju svet ili dobronamernih zanesenjaka. To *onakvi kakvi su* treba, međutim, da znači: onakvi kakvima smo ih *učinili* nepravednom prisilom i izdajničkim smicalicama koje su vladi stavljene na raspolaganje, to jest jogunasti i skloni pobuni; otuda, naravno, kada vlada malo popusti dizgine, proističu žalosne posledice koje potvrđuju tačnost proročanstava onih tobože mudrih državnika“ SF, str. 182.

⁷⁷³ OP, str. 44.

⁷⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁷⁵ Zato Kant tvrdi da je cenzura u okviru pasivne upotrebe uma dozvoljena, a u okviru javne je uvek zabranjena. V. R, str. 9 – 15.

⁷⁷⁶ OP, str. 45.

akademske polemike.⁷⁷⁷ Argumentovana kritika i debata o pitanjima od javnog značaja koje se odvijaju u sredstvima javnog informisanja,⁷⁷⁸ ne samo da unapređuju prosvećenost naroda, već treba da usmere i pospeše reforme (u našem primeru obrazovnog sistema), koje posredno utiču na unapređenje vladavine prava, državnog uređenja, ali i ukupnog (kulturnog, naučnog, ekonomskog...) prosperiteta države.

Iako je neotuđivo pravo čoveka sloboda da javno koristi svoj um i ono mu ne može legitimno biti uskraćeno, mudrost vladara se ogleda u tome što on, ne samo da ne ometa, već i ohrabruje javnu upotrebu uma građana, u cilju postizanja konsenzusa oko načina na koji se njihovi problemi mogu rešiti.⁷⁷⁹ Vladar koji je i sam prosvećen razumeće da je i za njega korisno da sa čovekom, „koji je tada *više nego* mašina, postupa shodno njegovom dostojanstvu,⁷⁸⁰ jer će onda znati u kom pravcu treba da sprovede reforme u skladu sa opštom voljom, čime će unaprediti i sreću građana, a ne samo pravo u državi. Uskraćivanje znanja vladaru o tome šta njegov narod misli da pravno treba regulisati, unaprediti, koji zakon promeniti i slično, ponovimo, jeste nepravda prema njemu, jer jedino kada zna stav javnog mnjenja, vladar može sprovoditi reforme u skladu sa idejom društvenog ugovora. Ako vladar sprovodi reforme u skladu sa narodnom voljom, neće uopšte biti razloga da se u državi sprema ili dogodi revolucija, jer će narod biti uveren da je svaka prinuda osnovana, da je svaki zakon i sankcije koje slede ako se on ne poštuje donet da bi štitio njegova prava. Taj „duh slobode“ koji postoji u državama u kojima se sloboda javne upotrebe uma kultiviše, jeste osnovni korektiv vlasti i najjača brana protiv despotizma. Zbog toga Kant izjavljuje:

„*sloboda* pisanja je jedina svetinja narodnog prava koja zaštićuje – održavana u granicama visokog poštovanja i ljubavi prema uređenju u kome se živi, podsticana liberalnim načinom mišljenja podanika, koji pri tom uređenju još i samo usađuje, (a uz to se takođe i oni koji pišu međusobno sami od sebe ograničavaju da ne bi izgubili svoju slobodu).“⁷⁸¹

Ukažimo još na mogući pravac argumentacije kojoj bi bio cilj da pokaže kako Kant nije strogo protiv prava na pobunu (shvaćenog kao dopuštenja da prekršimo juridičke zakone), te da njegov nepopustljivi legalizam ipak mora biti suspendovan pred svetošću kategoričkog imperativa. Naime, iako je tvrdio da je i etička (ne samo) juridička dužnosti poštovanje zakona države, Kant je naravno bio svestan da pozitivni zakoni od građana u nekim totalitarnim režimima mogu zahtevati da postupaju suprotno etičkim dužnostima. Čoveku koji se nađe u situaciji u kojoj statutarni zakoni zahtevaju postupke protivne etičkim normama, Kant je savetovao da zanemari ove prve. Takvu situaciju on nije detaljno analizirao, ali sledeća opaska daje povoda za stav da njegova teorija ne može opravdati ekstremna ugnjetavanja i oduzimanje dostojanstva ljudima samo na osnovu zakona proisteklih iz volje diktatora:

„Rečenica „bog se mora više slušati, no ljudi“ znači samo da, ako ovi zapovijedaju nešto što je po sebi zlo (neposredno protivno običajnom zakonu), onda se oni ne smiju i ne treba da poslušaju.“⁷⁸²

⁷⁷⁷ Kant daje primer oficira koji mora da sluša naredbe, ali može da „kao naučenjak stavlja primedbe na greške u ratnoj službi i da ih pred svoju publiku iznosi na prosuđivanje.“ *Ibid.* Primer građanina koji mora da plaća poreze, ali može da kritikuje nepravednost poreskih propisa. Sveštenika koji mora da prati verska učenja i crkvene ceremonije, ali izvan službe može iznositi „svoje brižljivo ispitane i dobro promišljene misli“ o njihovim nedostacima i davati predloge za unapređenje i „bolje uređenje crkvenog i religijskog bića“. *Ibid.*

⁷⁷⁸ Sredstva javnog informisanja, kao okvir u kome se odvijaju današnje (za javnost, građansko društvo relevantne) polemike, odgovara zahtevu da se um upotrebljava pred „čitalačkom publikom“. U vremenu u kome je Kant živeo, sredstva javnog informisanja „naučnika“ odnosila su se na štampane medije, na tekstove u novinama, časopisima i slično. U ulogu naučnika se stavlja svaki pojedinac koji svoj um javno upotrebljava, pod uslovom da su njegove kritike ili stavovi argumentovani.

⁷⁷⁹ V. *Ibid.*, str. 48.

⁷⁸⁰ *Ibid.*

⁷⁸¹ *Ibid.*

⁷⁸² R, str. 90.

6.6. Međunarodno pravo

Kao što nasilje i nepravda prirodnog stanja nagone ljude da stupe u građansko društvo i da se podvrgnu prisili javnog zakona, tako i nevolje stalnih ratova među državama nameću, čak i protiv volje pojedinačnih država, ideju o jednom svetskom građanskom pravnom uređenju koje će putem zakona osigurati mir među državama. Iako je posredstvom vladavine državnih zakona „zloćudna” ljudska priroda unutar države donekle zauzdana, Kant naglašava da to nije dovoljno, jer se svirepost čovekovog životinjstva najočiglednije otkriva u slobodnom odnosu među državama. „Ljudska priroda“, on ogorčeno primećuje, „se nigde ne pokazuje manje dostojnom ljubavi kao u odnosima čitavih naroda jednih prema drugima.“⁷⁸³ Pošto ratovi uništavaju svako dobro koje se naporno i dugotrajno gradilo u okviru jedne države, međunarodno pravo je nužan uslov napretka i mira, bez koga republikansko državno uređenje ne može ostvariti sve svoje mirotvoračke potencijale.

Pre no što se ikakvo međunarodno pravo uspostavi, međudržavno prirodno stanje treba da bude uređeno prvizornim međunarodnim pravima koja treba da budu osnova za izgradnju mira. U njih spada: pravo na rat, pravo u ratu, pravo posle rata i pravo mira. Ova prava ćemo izložiti u narednom poglavlju. Prikazaćemo zatim različite modele međunarodnog građanskog stanja o kojima Kant raspravlja, a u poslednjem poglavlju koje se tiče međunarodnog prava analiziraćemo analogiju između pojedinaca i država u prirodnom stanju. Pošto države predstavljaju idealno sjedinjenu volju čitavog naroda, možemo ih posmatrati kao moralne osobe koje imaju dužnost da izađu iz bespravnog prirodnog stanja u stanje slobode pod javnim međunarodnim zakonima. Kant favorizuje dva modela međunarodnog uređenja, zbog čega se i po ovom pitanju njegova teorija kritikuje kao nedosledna. Mi ćemo tvrditi da su kritike neosnovane, zato što svetsko građansko uređenje kakvo se zamišlja u ideji uma treba da ima regulativnu funkciju pri konstituciji međunarodnog građanskog stanja u cilju sve veće aproksimacije trajnom miru, ali je na trenutnom stupnju razvoja moraliteta ljudi ostvarljivo i poželjno samo ono uređenje koji će omogućiti trajnije primirje i priliku da se radi na unapređenju kulture i civilizovanosti. O kakvim je modelima reč videćemo uskoro.

6.6.1. Provizorno međunarodno pravo

Analogija između ljudi i država u prirodnom stanju je fundamentalni heuristički princip pri artikulaciji međunarodnog prava. Njeno važenje ćemo u ovom poglavlju pretpostaviti. U skladu sa tom analogijom, pre no što osnuju neku vrstu međunarodnog građanskog uređenja i artikulišu obavezujuće javno pravo, države se nalaze u bezakonskom prirodnom stanju. Međunarodno prirodno stanje deli sve osnovne karakteristike prirodnog stanja među ljudima: to je stanje brutalne „prirodne slobode“, odsustva javnog prava, u kome vlada „stanje stalnog rata“, koje ni u ovim okvirima Kant ne shvata kao stanje faktičkog i permanentnog ratnog sukoba (mada oni periodično izbijaju), već kao stanje pristrasnog suđenja u slučaju spora i proizvoljnog kažnjavanja, inicirano stvarnim ili umišljenim doživljajem pretnje ili uvrede. Suštinska razlika između prirodnog stanja među pojedincima i državama jeste u tome što se u slučaju međunarodnog prirodnog stanja ne posmatraju samo odnosi jedne države kao celine prema drugoj, već i odnosi svih građana jedne države prema svim građanima druge.⁷⁸⁴

Kao što u prirodnom stanju među pojedincima postoje privatna prava čija je funkcija očuvanja jednake slobode neprekidno osujećena odsustvom vlasti i javnog prava, tako i u odnosima među državama koji nisu regulisani međunarodnim javnim pravom ipak postoje izvesni „elementi prirodnog prava“. To su provizorna prava, jer tek osnivanjem građanskog stanja neka od njih mogu

⁷⁸³ TP, str. 120.

⁷⁸⁴ V. MM, str. 144 – 145.

postati preemptorna.⁷⁸⁵ Pošto u prirodnom stanju jedino sila i moć konstituišu „pravo jačeg“, a nijedan zakon pre osnivanja međunarodnog građanskog uređenja nije strogo obavezujuć, Kant u *Večnom miru* prava međunarodnog prirodnog stanja svrstava u „preliminarne članove večnog mira“. Zadovoljavanje uslova koje ovi članovi nalažu treba da rezultira minimalno uređenim odnosima među državama i trajnijim primirjem koje će omogućiti buduće osnivanje pravnog stanja prema „definitivnim članovima večnog mira“.

Skup provizornih prava koji treba donekle da uredi postupanje država u ratu tako što će odrediti legitimne načine na koje države posredstvom sile nastoje da zaštite svoj suverenitet i integritet, Kant naziva *pravom na rat* i definiše kao „dopušten način na koji jedna država koristi svoje pravo protiv neke druge države“.⁷⁸⁶ Pretpostavka pava na rat je stvarna ili potencijalna povreda jedne države. U stvarnu povredu (pored otvorenog osvajačkog napada, pokušaja pljačke ili porobljavanja stanovništva i sličnih neskrivenih namera agresora koje Kant posebno ne analizira) spada osveta ili odmazda, „samovoljno uzeto zadovoljenje“, za uvredu koju je jedan narod pretrpeo od strane drugog naroda. Kant izdvaja neiskreno sklapanje mirovnog ugovora između dve države kao posebno podmukao način da jedna država neprijateljstva prema drugoj opravda pozivajući se na stvarnu povredu njenog prava.⁷⁸⁷ Takav je ugovor ništavan, jer jedna od ugovornih strana u trenutku sklapanja ugovora ima nameru da neprijateljstva ponovo otpočne čim se njena vojska konsoliduje i moć uveća. Osveta koju ova država planira u budućnosti sklapajući mirovni ugovor, negira suštinu tog ugovora – uspostavljanje mira, pretvarajući ga u puki ugovor o primirju, na koji druga strana (koja je pretrpela manje gubitke ili može rat duže da vodi), da je znala namere protivnika, verovatno ne bi ni pristala. Međutim, pošto u prirodnom stanju među državama ne postoji institucija koja bi garantovala važenje ugovora, niti sila koja bi osigurala njegovo sprovođenje, mir se ne može uspostaviti pre osnivanja međunarodnog građanskog stanja. Mirovni ugovor po Kantovom mišljenju podrazumeva „poništanje“ svih postojećih uzroka budućeg rata, ugovaranje mira u dobroj veri, obećanje da će se sve prošle razmirice ostaviti u prošlosti. Zato prvi preliminarni član večnog mira glasi:

*„Nijedan ugovor ne treba smatrati mirovnim ako je sklopljen tako da prećutno sadrži povod budućeg rata.“*⁷⁸⁸

Potencijalnom povredom smatra se pretnja u vidu gomilanja naoružanja ili „strahovite“ porasti moći jedne države. U drugom slučaju pretnja se odnosi na porast teritorije države stečen osvajanjem ili na porast njene materijalne moći i uticaja. Ovu vrstu povrede prava nazivamo potencijalnom, jer se tu i ne radi o faktičkoj povredi prava jedne države ili reakciji na neku prošlu povredu, nego o pretnji koja ne mora da bude realna, već može biti umišljena. Ako, na primer, država porast svoje materijalne moći nije nameravala da iskoristi za finansiranje osvajačkog rata, već da uloži u obrazovanje, pretnja koju njeno bogatstvo predstavlja za druge države je umišljena. Međutim, kao što pojedinci svoje snage ocenjuju kroz komparaciju sa drugim ljudima, tako i države svoju moć ocenjuju poredeći se sa moći suseda. Pošto se u prirodnom stanju pravo država na jednom podneblju zasniva na ravnoteži snaga među njima, doživljaj povrede prava koju manje moćna država ima samo na osnovu pretnje, Kantovim rečima „zbog stanja pre svakog čina

⁷⁸⁵ Kant i sam na osnovu analogije između pojedinaca i država u prirodnom stanju, ova prava naziva provizornim. V. MM, str. 151. Kažemo da samo neka prava postaju preemptorna, jer se neka menjaju ili gube osnivanjem međunarodnog građanskog stanja. Razlika između provizornih prava među pojedincima (koja ne treba da budu promenjena kada postanu preemptorna) i državama leži u okolnosti na koju je smo ukazali kada smo rekli da princip publiciteta ima ograničenje u međunarodnim okvirima: moćne države rade šta im se prohte, jer nema sile koja ih u tome može osujetiti. Provizorna prava uzimaju u obzir činjenicu da sila diktira pravo i minimalnim propisima nastoje da je obuzdaju, a kada se ustanove preemptorna prava sila kao rešavanje sporova više ne sme biti tolerisana.

⁷⁸⁶ *Ibid*, str. 147. U *Večnom miru* Kant piše o ratu kao legitimnom sredstvu države da u prirodnom stanju dođe do svog prava, v. VM, str. 140.

⁷⁸⁷ V. *Ibid*, str. 138.

⁷⁸⁸ *Ibid*, str. 137.

nadmoćnoga“, a koja zasniva pravo na rat, u prirodnom stanju je „sasvim opravdan“. ⁷⁸⁹ Sa druge strane, kada se država preterano naoružava, susedna država po Kantovom mišljenju ovaj čin treba da razume kao direktnu pretnju i iskoristi „pravo *predusretanja* (*ius praeventionis*)“ kao oblik prava na samoodbranu. Da bi se ovakva vrsta ratova predupredila, treći preliminarni član večnog mira glasi:

„*Stajace vojske (miles perpetuus) treba da vremenom potpuno nestanu.*“ ⁷⁹⁰

Naoružana vojna sila „neprestano pretil ratom drugim državama“, jer je za napadački rat uvek spremna i opremljena. Da bi na ovu potencijalnu pretnju odgovorili, susedi su prinuđeni, ako ne da otpočinu sukob udruživanjem protiv nje, onda bar da se i sami što bolje naoružaju u cilju samoodbrane. Trka u naoružanju ne doprinosi miru i kultivisanju pacifizma, već vodi do zaoštavanja odnosa među državama, pa mir „konačno postaje još mučniji od kratkog rata“. Kant, naravno, ne misli da bi država trebalo da se sasvim odrekne svoje vojske, jer bi onda sebi uskratila mogućnost odbrane u slučaju rata. Pošto je jedan od osnovnih razloga osnivanja državu efikasnija odbrana od neprijatelja, država koja bi se sasvim odrekla vojske ne bi mogla izvršavati fundamentalnu dužnost zaštite svog stanovništva. ⁷⁹¹

Ova dužnost države, pak, ne može opravdati preterano naoružavanje. Kant u više navrata naglašava da je trošenje finansijskih sredstava na naoružanje najgori način na koji država troši novac (a da je obrazovanje najbolji, jer ono vodi razvoju kulture, civilizovanosti i moralizacije čovečanstva). ⁷⁹² Pošto novac ne biva na konstruktivan način utrošen, a time ni produktivno vraćen građanima (kao što je recimo slučaj kod ulaganja u infrastrukturu i saobraćaj, jer oni povratno unapređuju trgovinu, koja takođe doprinosi i razvoju kulture, civilizovanosti), građani postaju sve siromašniji i nezadovoljniji svojim stanjem. Kako vladari često zadužuju svoje građane bez njihovog znanja, u najvećem stepenu povređujući njihova prava, preterano naoružavanje i spremanje za rat je takođe oblik despotizma. Vladari takvim postupcima negiraju ideju društvenog ugovora, opštom se voljom služe kao privatnom, jer da je narod znao šta vlast čini ili namerava da čini sa njihovim novcem, on na to ne bi pristao. Kant misli da najveće zlo koje pretil civilizovanim narodima, njihovom napretku i prospetitetu, nisu trenutni ratovi, već budući za koje se države neprestano spremaju:

„najveća zla koja pritiskuju civilizovane narode dolaze od *rata*, i to ne od onog koji upravo traje ili koji je prošao, već od neprekidnog i sve jačeg *naoružavanja* za budući. Na to se troše sve snage države, svi plodovi njene kulture koji bi se mogli upotrebiti za još veću kulturu; tako se slobodi nanosi velika šteta na mnogim mestima, a materinska briga države za pojedine članove pretvara se u nemilosrdnu okrutnost zahteva, premda se ovi zahtevi pravdaju brigom zbog spoljašnje opasnosti.“ ⁷⁹³

Kao pretnju ratom i povod drugim državama da povedu preventivni rat, Kant je video i u nagomilavanju bogatstva jedne države, „jer od tri sile: *vojne, savezničke i novčane* moglo bi se reći da je ova poslednja najpouzdanije ratno oruđe.“ ⁷⁹⁴ S ovim u vezi je i četvrti preliminarni član

⁷⁸⁹ MM, str. 147.

⁷⁹⁰ VM, str. 138. V. TP, str. 119.

⁷⁹¹ „Sasvim je druga stvar“, nego što je to stalno uvećavanje broja profesionalnih vojnika, kaže Kant, „kada se građani dobrovoljno s vremena na vreme vežbaju u rukovanju oružjem, da bi tako sebe i svoju domovinu osigurali od napada.“ VM, str. 139.

⁷⁹² Iako je ono što je „najgore“ i „najbolje“ u potpunosti empirijsko pitanje i zavisi od brojnih okolnosti u jednoj državi, ovakve Kantove konstatacije su na mestu ako se uzmu u kontekstu ostavriavanja krajnje svrhe stvaranja – s obzirom na moralizaciju, obrazovanje ima ključnu ulogu i u njega je najbolje ulagati, dok rat (kao posledica preteranog naoružavanja) dovodi samo do destrukcije ili degradacije kulture i civilizovanosti.

⁷⁹³ NI, str. 79.

⁷⁹⁴ VM, str. 39. Iako smo videli da ova pretnja može biti umišljena, u odsustvu međunarodnog javnog prava to može biti povod da se povede rat protiv države čije se bogatstvo značajno uvećava.

večnog mira koji državama zabranjuje da se zadužuju zbog „spoljašnjih državnih razmirica“.⁷⁹⁵ Kant oštro kritikuje mogućnost pozajmljivanja novca radi vođenja rata, jer je samo ratovanje time olakšano – kada ta mogućnost nije postojala siromašnije države su se ređe upuštale u ratne sukobe i mnoge umišljene ili manje ozbiljne uvrede prolazile su bez sukoba. Kada postoji mogućnost kreditiranja ratova, oni se učestalo i na osnovu besmislenih razloga vode, te države na koncu dospevaju do „bankrotstva“. Kant zato dopušta da se nekoliko država udruži u borbi protiv one koja je spremna da se zadužuje radi finansiranja ratova. Ovo dopuštenje treba da ima preventivnu ulogu: ako vladari znaju da će im se udružene države suprotstaviti ukoliko se zadužuju da bi se naoružali i omasovili vojsku, onda će se verovatno ređe odlučivati na takav potez.

Drugi skup prava koji postoji u međudržavnom prirodnom stanju čini *pravo u ratu*. Pravo u ratu uređuje postupanje država u ratnim sukobima sa ciljem da nakon tih sukoba još uvek bude moguće da se uspostave miroljubivi odnosi među državama i da se izađe iz međudržavnog prirodnog stanja. Ono se prvenstveno odnosi na ciljeve ratovanja i na sredstva koja se u ratnim sukobima koriste. Pre no što se, dakle, uspostavi pravno stanje među državama, Kant je smatrao da je ratnu praksu nužno urediti etički minimalnim zahtevima, bez obzira na to što je vrlo teško uopšte „zamisliti neki zakon u tom bezakonitom stanju“.⁷⁹⁶ Zabranjeni ciljevi ratovanja su: kažnjavanje, istrebljenje i podjarmljivanje jedne države.

Kazneni rat je nedopustiv, jer kažnjavanje može postojati samo ukoliko između dve osobe, a na osnovu analogije između ljudi i država, i dve države, postoji odnos podređenosti, odnos „nekog višeg (imperantis) prema nekom potčinjenom (subditum)“;⁷⁹⁷ a to među državama nije slučaj, jer se one moraju posmatrati kao jednake, nezavisne, autonomne moralne ličnosti. Pobjeda u ratu ne može opravdati porobljavanje građana pobjedene države, jer čovek može postati postati kmet jedino na osnovu sudske presude, u skladu sa krivičnim pravom, odnosno pravnim kažnjavanjem za zločin koji je učinio.⁷⁹⁸ Podjarmljivanje države je takođe nedopušteno, jer bi predstavljalo moralno uništenje jedne države, „čiji se narod onda stapa sa narodnom pobjednika“,⁷⁹⁹ nasilno i protivno autonomiji građana koja uvek podrazumeva i njihovo pravo na samoopredeljenje. Stapanje jednog naroda sa drugim u potpunosti negira ideju društvenog ugovora: pobjedni narod ne bira da bude pridružen narodu pobjednika, jer bi to sa sobom nosilo i dužnost poštovanja tuđih zakona na koje građani možda nikada ne bi pristali, pa bi se moralno uništenje države svodilo na suspenziju slobode pojedinaca. Rat koji se vodi do istrebljenja, upozorava Kant svojom čuvenom izjavom, može da „zatre“ obe sukobljene strane, te bi se okončao „večnim mirom na velikom groblju čovečanstva.“⁸⁰⁰ Kant skreće pažnju na to da

„usred rata mora da preostane izvesno poverenje u neprijateljev način mišljenja, jer bi u protivnom slučaju bilo nemoguće sklopiti mir, pa bi se neprijateljstvo razbukvalo u rat do istrebljenja.“⁸⁰¹

Dakle, kategorička zabrana ova tri cilja ratovanja proizlazi iz fundamentalnog stava da su države moralne ličnosti i da je njihov integritet i suverenitet, njihova autonomija proizvod autonomije njihovih građana koja se mora zaštititi, jer bez autonomije nema slobode, a bez slobode nema prava. Povrh toga, ideja međunarodnog prava podrazumeva „samo pojam antagonizma prema principima spoljašnje slobode“, kao što ideja države podrazumeva delovanje sila nedruštvene društvenosti ljudi, te ukoliko bi se države nasilnim putem mogle prisvojiti, ideje državnog i međunarodnog prava ne bi imale smisla.

U nedopuštena sredstva vođenja rata, kaže Kant, spadaju sva ona sredstva

⁷⁹⁵ *Ibid.*

⁷⁹⁶ MM, str. 148.

⁷⁹⁷ *Ibid.*

⁷⁹⁸ *Ibid.*, str. 134.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, str. 149.

⁸⁰⁰ VM, str. 140.

⁸⁰¹ *Ibid.*

„čija bi upotreba njene podanike učinila nesposobnim da budu državljani; jer onda bi i samu sebe učinila nesposobnom da u odnosu države prema međunarodnom pravu važi kao osoba (imala ista prava sa drugima).“⁸⁰²

Država oduzima podanicima status državljana onda kada ih upotrebljava kao špijune. Pored toga što nadgledanje ljudi ugrožava njihovu slobodu, privatnost, pa zato nikad nije dopušteno, Kant je mislio da se špijuniranje ne može ograničiti tako da bude samo ratno sredstvo, već se, jednom dozvoljeno, ono ustaljuje kao uobičajen, ali izrazito nečasan metod kontrole ljudi i u miru. Građani su takođe upotrebljeni samo kao sredstva kada se koriste kao plaćene ubice ili trovači, a na manje nasilan, ali podjednako opasan način i kada su upotrebljeni radi sistematskog „širenja lažnih vesti“, odnosno namernog obmanjivanja naroda svoje ili tuđe države da bi se njima lakše manipuliralo. Već smo rekli da i sama zabrana pristupa informacijama, a posebno namerna obmana javnosti, ljudima faktički oduzima slobodu odlučivanja, njihovu volju upotrebljava na način na koji oni to možda ne bi odobrili kada bi raspolagali svim relevantnim informacijama. Građanin je upotrebljen samo kao sredstvo, dodaje Kant, i onda kada se podstiče na izdaju naroda države protiv koje se ratuje. Postupak države koji može onemogućiti budući mir jeste i kršenje ugovora, jer takvim postupkom ona negira samu instituciju ugovora, pa joj se više ne može verovati. Sa takvom državom nadalje je nemoguće miroljubivo saradivati. Pošto sva ova zabranjena „podmukla sredstva“ uništavaju poverenje među državama, onemogućavaju buduće zasnivanje međunarodnog javnog prava i dostizanje trajnog mira, Kant ih, kao „nečasne ratne lukavštine“⁸⁰³ šestim preliminarnim članom večnog mira izričito zabranjuje. U ratu je takođe zabranjeno pljačkati savladani narod ili nad njime vršiti bilo kakav zločin, pošto „rat nije vodio savladani narod, već država pod čijom je vlašću bio *preko njega*“.⁸⁰⁴ Država koja je pobedila ima pravo na „isporuke i kontribucije“, ali uz „izdavanje priznanica“ da bi se u miru koji treba da usledi pravedno podelili nameti.

Kao i u kontekstu državnog, tako i u kontekstu međunarodnog prava, Kant skreće pažnju na nemoralnu praksu koju tek republikansko državno uređenje u kome je realizovana ideja društvenog ugovora može da prevaziđe. On pita:

„kakvo pravo ima država *prema svojim vlastitim podanicima* da ih upotrebi za rat protiv drugih država, da pritom njihova dobra, pa čak i njihov život, utroši ili stavi na kocku: tako da ne zavisi od njihovog vlastitog suda hoće li da pođu u rat ili neće, nego ih vrhovna zapovest suverena sme poslati u njega?“⁸⁰⁵

Upotreba ljudi kao sredstva za svrhe koje nisu sami odabrali oduzima im slobodu i ne samo da je etički zabranjeno, već je i protiv prava. Sa jedne strane, građani imaju dužnost da brane svoje živote, svojinu i državu, ali sa druge strane, vladar ima dužnost zaštite građana i njihovih prava, dužnost koja mora da bude ispred svih osvajačkih ili bilo kojih drugih pretenzija. Zato je jedini legitiman povod za iniciranje rata, a da građani nisu prethodno za njega dali pristanak, samoodbrana, jer je samoodržanje fundamentalni nagon i jedan od osnovnih razloga za osnivanje države. Za svaku drugu vrstu rata, prema ideji društvenog ugovora, građani treba da daju svoj pristanak, jer se oni uvek u državi moraju posmatrati kao članovi koji učestvuju u zakonodavstvu.⁸⁰⁶ Zabranjeno je i iznajmljivanje vojske vlastite države nekoj drugoj državi za vođenje rata, jer se vojnici ne mogu tretirati kao stvari koje se mogu iznajmiti. Kantovim rečima, u praksi iznajmljivanja vojske se „podanici upotrebljavaju i troše kao stvari kojima se rukuje kako ko

⁸⁰² MM, str. 148.

⁸⁰³ VM, str. 140.

⁸⁰⁴ MM, str. 148 – 149.

⁸⁰⁵ MM, str. 145.

⁸⁰⁶ „Jer narod će se“, misli Kant, „sasvim lako odreći izvrgavanja opasnosti lične oskudice, zbog puke želje za proširenjem, ili tobožnje čisto verbalne uvrede, pogotovu što ova opasnost poglavara ne dotiče. I tako će potomstvo (neopterećeno nekim nezaslužnim bremenom) takođe moći biti uzrok tome da se uvek može napredovati ka boljem, čak i u moralnom smislu.“ TP, str. 119.

hoće.“⁸⁰⁷ Zbog toga što država svoju autonomiju i status moralne ličnosti duguje ljudima koji je čine, drugi preliminarni član večnog mira glasi:

*„Nijednu samostalnu državu (bez obzira na to da li je ona velika ili mala) ne može druga država da stekne nasleđem, zamenom, kupovinom niti darivanjem.“*⁸⁰⁸

Država, dakle, nije zemljište koje zauzima ili imovina koju poseduje, ona je moralna ličnost⁸⁰⁹ sa sebi svojstvenom opštom voljom, „zajednica ljudi kojom niko ne može zapovedati niti njome raspolagati do ona sama.“⁸¹⁰

Naredni skup zakona o kojima Kant raspravlja odnosi se na mirovni ugovor. Ti zakoni spadaju u *pravo posle rata*. Pošto u prirodnom stanju među državama nema nepristrasnog sudije, pa sam ishod rata odlučuje na čijoj je strani „pravo“, pobednik je taj koji diktira uslove mirovnog sporazuma. Pobednik, pak, ne može zahtevati naknadu ratnih troškova, jer bi to značilo da može prethodno dokazati da je njegov protivnik vodio nepravedan rat protiv njega, što je u odsustvu nepristrasnog sudije nemoguće. Ovaj ugovor treba da uredi i obaveznu razmenu zarobljenika. Zarobljenici se ne smeju otkupljivati, jer ljudi nisu stvari i nemaju cenu, a ne sme se ni paziti da obe strane razmene isti broj zarobljenika, jer je jednaka vrednost jednog i mnogih ljudi – u oba slučaja je neprocenjiva. Na kraju Kant dodaje: „Da je sa zaključenjem mira povezana i *amnestija*, to leži već u samom njegovom pojmu.“⁸¹¹

Poslednja vrsta provizornog međunarodnog prava jeste *pravo na mir*. Ono obuhvata pravo neutralnosti koje dopušta da se država distancira od ratnog sukoba u njenom susedstvu, pod uslovom da se ni na koji način ne upliće u dotični sukob; pravo garancije – pravo države da osigura trajanje zaključenog mirovnog sporazuma, kao i pravo na savezništvo sa drugim državama u cilju odbrane od spoljašnjih ili unutrašnjih napada, pod uslovom da to nikako ne bude „savez za napadanje i unutrašnje povećavanje“.⁸¹² Dok nije neobično dopuštenje za osnivanje saveza u cilju odbrane od napada i osvajačkih pretenzija neke moćne države, pa možda čak i u cilju maločas navedenog prava garancije, odnosno garancije da će se mirovni sporazum poštovati, Kantovo dopuštenje da se osnuje savez država koji bi se borio protiv unutrašnjeg napada, građanskog rata, jeste (bez dodatnog objašnjenja) u neskladu sa njegovim stavom da su unutrašnje razmirice u državi sporovi u koje se ne treba mešati niko spolja. Peti preliminarni član večnog mira nedvosmisleno zabranjuje intervencionizam:

*„Nijedna država ne sme se nasilno uplitati u uređenje i upravljanje druge.“*⁸¹³

Kontroverzno dopuštenje se, međutim, odnosi na primer koji Kant navodi u okviru kratke rasprave o ovom članu večnog mira: na situaciju u kojoj se jedna država zbog unutrašnjih razmirica „pocepa“ na dva dela – situaciju koja bi se mogla tumačiti kao slučaj separatizma ili prava jednog dela naroda na samoopredeljenje. On misli da ta dva dela bivše države treba tretirati kao zasebne države, te da mešanje u njihov spor onda ne predstavlja narušavanje suvereniteta i integriteta država – intervencionizam, već primenu prava na savezništvo. No, sve dok unutrašnji sukob u jednoj državi traje, Kant izričito naglašava da se niko u njega ne treba mešati.⁸¹⁴

Kako je cilj provizornog prava da postavi temelj za buduće osnivanje međunarodnog građanskog uređenja i preptornog javnog prava koje bi jedino moglo dovesti do trajnijeg mira, Kant smatra da i u ovoj ranoj fazi zasnivanja pravnog stanja među državama važi transcendentni

⁸⁰⁷ VM, str. 138. V. *Ibid*, str. 139.

⁸⁰⁸ *Ibid*.

⁸⁰⁹ Kant piše: „Nju [državu – prim. J. G.], koja je zasebno stablo sa vlastitim korenjem, nakalemiti kao navrt drugoj državi znači uništiti joj opstanak kao moralnoj ličnosti i pretvoriti je u stvar, a to se protivi ideji društvenog ugovora, bez koje se ne može zamisliti pravo ni kod jednog naroda.“ *Ibid*.

⁸¹⁰ *Ibid*.

⁸¹¹ *Ibid*, str. 150.

⁸¹² *Ibid*.

⁸¹³ VM, str. 139.

⁸¹⁴ V. *Ibid*, str. 140.

princip javnog prava. Na osnovu ovog principa on definiše pojam „nepravедnog neprijatelja“ i razmatra pravo koje države imaju protiv njega (uzgred primećujući da je sam ovaj izraz pleonazam, jer je prirodno stanje kao takvo stanje nepravde u kome nema sudije koji bi nepristrasno mogao da sudi o nepravедnosti nekog rata). Nepravedan neprijatelj bi bio onaj, piše Kant,

„čija javno (bilo usmeno ili aktivno) izražena volja odaje jednu maksimu po kojoj, kada bi se učinila opštim pravilom, ne bi bilo moguće nikakvo stanje mira među narodima, nego bi prirodno stanje moralo biti ovekovečeno.“⁸¹⁵

Jedan takav primer je pomenuto kršenje ugovora. Kant naglašava da se ovaj postupak jedne države tiče svih država, jer tom povredom svačija sloboda biva ugrožena. Naime, kako nepoštovanje ugovora negira samu instituciju ugovora, poverenje među državama se urušava i nijedna više ne može biti sigurna u namere, „način mišljenja“ i obećanja drugih država. Zato se protiv države koja tako postupa mogu ujediniti sve ostale ne bi li joj „oduzele moć“, ali ne tako što će je pokoriti i narodu oduzeti zemlju ili ga asimilovati u neku drugu državu, jer bi to bilo uništenje države kao moralne ličnosti, već tako što će učiniti „da on prihvati novo uređenje, koje je po svojoj prirodi nepovoljno za sklonost ratu“.⁸¹⁶ Drugim rečima, postupci države koji ugrožavaju same osnove međunarodnog uređenja, mogućnost mira i svaku državu ponaosob, koji su u neskladu sa transcendentnim principom javnog prava,⁸¹⁷ po Kantovom mišljenju zaslužuju da budu kažnjeni izuzetkom od zabrane intervencionizma – dopuštanjem da se spoljna sila meša u njihove unutrašnje poslove. Kada ostale države ne bi imale pravo da sankcionišu državu koja ukida mogućnost međunarodnog mira, svaki bi pomak u pravcu uspostavljanja međunarodnog prava bio uzaludan, jer bi svakog trenutka samovoljom jedne države sve druge mogle biti vraćene u prirodno stanje. Kant misli da

„Pravo jedne države protiv nekog *nepravедnog neprijatelja* nema granica (po kvantitetu, doduše, da, ali ne po kvalitetu, tj. po stepenu): to znači, oštećena država se, doduše, ne sme služiti *svim* sredstvima, ali ipak onima koja su po sebi dopuštena, da bi očuvala Svoje u onoj meri koliko ima snage za to.“⁸¹⁸

Transcendentalni princip javnog prava u međunarodnim okvirima, ponovimo, ima ograničeno važenje. Iako ovaj princip i u državnom i u međunarodnom pravu efikasno otkriva koje su maksime politike, kao „izvršne pravne nauke“,⁸¹⁹ nesaglasne sa moralom, kao bezuslovno zapovedajućim zakonima, u međunarodnom pravu se (za razliku od državnog prava) ne može zaključiti i obrnuto – da su one maksime koje su saglasne sa načelom publiciteta istovremeno i moralne, jer najjača država može da radi kako joj je volja i u sprovođenju te volje oslanja se na silu. Takva država može da objavi nemoralne maksime i da ne strepi od posledica. Sila u prirodnom stanju određuje šta je pravo, pa ostaje nada da će dobra volja vladara moćnih država, ako ili kada oni pristanu na formiranje međunarodnog građanskog stanja i javnog prava, održati vladavinu prava. Dobra volja vladara je poslednji garant trajnog mira, što znači da tu gde se okončava moć pravne nauke da reguliše ponašanje ljudi i spreči ratove, stupamo u domen etičkog zakonodavstva i umne vere.

6.6.2. Modeli međunarodnog građanskog uređenja

Da bismo bolje razumeli Kantove stavove o tome kakvo je međunarodno uređenje najbolje, u ovom poglavlju ćemo prvo izložiti različite modele o kojima je pisao u najrelevantnijim spisima o

⁸¹⁵ MM, str. 150.

⁸¹⁶ *Ibid.*

⁸¹⁷ O primerima transcendentnog principa javnog prava u međunarodnim okvirima, v. VM, str. 166 – 167.

⁸¹⁸ MM, str. 150.

⁸¹⁹ VM, str. 156.

pravu, istoriji i religiji. Da bi se bolje uočio razvoj njegovih stavova, razvrstaćemo različite modele prema hronološkom redu spisa u kojima o njima raspravlja. Pomenućemo takođe neke od argumenata koje nudi za ili protiv izvesnog modela, a u narednom poglavlju ćemo objasniti koji su modeli najpoželjniji. Iako mislimo da u njegovim stavovima nema protivrečnosti, nesumnjivo je da ih je tokom godina menjao. Ta promena, ukoliko se ideje, a ne terminologija, stave u prvi plan, nije suštinska i ne može opravdati optužbe za nedoslednost.

Prvi spis od veće važnosti za trenutnu temu jeste „Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka“ (objavljen 1784.). U sedmom stavu ovog spisa Kant tvrdi da je konstitucija „savršenog“ državnog uređenja zavisna od postojanja pravnih međunarodnih odnosa,⁸²⁰ a da je problem regulacije odnosa među pojedincima i među državama identičan i da se svodi na zadatak da se nađe način na koji se produktivno može upotrebiti nedruštvena društvenost, prirodni antagonizam koji među ljudima i državama vlada, tako da rezultat bude neutralizacija oprečnih destruktivnih sila i uspostavljanje mira. To je moguće postići samo putem javnog državnog i međunarodnog prava. Kant piše:

„Priroda je, dakle, netrpeljivost ljudi, pa čak i velikih društava i država te vrste stvorenja, opet upotrebila kao sredstvo da u neizbežnom *antagonizmu* između sebe pronade stanje mira i bezbednosti.“⁸²¹

U nastavku ovog pasusa on tvrdi da će „priroda“ – prirodni mehanizam koji uređuje tok zbivanja kada postupke ljudi ne vodi um (moralni razlozi), već interesi, sklonosti, nagoni i slično – ljude naterati da konstituišu pravno međunarodno uređenje ne bi li konačno okončali ratove nakon potpunog iscrpljivanja njihovih snaga, iako im je um *a priori* nalagao (dužnost) da se odreknu brutalne i divlje slobode, da „izađu iz stanja bezakonja divljaka“ i da stupe u „savez naroda“. Kant kaže da bi svaka,

„pa i najmanja država mogla da očekuje bezbednost i prava ne od vlastite moći ili vlastite pravne procene, nego jedino od tog velikog saveza naroda (*Foedus Amphictyonum*), od jedne ujedinjene volje koja odlučuje prema zakonima.“⁸²²

Priroda ovog saveza naroda, jasno se vidi iz njegovog opisa, jeste sličnija federaciji država, nego dobrovoljnom savezu, ligi naroda bez suverene vlasti i bez moći prinude. Kant, naime, na tom mestu pominje Abe Sent–Pjera i Rusoa kao teoretičare međunarodnog prava koji su afirmisali istu ideju koju on zastupa, a čija su dela bila izvrgavana podsmehu i karakterisana kao zanesenjačka verovatno zato što su verovali da ostvarenje te ideje ubrzo predstoji. Polazeći od nešto drugačijih premisa (Sent–Pjer zaključujući strogo prema analogiji između pojedinaca i država u prirodnom stanju, a Ruso negirajući analogiju zbog uverenja da stalni rat postoji jedino u međudržavnom prirodnom stanju, dok u prirodnom stanju među pojedincima vlada idilični mir) obojica su tvrdili da je jedini način da se ratovi među državama okončaju taj da se države odreknu svog suvereniteta, da formiraju federaciju sa suverenom vlašću koja bi imala i moć prinude.⁸²³ Pošto Kant o ovim teorijama govori kao da se u njima afirmišu suštinski iste ideje koje on promovise na nešto drugačiji način, moramo zaključiti da je međunarodno uređenje koje on u *Ideji* naziva savezom naroda

⁸²⁰ V. I, str. 34.

⁸²¹ *Ibid.*

⁸²² *Ibid.*, str. 35.

⁸²³ Sent – Pjer je mislio da tu federaciju treba da čine 24 evropske države od kojih će svaka predati deo svog suvereniteta federaciji. Osnivanje ove federacije bi jedino uspostavilo mir, pa je zbog toga i prinuda opravdana radi njenog formiranja. Analizirajući njegov projekat „večnog mira“, Ruso je napisao dva spisa o međunarodnom pravu u kojima je zagovarao formiranje evropske države kao jedinog načina da se ratovi okončaju. V. Spector 2008: 229 – 294, Rousseau 1917.

zapravo federacija država sa centralnom vlašću.⁸²⁴ U ovom spisu on, dakle, rasuđuje sasvim u skladu sa analogijom između pojedinaca i država, te zato misli da je

„neizbežan izlaz iz nevolje u koju ljudi jedni druge uvaljuju i koja mora prisiliti države upravo na tu odluku (ma kako im to teško padalo), na koju je i divlji čovek isto tako protiv svoje volje bio prisiljen, naime: da napusti brutalnu slobodu i da potraži mir i bezbednost u zakonitom poretku.“⁸²⁵

„Svetski građanski poredak javne državne bezbednosti“⁸²⁶ čijem se osnivanju Kant nada, može biti ostvaren ukoliko države unutar svojih granica budu radile na uspostavljanju pravnog stanja, unapređenju državnog uređenja u pravcu republike. Republikansko uređenje će, pak, biti ostvareno samo ako politička zajednica „temeljito i dugo radi na unutrašnjem obrazovanju svojih građana“, jer napredak države koji nije rezultat moralnog napretka pojedinaca unapred je osuđen na propast. To znači da trajni mir i prosperitet država i pojedinaca možemo očekivati tek sa napretkom kulture i civilizacije čovečanstva.⁸²⁷ Za razliku od kritičara Sent-Pjerovog i Rusoovog predloga za uspostavljanje mira, Kant misli da ideja „opštesvetskog građanskog poretka“ nije zanesenjačka, ukoliko je ne shvatimo kao ideju koja se naglo i bilo kojim sredstvima može ostvariti. Ako je vidimo kao regulativan princip pri donošenju zakona i političkih odluka ta ideja nas može voditi u pravcu stalne aproksimacije tom budućem „velikom državnom telu“ kao „skutu u kome će se razviti sve iskonske obdarenosti ljudske vrste“.⁸²⁸ Ovaj „filozofski hilijazam“, kako Kant naziva ideal svetskog građanskog poretka, kao svaki drugi ideal u pogledu čije mogućnosti imamo umnu veru, treba da bude produktivno upotrebljen, a ne unapred odbačen kao jalov i neostvarljiv, iako se na pozitivne efekte delanja u pravcu njegovog ostvarenja ne može računati brzo.

Devet godina posle objavljivanja *Ideje*, objavljena je *Religija unutar granica čistog uma* i spis „O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne вреди za praksu“. Pogledajmo prvo šta o karakteru međunarodnog građanskog uređenja Kant piše u *Religiji*.

Pasuse u kojima najeksplicitnije iznosi svoje viđenje odnosa među državama možemo naći u poglavlju u kome razmatra osnovanost stava da je čovek po prirodi zao. Dovoljan argument u prilog tom stavu, misli on, jeste empirijska evidencija o tome kako se ponašaju ljudi i narodi⁸²⁹ u prirodnom stanju. Oslanjajući se implicitno na analogiju između pojedinaca i država u prirodnom stanju, Kant misli da bi rešenje međunarodnih sukoba trebalo da bude slično rešenju sukoba među pojedincima: formiranje svetske republike u kojoj će sloboda, autonomija svakog njenog zakonodavnog člana, svake države, biti sasvim očuvana. Svetska država bi imala sve osobenosti republikanskog državnog uređenja, prevashodno tri odvojene i nezavisne grane vlasti. Međutim, opet naglašava Kant, iako je ovo jedino rešenje koje je u skladu sa moralom, ono se ismeva kao sanjarenje i „filozofski hilijazam, koji se uzda u stanje večnog mira zasnovanog na savezu naroda kao svetskoj republici.“⁸³⁰

⁸²⁴ Klaingeldova skreće pažnju na to da je sam termin „federacija“ neutralan u pogledu toga da li ona ima ili nema moć da prinudi države na poštovanje prava, da li ima ili nema jaku centralizovanu vlast koja donosi obavezujuće zakone za sve države koje je čine. U kojoj meri će suverenitet država u federaciji biti očuvan zavisi od prirode osnivačkog ugovora na čije su se poštovanje države prilikom formiranja federacije obavezale. Dakle, sam termin federacija ne sugeriše kakva je priroda tog saveza naroda. V. Klaingeld 2009: 178.

⁸²⁵ I, str. 35. Kant u nastavku tvrdi da su revolucije način na koji „priroda“ rasparčava i razara stara, formirajući nova politička tela sa ciljem da se uspostavi stanje „koje će, nalikujući građanskoj političkoj zajednici, moći održavati samo sebe kao neki *automat*.“ Svrha prirode je da čovečanstvo vodi od najnižeg stupnja „životinjstva“ do najvišeg stupnja „humaniteta“, pa čak i kada se nama čini da dejstvuje bez „crvene niti“, unapred zacrtanog plana, kada recimo uništava civilizovano stanje i njegova kulturna dostignuća putem „varvarskog pustošenja“.

⁸²⁶ *Ibid*, str. 36.

⁸²⁷ *Ibid*.

⁸²⁸ *Ibid*, str. 38.

⁸²⁹ V. R, str. 31. O zloćudnosti ljudske prirode koja se ispoljava u odnosima među narodima, Kant govori na više mesta.

V. TP, str 120. VM, str. 145.

⁸³⁰ *Ibid*, str. 32.

U istom delu Kant pominje još jedan model međunarodnog građanskog uređenja: „univerzalnu monarhiju“, koja se često pogrešno identifikuje sa svetskom republikom. Oštro kritikujući države koje ne žele da prevaziđu prirodno međunarodno stanje, on tvrdi da im stanje rata i odsustvo javnog prava sasvim odgovara zato što im omogućava da zadovolje svoje imperijalističke pretenzije, da osvoje i pripoje sve manje ili slabije države, s ciljem osnivanja univerzalne monarhije kojom će suvereno vladati. Ako uzmemo u obzir da pripajanje manjih država predstavlja kako pripajanje teritorije, tako i asimilovanje njenih građana i da se svodi na uništenje država kao moralnih ličnosti, onda je osnovna razlika između svetske republike i svetske monarhije u tome što se prva sastoji iz pojedinačnih država posmatranih kao moralnih ličnosti (*saveza naroda* koji čine svetsku republiku), uz ostale karakteristike republikanskog uređenja, dok druga ukida autonomiju pojedinačnih država, oduzima slobodu njihovim građanima i ima odlike despotskog oblika upravljanja. Ova je distinkcija sugerisana je Kantovom izjavom:

„Svaka država teži sve dok pored sebe ima neku drugu državu za koju se smije nadati da će je pobijediti, da se poveća tim potčinjavanjem, te, dakle, ka univerzalnoj monarhiji, jednom poretku koji bi morao da ugasi svaku slobodu i sa njom (što je posledica toga) vrlinu, ukus i nauku. Ali to čudovište (u kome zakoni postepeno gube svoju snagu), nakon što je progutalo sve susedne države, rastaće se samo od sebe i djeli se pobunom i razdorom u mnoge manje države, koje, umesto da teže savezu država (republika slobodno povezanih naroda), opet, sa svoje strane, otpočinju svaka istu igru, i to nipošto da bi omogućile da prestane rat“.⁸³¹

Univerzalna monarhija ne može se smatrati pravnim rešenjem međunarodnog prirodnog stanja, jer bi državama i njihovim građanima bila ukinuta autonomija. Pošto je asimilovala sve manje države i uništila njihov identitet, univerzalna monarhija ogromnih dimenzija nema moć da održi pravno stanje – u njoj „zakoni gube svoju snagu“, zbog čega dospeva u anarhiju još goreg prirodnog stanja nego što je prirodno stanje među pojedincima, jer se ovde razbuktava rat između naroda. Prema tome, nefunkcionalnost svetske monarhije direktno vodi u separatizam i ratove između novonastalih država.

U skladu sa stavom da se države moraju posmatrati kao moralne, autonomne ličnosti, Kant je smatrao da svaka nacija ima sebi svojstven karakter, vlastiti identitet, koji nikada nije opravdano uništiti nasilnim pripajanjem njenih građana u neku drugu državu.⁸³² U tom kontekstu primećuje da „miješanje plemena (prilikom velikih osvajanja), koje postupno briše i karaktere, nije korisno za ljudski rod“⁸³³ i da razlike među ljudima, među nacijama, posebno njihovim kulturnim i civilizacijskim stupnjevima, koje su takođe reflektovane u različitim pravnim i političkim sistemima, moraju da budu očuvane. Zato smo u prethodnom delu studije tvrdili da brzina napretka mora ostati upravo toj naciji svojstvena, pa se na tempo napretka ne sme spolja uticati, on se ne može veštački ubrzati ili usporiti. Povrh toga, kako je među narodima, kao i među pojedincima, sublimirani međusobni antagonizam i stalna komparacija nivoa kulture, civilizacije i prosperiteta pokretač njihovog napretka i razvoja, uništavanjem identiteta naroda i njihovom asimilacijom u jednu državu narušava se ovaj delikatan mehanizam i sprečava (ili bar odlaže) ukupan napredak čovečanstva.

⁸³¹ *Ibid.*

⁸³² S ovim u vezi Babić piše da se „bezrazličnim „utapanjem“ u ostatak sveta“, gubitkom identiteta, gubi i razlika između slobode i ropstva „ne zato što je empirijski teško da čovečanstvo kao celina postane jedno zakonodavno „mi“ sa kojim se svi identifikujemo (i čije zakone iskreno doživljavamo kao „naše zakone“), već zbog jačeg logičkog razloga: zato što postoji potreba za drugim u procesu stvaranja identiteta. Mora se uspostaviti razlika da bi se konstituisalo mesto za moguću autonomiju, gde sloboda može da se pojavi kao realna moć. U procesu identifikacije drugi imaju formativnu, konstitutivnu funkciju. Identifikacija sa svima nije identifikacija. Ono što zaista može, a i treba, da funkcioniše univerzalno jeste obaveza univerzalnog poštovanja. Ali, to upravo daje pravo drugima da budu drugi, a ne da budu isto što i mi, i „nama“ da ne budemo „oni“, po istom rezonu. Tako će identitet imati samo onaj ko je slobodan, ko ima moć autonomije. Identitet je mesto na kome se pojavljuje mogućnost slobode, što je isto što i sama sloboda. Bez slobode nema identiteta ali i obrnuto, bez identiteta nema slobode: ako nema identiteta onda nema nikoga ko bi bio slobodan.“ Babić 2018: 255.

⁸³³ A, str. 196. O karakteru naroda: *ibid*, str. 187 – 196.

U spisu *O uobičajenoj izreci* Kant ponovo razmatra ova dva modela međunarodnog i svetskog građanskog uređenja, ali pošto koristi drugačiju terminologiju, deluje kao da iznosi nove ideje. Pozivajući se implicitno na analogiju između pojedinaca i država u prirodnom stanju, Kant misli da je rešenje problema stalnih ratova i međunarodnih sukoba, „u kojima države ponovo traže da se međusobno suze ili podjarme“, ⁸³⁴ u tome da one, ako neće slobodno, onda čak i „protiv volje“

„stupe u jedno *svetskograđansko uređenje*; ili, ako je takvo stanje opšteg mira sa druge strane još opasnije po slobodu (kao što je to već više puta bilo kod prevelikih država), pošto mir tada vodi u najgori despotizam, onda barem ova nevolja mora prisiliti ljude na jedno stanje, koje, doduše nije nikakva kosmopolitska politička zajednica pod jednim poglavarom, ali je ipak pravno stanje *federacije* prema zajednički ugovorenom *međunarodnom pravu*.“⁸³⁵

Svetsku državu kao univerzalnu monarhiju Kant ovde naziva „kosmopolitskom političkom zajednicom“. To je zajednica „pod jednim poglavarom“, u kome bi postojalo samo *državno* javno pravo, u kontrastu prema ideji federacije čiji bi zakoni trebalo da budu regulisani javnim *međunarodnim* pravom.⁸³⁶ Dodatnu komplikaciju za razumevanje njegovih ideja predstavlja i okolnost da ovde model federacije odgovara modelima čiji su nazivi bili u *Ideji* „savez naroda“, a u *Religiji* „svetska republika“. Kantov argument protiv kosmopolitske političke zajednice (svetske monarhije) u ovom spisu je samo jasnije formulisana varijacija argumenta koji je već izneo u *Religiji*: ovakva svetska država može uspostaviti svetski mir samo po cenu koju moralna osoba ne treba da bude spremna da plati – oduzimanja slobode i uspostavljanja ekstremnog despotizma.⁸³⁷ Jer, ako bi svetska monarhija, poput republike uspostavila stanje javne pravde, ostavljajući svima prirodno pravo na slobodu i poštujući ostala načela prava, ona bi nužno bila nefunkcionalna i rezultirala raspadom; a ako bi bila despotija, ako bi uskratila ljudima prirodno pravo na slobodu i jednakost, možda bi se bar neko vreme mogla održati. Da bi sprečila mogućnost spoljašnjih napada, svetska monarhija bi pripojila sve države, nastojala da ukine njihov kulturni i nacionalni identitet, zahtevajući poštovanje novouspostavljenog globalnog identiteta, posredstvom ukidanja slobode, uspostavljanja despotskih autoritarnih zakona i strogih sankcija za njihovo kršenje. Svi ljudi bi tada bili građani jedne „kosmopolitske političke zajednice“. Međutim, sporovi među ljudima koji ne pripadaju istim kulturama, religijama, nisu na istom civilizacijskom stupnju i slično, ne bi bili rešeni ni prevladani diktaturom. Ljudi bi za izvesno vreme možda mogli biti ućutkani, a sporovi potisnuti, ali bi se u nekom trenutku oni nužno ponovo rasplamsali, jer je sloboda po Kantovom mišljenju iskonska, vrela strast, za koju će se ljudi kojima je ona dugo uskraćena boriti po cenu svega. Država bi tada ponovo dospela u anarhiju, prirodno stanje, rat. Dakle, svetska monarhija kao juridička država⁸³⁸ nije valjano međunarodno građansko stanje, jer bi ona oscilirala između anomalije anarhije i represivnog despotizma, te nikada ne bi mogla zaštititi i promovisati prirođeno pravo čoveka na slobodu i prava koja iz njega slede.

Dodajmo da na samom kraju ovog spisa Kant eksplicitno prvi put pominje analogiju između ljudi i država u prirodnom stanju: jedino sredstvo za okončanje neprestanog rata među državama, zaključuje on, jeste artikulacija međunarodnog javnog prava obavezujućeg za sve države i

⁸³⁴ TP, str. 118.

⁸³⁵ *Ibid*, str. 118 – 119.

⁸³⁶ „Ideja međunarodnog prava“, piše Kant, „pretpostavlja da postoje mnoge susedne države, nezavisne i *odvojene* jedna od druge.“ VM, str. 154. Na drugom mestu u istom spisu on ukazuje na protivrečnost koja se javlja kada govorimo o međunarodnom pravu i kada govorimo o svetskoj državi: „u tome bi upravo ležala protivrečnost: svaka država, naime, uključuje odnos višega (zakonodavca) prema nižemu (onome ko *sluša*, narodu), pa bi više naroda u jednoj državi sačinjavalo samo jedan narod, a to se protivi pretpostavci (jer mi baš imamo u vidu pravo *pojedinih* naroda u međunarodnom odnosu, ukoliko ti narodi čine različite države, a ne naroda stopljenih u jednu državu.“ *Ibid*, str. 145. Protivrečnost nije samo pojmovna, već suštinska: međunarodno pravo zahteva postojanje različitih suverenih država, a ne jedne države koja bi „progutala“ sve manje države i uništila njihovu autonomiju. Tek kosmopolitsko pravo, čiji je sadržaj i intencija drugačija, sve ljude posmatra kao građane sveta.

⁸³⁷ U *Večnom miru* (*ibid*, str. 154) Kant ponavlja ovaj argument.

⁸³⁸ Prema našem tumačenju svetska monarhija je zamisliva jedino kao etičko građansko stanje, carstvo vrline.

konstituisanje vlasti koja će garantovati njegovo važenje „prema analogiji sa građanskim ili državnim pravom pojedinačnih ljudi.“⁸³⁹

U spisu „Večni mir. Filozofski nacrt“ (1795.) Kant razmatra tri modela međunarodnog građanskog stanja: dva o kojima je već raspravljao u prethodnim spisima i jedan koji tu prvi put afirmiše. Od ova tri modela jasno je koji on favorizuje, jer drugi član večnog mira glasi:

„Međunarodno pravo treba da se osniva na *federalizmu slobodnih država*.“⁸⁴⁰

Argumentujući u prilog federalizmu, Kant ponovo eksplicitno navodi analogiju između ljudi i država u prirodnom stanju:

„Narodi, kao države, mogu se posmatrati kao pojedinci koji se u svom prirodnom stanju (tj. u stanju nezavisnosti od spoljašnjih zakona) uzajamno vređaju već time što žive jedni uz druge i od kojih svaki, u interesu sopstvene sigurnosti, može i treba s pravom tražiti od drugoga da stupi u uređenje slično građanskom, u kome će svakome biti zagantovano pravo. To bi bio *savez naroda*, koji ipak ne bi morao biti međunarodna država.“⁸⁴¹

Ponovimo da smo pojmove „savez naroda“, „federalizam slobodnih država“ i „svetska republika“ tumačili u prethodnim spisima kao da imaju isti semantički smisao, dok pojam „svetstke države“ ovde očigledno nosi negativne konotacije, te bi trebalo da referira na „univerzalnu monarhiju“. Prvi model čuva autonomiju pojedinačnih država i njenih građana, donekle ograničenu slaganjem sa zakonodavnom voljom svih država koje čine federaciju. Drugi zahteva da se pojedinačne države „raspadnu“, a zatim i „stope“ u jednu univerzalnu svetsku monarhiju sa javnim državnim zakonima koji važe za sve ljude na njenoj teritoriji i centralnom vlašću koja o svemu odlučuje. Jedino pravno stanje, tvrdi Kant, koje ne narušava autonomiju država je „federativno stanje među državama“. Odnose među državama u federaciji regulisaće međunarodno javno pravo koje

„već u svom pojmu sadrži publikaciju opšte volje koja svakome dodeljuje ono što je njegovo, a taj *status iuridicus* mora proizilaziti iz nekog ugovora koji se ne sme zasnivati na prisilnim zakonima (kao što je onaj iz koga potiče država), već može da predstavlja i izvesnu *trajno-slobodnu asocijaciju*, kao što je gorepomenuto stanje federalnosti raznih država. Jer bez ikakvog *pravnog stanja* koje aktivno zadire u odnose među raznim (fizičkim ili moralnim) osobama, dakle u prirodnom stanju, može postojati jedino privatno pravo.“⁸⁴²

Pošto je smatrao da prirodno stanje među državama može biti okončano jedino posredstvom obavezujućeg međunarodnog javnog prava, koje će stvoriti pravni okvir za mirno rešavanje sporova među državama i time ukinuti rat kao pravo bilo koje države, Kant lamentira nad očajnim stanjem

⁸³⁹ U nastavku ovog pasusa Kant kritikuje ideju koja je u njegovo vreme takođe bila popularna: ideju „balansa snaga u Evropi“, koju je promovisao Vattel (v. Vattel 2008), tvrdeći da je balans snaga koji bi osigurao mir „puka fantazija“, jer bi se taj balans narušio pri najmanjem sporu među državama. On pominje ponovo Sent – Pjera i Rusoa kao zagovornike rešenja koji on i sam zastupa, podsećajući na podsmehe koje njihove teorije izazivaju kao nešto što možda zvuči dobro u teoriji ali ne vredí za praksu. Na sve to Kant kaže: „Što se mene tiče, ja se nasuprot tome ipak pouzdajem u teoriju o tome kakav odnos *treba da vlada* između ljudi i država, teoriju koja proizilazi iz principa prava, i koja zemaljskim bogovima uznosi maksimu da se u svojim sporovima ponašaju tako da kroz to jedna međunarodna opšta država može biti uvedena, i da se, dakle, ona pretpostavi kao moguća (*in praxi*), tj. da ona *može postojati*; – ali istovremeno se ja oslanjam takođe (*in subsidium*) na prirodu stvari, koja goni i tamo gde čovek rado ne bi (*fata volentem ducunt, nonlentem trahunt*). [...] Tako se i u kosmopolitskom pogledu, dakle, ostaje kod zaključka: ono što iz umnih razloga vredí za teoriju, to takođe važi i za praksu.“ TP, str. 120 – 121.

⁸⁴⁰ VM, str. 145.

⁸⁴¹ *Ibid.* Vidimo da Kant ovde ograničava važenje analogije, ali o tome ćemo govoriti u narednom poglavlju.

⁸⁴² *Ibid.*, str. 166.

međunarodnih odnosa koji, kada nisu otvoreno militantni, samo održavaju napeto i uvek nesigurno primirje.⁸⁴³ U tom kontekstu čitamo njegove reči:

„Još uvek se iskreno navode *Hugo Grotius, Pufendorf, Vattel* i dr. (sve vajni tešitelji) za opravdanje ratnog napada, premda njihov kodeks, bilo da je sastavljen filozofski, bilo diplomatski, nema i ne može imati ni najmanje zakonske snage (jer države kao takve ne podležu zajedničkoj spoljašnjoj prinudi).“⁸⁴⁴

Svi razlozi zbog kojih je Kant ove teoretičare međunarodnog prava nazvao vajnim tešiteljima mogli bi se izložiti tek na poledini analize njihovih teorija, što je izvan opsega ove studije. Krajnje uprošćeno možemo primetiti da se ti razlozi temelje na činjenici da su svi oni na različite načine međunarodno pravo fundirali na tradicionalno shvaćenom prirodnom pravu, opravdavajući intervencionizam i kaznene ratove time što su prirodna prava države ugrožena, kao i kolonizaciju tvrdeći, između ostalog, da prirodni resursi teritorije na kojoj su starosedelački narodi živeli nisu bili dovoljno efikasno iskorišćeni pa su zato kolonizatori imali pravo da ih prisvoje i eksploatišu. Povrh toga, po Kantovom mišljenju, ovi teoretičari su verovali da se efikasno međunarodno pravo može zasnivati na pojedinačnim bilateralnim ili multilateralnim ugovorima među državama,⁸⁴⁵ a ne isključivo na međunarodnom javnom pravu koje bi bilo obavezujuće za sve države koje su deo međunarodne zajednice, prema kom god da je modelu ona konstituisana. Na poledini ovih razloga figuriraju Kantova uverenja da većina njih nastoji da ozakoni silu pod velom prirodnog prava, da njihove doktrine pravednog rata podrivaju same osnove međunarodnog prava i onemogućavaju trajni mir, jer pravni principi koje afirmišu nisu pravični, odnosno nemaju šire moralno pokriće do koga je Kant držao. Time se krši načelo slobode i jednakosti pojedinaca i država, a kao najviša norma postavlja se nevešto prikrivena legitimizacija vladavine najmoćnijih.⁸⁴⁶

Vratimo se na temu modela međunarodnog građanskog stanja koji Kant u *Večnom miru* afirmiše. Odbacujući ideju univerzalne monarhije kao valjanog rešenja za izlazak iz prirodnog stanja među državama i uspostavljanje mira, on zastupa ideju federalizma slobodnih država kao najbolje rešenje, ali istovremeno uvodi treći model pravnog stanja koji je ostvarljiv i prihvatljiv kao „negativni surogat“⁸⁴⁷ federacije. U skladu sa tezama koje smo dosada afirmisali, iz teleološko – istorijskog ugla posmatranja čovečanstva taj treći model bi bio prelazni pravni stupanj na putu sazrevanja čovečanstva i njegove spremnosti da osnuje svetsku republiku. Koji su Kantovi razlozi za uvođenje ovog trećeg modela, koji se tumači i kao nedopustiva suspenzija normativnih principa pod uticajem empirijskih razloga, videćemo u narednom poglavlju. Taj prelazni model nazvao je „savezom mira“; o njemu piše:

„um sa najvišeg prestola moralne zakonodavne vlasti apsolutno proklinje svaki rat kao pravni postupak, zahtevajući, naprotiv, kao najneposredniju dužnost, mir koji se bez međunarodnog ugovora ne može ni stvoriti ni osigurati – to je potreban jedan savez naručite vrste, koji bismo mogli nazvati *savezom mira (foedus pacificum)*. [...] Savez ne ide za tim da se domogne kakve moći za državu, nego isključivo da održi i osigura slobodu svake pojedine države, kao i drugih država u savezu, a da se ipak nijedna od njih ne potčini javnim zakonima i njihovoj prinudnoj sili (kao što je to slučaj kod ljudi u prirodnom stanju).“⁸⁴⁸

Osnovna razlika između ovog modela i prethodnih jeste ta što se savez mira osniva na međunarodnom ugovoru koji treba da garantuje mir, ali bez uspostavljanja međunarodnog javnog

⁸⁴³ V. *Ibid*, str. 146.

⁸⁴⁴ *Ibid*, str. 145 – 146. O Kantovoj kritici teoretičara prirodnog prava u *Večnom miru*, v. Williams 2014.

⁸⁴⁵ V. VM, str. 162.

⁸⁴⁶ S tim u vezi Kant piše: „Da bi se tom namernom izvrtanju učinio kraj (mada ne i nepravdi koja je time ulepšana) i da se pritivorni *predstavnici* moćnih na zemlji prisile na priznanje da ne govore u prilog pravu, već sili, od koje su prihvatili ton kao da i sami imaju da tu nešto zapovedaju, biće dobro da se razotkrije obmana kojom oni zavaravaju i sebe i druge i da se pronađe najviši princip usmeren ka večnom miru.“ *Ibid*, str. 161.

⁸⁴⁷ *Ibid*.

⁸⁴⁸ *Ibid*, str. 146.

prava koje bi bilo po svom sadržaju obuhvatnije, detaljnije i koje bi uključivalo moć prisile (koja, ponovimo, ne bi smela da uzme oblik kažnjavanja koje bi u pitanje dovelo moralnu jednakost država i autonomiju njihovih građana). Pošto Kant veoma šturo opisuje ovaj model međunarodnog građanskog stanja, možemo samo da nagađamo na koji bi način savez mira ostvarivao svoju svrhu. On bi se mogao zamisliti kao specifično međunarodno telo čiji se osnovni zadatak sastoji u pokušaju rešavanja nesuglasica i sukoba pre nego što konflikti izbiju. To telo bi akomodiralo i usmeravalo neku vrstu medijacije, pomagalo u pregovorima radi dostizanja mirnog rešenja u sporovima među državama. Jedini razlog da države veruju jedna drugoj da će se mir održati je taj ugovor kojim je savez mira osnovan, a jedini garant važenja ugovora bi bila solidarnost država koje hoće mir i njihovo pravo da se udruže da bi državu koja dela po maksimuma suprotnim transcendentnom principu javnog prava kaznile, na primer uvođenjem sankcija. Kada bi se recimo pokazalo da jedna od država ne pregovara u dobroj veri, da joj cilj nije ni bio mir, to bi značilo da ne poštuje ugovor i da ostale države mogu da se ujedine i takvo postupanje sankcionišu. Kako nijednoj državi to ne bi moglo odgovarati, veća je verovatnoća da bi se države istrajnije borile da mir održe.

Ovaj model provocira brojna pitanja i probleme, od kojih ćemo pomenuti samo dva. Prvo, pitanje je da li bi ovaj negativni surogat svetske republike, s obzirom na odsustvo vlasti koja bi garantovala uslove ugovora uopšte konstituisao građansko stanje. Drugo, izuzeće od opštosti pravila, kao što je dopuštenje intervencionizma u ovom slučaju, nikada nije dobro, posebno kada se ima u vidu da u odsustvu građanskog stanja u sporovima među državama nema objektivnog sudije koji bi garantovao nepristrasnost suđenja. Međutim, zbog činjenice da u međunarodnom kontekstu sila često diktira pravo, Kant je verovao da je ostavljanje mogućnosti kažnjavanja u ovom slučaju jedini način da se sukob spreči. Ukoliko države unapred znaju da će njihova samovolja koja ukida mogućnost međunarodnog prava i mira biti osujećena, one će biti sklonije da poštuju ugovore. Dopuštenje intervencionizma treba, dakle, da ima prvenstveno funkciju prevencije rata.

U *Metafizici morala* (objavljenoj 1797.) na prvi pogled deluje da Kant razmatra tri modela međunarodnog građanskog uređenja, od kojih nijedan nije univerzalna monarhija, model koji je i u prethodnim delima nedvosmisleno kritikovao, razmatrajući ga samo da bi u kontrastu prema njemu prednosti ideje svetske republike bile očiglednije. Nama se, međutim, čini da Kant zapravo analizira samo dva modela.

Da bi naglasio kako su države u odsustvu javnog prava u konstantnom ratnom stanju, iz koga su „obavezne“ da izađu, Kant ponovo koristi analogiju između ljudi i država u prirodnom stanju. Prema „ideji prvobitnog društvenog ugovora“ države treba da formiraju „savez naroda“, u kome svaka od njih zadržava svoju autonomiju i suverenitet („da jedna drugu ne mešaju u svoje unutrašnje nesporazume“), čiji je osnovni cilj zajednička zaštita protiv spoljašnjih napada. Međutim, piše u nastavku Kant, ovaj savez

„ipak ne sme sadržavati nikakvu suverenu vlast (kao u nekom građanskom uređenju), nego samo *udruženost* (federalitet); savezništvo koje se u svako doba može otkazati, pa se, prema tome, mora s vremena na vreme obnavljati, – pravo in subsidium nekog drugog i prvobitnog prava da od sebe otklanjaju zapadanje u stanje istinskog rata“.⁸⁴⁹

Kada uzmemo u obzir naše prethodne analize, onda u ovom citatu buni to što Kant ovu vrstu građanskog stanja naziva federacijom i pominje ideju društvenog ugovora, insistirajući istovremeno na tome da ovo „udruživanje“ država ne podrazumeva nikakvu suverenu vlast. Ne samo da je do sada ideja federaliteta bila izjednačavana sa idejom svetske republike, koja uključuje postojanje suverene vlasti i javnih međunarodnih zakona, već se vlast podrazumeva kako bi ideja društvenog ugovora uopšte mogla vršiti svoju regulativnu funkciju, pa nije jasno kako bi pravedni zakoni mogli postojati – zamišljeni kao zakoni koje donosi zakonodavna vlast prema ideji opšte volje država, koji su takvi bi ih sve države mogle hteti – ako nema svetske vlasti koja bi ih donosila i garantovala njihovu sprovodljivost.

⁸⁴⁹ MM, str. 145.

Ako ovo stavimo po strani, pa se fokusiramo na nekoliko drugih osobina ovog saveza: njegovu osnovnu ulogu – očuvanje i unapređenje spoljašnje bezbednosti, zatim stav da taj savez nije trajan savez država već se može u svakom trenutku raskinuti, što bi izgleda značilo da države osnivačkim ugovorom ne preuzimaju ozbiljnije obaveze na sebe, a onda i na stav da savez daje neku vrstu prava „*in subsidium*“, što se može tumačiti kao da je pravo koje on uspostavlja „negativan surogat“ javnog prava, onda je ova ideja najbliža ideji „saveza mira“ o kojoj smo maločas govorili. Dakle, kada se zanemare termini „savez naroda“ i „federalitet“ koji su se u našem tumačenju do sada odnosili na svetsku republiku, ostaje nam opis zajednice vrlo slične savezu mira, koju će u *Metafizici morala* samo nekoliko strana kasnije Kant nazvati „permanentnim kongresom država“. Tome u prilog govori i sledeći opis premanentnog kongresa:

„savez nekoliko država da bi održale mir može se nazvati *permanentan kongres država*, pa ostaje slobodno svakoj susednoj da mu se pridruži [...] Ali pod *kongresom* se ovde podrazumeva samo samovoljan skup raznih država, koji se uvek može *raskinuti*, a ne takva veza koja je (kao veza američkih država) zasnovana na državnom uređenju, pa stoga neraskidiva; – kojim se jedino može realizovati ideja javnog prava naroda koje treba osnovati – da svoje sporove rešavaju na civilni način, tako reći procesom, a ne varvarski (po načinu divljaka), naime ratom.“⁸⁵⁰

Kantovo dosledno uskraćivanje detaljnijeg opisa strukture i funkcije tog međunarodnog tela ovde je ublaženo naznakom načina na koji ga možemo zamisliti. Permanentni kongres država on poredi sa „skupštinom generalnih država u Hagu“ u kojoj su se ministri svih evropskih država okupljali da bi sporove i neprijateljstva koja su postojala među njihovim državama rešili na diplomatski način. Osnivanje te skupštine Kant veliča kao jedini primer da su države koje je čine Evropu shvatile kao „jednu jedinu federalnu državu“ koja presuđuje u njihovim sporovima „kao nekakav arbitar“. Ovaj jedinstveni slučaj po njegovom mišljenju svedoči da „priroda“, koristeći se ratom i neprijateljstvima, zaista može da „primora“ države na delanje koje doprinosi osnivanju građanskog stanja među njima. Ako države neće iz moralnih razloga da izađu iz prirodnog stanja, onda je interes pouzdano sredstvo kojim se antagonizmi mogu, ako ne poništiti, onda bar ublažiti. Pošto je mir u interesu svake države, one će na koncu pristati da osnuju telo koje bi se staralo za njegovo održanje.

Permanentni kongres država bi, međutim, trebalo da bude samo prelazno rešenje, koje ima smisla dok narodi ne postanu dovoljno zreli da osnuju istinsko međunarodno građansko stanje koje podrazumeva centralnu vlast i javne zakone.⁸⁵¹ Kada uvažimo sličnost u relacijama između ljudi i država u prirodnom stanju, onda je osnivanje međunarodnog građanskog stanja jedino valjano rešenje koje može okončati ratove koji su uostalom i dozvoljeni u prirodnom stanju. Kant piše:

„Pošto je prirodno stanje naroda, isto kao i pojedinih ljudi, stanje iz kojeg treba izaći da bi se stupilo u zakonsko: onda je pre tog događaja svako pravo naroda i sve spoljašnje Moje i Tvoje država, koje se ratom može steći i održati, samo *provizorno* i može samo u opštem *savezu država* (analogno s onim čime narod postaje država) postati *preemptorno* važećim i pravim *stanjem mira*.“⁸⁵²

Drugi model koji Kant afirmiše u ovoj knjizi jeste upravo „opšti savez država“ koji čini se odgovara ideji federativne države ili svetske republike. Ova koncepcija međunarodnog građanskog stanja rešava problem prirodnog stanja među državama posredstvom javnog prava i vlasti koja će prava država garantovati. Kant, međutim, upozorava da bi prerana i nagla realizacija ove ideje, pre

⁸⁵⁰ *Ibid*, str. 151 – 152.

⁸⁵¹ Pogge misli da je Kantovo zagovaranje osnivanja permanentnog kongresa država „strateško“ – da je svetska država najbolje rešenje problema međunarodnog prirodnog stanja, ali pošto je ona u ovom trenutku neostvarljiva, osnivanje njenih „surogata“ bi u pravnom smislu predstavljalo napredak u odnosu na prirodno stanje, a ti surogati bi doprineli lakšem osnivanju svetske republike u budućnosti. V. Pogge 2009.

⁸⁵² MM, str. 151.

nego što bi države same „htele“ da osnuju svetsku republiku i za to u razvojnom smislu bile spremne (o čemu će biti reči u narednom poglavlju), izazvala dve vrste problema, o kojima je i u spisima iz ranijeg perioda govorio. Prvi problem se tiče veličine svetske republike, koja bi uslovlila da vlast ne bude dovoljno efikasna, te „zaštita svakog člana, najzad mora postati nemoguća“.⁸⁵³ Drugi problem je implikacija prvog: pošto je vlast neefikasna i ne može niti rešavati sporove, niti garantovati prava svake države, svetska republika se raspada i pojedinačne države ponovo dospevaju u prirodno (ratno) stanje. Da bi se države mogle približavati večnom miru, treba postupno uspostavljati pravno stanje tako što će se krenuti od mirovnog saveza (permanentnog kongresa država) i kontinuirano se kretati ka uspostavljanju svetske republike.

Dodajmo jedan citat za kraj ovog poglavlja iz *Antropologije* (objavljene godinu dana nakon *Metafizike morala*). Svetsko građansko uređenje Kant komentariše u poglavlju u kome govori o karakteru ljudskog roda, na sledeći način:

„Karakter roda, takav kakav se može doznati iz iskustva svih vremena i među svim narodima, jest taj: da on, uzet kolektivno (kao cjelina ljudske vrste), predstavlja jedan uzastopno i istodobno egzistirajući skup osoba koje se ne lišavaju mirnog zajedništva i koje pri tom ne mogu izbjeći da međusobno stalno budu u sukobu; u skladu sa tim, zbog uzajamne prisile njihovi zakoni stalno su prijetili raskolom, ali se po prirodi osjećala određenom općenito napredujuća koalicija u jednom *svjetskom građanskom društvu* (*cosmopolitismus*): koja je po sebi nedostižna ideja, ali nije nikakav konstitutivan princip (očekivanja nekog mira najživljeg djelovanja i protudjelovanja), već samo regulativan princip: da se ona kao određenje ljudske vrste ne prati marljivo bez utemeljene pretpostavke prirodne tendencije ka njoj.“⁸⁵⁴

6.6.3. Ograničenje važenja analogije između ljudi i država u prirodnom stanju

Naš zadatak u ovom poglavlju jeste da objasnimo zbog čega analogija između ljudi i država u prirodnom stanju ne može biti potpuna,⁸⁵⁵ u kom se smislu njeno važenje mora ograničiti i izložimo naše razumevanje Kantovog stava o najpoželjnijem obliku međunarodnog građanskog uređenja. Dva vrlo važna pasusa koja najpreciznije, iako šturo i zagonetno, prikazuju njegovo stanovište, nalazimo u *Večnom miru*. Navešćemo ih u celosti.

„[Z]a države po međunarodnom pravu ne može važiti isto što i za pojedinca u bezakonskom stanju, po prirodnom pravu, tj. da „treba izaći iz takvog stanja“ (jer kao države one već imaju iznutra pravno uređenje, te su van dohvata spoljašnje prinude, koja bi ih prema svojim pravnim pojmovima htela podvesti pod jedno šire zakonsko uređenje).“⁸⁵⁶

„Kada je reč o međusobnom odnosu država, um zna samo jedan put za izlazak iz bezakonskog stanja neprekidnog rata: da se države, isto kao i pojedinci, odreknu divlje (bezakonske) slobode, da se prilagode javnim prinudnim zakonima, te da tako obrazuju *međunarodnu državu* (*civitas gentium*) koja će se, naravno, sve više širiti dok na posletku ne obuhvati sve

⁸⁵³ *Ibid.*

⁸⁵⁴ A, str. 206. Na sledećoj strani Kant zaključuje raspravu o karakteru roda tako što kaže da urođeni zahtev umnih bića jeste da se kao rod neprestano uzdižu ka dobru, „ali se izvršenje otežava time što se postizanje svrhe ne može očekivati od slobodne suglasnosti pojedinaca, već samo napredujućom organizacijom građana svijeta i stapanjem u rod kao sistem koji je kozmopolitski povezan.“

⁸⁵⁵ U uvodu zbirke Kantovih spisa *Um i sloboda*, analogiju između pojedinaca i država u prirodnom stanju Basta karakteriše kao nešto što je „neobično zanimljivo“ i svojstveno Kantovom mišljenju. Ova analogija je, međutim, često korišćena u srednjem veku, dok je u modernoj filozofiji politike postala gotovo opšte mesto. Povrh toga, Basta tvrdi i da je Kant mislio kako „između ova dva stanja [prirodnog stanja među ljudima i među državama – prim. J. G.] nema nikakve razlike“ (Basta 1974, str. 23), što je suprotno stavovima koje ćemo zastupati.

⁸⁵⁶ *Ibid.*, str. 146.

narode na zemlji. Ali kako to one, prema svom shvatanju međunarodnog prava, nikako ne žele, odbacujući time *in hypothesis* on što je *in thesi* ispravno, to se na mesto pozitivne ideje jedne *svetske republike* može postaviti (ako ne želimo da nam sve propadne) kao *negativni* surogat samo jedan sve širi, postojan *savez* koji odbacuje rat i koji će zaustavljati bujicu protivpravnih neprijateljskih sklonosti; no uz stalnu opasnost da bi one mogle provaliti.⁸⁵⁷

Vidimo da Kant misli kako je analogija važeća i konstruktivna ukoliko tragamo za načinom da se prevlada ratno stanje među državama i uspostavi trajniji međunarodni mir: jedini način da se to postigne jeste da države dobrovoljno osnuju svetsku republiku, kao savez ili federaciju država sa javnim međunarodnim zakonima i vlašću koja mora imati na raspolaganju neke mehanizme prinude radi zaštite prava svake države u njoj. Razlika stvari koje se porede u ovoj analogiji je razlika u pravnim subjektima – ljudima i državama, a iz te razlike proizilazi da je način na koji jedni i drugi postižu isti cilj nužno drugačiji, jer sredstva ne mogu biti ista. Dakle, osnovni razlog zbog koga Kant misli da analogija nije potpuna tiče se razlike u načinu na koji pojedinci sa jedne, a države sa druge strane treba da napuste prirodno stanje: dok je i za jedne i za druge napuštanje prirodnog stanja dužnost, prinuda kao sredstvo da se osnuje građansko stanje dozvoljena je samo pri formiranju država, a zabranjena je pri osnivanju međunarodnog pravnog poretka.

Prva vrsta argumenata u prilog zabrani prinudnog osnivanja međunarodne zajednice prisutna je u drugom i petom preliminarnom članu večnog mira i osniva se na Kantovom normativnom izjednačavanju država sa moralnim ličnostima. Pošto države uvek treba tretirati kao moralne ličnosti, autonomne i među sobom jednake (jedna drugoj nije po bilo kom osnovu podređena), prinuda je zabranjena, jer pri osnivanju građanskog stanja ona ne bi bila pravna sankcija za kršenje prava na osnovu sudske odluke. Međutim, kako je prinuda ljudi da napuste prirodno stanje i osnuju državu dozvoljena, pa čak i zahtevana, nije na prvi pogled jasno zbog čega Kant insistira da je ona u slučaju država zabranjena, posebno uzimajući u obzir njegov stav da je osnivanje svetske republike sa obavezujućim javnim pravom nalog uma – dužnost. Čini se, dakle, da zabrana prinude u međunarodnim okvirima pre ukazuje na normativnu nejednakost ljudi i država.

Mogući osnov objašnjenja razlike između ljudi i država na kojoj bi se zasnivala zabrana prinude u međunarodnim okvirima radi konstituisanja građanskog stanja prisutan je u prvom pasusu koji smo citirali. U ovom pasusu se odsustvo *želje* država da osnuju svetsku republiku ističe kao dovoljan razlog da se od njenog osnivanja odustane i da se radi samo na konstituisanju „negativnog surogata” – saveza mira. Uvođenje pojma želje različitih država dopušta nam tumačenje koje se oslanja na analogiju između ličnosti i čovečanstva kojom smo se koristili, pa bi objašnjenje zabrane polazilo od Kantove teze da se ljudi ne rađaju kao moralne ličnosti, već da takvi postaju putem disciplinovanja, kultivisanja i civilizovanja – vaspitnih procesa koji se nužno odvijaju u porodici, školi i društvu, a u slučaju čovečanstva, u državi. Kao što čovek često ne želi da poštuje naloge uma pre no što stekne svest o samopoštovanju, vlastitom i dostojanstvu svih drugih ljudi, već prvenstveno udovoljava samoljublju i ličnim interesima, tako i narodi na nižem stupnju razvoja civilizovanosti i moraliteta, ne žele da postupe u skladu sa dužnošću osnivanja svetske republike radi približavanja večnom miru, kao stanju u kome se može zamisliti realizacija svih potencijala čovečanstva, već postupaju u skladu sa interesima koji ponekad nalažu i ratne sukobe. Ovo objašnjenje razlike između ljudi i država, dakle, pretpostavlja teleološku paradigmatu, posmatranje istorijskog razvoja čovečanstva na putu ka moralizaciji, koja dozvoljava da tvrdimo da je prinuda bila dozvoljena u detinjstvu čovečanstva, kada su se same države tek formirale, jer ono tada još nije u pravom smislu postalo moralna osoba, a da je tek njegovo sazrevanje pod stegom zakona u državama dovelo do stadijuma na kome se prinuda mora zabraniti, jer ona podrazumeva instrumentalizaciju moralne ličnosti i paternalizam. Iako se na ovo čini kao izrazito neobičan način argumentacije, smatramo da je on u duhu Kantovih ideja – ako uzmemo u obzir njegove istorijske, teleološke refleksije o ostvarenju krajnje svrhe stvaranja čovečanstva. U citatu na koji se oslanjamo Kant i sam tvrdi da su države u svojim međusobnim odnosima „prerasle“ prinudu koja je bila

⁸⁵⁷ VM, str. 147.

dopuštena u slučaju pojedinaca,⁸⁵⁸ pa samo uvođenje pojma rasta ili razvoja opravdava primenu evolutivnih objašnjenja na nivou međunarodnih odnosa u celom svetu. Može se zato reći da ovo objašnjenje, koliko god se na prvi pogled činilo neuverljivim ili za ovaj slučaj neadekvatnim, nije neutemeljeno.

Druga vrsta objašnjenja osniva se prevashodno na pravnim i političkim razlozima: razlika između pojedinaca i država jeste normativna, ali ne etička, već juridička.⁸⁵⁹ Naime, videli smo da je i zbog čega je Kant mislio kako je osnivanje koliko god pravno nesavršene države i prelazak u građansko stanje u normativnom smislu bolje u odnosu na ostanak u prirodnom stanju. Videli smo takođe da je mislio kako je, istorijski gledano, početak svakog pravnog stanja nasilan, što znači da su najjači, najbeskrupulozniji i najlukaviji ljudi bili ti koji su pod svoju vlast stavili sve ostale pojedince. Pošto je uspostavljanje građanskog stanja zavisilo od moći pojedinca (a ne od konstituisanja opšte volje kao zakonodavne volje svih), vrlo je verovatno da su prve države koje su nastale bile despotske države sa veoma niskim nivoom vladavine prava, jer se mir inicijalno – među ljudima koji još nisu naviknuti na stegu zakona i koji slobodu shvataju kao ničim sputanu samovolju – može održati samo putem diktature. Kant ovo sugeriše kada kaže da se u prvim, „varvarskim“ zajednicama sporovi rešavaju „ratom“, odnosno silom.

U međunarodnim okvirima, međutim, situacija je sasvim drugačija. Iako u odnosima među državama vlada prirodno stanje, unutar država stepen vladavine prava je raznolik: dok su neke države još uvek despotske, u drugima su vladari reformisali svoju vladavinu i u izvesnoj meri saobrazili državno uređenje principima republikanizma. Način na koji pojedinci napuštaju prirodno stanje i na koji to treba države da učine mora biti drugačiji i prinuda u drugom slučaju ne sme biti dozvoljena, jer su polazne okolnosti pri konstituciji ova dva tipa građanskog stanja drugačije: u prvom slučaju imamo opšte prirodno stanje, a u drugom takvo stanje postoji samo među državama.⁸⁶⁰ Prema tome, stepen i obim prava, slobode, koje su pojedinci dostigli reformom zakonodavnog sistema unutar vlastitih država ne može prosto biti uništen ili umanjen time što bi se njihova država, a samim tim svi oni, primorali da stupe u neko međunarodno građansko uređenje ukoliko oni to sami ne žele.

Analogno situaciji među pojedincima u prirodnom stanju, ako bismo dozvolili prinudu kao legitimno sredstvo pri konstituisanju međunarodnog građanskog uređenja, onda bi najmoćnije države bile te koje bi odredile njegove karakteristike. Najmoćnije države ne moraju biti i najpravednije, niti imati najbolje državno uređenje, ali bi imale pravo (na osnovu sile koja u prirodnom stanju presuđuje) da od država koje im se ne mogu suprotstaviti, a među kojima bar neke mogu biti republike, zahtevaju da napuste svoje državno uređenje i stupe u međunarodnu državu čije bi osobenosti one definisale. Prema tome, pošto konstituisanje bilo kog oblika međunarodnog građanskog stanja zahteva labavljenje suvereniteta države, uopšte nije izvesno da bi osnivanje međunarodnog građanskog stanja za sve države bilo u normativnom smislu bolje (s obzirom na vladavinu prava i obim slobode pojedinaca) nego prirodno stanje. Najmoćnije države bi možda nastojale da osnuju univerzalnu monarhiju, što bi podrazumevalo ukidanje pravnog suvereniteta i integriteta, moralne autonomije država, odnosno autonomije njihovih građana, a time i nacionalnog identiteta svake pojedinačne države koju asimiluju u svoje granice.

Ako, pak, zamislimo situaciju u kojoj najmoćnija država na međunarodnoj sceni ima republikansko uređenje, onda se nameće pitanje da li ona ima legitimno pravo da primora sve ostale države, od kojih su neke despotije, da svoja manjkava državna uređenja reformišu u skladu sa

⁸⁵⁸ U prevodu na srpski jezik ova je reč sasvim izostavljena. U originalu Kant kaže: „(weil sie als Staaten innerlich schon eine rechtliche Verfassung haben und also dem Zwange anderer, sie nach ihren Rechtsbegriffen unter eine erweiterte gesetzliche Verfassung zu bringen, entwachsen sind)“. Kant 1795: 355.

⁸⁵⁹ Jedno ovakvo tumačenje, različito od našeg, videti u: Flikschuh 2010. Ona tvrdi da, iako i pojedinci i države imaju status moralne ličnosti, jer poseduju volju (u slučaju država radi se o opštoj volji), pojedinci, za razliku od država, ne poseduju „juridički suverenu“ volju – dok u prirodnom stanju jednostranom samovoljom pojedinci druge ni na šta ne mogu obavezati, posredstvom zakona volja države je obavezujuća za sve građane. Suprotno našoj interpretaciji, ona tvrdi da je odsustvo želje država irelevantno za tumačenje Kantovih stavova.

⁸⁶⁰ V. Kleingeld 2004: 310.

republikanskim principima, radi osnivanja svetske republike. Može se činiti da sam Kant priželjkuje sličan scenario kada piše:

„Kada bi kojom srećom nekom moćnom i prosvetljenom narodu pošlo za rukom da obrazuje republiku (a ona po svojoj prirodi mora biti sklona večnom miru), onda bi ona postala središte federativnog ujedinjenja za ostale države koje bi joj se priključile i tako osigurale slobodu, shodno ideji međunarodnog prava. A taj bi se savez daljim prisajedinjavanjima te vrste, postepeno sve više proširivao.“⁸⁶¹

Istrgnut iz konteksta, ovaj citat daje povod za tezu da bi upravo nasilna reforma država u pravcu republikanskih (u savremenom svetu demokratskih) principa sama po sebi bila dovoljna da se ratovi postepeno iskorenjuju, zato što je republika miroljubivo državno uređenje.⁸⁶² Jedan od razloga za ovakvo uverenje je i taj što bi u republici trebalo da bude realizovana ideja društvenog ugovora, pa bi se narod uvek pitao da li želi rat pre no što vlast odluči da u rat stupi, a narod (po Kantovoj pretpostavci) nikada ne bi želeo rat – osim verovatno odbrambenog rata, koji da vodi je uostalom i dužnost svakog građanina, jer jedino tako može zaštititi i očuvati svoju autonomiju i suverenitet države.

Ovo, međutim, nije Kantovo stanovište, jer je on smatrao da su intervencionizam i prinuda u cilju osnivanja međunarodnog građanskog stanja ili reforme rđavih državnih uređenja zabranjeni bez obzira na to kakvo je uređenje države koja nasilno hoće da osnuje međunarodno građansko stanje ili menja unutrašnje uređenje druge države. Po njegovom mišljenju država poseduje jedinstvenu opštu volju i na osnovu nje autonomiju, pa je bilo kakvo spoljašnje mešanje u njene poslove nametanje jednostrane samovolje i oduzimanje autonomije svakom građaninu, čijim posredstvom država uopšte ima autonomiju i mora se tretirati kao moralna ličnost. Štaviše, možda narod u nekoj despotskoj državi i sam želi da svrgne despota, ali to ipak ne znači da oni hoće da budu primorani da stupe u državno uređenje koje nisu sami izabrali.⁸⁶³ Zabrana mešanja u izbor građana države i narušavanje njihove autonomije – i onda kada je to navodno u njihovu korist, identična je zabrani paternalizma, jer se ljudima ne sme određivati način na koji će da žive, da budu srećni, niti im se nametati „dobro“ kome treba da teže.⁸⁶⁴ S tim u vezi Kant naglašava da „nikakva sila ne sme sprečiti jedan narod da dâ sebi onakvo državno uređenje kakvo sam drži za dobro.“⁸⁶⁵

Dalja argumentacija uzima u obzir prvu i drugu vrstu objašnjenja normativne razlike između ljudi i država koje smo ponudili. Naime, mešanje u unutrašnje poslove despotskih država nije opravdano zato što države, to jest njihovi građani, nužno sami moraju da dostignu stupanj razvoja koji bi omogućio unutrašnju, autonomnu političku i pravnu reformu – neke države nisu „sazrele“ za republikansko uređenje ili, Kantovim rečima, neki narodi nisu „dorasli“ republikanskom uređenju, jer je stupanj razvoja tog naroda, prvenstveno razvoja njegove svesti o slobodi, recimo takav da mu

⁸⁶¹ VM, str. 146.

⁸⁶² Sa ovim je u vezi i uticajna teza Majkla Dojla da demokratske države ne vode rat jedna protiv druge (za koju on tvrdi da se mogu naći i dovoljna empirijska svedočanstva). V. Doyle 1983. Treba uočiti da je ova teza mnogo skromnija nego Kantova, jer Kant tvrdi da republike generalno nisu sklone da započnu ratove, a ne samo da ih ne vode među sobom.

⁸⁶³ V. Klaingeld 2004: 309. U drugom članku Klaingeldova daje podesnu ilustraciju ovog stava: zamislimo da u nekoj državi postoji zakon koji nalaže da se žena koju je suprug u braku zlostavljao može od njega razvesti, ali da joj se u tom slučaju mora naći drugi suprug „za koga se veruje da će poštovati principe pravednosti“. Jasno je, piše ona, da bi ovakav zakon apsolutno negirao ličnost zlostavljane žene, da bi je tretirao kao osobu koja nije autonomna i nema nikakvo pravo da odlučuje o svom životu. Dakle, iako narod možda hoće da promeni despotski način upravljanja, on hoće to da uradi u skladu sa načelima vlastite autonomije, a ne da mu bilo kakvo – pa i republikansko uređenje, spolja bude nametnuto. V. Klaingeld 2007: 487.

⁸⁶⁴ „Svrha slobode“, objašnjava Babić, „je da budete to što jeste, a ne nešto drugo, nešto što niste; da niste pod takvom vrstom kontrole koju ne priznajete i koja vas tera da se identifikujete sa nečim što ne želite i što niste vi. A kada se vama, ili nad vama, *upravlja*, odnosno *vlada*, to je onda više od kontrole, i ako se vama upravlja bez vaše (iskrene) saglasnosti – bez obzira na to da li ste „vi“ jedno „ja“ ili jedno „mi“, pojedinac ili narod (ili država) – vi *niste* slobodni. Kontrola, i kad daje mir, ne daje miru nužno onaj kvalitet zbog koga je mir vredan: garanciju slobode.“ Babić 2018: 253.

⁸⁶⁵ SF, str. 186.

u tom trenutku ne smeta despotsko uređenje. Osnovni razlog zabrane intervencionizma u tom slučaju je Kantovo uverenje da je jedini ishod prenatljene, spolja nametnute reforme rđavog državnog uređenja anarhija koja uništava postojeći državni poredak i narod čini ranjivim:

„Što se tiče spoljašnjeg odnosa jedne države prema drugoj, ne sme se od države tražiti da se ona odrekne svog uređenja, makar ono bilo i despotsko, sve dok postoji opasnost da će je druge države odmah progutati (jer je to uređenje ipak zaštita protiv spoljašnjeg neprijatelja).“

U fusnoti koja se odnosi na ovaj pasus Kant precizira zbog čega suverenitet svih pravno manjkavih, pa i despotskih država mora biti poštovan:

„To su dopusni zakoni čistog uma, koji dozvoljavaju da se neko nepravedno javno-pravno stanje održi sve dotle dok samo od sebe ne sazre za potpuni prevrat ili dok se mirnim sredstvima tome ne približi. Jer, makakvo pravno uređenje, makar ono i u manjoj meri odgovaralo pojmu prava, bolje je no nikakvo, a takva sudbina (anarhija) može da zadesi *prenatljenu* reformu.“⁸⁶⁶

Kada, dakle, imamo u vidu zabranu prisile radi stupanja u bilo koje međunarodno građansko uređenje, zatim Kantovo insistiranje na tome da države, odnosno narod koji državu čini, mora sam da sazre za određeno državno uređenje i da je na različitom stupnju razvoja kulture i civilizacijskog nivoa on spreman za jedno, ali ne i za neko drugo državno uređenje (možda je neko uređenje prerastao, a za drugo nije dovoljno sazreo), onda je razumljivo njegovo insistiranje na tome da je za konstituciju određenog međunarodnog građanskog uređenja suštinska stvar to da države takvo uređenje žele. Naravno, „želja država“ se svodi na želju njenih građana, opšte zakonodavne volje na osnovu koje je država moralna ličnost.⁸⁶⁷ Jer, bez obzira na to što um kao najbolje pravno međunarodno uređenje zahteva svetsku republiku, federaciju slobodnih država sa centralnom vlašću i javnim (prinudnim) zakonima, ukoliko narodi na konkretnom civilizacijskom nivou za to uređenje još nisu spremni, prisila da se takvo uređenje ipak osnuje bi predstavljala ne samo narušavanje autonomije i paternalizam, već bi dovela do sasvim suprotnog ishoda od nameravanog: umesto mira i vladavine prava imali bismo anarhiju i nove ratove.

Dok savezu mira treba i mogu da pristupe države koje su na bilo kom stupnju njihovog razvoja (i despotske države) – jer, prvo, ovaj savez ne podrazumeva obavezujuće ili prinudne zakone koji važe za sve države koje ga čine, drugo, one države koje su mu već pristupile mogu ga u svakom trenutku napustiti, treće, jedini cilj saveza je održavanje mira posredstvom medijacije u mogućim konfliktima – čini se da bi osnivanje svetske republike, kao federacije slobodnih država, bilo moguće jedino kada pojedinačne države koje bi je činile i same postanu republike. Iako Kant to nigde ne tvrdi, ovaj stav proizlazi iz najveće važnosti koju narodna autonomija ima u Kantovoj ideji republike i uskoj vezi između republike i mira. Videli smo da u Kantovom spisu o večnom miru prvi definitivni član koji se odnosi na državno pravo zahteva da u cilju trajnog mira sve države postanu republike, zato što je samo u republikanskom uređenju moguća najveća sloboda građana i sva ostala prava koja iz nje slede, kao i zato što narod nikada ne bi hteo da vodi napadačke ratove. Konkretna prava jednog naroda moguće bi bilo u potpunosti očuvati u svetskoj državi samo tada kada bi taj narod sam želeo da u takvu državu stupi, a on to sam može odlučiti (jer za to uvek mora biti upitan) jedino u republici, dok bi u svakom drugom državnom uređenju takva odluka morala biti tumačena kao nametanje jednostrane samovolje vlasti narodu koji sam možda to ne želi.

Dodajmo i to da, bez obzira na to što je večni mir zamisliv jedino u etičkoj državi (carstvu vrline) sa javnim zakonima bez prisile, takvo uređenje je – prema samoj njegovoj ideji – nemoguće sve dok čovečanstvo ne dostigne stupanj zrelosti i spremnosti za moralitet koji isključuje prinudu,

⁸⁶⁶ VM, str. 158.

⁸⁶⁷ Sukob „htenja“ (želja) i „trebanja“ (dužnosti) u pojednicu isti bi bio i na opštijem nivou, u ravni opšte volje – države. Taj sukob predstavlja razliku između maksima i imperativa, o kojoj Kant piše: „maksima je subjektivan princip delanja, ono što subjekt sam sebi čini pravilom (onako, naime, kako on hoće da dela). Nasuprot tome, načelo dužnosti je ono što mu um naprosto, dakle objektivno, nalaže (kako *treba* da dela).“ MM, str. 27.

kada bi ono samo takođe želelo da osnuje takvu državu i okonča sve ratove. Dakle, uprkos tome što se radi o dve različite vrste zakonodavstva, jedan razlog za zabranu prinude je isti: ukoliko pojedinci i narodi ne žele konstituisanje takvog međunarodnog uređenja, ono se ne sme siliti. Kant, naravno, ne kaže da od tih ideala treba odustati zbog toga što su na određenom stupnju razvoja naroda ili čovečanstva neostvarljivi, jer ih ljudi ne žele. Naprotiv, oni su uvek sasvim validni kao regulativna načela postupanja, a reforma država u pravcu njihove sve veće aproksimacije jeste nepromenljiva dužnost čovečanstva. Međutim, kako prenatrpana reforma ili revolucija u cilju njihove realizacije može ratovima uništiti mnoga dostignuća mira i time čovečanstvo vratiti na neki niži stupanj razvoja (Kant pominje „razaranje“ umetnosti, nauke i kulture), moramo postupno, temeljno i dugo raditi na približavanju ovim praktičnim idealima.

Prema tome, Kant ni u jednom trenutku nije tvrdio da pravni ideal – svetska (federativna) republika, i etički ideal – carstvo vrline nisu validni ili poželjni samo zato što nisu ostvarljivi, odnosno nije tvrdio da ih treba odbaciti na osnovu empirijskih razloga. On je samo mislio da se, upravo u cilju efikasnijeg približavanja ovim idealima, ili njegovim rečima: „ako ne želimo da nam sve propadne“, moraju uzeti u obzir i empirijske okolnosti koje nalažu da se približavanje idealu sprovodi posredstvom prelaznih etapa u razvoju, njihovih „negativnih surogata“, jer ljudi nisu samo umna već i čulna bića, pa vođeni nekim izvan moralnim razlozima često ne žele odmah da ostvare naloge uma.⁸⁶⁸ Jedan od stupnjeva na tom putu jeste i osnivanje saveza mira. Ipak i takva bića kao što su ljudi, verovao je Kant, vremenom uviđaju da su upravo nalozi uma najbolji put, ne samo u moralnom, već i u pragmatičkom smislu, jer je jedino ishod delanja iz dužnosti izvestan, pa se njihovi interesi jedino tako sa sigurnošću mogu zaštititi, a blagostanje uvećati. Ljudi zato neumitno, konstantno i neprimetno rade uvek i na moralizaciji čovečanstva.

Na ovom tihom putu ka moralizaciji čovečanstva, tvrdi Kant, „priroda“ garantuje sledeće: da se neće održati večno prirodno stanje među ljudima, da će biti uspostavljeno republikansko državno uređenje, da se neće održati večno prirodno stanje među državama i da će pravni kosmopolitski poredak biti uspostavljen.⁸⁶⁹ Ponovimo da je priroda koja garantuje ove stvari zapravo ljudska priroda, ljudske sklonosti koje se napretkom kulture i civilizacije mogu sublimirati, ali nikada iskoreniti. Ove sile dovode do konkretnih posledica pod uticajem prirodnog kauzaliteta, koje su predvidljive i mogu zato biti nazvane garancijama.

Prva „provizorna mera prirode“ sastoji se u tome što se „pobrinula da ljudi mogu živeti u svim krajevima sveta“.⁸⁷⁰ Pored sredstava za život u kojima čovek ne oskudeva gde god živeo, ona je, kaže Kant, „despotski htela da oni *treba* svuda da žive“. Sredstvo prirode da naseli čitavu Zemlju, a zatim i osigura stupanje ljudi u državu, jeste rat. U prvom koraku priroda ovo postiže tako što pored miroljubivih zajednica koji se bave poljoprivredom, stočarstvom i razvojem zanata, postavlja nomadske ratoborne zajednice koji ih nasiljem, kome oni ne mogu da se suprotstave, rasteruju u daleke predele Zemlje. Da nije rata ljudi bi možda mogli večno da žive u malim zajednicama u prirodnom stanju, bez želje i potrebe da osnuju državu. Rat, međutim, ljudi ne mogu da izbegnu, pošto je on „nakalemljen na ljudsku prirodu“⁸⁷¹ – neiskorenjiva nedruštvena društvenost izvor je sukoba i trvenja, pa se ljudi ipak odriču nesputane slobode samovolje i uspostavljaju slobodu pod vladavinom javnog prava. U drugom koraku, dakle, priroda ratom ljude

⁸⁶⁸ Slično tumačenje: Kleingeld 2004. Kleingeldova skreće pažnju na grešku koja može usloviti kritiku po kojoj je Kantovo zalaganje za osnivanje saveza mira nespojivo sa stavom da je svetska republika ideal kome treba težiti: ne uzimanje u obzir istorijske paradigme kroz koju se međunarodni odnosi nužno moraju tumačiti. Naime, ako bismo iz ovih odnosa uklonili razvojnu dimenziju, odnosno ignorisali činjenicu da su različite države u jednom vremenu na različitim stupnjevima razvoja vladavine prava, ali i civilizacijskog, kulturnog, ekonomskog i svakog drugog razvoja koji je sa vladavinom prava, prema Kantovom mišljenju, uvek u uskoj vezi, onda ne bi bilo potrebe da pravimo razliku između prirodnog stanja među pojedincima i državama, već bismo ove odnose mogli svesti na odnose među pojedincima koji nisu regulisani pravom i mogli bismo zahtevati osnivanje svetske države koja bi trebalo da uspostavi globalnu vladavinu prava. V. Kleingeld 2012: 63 – 65.

⁸⁶⁹ Pošto smo već govorili o drugoj garanciji prirode – mehanizmu uzajamnog potiranja sebičnih sklonosti, zbog koga i „narod đavola“ može konstituisati republiku, o tome ovde neće biti reči.

⁸⁷⁰ VM, str. 151.

⁸⁷¹ *Ibid*, str. 152.

primorava da osnuju države iz bezbednosnih razloga. Tako je prva garancija prirode potencijalni rat koji primorava miroljubive ljude da se rasele po Zemlji što dalje od nasilja ratobornih suseda, a potom ih ratom od koga više ne mogu da pobegnu nagoni da se ujedine u državu radi sigurnosti i prosperiteta.⁸⁷²

Kada se prebacimo na međunarodnu ravan, izlazak iz bespravnog prirodnog stanja i okončanje neprijateljstava među državama zahteva artikulaciju međunarodnog javnog prava, formiranje neke vrste međunarodne zajednice i vlasti koja će garantovati efikasnost zakona. Kako ovakvo uređenje teži da uspostavi trajan mir među svim državama posredstvom centralne vlasti koja reguliše međunarodne odnose, nameće se ideja univerzalne, globalne monarhije u koju će se sve one stopiti. Međutim, Kant je mislio da „što je obim vlasti veći, dejstvo zakona postaje slabije, a bezdušni despotizam, pošto iskoreni klice dobra, pada naposljetku u anarhiju.”⁸⁷³ Pošto je prema ideji uma, kaže on, čak i prirodno stanje među državama bolje od (globalnog) despotizma,⁸⁷⁴ tog „groblja slobode”, priroda garantuje da se univerzalna svetska monarhija neće konstituisati. U tom cilju ona koristi dva sredstva: razlike u jezicima i religijama. Ove razlike, pored toga što nisu nužno izvor sukoba i netrpeljivosti, sprečavaju stapanje naroda u meri koja bi osigurala potpuno harmoničan suživot u globalnoj državi. Razvojem kulture, obrazovanjem, približavanjem različitih ljudi i nacija, ove razlike postaju izvor sve većeg prosvjećivanja ljudi, jer onda oni, da bi zadovoljili iskonsku društvenost i razumeli druge narode, moraju preispitati nametnute norme svog društva i ustaljene, neupitne načine razmišljanja.⁸⁷⁵ Razlike tada postaju izvor motivacije za razvijanje svih talenata ljudi, one vode „većoj saglasnosti u [moralnim – prim. J. G.] principima i sporazumevanju u miru”,⁸⁷⁶ što postepeno neminovno dovodi do konstituisanja valjanog međunarodnog javnog prava i svetske (federativne) republike. Ona čuva razlike među narodima, jer je u njoj autonomija svake pojedinačne države u dovoljnoj meri očuvana, kultura svakog naroda je zaštićena, pa je trajniji mir moguć i pored svih razlika, koje tada uvek obogaćuju čovečanstvo.

Važno je naglasiti da su relevantne i razlike u statutarnom, pozitivnom pravu svake države. Pod pretpostavkom da je čovečanstvo dovoljno „zrelo“ i „odraslo“ da želi da formira svetsku republiku i time se približi juridičkom idealu, u svakoj državi bi prirodno pravo bilo isto, odnosno apriorni principi prava bi bili identični i upravo oni bi činili osnovu zajedničkog međunarodnog prava, jer bi države koje žele takvo uređenje i same implementirale najvažnije republikanske principe. Jedino u tom slučaju autonomija države može biti posledica opšte volje, koju čuva regulativna funkcija ideje društvenog ugovora. Međutim, svaka država bi morala moći da očuva razlike u statutarnom pravu, jer su one proizvod specifičnosti kulture i civilizacijskog stupnja konkretnog naroda. Imajući u vidu Kantov stav da razlike imaju ulogu faktora motivacije, katalizatora dinamike napretka pojedinaca i država, može se zastupati i jača teza od one da dopusni zakon uma zabranjuje intervencionizam i nalaže tolerisanje despotskih država. Prema toj jačoj tezi, postojanje mnogih u različitom stepenu nesavršenih državnih uređenja (u odnosu na državu kakva

⁸⁷² *Ibid*, str. 153.

⁸⁷³ *Ibid*, str. 154.

⁸⁷⁴ Videli smo da Kant misli da su despotije u normativnom smislu bolje od prirodnog stanja i da intervencionizam nije dozvoljen ni u njihovom slučaju. Ovde, međutim, tvrdi da je prirodno stanje bolje od globalne despotije. Razlog je po našem uverenju sledeći: sve dok u međunarodnim okvirima vlada neiskorenjiv, i u krajnjoj liniji produktivan antagonizam među državama, postoji neprekidna dinamika razvoja koja primorava države da napreduju i nada da će se vremenom despotije reformisati u neke druge državne oblike (približnije republikama) koje će u većoj meri afirmisati slobodu, jednakost i ostala prava građana. Antagonizam, naime, primorava države da ekonomski napreduju (da bi mogle da finansiraju ratove), a ekonomski napredak, pak, zavisi od napretka nauke, tehnologije, samim tim i obrazovanja. Napretkom obrazovanja nužno se ljudi prosvjećuju i sve je manje verovatno da će biti voljni da pristanu na despotske zakone, pa će zato vremenom menjati način vladavine – ako nikako drugačije, onda revolucijom, koja bi u okolnostima razvoja svesti o slobodi do koga bi prosvjećivanje nužno dovelo, bila i „prirodna“.

⁸⁷⁵ U ovom kontekstu može se reći da vlast sprečava prosvjećivanje tako što zatvara granice i onemogućava bilo koji inostrani uticaj. Ukoliko ne znaju kako se negde drugde živi, podanici će se manje buniti, pa će na koncu i prezirati sve što je tuđe, a tako postati i prijemčiviji za manipulaciju. U svetlu toga Kantov stav da je u obrazovanje omladine nužno uključiti razvijanje kosmopolitskih uverenja dobija svoju punu vrednost i značaj.

⁸⁷⁶ *Ibid*.

je ona u ideji) može samo pospešiti napredak vladavine prava, civilizacijskog nivoa i kulture pojedinačnih država i čovečanstva u celini.

Razlike u statutarnom pravu naroda se gube tek u carstvu vrline, jer su etičke norme po Kantovom mišljenju potpuno iste za sve ljude. Pošto se ideal svetske republike i ideal carstva vrline odnose na dva različita aspekta javnog prava, oni mogu istovremeno postojati – jedan u juridičkoj, a drugi u etičkoj ravni.⁸⁷⁷ Juridički zakoni u ovom slučaju ne bi bili suvišni, jer i onda kada bi ljudi dostigli stupanj moraliteta, oni još uvek ne bi bili bića koja imaju svetu volju, pa bi uvek postojala mogućnost da postupe suprotno dužnosti ili da dođe do spora čije bi rešavanje zahtevalo postojanje objektivne, nepristrasne sudske vlasti. Zbog toga nema kontradikcije u Kantovim različitim stavovima po pitanju ove dve vrste međunarodnih zajednica. Takođe nema kontradikcije ako tim idejama dodamo i njegovo zalaganje za osnivanje saveza mira kao najpoželjnijeg oblika međunarodnog građanskog uređenja, ukoliko uzmemo u obzir teleološku paradigmu i ulogu koju taj savez treba da ima u istorijskom razvoju čovečanstva ka njegovoj krajnjoj svrsi.⁸⁷⁸

Poslednji mehanizam prirode pruža garanciju pravu građana sveta posredstvom postepenog iskorenjivanja ratova, koristeći se uzajamnim koristoljubljem pojedinaca, koje Kant naziva trgovačkim duhom.⁸⁷⁹ Pošto je slobodna trgovina nespojiva sa ratnim stanjem i zahteva vladavinu zakona koji bi je uređivali i štitili, miroljubivi odnosi u međunarodnom građanskom stanju postaju imperativ i iz aspekta nižih pobuda (ne samo imperativ praktičkog uma), patoloških interesa ljudi i država. Ukoliko recimo građani i kompanije jedne države imaju značajne ekonomske interese u nekoj drugoj državi, ukoliko utiču na razvoj privrednih delatnosti od kojih obe države profitiraju, te države će biti nesklone da jedna sa drugom ratuju. Što su, dakle, ekonomske veze i interesi među državama veći, to je važnije održavanje mira. Videli smo uostalom da javna pravda podrazumeva otvoreno i slobodno tržište, koje države ili kompanije neće smeti da naruše monopolističkim delovanjem, nepravednim ili suviše komplikovanim propisima, fiktivnim konkursima i slično. Kant zato kaže:

„kako je od svih sredstava kojima država raspolaže *novac* zacemento najpouzdanija *sila*, to je on (a ne, naravno, moralna pobuda) snažan podsticaj za sve države da potpomažu plemeniti mir i da svojim posredovanjem sprečavaju rat svugde u svetu, gde god bi pretila opasnost od njegovog izbijanja, upravo tako, kao da se nalaze u trajnom protivratnom stanju.“⁸⁸⁰

Sa trgovinom i otvorenim tržištem, kao prostorom za slobodno delovanje ljudi i dobara, u uskoj vezi je kosmopolitsko pravo. Ono je tema narednih poglavlja.

⁸⁷⁷ V. R, str. 86.

⁸⁷⁸ Teleološka paradigma nema takav značaj ako isključivo govorimo o normativnim principima etike i prava, kao što neki komentatori čine (na primer: Ripstein 2009), ali oni onda ne mogu tvrditi da nastoje da prikažu osobenosti Kantove filozofije morala ili politike u celini.

⁸⁷⁹ U *Večnom miru* očigledna je Kantova promena mišljenja o uticaju trgovine na uspostavljanje mira i civilizovanje čovečanstva, jer je upravo trgovački duh u trećoj *Kritici* katalizator sukoba kako unutar države tako i među državama. U toj knjizi je rat Kant doveo u vezu sa pojmom uzvišenog, dodelio mu pozitivniju ulogu u teleološkoj koncepciji napretka čovečanstva, pa ga je čak i veličao na sličan način na koji je u *Sporu među fakultetima* veličao revolucije. V. KMS, str. 237; Ypi 2014, Kleingeld 2014.

⁸⁸⁰ VM, str. 147. Kant ovim naglašava da se od ljudi ne traži da se zarad dužnosti uspostavljanja mira odreknu interesa koji mogu biti zadovoljeni nemoralnim sredstvima, poput rata ili kolonizacije, već da se isti interesi mogu zadovoljiti boljim i manje nasilnim sredstvima kao što je trgovina. Argumentaciju u prilog tezi da je Kantova teorija o garancijama prirode plauzibilna i značajna, videti u: Caranti 2014.

6.7. Kosmopolitsko pravo

6.7.1. Sadržaj i opseg kosmopolitskog prava

U *Večnom miru* kosmopolitsko pravo Kant uvodi kao posebnu formu javnog prava i treći definitivni član večnog mira; on glasi:

„Pravo građana sveta treba da se ograniči na uslove o p š t e g h o s p i t a l i t e t a.“⁸⁸¹

Pojam hospitaliteta u ovoj definiciji može navesti na pogrešan trag. Kant, naime, ne misli da ovo pravo podrazumeva dužnost države da svakome ko nije njen državljanin, a dođe u posetu, ona ukaže „gostoprinstvo“, ni da onaj ko se nađe na tlu države čiji nije državljanin ima pravo da se u njoj trajno naseli (Kantovim rečima, pravo da postane „ukućanin“). Pravo naseljavanja na tlu neke države zahteva poseban ugovor koji država nije dužna da sklopi sa svima koji bi to hteli, pa zato Kant, kada okviru prve forme javnog prava raspravlja o pravu vladara da reguliše imigraciju i emigraciju, napominje da vlast ima pravo da „štiti *useljavanje* i naseljavanje stranaca (kolonista), čak i ako bi njegovi domoroci na to gledali popreko; ako se samo njima ne uskrati njihova privatna svojina na zemlju.“⁸⁸² Štaviše, on misli da svaka država ima pravo da zabrani ulazak stranim državljanima na svoju teritoriju, ukoliko se, prvo, ne ponaša neprijateljski sprovodeći tu zabranu, i drugo, ukoliko odbijanje države da primi stranog državljanina ne bi rezultiralo njegovom „propašću“, odnosno ukoliko proterivanje osobe sa teritorije neke države nju ne dovodi u smrtonosnu opasnost.

Imajući to u vidu, kada pažljivije pogledamo stvarni pozitivni sadržaj ovog prava, ispostavlja se da je njegov opseg vrlo ograničen: ono podrazumeva *pokušaj* dobronamernih ljudi da sa građanima drugih država ili zajednica u prirodnom stanju uspostave neku saradnju, bilo da se radi o komunikaciji i upoznavanju drugih naroda u cilju obostranog prosvetavanja, intelektualnog obogaćivanja, unapređenja kulture i civilizacije (za šta je, ponovimo, nužna komunikacija sa ljudima koji su nam „strani“, koji ne misle isto kao i mi), bilo da je namera čoveka ili kompanija da uspostave trgovačke i ekonomske odnose u cilju obostrane materijalne koristi i drugih pragmatičkih svrha. Naglašavanjem da se sa stanovnicima drugih država ili zajednica u prirodnom stanju ima samo pravo na pokušaj uspostavljanja neke vrste odnosa, Kant ističe jednu od osnovnih karakteristika prava, a to je da u pravu mora postojati reciprocitet – ukoliko građani druge države ili zajednice ljudi u prirodnom stanju, ne žele da imaju bilo kakav odnos sa nama, mi ih na to ne možemo (pravno, a posebno ne izvan pravnim sredstvima – nasiljem) naterati. Povrh toga, okolnost da materija kosmopolitskog prava, odnosno vrsta komunikacije nije specifikovana, ističe fundamentalnu osobenost svih moralnih (juridičkih i etičkih) normi – njihovu formalnu prirodu.⁸⁸³ Kosmopolitsko pravo, dakle, treba na jedan minimalan način da reguliše transnacionalnu interakciju ljudi i dobara.

Pravo posete, kako Kant takođe naziva ovo pravo, neotuđivo pripada svim ljudima na osnovu jedne urođene predispozicije: društvenosti. Videli smo da ova urođena predispozicija ima pozitivnu ulogu pri osnivanju države, ali da bi društvenost uopšte mogla da se ispolji i razvija, prirodno pravo čoveka – sloboda mora biti zaštićena. Preduslov razvijanja društvenosti svodi se zato na minimalni zahtev da se sa dobronamernim ljudima postupa „gostoprimitljivo“, miroljubivo. Pošto se temelji na urođenoj predispoziciji ljudskog bića, kosmopolitsko pravo nije pravo koje država pozitivnim pravom garantuje pojedincima unutar svojih granica, niti pravo koje je izvedeno iz međunarodnog prava, već je to treba da bude pravo koje svaki čovek ima samo zato što je ljudsko biće. Ono reguliše odnos između pojedinca kao građanina sveta i bilo koje države ili zajednice ljudi u prirodnom stanju.

⁸⁸¹ *Ibid.*

⁸⁸² MM, str. 139.

⁸⁸³ V. Ajei, Flikschuh 2014: 233 – 238.

Univerzalnost i neotuđivost ovog prava Kant fundira i na jednoj empirijskoj činjenici: loptastom obliku planete Zemlje. Svi ljudi, misli Kant,

„zajednički imaju pravo na zemljinu površinu, na kojoj se, pošto je loptasta, ne mogu rasuti u beskonačnost, već jedan mora trpeti drugoga kraj sebe, i niko prvobitno nema više prava da bude na jednom mestu zemlje nego drugi.“⁸⁸⁴

Čak i oni „predeli bez gospodara“, poput mora i pustinja, ne smeju biti prepreka ljudima da se „jedni drugima približe“ i da svoje „zajedničko pravo na zemljinu površinu iskoriste za uspostavljanje međusobnog saobraćaja.“⁸⁸⁵ Osnov mogućnosti sticanja teritorije, ponovimo, prema Kantovoj teoriji svojine je prvobitno zajedništvo zemljišta:

„Svi su ljudi prvobitno (tj. pre svakog pravnog akta samovolje) u pravnom posedu zemljišta, tj. oni imaju pravo da budu tu gde ih je postavila priroda ili slučaj (bez njihove volje). Taj posed [...] jeste *zajednički* posed, zbog jedinstva svih mesta na površini Zemlje kao površini kugle; jer da je ona beskrajna ravnica, ljudi bi se na njoj mogli tako rasturiti da ne dođu ni u kakvu zajednicu među sobom, pa ona, dakle, ne bi bila nužna posledica njihovog življenja na Zemlji. – Posed svih ljudi na Zemlji koji prethodi svakom pravnom aktu (konstituisanom od same prirode) jeste *prvobitni zajednički posed* (communio possessionis originaria).“⁸⁸⁶

Međutim, iako prvobitno jedan čovek nema više prava da bude na jednoj, a ne na nekoj drugoj teritoriji, zbog čega svi ljudi imaju „prirodno *zajednički posed* zemljišta,“⁸⁸⁷ Kant tvrdi da i ljudi koji žive u zajednicama u prirodnom stanju, koji na osnovu privatnog prava poseduju određenu teritoriju, imaju pravo da zabrane posetu njihovog provizorno pravnog poseda. Slično važi i za države: od trenutka kada su se države formirale i privatno pravo postalo zaštićeno javnim pravom, posed zemlje, odnosno svojina građana i države postaje isključiva, a pravo vlasnika obuhvata i ovlašćenje da zabrani bilo kome da poseti njegov lični posed. Vlasnik teritorije, dakle, ima pravo da bude negostoljubiv, samo ako proterivanje ljudi sa njegovog ličnog poseda nije nasilno, niti ugrožava njihov život.

Pošto nije pravo koje se zasniva na volji vlasti pojedinačne države ili nekom međudržavnom ugovoru, već na prirodnoj slobodi, društvenosti i ideji zajedničkog prvobitnog poseda Zemljine površine, kosmopolitsko pravo došljaka na posetu stranih zemalja spada u prirodno pravo čoveka. Međutim, pošto ovo pravo nije statutarno pravo neke svetske države i ne postoji način na koji bi ono moglo biti uterivo, ono ima manji stepen obaveznosti nego javno pravo države i svojinsko pravo građana, pa se, piše Kant,

„zato ni pravo stranih došljaka na hospitalitet ne proteže dalje od *pokušaja* da se uspostavi mogućnost saobraćaja sa starosedeocima. – Na taj način mogu i najudaljeniji narodi sveta doći do mirnih uzajamnih odnosa, koji će naposljetku postati javnopravni i tako konačno ljudski rod približiti stanju svetskograđanskog uređenja.“⁸⁸⁸

Prema tome, kada bi postojala svetska država, onda bi svaki čovek zaista imao pozitivno pravo posete svih krajeva zemljine kugle, jer bi se ono zasnivalo na statutarnom pravu te države koje bi garantovalo slobodu kretanja svih građana na njenoj teritoriji. Svaki čovek bi i u doslovnom smislu bio kosmopolita. No, u odsustvu svetske države kosmopolitsko pravo se svodi samo na *pokušaj* posete na koji država ne sme da odgovori neprijateljski, iako recimo namerava da ga uskrati.

⁸⁸⁴ VM, str. 148. V. MM, str. 153.

⁸⁸⁵ VM, str. 148.

⁸⁸⁶ MM, str. 64 – 65.

⁸⁸⁷ *Ibid*, str. 52. V. *Ibid*, str. 69.

⁸⁸⁸ VM, str. 148.

Kratku raspravu o kosmopolitskom pravu u *Metafizici morala* Kant počinje naglašavanjem stava koji je još u *Večnom miru* podvukao: ovo pravo nije etički, „filantropski“ princip, već je pravni princip. Pošto se kosmopolitsko pravo odnosi na spoljašnju slobodu čoveka, ono se mora zaštititi čak i u odsustvu javnog prava svetske države. Novinu u odnosu na ideje koje je već izložio u *Večnom miru* predstavlja samo pojašnjenje teze da se ovo pravo zasniva na kružnom obliku Zemlje, na prvobitnoj zajednici tla, ali da to ne implicira da se svi ljudi nalaze u

„pravnoj zajednici poseda (communio), pa time i upotrebe ili svojine na njemu, nego u fizički mogućem *uzajamnom dejstvu* (commercium), tj. da se u opštem odnosu jednoga prema svima drugima *nude* za međusobni *saobraćaj*, i imaju pravo da naprave pokušaj s njim, a da onaj spoljašnji nema pravo da ga susretne kao neprijatelja.“⁸⁸⁹

Kosmopolitsko pravo nam je potrebno zato što su, pored njihove neophodnosti i pozitivnih uloga, državne granice često nepremostive prepreke čovekovoј slobodi. Minimum spoljašnje slobode koji ono treba da zaštiti garantuje čoveku zamišljenom kao građaninu sveta pokušaj da ostvari interakciju sa ljudima sa druge strane granice bez bojazni da će ga to preskupo koštati. Posebno u svetlu konstantnog unapređenja saobraćajnih sredstava, izgradnje puteva i mostova, udaljeni delovi sveta su „neraskidivo povezani“, pa bi kategorička i definitivna zabrana ulaska na teritoriju druge države ili zajednice ljudi u prirodnom stanju stranim državljanima predstavljala preterano sužavanje slobode kretanja ljudi. Povezanost delova sveta u jednu organsku celinu implicira da, poput dejstva akcije i reakcije, potresi na jednom mestu ostavljaju posledice na sasvim drugom mestu. Ratovi u bilo kom delu sveta ne mogu se zato nezainteresovano posmatrati kao incidenti koji ne utiču na države koje u njima ne učestvuju. Naprotiv, tvrdi Kant, „zlo i nasilje na jednom mestu našeg globusa osećaju se na svima“:⁸⁹⁰ sa jedne strane, nasilje ima negativne posledice po svetsku trgovinu i ekonomske interese država, sa druge strane, rat uvek rezultira nazadovanjem kulture i civilizacije jednog dela čovečanstva spečavajući ukupan napredak moraliteta.

Zbog toga što je zaštita slobode svakog čoveka potpuna jedino ako, pored državnog i međunarodnog, postoji i kosmopolitsko pravo, Kant na više mesta ponavlja da spoljašnja sloboda svakog čoveka može biti očuvana jedino ako postoje sve tri forme javnog prava. Bezuslovno važenje sve tri forme javnog prava jeste, dakle, nužan uslov trajnog mira. U ovom smislu u *Metafizici morala* Kant piše:

„ako među te tri moguće forme pravnog stanja samo jednoj nedostaje princip koji pomoću zakona ograničava spoljašnju slobodu, zgrada svih ostalih mora neizbežno biti potkopana i najzad se srušiti.“⁸⁹¹

U *Večnom miru* sličnu misao izražava na sledeći način:

„kako se među narodima na celoj zemlji razvilo jedinstvo (u užem i širem smislu) do te mere da se povreda prava izvršena na jednom mestu na zemlji oseća na svim drugim mestima, samim tim ideja o pravu građana sveta nije nikakva fantastična i nastrana pravna zamisao, već je u nepisanom kodeksu i državnog i međunarodnog prava nužna dopuna za pravo čoveka uopšte, a time i za večni mir. I samo pod tim uslovom mogli bismo se podičiti da mu se neprekidno približavamo.“⁸⁹²

⁸⁸⁹ MM, str. 153.

⁸⁹⁰ *Ibid*, str. 154. Činjenica da je Kant mislio da nema mira bez kosmopolitskog prava i da ratovi između pojedinačnih država ne utiču samo na građane država koje ih vode, već na čitav svet, pokazuje da je i on bio svestan nepovratnog procesa globalizacije koji se još u njegovo vreme odvijao.

⁸⁹¹ *Ibid*, str. 113.

⁸⁹² VM, str. 149.

U *Ideji*, pak, međusobne uticaje Kant ograničava na „naš deo sveta“, Evropu, tvrdeći da će upravo okolnost da neke države trpe posledice sukoba drugih država u kojima same nisu učestvovala naterati sve njih da osnuju jednu kosmopolitsku zajednicu:

„uticaj koji svaki potres u jednoj državi ima na sve druge države u našem delu sveta, tako čvrsto povezanom svojim privrednim delatnostima, postaje veoma primetan: tako da će se ove, naterane opasnošću u kojoj se same nalaze, mada ne obazirući se na zakone, ponuditi za arbitre, i tako izdaleka izvršiti sve pripreme za jedno buduće veliko državno telo [...] to daje nadu da će se jednog dana, posle mnogo revolucionarnih preokreta, najzad ostvariti ono što je najviša svrha prirode, jedno *stanje opštesvetskog građanskog poretka* kao skut u kome će se razviti sve iskonske obdarenosti ljudske vrste.“⁸⁹³

6.7.2. Uloga kosmopolitskog prava u zabrani kolonizacije i zaštiti izbeglih i prognanih lica

Kao što principi međunarodnog prava kako ih je Kant formulisao zabranjuju intervencionizam, tako kosmopolitsko pravo u kombinaciji sa principima svojinskog prava treba da pokaže da je kolonizacija nelegitimna. S obzirom na to da je Kant kosmopolitsko pravo, između ostalog, zasnovao na kružnom obliku Zemlje i prvobitnom zajedništvu poseda zemlje, na prvi pogled može se činiti da principi svojinskog prava mogu pre legitimisati kolonizaciju, nego doprineti argumentaciji kojom se ona kritikuje i zabranjuje, jer ako svi ljudi zajedno poseduju zemlju, čini se onda da i kolonizatori imaju pravo da je koriste. Prvobitno zajedništvo zemljišta je, međutim, samo uslov mogućnosti mišljenja o privatnoj svojini koji nam pomaže da razumemo odakle ljudima uopšte pravo na izvesnu teritoriju. Kantovim rečima, to je samo ideja koja ima objektivnu „pravno-praktičku“ realnost.⁸⁹⁴ Za konstituciju svojinskog prava i izvođenje ličnog vlasništva od suštinske je važnosti sledeći korak u argumentaciji: prvo zaposedanje zemljišta, kojim se stiče pravo na određenu teritoriju. Pošto su starosedelački narodi⁸⁹⁵ zaposeli i prisvojili teritoriju na kojoj žive oni imaju isključivo pravo na nju, bilo da žive u prirodnom stanju pa je ta svojina ustanovljena privatnim pravom,⁸⁹⁶ ili u građanskom u kome je garantovana javnim pravom.

Kant misli da nijedan argument ne može opravdati kolonizaciju, oduzimanje i prisvajanje tuđe teritorije, bez obzira da li ljudi u određenoj zajednici žive u državi ili ne, bez obzira da li su ili nisu prema evropskim merilima civilizovani ili moralizovani, da li žive nomadskim životom ili su trajno nastanjeni na jednoj teritoriji čiju zemlju obrađuju i bez obzira koliko efikasno to čine.⁸⁹⁷

⁸⁹³ I, str. 38. Na prethodnoj strani Kant piše o međusobnom uticaju koji države imaju jedna na drugu na sledeći način: „Sada se države već nalaze u jednom tako složenom međusobnom odnosu da nijedna ne može da popusti u unutrašnjoj kulturi a da pri tom ne smanji svoju moć i uticaj u odnosu na druge; tako čak i njihovi častoljubivi ciljevi prilično obezbeđuju ako ne napredak, a ono bar održavanje te svrhe prirode. I dalje: ni u građansku slobodu se sada više ne može dirati a da se od toga ne oseti šteta u svim privrednim delatnostima, posebno u trgovini, a time i slabljenje državnih snaga u spoljašnjim odnosima.“

⁸⁹⁴ MM, str. 52.

⁸⁹⁵ Tako ćemo zvati stanovnike i vlasnike teritorija na čije su prisvajanje ciljali kolonizatori.

⁸⁹⁶ U svetlu značaja postulata javnog prava, postavlja se pitanje zbog čega kolonizatori koji su zauzeli teritoriju u blizini naroda koji žive u prirodnom stanju i koji polažu pravo na izvestan posed nemaju pravo da ih prinude da sa njima osnuju građansko stanje ili da se, kako Kant kaže, uklone iz njihovog susedstva. Odgovor je sadržan već u samoj formulaciji ovog postulata: u tom slučaju „napredno življenje“ kolonizatora i starosedelaca nije „neizbežno“ – kolonizatori imaju vlastitu državu (u Evropi), a starosedelački narodi imaju pravo da svoj kolektivni život (na drugom kontinentu koji Evropljani mogu samo da pokušaju da „posete“) urede kako sami misle da treba ili kako u tom trenutku mogu i u to uređenje niko spolja nema pravo da se meša niti da im nasilno nameće bilo koju vrstu državnog uređenja. Ako u toj situaciji neko treba da se iz susedstva ukloni to su onda kolonizatori koji uzurpiraju već postojeće odnose među ljudima na izvesnoj teritoriji na koju oni, na osnovu prvog zaposedanja, imaju potpuno pravo. Više o ovom problemu videti u: Stilz 2014.

⁸⁹⁷ Ovo su neki od prigovora na način života starosedelaca, na kojima se zasnivala legitimizacija kolonizacije. Kant i sam navodi nekoliko razloga kojima se pravdala kolonizaciju: da se varvarski narodi civilizuju, da se oni „krvavim

Provizorno–pravni posed zemljišta, činjenica da to zemljište nastanjuju ljudi koji su ga prisvojili i na njega polažu pravo, samo po sebi konstituiše pravo nad tim zemljištem. U skladu sa time, izričit je Kant, „ometati prvog vlasnika nekog zemljišta u njegovoj upotrebi predstavlja leziju“, jer je načelo prvog zaposedanja po Kantovom mišljenju „načelo prirodnog prava“,⁸⁹⁸ pravni osnov koji fundira privatnu svojinu nad nekom teritorijom u građanskom stanju, koju država nakon svog osnivanja ima dužnost da očuva.

Pitanje opravdanosti kolonizacije Kant eksplicitno postavlja na sledeći način:

„sme li jedan narod u novootkrivenim zemljama preduzeti *nastanjivanje* (accolatus) i uzimanje u posed u susedstvu nekog naroda koji je već zauzeo mesto u takvom predelu i bez njegovog pristanka?“⁸⁹⁹

Odgovarajući na ovo pitanje Kant ponavlja osnove svoje teorije svojine. Ukoliko se, nastavlja zatim, naseljavanje odvija na teritoriji koja je „bez gospodara“, koju niko ne nastanjuje i na koju niko ne polaže pravo, i to na takvoj udaljenosti od teritorije koja je već naseljena nekim drugim narodom kakva će obezbediti nesmetan život i upotrebu zemljišta i jednih i drugih, da se ne bi odmah sukobili zbog štete koju jedni drugima nanose, onda nema nikakvog osnova da se naseljavanje spreči. Zemljište koje nije već prisvojeno od strane naroda koji ga povremeno upotrebljava i nije faktički konstantno naseljen na tom tlu, takođe je pogodno za naseljavanje. Međutim, teritorija koja je prisvojena od strane nekog lovačkog ili nomadskog naroda, iako nije konstantno u njihovoj fizičkoj vlasti, nije slobodna za naseljavanje, jer sam način života tog naroda i njegov opstanak zavisi od prostrane teritorije koju periodično naseljavaju.⁹⁰⁰ Ova zabrana počiva na principu da svojinsko pravo osobe ne zavisi od konstantnog fizičkog poseda stvari ili boravka na teritoriji koja je njeno vlasništvo.

Kant, naravno, ne želi da kaže kako ta teritorija zauvek mora pripadati nomadima niti da ona ne sme postati stalno naseljena nekim drugim narodima koji će zemlju obrađivati i efikasnije koristiti. Ono na čemu on insistira jeste isključivo poštovanje prava: nastanjivanje i prisvajanje tih teritorija može se sprovesti samo pravnim sredstvima, tako što bi se sa starosedelačkim narodima postigao neki dogovor i potpisao obavezujući ugovor, koji bi morao biti pravičan i obostrano koristan.⁹⁰¹ Ovim stavom Kant naglašava da je moguće sklapati obavezujuće ugovore i u prirodnom stanju, sa narodima koji još nisu oformili državu, jer bez obzira na to da li ugovorne strane žive u prirodnom ili građanskom stanju, ugovori preciziraju pravne odnose među njima, štite njihovo prirođeno pravo na slobodu i svojinu. Pošto kolonizatori takve ugovore nisu sklapali, kolonizacija nikada nije bila legalan način prisvajanja teritorije, pa se ona mora tumačiti kao krađa ili otimanje tuđe imovine.⁹⁰² Prema tome, Kant, misli da su, sa ili bez države, ovakvi postupci protivni

uvođenjem hrišćanske vere“ moralizuju, da se evropske zemlje „čiste“ i to tako što se zatvorenci i kriminalci deportuju u kolonije (poput Nove Holandije) da bi tamo promenili svoj način života „u očekivanom poboljšanju njih ili njihovog potomstva u nekom drugom delu sveta“. MM, str. 154. Kant zaključuje da svi ti argumenti nisu ni približno dovoljni da opravdaju kolonizaciju i nasilje koje je nužno prati, te da, čak i da su ciljevi najbolji mogući, sredstva koja su nužna da bi se oni ostvarili nisu pravedna, pa samim ti ni prihvatljiva.

⁸⁹⁸ *Ibid.*

⁸⁹⁹ *Ibid.*, str. 154.

⁹⁰⁰ Može se tvrditi da je ovom stavu protivrečan princip po kome ljudi mogu prisvojiti samo onoliko teritorije koliko mogu da odbrane. V. MM, str. 67. Ovakvu argumentaciju videti u: Vanhaute 2014: 129 – 132.

⁹⁰¹ MM, ste. 154.

⁹⁰² Klaingeldova tvrdi da je Kant oko 1795. godine promenio svoje, pre toga, afirmativne stavove o kolonizaciji, kao što je slučaj i sa njegovim rasnim predrasudama. Ona tvrdi da je Kant tek u *Večnom miru* (i spisima koji su usledili) prema kolonizaciji postao kritičan i da su upravo rasne predrasude uslovile da on prvo opravdava Evropske kolonijalne pretenzije i prakse (na primer, u *Ideji opšte istorije* Kant je govorio da će Evropa „verovatno jednog dana dati zakone svim ostalim.“ I, str. 39.), a zatim, usled promene stavova o različitim rasam, da ih osudi. V. Klaingeld 2014. Mekarti, pak, tvrdi da je Kantov stav po pitanju kolonizacije sličan njegovom stavu o revoluciji – ambivalentan. Po njegovom mišljenju, Kant je smatrao da kolonizaciju iz teleološke paradigme moramo tumačiti kao neophodno sredstvo u cilju svetskog procesa disciplinovanja, kultivacije i civilizovanja ljudskog roda, iako je ona istovremeno sa stavnovišta morala sasvim suprotna pravu i etičkim dužnostima. V. McCarthy 2009: 42 – 69.

prirodnom pravu, prirodnom pravu ljudi – slobodi i privatnom pravu koje važi u prirodnom stanju, uzimajući u obzir da sadržaj javnog prava treba da bude isti kao sadržaj privatnog prava.

Problem ovih pravnih načela koja treba da važe i u prirodnom stanju leži u tome što ako, pored državnog, ne postoji ni neko međunarodno građansko stanje, onda neće postojati ni objektivni sudija koji može suditi u slučaju spora između ugovornih strana, niti vlast koja može prinuditi onu stranu koja ugovor krši na njegovo poštovanje posredstvom nekog oblika kazne.⁹⁰³ S tim u vezi je i Kantova kritika postupka „stanovnika peščanih pustinja, arapskih beduina“⁹⁰⁴ koji misle da imaju pravo da pljačkaju nomadske narode samo zato što nemaju vlastitu državu i zato što ne postoji vlast koja bi takve postupke mogla da kazni.

Evropske „civilizovane“ države, konstatuje Kant, uopšte ne poštuju niti slobodu niti svojinu naroda u dalekim predelima, kada posećuju „odnosno, što za njih isto znači, *osvajaju*“⁹⁰⁵ njihove teritorije. Ove zemlje su bile za osvajače „u vreme otkrića, zemlje koje nikome ne pripadaju, jer o starosedeocima uopšte nisu vodili računa.“⁹⁰⁶ Zbog zločina koje su kolonizatori činili dok su osvajali teritorije (ubijanja, porobljavanja, pljačke, uništavanja njihovog načina života), Kant komentariše da je Kina mudro postupila kada je trgovačkim brodovima dozvolila prilaz obali samo radi trgovine, ali ne i ulazak na teritoriju njihove države, kao i Japan koji je i prilaz zabranio svima osim Holanđanima. Postupcima evropskih naroda mora biti posramljen svaki čestit čovek, posebno, prezrivo primećuje Kant, imajući u vidu licemerje koje te države pokazuju time što u Evropi izigravaju moralne uzore i sebi daju za pravo da sude o moralnom savršenstvu drugih ljudi ili naroda. On piše da najgora zverstva

„čine one sile koje se svojom pobožnošću busaju u prsa i, premda su do grla ogrezle u nepravdi, hoće još da ih smatraju za izabranice pravdoljubivosti.“⁹⁰⁷

Dok kosmopolitsko pravo shvaćeno kao pravo posete, ili tačnije kao pokušaj da se sa stanovnicima drugih država ili zajednica u prirodnom stanju uspostavi neka forma komunikacije, predstavlja Kantovu odlučnu zabranu kolonizacije, uslov prema kome države ili zajednice ljudi u prirodnom stanju pojedincu mogu da zabrane boravak na svojoj teritoriji samo ako ta zabrana ne ugrožava život pojedinca može se tumačiti kao Kantov stav o pravu izbeglih ili prognanih lica. Pošto kosmopolitsko pravo čovek ima na osnovu humaniteta, a ne volje vlasti, svaka država ima dužnost da pomogne čoveku čiji je život ugrožen. Ova dužnost država na čijoj se teritoriji ugroženi pojedinac našao nije dužnost države da tog pojedinca trajno zbrine i udomi, tako što bi mu dozvolila naseljavanje na svojoj teritoriji (iako to može učiniti, ako tako odluči), već je dužnost da pomogne čoveku da preživi situaciju u kojoj se našao bez svoje volje, u kojoj mu je život ugrožen.⁹⁰⁸ Kant daje primer brodolomnika koga „negostoljubivi stanovnici morskih obala“ porobljavaju zato što se bez ovlašćenja našao na njihovoj teritoriji, tvrdeći da se takav „divljački postupak protivi prirodnom pravu“.⁹⁰⁹ Kant prvenstveno misli na prirodno pravo na slobodu, ali ovakav postupak je protivan i osnovama prava na svojinu, jer na osnovu prvobitnog zajedničkog poseda zemljišta svi ljudi imaju

⁹⁰³ Pravo država da se ujedine i kazne onu državu koja krši ugovore u prirodnom stanju u ovom slučaju nije efikasno, jer je neverovatno da bi se druge evropske države ujedinile da kazne jednu evropsku državu zbog zločina tokom kolonizacije, a narodi drugih kontinenata koji su kolonizovani, posebno zajednice ljudi u prirodnom stanju, sami nisu bili dovoljno moćni da se odupru vojnoj sili Evropljana.

⁹⁰⁴ VM, str. 148.

⁹⁰⁵ *Ibid.* Sledeći Kantov komentar cilja na evropsku kolonizaciju američkog kontinenta: „čitav jedan kontinent, ako oseti svoju nadmoć nad drugim, koji mu inače i ne stoji na putu, iskoristiće sva sredstva da pojača svoju moć time što će ga pljačkati ili čak njime zagospodariti.“ *Ibid.*, str. 157.

⁹⁰⁶ *Ibid.* U nastavku ovog citata Kant osuđuje načina na koji „civilizovane“ države tretiraju „varvarske“ narode: „Pod izgovorom da im je jedina namera osnivanje trgovačkih stovarišta, oni su u Istočnu Indiju (Hindustan) doveli strane ratničke narode, a zajedno sa njima uspostavili su i ugnjetavanje domorodaca, podbadanje raznih tamošnjih država na ratove bez kraja i konca, glad, pobunu, verolomstvo i kako već ne glasi ta litanija svih zala od kojih trpi ljudski rod.“

⁹⁰⁷ *Ibid.*, str. 149.

⁹⁰⁸ Videti interesantnu raspravu povodom pitanja da li izbeglička prava ugrožavaju svojinska prava građana države u koju su izbeglice došle, jer oni snose trošak njihovog zbrinjavanja: Kleingeld 1998: 79 – 81.

⁹⁰⁹ VM, str. 148.

pravo „da budu tu gde ih je postavila priroda ili slučaj (bez njihove volje)“, ⁹¹⁰ iako nemaju prava da se nasele gde žele ili prisvoje teritoriju koja je tuđe vlasništvo.

Slučaj brodolomnika ili slučaj u kome se nalaze izbeglice koje beže od ratnih sukoba i prognana lica spasavajući svoj život (a ne birajući poželjnu destinaciju za život), analogan je slučaju novorođenčeta koje ne bira gde će da se rodi i koje, samo na osnovu toga što se rodilo na teritoriji određene države, ima pravo da bude tu gde jeste. Međutim, dok je pravo novorođenčeta da živi na određenoj teritoriji trajno pravo, pravo čoveka koji se usled nevolje i opasnosti po život našao na tlu strane države samo je privremeno pravo boravka na toj teritoriji, čije je trajanje ograničeno vremenom koje je potrebno da bi se otklonila ta opasnost.

Na osnovu rečenog vidimo da je kosmopolitsko pravo, u odsustvu svetske države, još sličnije etičkim normama od prethodne dve forme javnog prava, jer je ono univerzalno i neotuđivo pravo ličnosti posmatrane kao građanina sveta, nezavisno od bilo kog pozitivnog pravnog akta. Uža spona između juridičkog i etičkog zakonodavstva koja je u kosmopolitskom pravu prisutna, čini da ono igra veliku ulogu u približavanju idealu večnog mira. Ova se uloga ogleda upravo u činjenici da se garancijom ovog prava kroz juridičko zakonodavstvo, čovečanstvo istovremeno (razvojem svesti o vlastitoj i slobodi svih ljudi, komunikacijom sa nama „stranim“ ljudima, koja ima važnu prosvetiteljsku ulogu) i moralizuje, da se samovolja država ograničava slobodom pojedinca i da se zabranjuju prakse koje nište dostojanstvo ljudi. Nezavisnost i nepovredivost prava pojedinaca u odnosu na samovolju država koji kosmopolitsko pravo najavljuje kao osobinu zakona u budućem svetskom građanskom uređenju, Kanta navodi na izjavu:

„Misliti o sebi u skladu sa pravom građana države (Staatsbürgerrecht) kao o članu svetskog građanskog društva jeste najuzvišenija ideja čovekovog samoodređenja o kojoj se ne može misliti bez entuzijazma.“⁹¹¹

6.8. Poslednji jamac trajnog mira

Već je u pojmu ideala uopšte, pa tako i ideala večnog mira, sadržana činjenica da je on nedostižan, neostvarljiv u fenomenalnom svetu. Ljudi i pored toga, po Kantovom nepokolebljivom uverenju, imaju interes da pretpostave kako se ovom idealu konstantno beskrajno možemo približavati. To je moguće posredstvom, sa jedne strane, disciplinovanja ljudi i naroda, reforme pravnih sistema u pravcu uspostavljanja potpunog pravnog stanja među svim pravnim entitetima, a sa druge strane, neprestanog rada na unapređenju kulture i civilizacije, posredstvom obrazovanja i prosvetavanja ljudi, radi unapređenja moraliteta čovečanstva. Jedino ukoliko se na ova dva polja simultano radi, moguća je aproksimacija večnom miru. Ratovi bi trebalo da postanu ređi, a mir trajniji kako bi se mogle ostvariti sve pragmatičke i moralne svrhe čovečanstva, one svrhe čije nam je ostvarenje ujedno i dužnost.⁹¹² Dakle, praktički interes ljudi kao čulnih i umnih bića sastoji se u pretpostavci mogućnosti beskrajnog približavanja večnom miru, u konstantnoj i sve većoj realizaciji ove mogućnosti u vlastitim postupcima. Upravo je tako usmereno delanje naša dužnost, uprkos – ili bolje reći upravo zato što je zanemarljiva teorijska verovatnoća da se svrha večnog mira može ostvariti. Zbog toga Kant piše da nije pravo pitanje

„da li je večni mir stvar ili besmislica (Ding oder Unding) i da li se u našem teorijskom sudu ne varamo ako prihvatimo ono prvo, nego moramo tako delati kao da stvar jeste, a ona možda i nije, u pravcu njenog obrazloženja i one konstitucije koja nam se za to čini najpodesnijom

⁹¹⁰ MM, str. 64.

⁹¹¹ F, str. 219.

⁹¹² Praktična pretpostavka za koju imamo interes uvek se po Kantovom mišljenju odnosi na ostvarenje neke svrhe „koja, pak, opet može biti *pragmatička* (puka umetna svrha) ili *moralna*, tj. takva svrha da je sama maksima dužnost da se ona postavi.“ MM, str. 155.

(možda republikanizam svih država ukupno), da bismo doveli do njega i načinili kraj opakom vođenju rata, za koje su kao glavnu svrhu do sada sve države bez izuzetka učinile svoje unutrašnje pripreme. Pa ako bi ovo poslednje, što se tiče dovršenja te namere, i ostalo uvek pusta želja, mi se ipak ne varamo prihvatanjem maksime da neprestano delujemo u tom pravcu; jer to je dužnost; a prihvatiti moralni zakon u nama samima kao lažan, izazvalo bi gnusnu želju da se radije lišimo sveg uma i da po njegovim načelima sebe posmatramo bačenim zajedno sa svim životinjskim klasama u isti mehanizam prirode.⁹¹³

Najviše političko dobro se sastoji u trajnom zasnivanju mira, dok bi se večni mir, objasnimo u narednom poglavlju, mogao zamisliti kao stanje stvari u carstvu vrline u kome odnose među pojedincima, pored juridičkog, reguliše i etičko javno pravo. Večni mir, kaže Kant, čini ne samo deo, već „čitavu krajnju svrhu pravne nauke u granicama samog uma.“⁹¹⁴ Put ka njemu dovešće do ustanovljenja svetskog građanskog uređenja i sve tri forme javnog prava, čiji principi moraju biti, naglašava Kant, uzeti pomoću uma „a priori iz ideala jedne pravne veze ljudi pod javnim zakonima uopšte“⁹¹⁵ – moraju se zasnivati na metafizičkim principima pravne nauke, a ne na iskustvu. Pošto ispravni pravni principi i političke maksime treba da se zasnivaju na metafizici prava nije iznenađujuć Kantov stav da filozofi, a ne pravnici, treba da budu savetnici vladara i nosioci dinamičnog narodnog prosvetavanja. U skladu sa ovim stavom, u *Večnom miru* on formuliše „tajni član večnog mira“:

*„države naoružane za rat treba da zatraže savet u maksimama filozofia o uslovima koji bi omogućili javni mir.“*⁹¹⁶

Ovaj član treba da bude držan u tajnosti, jer bi njegovo objavljivanje po Kantovom mišljenju „dovelo u pitanje čast“ vladara. Drugim rečima, kada bi javno priznao da su filozofi autori maksima prema kojima postupa, vladar bi priznao da on nije najviša vlast u državi, već da bitne odluke prepušta svom savetniku, filozofu. Pošto nije mislio da filozofi treba da budu vladari,⁹¹⁷ Kant smatra da se savetnici mogu držati u tajnosti bez očigledne obmane javnosti po pitanju osobe koja njime vlada isključivo ako se filozofima, odnosno ljudima koji samostalno misle, ne tek dozvoli da javno govore (za to nije potrebno posebno dopuštenje, pošto bi oni to nužno činili i bez dozvole), već ako se oni podstiču da slobodno javno govore o „načelima kako se vodi rat i kako se stvara mir.“⁹¹⁸ Zadatak filozofa jeste i da prosvetuju narod tako što će ga javno podučavati o njegovim „dužnostima i pravima u odnosu na državu kojoj pripada“⁹¹⁹ i to prevashodno onim pravima koja „proističu iz razuma“ – prirodnim pravima, kojima se „juristi“ i državni činovnici ne bave i o kojima ništa ne znaju.⁹²⁰ Smisao tajnog člana večnog mira nije nova ideja koju Kant u ovom spisu prvi put promovise, već je vodeća ideja prosvetiteljstva, kako ga on razume, prilagođena kontekstu rasprave o pravnim uslovima mogućnosti trajnog mira, sa ciljem da se na pomalo teatralan način naglasi presudni značaj slobode javnog govora za prosvetavanje naroda i reformu državnog uređenja u pravcu republikanizma, radi garancije mira, kako unutar države, tako i među državama.

⁹¹³ *Ibid*, str. 155 – 156.

⁹¹⁴ *Ibid*, str. 156.

⁹¹⁵ *Ibid*.

⁹¹⁶ VM, str. 155.

⁹¹⁷ V. *Ibid*, str. 156.

⁹¹⁸ *Ibid*.

⁹¹⁹ SF, str. 188.

⁹²⁰ U *Sporu među fakultetima* Kant predlaže da se pravni, medicinski i teološki fakultet, koji su u Pruskoj državi uživali viši status od filozofskog fakulteta (jer su se na njima školovali državni službenici), potčine sudu filozofskog fakulteta, jer je jedino on kadar da preispita osnovanost normi, dok se ostali bave činjenicama. Kako norme određuju činjenice, filozofski fakultet jedini može da odredi kako činjenice treba tumačiti, a njegov jedini autoritet pri određivanju normi mora da bude um. Međutim, pošto u stvarnosti država ima poslednju reč pri artikulaciji obrazovnih planova i ciljeva nastavnog programa viših fakulteta, autoritet onoga što se predaje proizlazi iz volje vladara, njegovih interesa i namera. Više o ovom spisu i njegovoj poledini: Vuković 2014.

Iako je oštro odvajao etiku i pravo, Kant je smatrao da između ova dva aspekta morala ne sme da postoji nesaglasnost ukoliko nam je regulativno načelo prava i politike aproksimacija idealu večnog mira. U tom smislu smo već skrenuli pažnju na njegov stav da primirje može uspostaviti i vešt političar, „politički moralist“, koji će (oslanjajući se na mehanizam prirode koji determiniše delanje vođeno motivima samoljublja) znati da iskoristi sebične sklonosti ljudi, njihovu nedruštvenu društvenost, stalni antagonizam koji među njima vlada, tako što će te sklonosti usmeriti jedne protiv drugih da rezultat bude mirna i produktivna koegzistencija sebičnih individua. Slično je i u međunarodnim okvirima: kada su vođene isključivo interesima, države mogu zanemariti težnju da akumuliraju moć, mogu steći veću toleranciju na provokacije i uvrede, potpisati mirovne ugovore kojim će okončati ratove, omogućiti nesmetanu trgovinu, saobraćajnu, i svaku drugu vrstu komunikacije.

Međutim, kao što pojedinačni međunarodni ugovori ne vode do mira, već samo do krhkog i neizvesnog primirja, tako je dugovečna i prosperitetna republika moguća samo tu gde narod vodi „moralni političar“ – osoba koja će svoje političke maksime birati tako da one uvek budu u skladu sa etikom. Zbog toga što su etika i pravo dva lica morala, a politika ništa drugo do „izvršna pravna nauka“,⁹²¹ Kant misli da je poslednji jamac trajnog mira moralni političar. Jer, koliko god razuman bio „đavo“ koji vodi jedan narod koristeći njihove oprečne sebične sklonosti, odnosno koliko god inteligentan bio politički moralist na čelu neke države, nijedan čovek ograničenih sazajnih moći ne može predvideti tačno koje će posledice imati svaka njegova politička odluka, posebno onda kada ishod te odluke zavisi od postupaka velikog broja ljudi. Čovek ne zna sa potpunom sigurnošću ni koje će biti posledice njegovog postupka u privatnom životu, jer nikada ne može uračunati sve promenljive faktore koji utiču na njegov ishod, pa je jasno da to ne može učiniti onda kada kalkulacija zahteva da uzme u obzir brojne okolnosti u političkom kontekstu. S tim u vezi Kant tvrdi:

„um nije dovoljno prosvetljen da bi mogao sagledati čitav niz uzroka koji određuju buduće događaje i koji, na osnovu onoga što ljudi rade ili propuštaju, po mehanizmu prirode sa sigurnošću predskazuju srećan ili loš ishod – mada se ljudi tome nadaju. No o tome šta čovek treba da radi da ne bi skrenuo s puta kojim mu dužnost (po pravilima mudrosti) nalaže da ide i da bi time ostvario svoju krajnju svrhu o tome nam um svagda daje dovoljno jasno uputstvo“⁹²²

Prema tome, ako želimo da se sa sigurnošću približavamo večnom miru, onda će odluke vladara morati da određuje dužnost. U tom slučaju neće biti više važno šta čovek, ili država kao moralna ličnost, *hoće*, već isključivo šta *treba da* čini. Kada se vodimo apriornim, a ne empirijskim pravnim principima, kada biramo maksime koje su u skladu sa opštim principom prava nije nam potrebna kompleksna kalkulacija, a mehanizam prirode ne može u potpunosti odrediti naše delanje ili osujetiti namere. Dok politički moralist mir želi samo kao instrumentalno sredstvo za uvećanje bilo koje vrste moći, moralni političar teži miru iz dužnosti, a razlika između ova dva pristupa čini da je ishod delanja u pravcu ostvarenja trajnog mira samo u drugom slučaju izvestan. Politički moralist je u Kantovoj viziji istorijske dinamike i budućih zbivanja i sam deo plana „velike umetnice prirode“, jer njegovi sebični motivi takođe doprinose uspostavljanju povoljnih „spoljašnjih“ uslova za mir, uslova koje puki mehanizam prirode stvara, nekada i protiv namera ljudi. Mehanizam prirode je, pak, ograničen samo na stvaranje tih povoljnih spoljašnjih uslova za mir, dok je mehanizam slobode – dobra volja vladara jedina sposobna da iskoristi priliku stvorenu delatnošću prirode i da napravi odlučan korak u moralnom pravcu. Taj iskorak ka trajnom miru može učiniti samo moralni političar. Pošto su, međutim, političari samo ljudi kod kojih je poštovanje principa i dužnosti neizvesno i nepostojano, Kant poručuje:

⁹²¹ VM, str. 156.

⁹²² *Ibid*, str. 156 – 157.

„Razume se, ako nema slobode i na njoj zasnovanog moralnog zakona i ako je sve što se događa ili što se može dogoditi, samo goli mehanizam prirode, tada je i čitava politika (kao veština da se taj mehanizma iskoristi za upravljanje ljudima) samo praktična mudrost, a pojam prava samo misao lišena stvarne sadržine. No, ako se pokaže neophodno potrebnim da se moralni zakon poveže s politikom, da se, štaviše, uzdigne na stepen njenog ograničavajućeg uslova, onda se mora priznati da su ta dva pojma spojiva. Ja mogu, istina, da zamislim *moralnog političara*, koji bira principe politike tako da oni mogu postojati uporedo s moralom, ali ne *političkog moralistu*, koji kuje moral onako kako je to korisno za državnika.“⁹²³

Kako smo već primetili kada smo govorili o vaspitanju, Kant misli da je najveći problem koji stoji na putu valjanom vaspitanju i valjanom vladanju to što su vaspitači i vladari nesavršeni ljudi, životinje kojima je takođe potreban gospodar⁹²⁴ koji će voditi računa da ne zalutaju. Moralni političar mora biti, kaže Kant, „starešina javne pravde koji će i sam biti pravičan“,⁹²⁵ a ovakvi ljudi se teško nalaze. Sa jedne strane, filozofi i uopšte ljudi koji samostalno misle, koji bi mogli da formulišu valjane pravne maksime obično ne žele da se bave politikom. Sa druge strane, ogorčeno primećuje Kant, oni koji hoće da se bave politikom i vladaju će „uvek zloupotrebljavati svoju slobodu“⁹²⁶ koju im položaj najvišeg u državi omogućava – položaj onog koji ne može biti kažnjen i čija vlast faktički nije ničim ograničena – pa najčešće neće delati iz dužnosti.

Kant, dakle, misli da je nalaženje valjanih vaspitača, kao i vladara „nateži zadatak“ koji stoji pred ljudskom vrstom, od koga zavisi celokupan napredak čovečanstva. Da bismo se približili ispunjenju tog zadatka potrebno je zadovoljiti tri uslova: potrebno je imati „*ispravne pojmove* o prirodi mogućeg državnog poretka“ – pojmove koji nisu u normativnom smislu zavisni od antropoloških teorija, empirijskih prilika u svetu ili bilo kojih drugih kontingentnih faktora. Prvi se uslov svodi na to da naše delanje treba da se upravlja prema ispravnoj teoriji, apriornim načelima, da ga moraju voditi regulativni pojmovi uma, ideje i ideali. Drugi uslov da bi moralni političari bili državnici širom sveta jesu akumulirana „velika iskustva stečena tokom mnogih svetskih zbivanja“.⁹²⁷ Ovim Kant naglašava da ne možemo očekivati da se odjednom uspostavi stanje trajnog mira, već da se tom stanju možemo uvek približavati, tako što ćemo učiti na svojim greškama, unapređivati obrazovanje, prosvetćenost, kulturu i civilizovanost naroda, jer će jedino tako ljudi i sami uvideti da je primirje koje se zasniva na pukom interesu nepostojano, te da je nužno da dužnost vodi odluke vladara ne bi li mir bio trajniji. Poslednji uslov je „*pripremljena dobra volja*“ da se valjano državno uređenje prihvati. Dobra volja ne očekuje se, prema tome, samo od vladara, već i od naroda koji treba da ga izabere i da poštuje zakone vlastite države. Kao jedina stvar na svetu koja se bez ograničenja može smatrati dobrom, dobra volja mora da bude prvenstveno odlika moralnog političara koji mora moći da zanemari svoje sebične sklonosti da bi državu vodio u skladu sa čistim pravnim principima i idealom večnog mira. Jedino se tako može sprovesti reforma države u pravcu republikanizma, federalizma slobodnih država i kosmopolitizma.

Zaključna razmatranja

Naša namera u ovoj studiji bila je da ponudimo obuhvatnu interpretaciju Kantovih stavova o uslovima mogućnosti moralnog napretka čovečanstva. Centralna teza te interpretacije jeste da je moralizaciju čovečanstva, kao ostvarenje krajnje svrhe stvaranja prirode, moguće zamisliti jedino u okvirima javnog juridičkog i etičkog prava. Javno pravo je transcendentno zasnovano samo onda kada njegove norme zadovoljavaju uslove opšteg i nužnog važenja za sve ljude, a to je moguće

⁹²³ *Ibid.*, str. 157 – 158.

⁹²⁴ I, str. 34.

⁹²⁵ *Ibid.*

⁹²⁶ *Ibid.*

⁹²⁷ *Ibid.*

samo ako im je osnov sloboda. Takvo pravo apstrahuje od svih kontingentnih uslova čulne prirode ljudi i važi za sva umna bića, nezavisno od prostornih i vremenskih odredbi. Ono propisuje dužnosti koje su večno validne, čijim izvršavanjem se čovečanstvo može približavati večnom miru. Da bi, međutim, zakoni morala mogli odrediti njihovo postupanje, ljudi se moraju vaspitati. Drugim rečima, na putu ka transcendentalno zasnovanom javnom pravu čovečanstvo se mora disciplinovati, kultivisati, civilizovati, da bi se možda moglo i moralizovati.

Iz ugla prava prvi nužni uslov slobode je mir. Mir je uslov mogućnosti realizacije praktičnih ciljeva, jer je jedino u miru moguća predvidljivost koja je nužna za planiranje budućnosti. Babićevim rečima, mir nam daje „kontrolu budućeg vremena.”⁹²⁸ Predvidljivost generalno zavisi od postojanja i važenja zakona, pa su zato ove dve karakteristike primarne odlike mira. Ako mir nije posledica autoritarne, totalitarne kontrole vlasti, već valjanih zakona koji su rezultat autonomije pojedinaca i država, onda je kvalitet zbog koga on ima najveću vrednost upravo garancija slobode koju pruža.⁹²⁹ Pošto rat ima destruktivno dejstvo na kulturu i civilizaciju, jedino je pod pretpostavkom uspostavljanja večnog mira moguće zamisliti dostizanje stanja moraliteta čovečanstva.

Prema našem tumačenju Kantove filozofije javnog prava, u samom pojmu mira možemo razlikovati tri stupnja. Najniži stupanj zapravo nije mir u pravom smislu reči, već je *primirje* – stanje rata bez oružanih sukoba. Primirje kao takvo ne treba da bude cilj, ali može biti sredstvo u cilju budućeg uspostavljanja mira. O primirju Kant najeksplicitnije govori u kontekstu ratnog stanja koje karakteriše odnose među državama u odsustvu međunarodnog građanskog uređenja, kada države neiskreno sklapaju mirovne sporazume, jer se jedna ili obe sukobljene strane već u samom činu potpisivanja mirovnog ugovora spremaju da nastave ratna dejstva u prvoj povoljnoj prilici. Stanje primirja po Kantovom mišljenju vlada i ukoliko se međunarodno javno pravo svodi samo na bilateralne ugovore koji treba da garantuju odsustvo ratnih sukoba među pojedinačnim državama, jer, iako državne granice ocrtavaju domene važenja pravne autonomije pojedinačnih naroda u čijim okvirima vlast može uspostaviti vladavinu prava i garantovati slobodu građana, države ne mogu sprečiti destruktivne posledice rata u kome ne učestvuju. Te posledice ne moraju uvek imati formu fizičkog nasilja, već mogu recimo imati negativan uticaj na ekonomiju, mogu onemogućiti sve veće prosvetčivanje ili unapređenje kulture, čiji su uslovi komunikacija sa ljudima koji su nam strani. U tom je smislu Kant tvrdio da je svet jedna organska celina i sve dok se ne konstituiše globalno građansko uređenje, stanje rata ne može biti prevladano.

Mir, dakle, po Kantovom mišljenju ne može biti uspostavljen dok se sve države uzajamno ne obavežu da će ga održavati, a to je moguće jedino ukoliko se artikuliše obavezujuće međunarodno javno pravo i konstituiše vlast koja će to pravo moći svakoj državi da garantuje. Kant zbog toga insistira da je uspostavljanje sve tri forme juridičkog javnog prava nužan uslov mira, a da pojedinačni međunarodni ugovori nisu nikakva garancija slobode i prava svih ljudi. Upravo iz ovih razloga, prema našem tumačenju, odnos među državama se može tumačiti samo kao stanje primirja i u svim fazama razvoja međunarodnih odnosa pre formiranja svetske federativne republike. Uzmajući u obzir da mirovni savez, čije osnivanje Kant zagovara kao prelaznu fazu ili „negativan surogat“ svetske federativne republike, ne podrazumeva artikulaciju obavezujućeg međunarodnog prava, niti konstituciju neke vrste međunarodne vlasti, već se njegova primarna uloga sastoji u pokušaju mirnog rešavanja sukoba posredstvom medijacije u konfliktima, ovom formom međunarodnog građanskog uređenja ratno stanje ne bi moglo biti prevladano.

Drugi stupanj možemo nazvati *trajni mir*. On je zamisliv tek pod pretpostavkom osnivanja međunarodnog građanskog uređenja koje bi bilo u velikoj meri saobraženo idealu svetske republike. Prema našem tumačenju, to bi bila federacija država sa republikanskim oblikom upravljanja, u kojoj važi međunarodno javno pravo i postoji vlast koja bi na raspolaganju imala neke mehanizme njegove zaštite. U takvoj državi autonomija svakog naroda koja je reflektovana u njihovom statutarnom pravu morala bi biti očuvana, jer jedino pod ovom pretpostavkom sloboda svakog

⁹²⁸ Babić 2018: 251.

⁹²⁹ *Ibid*, str. 253.

građanina unutar jedne države i sloboda svake države u svetskoj republici može biti zaštićena i pored toga što bi suverenitet država morao biti olabavljen u meri koja je potrebna da bi međunarodno pravo moglo imati obavezujući karakter. Ovo međunarodno građansko stanje moguće je, međutim, samo ukoliko sve države imaju republikansko uređenje, jer takve države, po Kantovoj pretpostavci, nikada ne vode osvajačke ratove. Pošto u odsustvu osvajačkih, nema potrebe ni za odbrambenim ratovima i pošto narodi (čija opšta volja u republici odlučuje o stupanju u rat) ne bi bili skloni da ratovima unište sva kulturna i civilizacijska dostignuća mira, svaki spor koji se među njima javi bio bi rešavan pravnim putem. Mirovno stanje bi tada moglo biti zamišljeno kao trajno.

Poslednji stupanj mira Kant karakteriše kao *večni mir*. Pojmu večnog mira on dodaje snažnu preteću konotaciju, tvrdeći da možemo na dva načina o njemu misliti kao ostvarljivom: ratom koji bi se vodio do istrebljenja i uništio sve sukobljene strane, pa bi večni mir postojao na velikom groblju čovečanstva, ili, prema našem tumačenju, ostvarenjem moralnih potencijala čovečanstva u carstvu vrline, u kome večni mir predstavlja idealno stanje u odnosima među ljudima i narodima. Oba načina su podjednako moguća, a da li će večni mir ikad nastupiti i, ako hoće, na koji način, zavisi isključivo od izbora ljudi.

Mir, kao i rat, dobra volja i radikalno zlo, jesu mogućnosti slobode. Iako su mir i moralitet u uskoj međuzavisnosti i konstantnoj dijalektičkoj smeni, moralitet je posledica slobode, a realizacija slobode je moguća tek u odsustvu rata. Međutim, mir koji je postignut samo putem javnih juridičkih zakona ne bi imao najjaču garanciju njegove trajnosti – moralitet. Prema tome, tek kada ljudi mir prestanu da žele samo kao pragmatičan cilj koji ima instrumentalnu vrednost, kada shvate intrinzičnu vrednost mira, u njemu prepoznaju dužnost i budu ga želeli kao cilj po sebi, mir će moći da se okarakteriše kao večan.

Pošto je nemoguće predvideti ili uopšte pratiti napredak moraliteta u čovečanstvu, empirijska evidencija ne može služiti kao argument protiv objektivnog praktičnog realiteta, kako Kant kaže, „ideala čovečanstva u njegovom moralnom savršenstvu“ ili protiv njegove mogućnosti. Jer, ponovimo, to kakvi su ljudi bili, kakvi su oni sada ili kakvi će verovatno u budućnost biti, ne ugrožava validnost „*antroponomije*, koju postavlja bezuslovno zakonodavni um.“⁹³⁰ Pošto nam, međutim, empirijska evidencija može služiti kao argument u prilog tezi da ljudi još uvek nisu moralizovani, kao i da u mnogim državama ne postoji vladavina prava, može se tvrditi da su, na stupnju razvoja na kome se čovečanstvo još uvek nalazi, carstvo vrline i javni etički zakoni sasvim nerealni, a da je juridičko javno pravo u sve tri njegove forme ono najbolje čemu se čovečanstvo u nekoj neodređenoj dalekoj budućnosti može nadati. To je ipak samo početak, jer Kanta zanima čovek kao umno biće, a ne samo kao životinja čije je divljaštvo potrebno zauzdati juridičkim zakonima.

Svetska federativna republika, carstvo vrline i večni mir uvek će važiti kao „prasluka“ – ideali ka kojima treba da budu upravljena naša stremljenja i kojima imamo dužnost da se beskonačno približavamo, pa naši postupci moraju da budu takvi *kao da* je moguće ostvariti ih. Delanje koje doprinosi asimptotskom približavanju idealu čovečanstva u njegovom moralnom savršenstvu uvek će biti dužnost svakog čoveka kao moralnog bića, a pošto je ovakvo delanje dužnost, ono mora biti i moguće. U tom smislu Kant piše:

„koji je najviši stepen kod koga čovečanstvo može da ostane, te, dakle, koliko može biti ona provala koja nužno ostaje i dalje između ideje i njenog ostvarenja, to niko ne može, niti treba da određuje upravo zato jer se tiče slobode koja svaku označenu granicu može da prekorači.“⁹³¹

⁹³⁰ MM, str. 207.

⁹³¹ KČU, str. 208.

Literatura

Korišćene skraćenice Kantovih dela:

- A – Kant, Imanuel (2003). *Antropologija u pragmatičnom pogledu* (Zagreb: Naklada Breza)
- F – Kant, Imanuel (1974). „Odabrani fragmenti iz zaostavštine“, u Imanuel Kant, *Um i sloboda* (Beograd: Posebno izdanje časopisa „Ideje“): 201–221.
- HR – Kant, Imanuel (1974). „„Ideja za filozofiju istorije čovečanstva“ Johanna Gottfrieda Herdera“, u Imanuel Kant, *Um i sloboda* (Beograd: Posebno izdanje časopisa „Ideje“): 49–69.
- I – Kant, Imanuel (1974). „Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka“, u Imanuel Kant, *Um i sloboda* (Beograd: Posebno izdanje časopisa „Ideje“): 27–41.
- KČU – Kant, Imanuel (2003). *Kritika čistog uma* (Beograd: Dereta)
- KF – Kant, Imanuel (1974). „Krakovski fragment uz „Spor među fakultetima““, u Imanuel Kant, *Um i sloboda* (Beograd: Posebno izdanje časopisa „Ideje“): 193–201.
- KMS – Kant, Imanuel (2004). *Kritika moći suđenja* (Beograd: Dereta)
- KPU – Kant, Imanuel (2004). *Kritika praktičkog uma* (Beograd: Plato)
- KS – Kant, Imanuel (1974). „Kraj svih stvari“, u Imanuel Kant, *Um i sloboda* (Beograd: Posebno izdanje časopisa „Ideje“): 123–135.
- KSN – Kant, Imanuel (2004). *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfvovih vremena* (Novi Sad: Svetovi)
- L – Kant, Imanuel (2008). *Logika* (Beograd: Neven, Feniks)
- LU – Kant, Imanuel (2002). *O lepom i uzvišenom* (Beograd: Bonart)
- MM – Kant, Imanuel (1993). *Metafizika morala* (Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića)
- NI – Kant, Imanuel (1974). „Nagađanja o početku istorije čovečanstva“, u Imanuel Kant, *Um i sloboda* (Beograd: Posebno izdanje časopisa „Ideje“): 69–83.
- OM – Kant, Imanuel (2004). „Šta znači: orjentisati se u mišljenju“, *Arhe* I, 1/4: 251–259.
- OP – Kant, Imanuel (1974). „Odgovor na pitanje: šta je prosvećenost“, u Imanuel Kant, *Um i sloboda* (Beograd: Posebno izdanje časopisa „Ideje“): 41–49.
- P – Kant, Imanuel (2012). *Vaspitavanje dece* (Beograd: Javor)
- Proleg – Kant, Imanuel (2005). *Prolegomena za svaku buduću metafiziku* (Beograd: Plato)
- R – Kant, Imanuel (1990). *Realigija unutar granica čistog uma* (Beograd: BIGZ)
- SF – Kant, Imanuel (1974). „Spor među fakultetima. Drugi odeljak. Spor između filozofskog i pravnog fakulteta“, u Imanuel Kant, *Um i sloboda* (Beograd: Posebno izdanje časopisa „Ideje“): 179–193.
- TP – Kant, Imanuel (1974). „O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vredi za praksu“, u Imanuel Kant, *Um i sloboda* (Beograd: Posebno izdanje časopisa „Ideje“): 89–123.
- VM – Kant, Imanuel (1974). „Večni mir. Filozofski nacrt“, u Imanuel Kant, *Um i sloboda* (Beograd: Posebno izdanje časopisa „Ideje“): 135–171.
- ZMM – Kant, Imanuel (2004). *Zasnivanje metafizike morala* (Beograd: Dereta)

Ostala citirana Kantova dela:

- Kant, Imanuel, Konstan, Benžamen (2008). *Pravo na laganje* (Beograd: Službeni glasnik)
- Kant, Immanuel (1795). *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, AA VIII, Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken: Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen, Seite 355, <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/355.html>
- Kant, Immanuel (2007). „Determination of the concept of a human race“, in Immanuel Kant, *Anthropology, History, and Education* (Cambridge: Cambridge University Press): 143–160.

- Kant, Immanuel (2007). „Essays regarding the Philanthropinum“, in Immanuel Kant, *Anthropology, History, and Education* (Cambridge: Cambridge University Press): 98–105.
- Kant, Immanuel (2007). „Of the different races of human beings“, in Immanuel Kant, *Anthropology, History, and Education* (Cambridge: Cambridge University Press): 82–98.
- Kant, Immanuel (2007). „On the use of teleological principles in philosophy“, in Immanuel Kant, *Anthropology, History, and Education* (Cambridge: Cambridge University Press): 192–219.

Sekundarna literatura:

- Ajei, Martin, Flikschuh, Katrin (2014). „Kant's Hospitality Right Then and Now“, in Katrin Flikschuh, Lea Ypi (eds.), *Kant and Colonialism* (Oxford: Oxford University Press): 221–251.
- Allison, Henry (1978). „Things in Themselves, Noumena and the Transcendental Object“, *Dialectica* 32 (1): 41–76.
- Allison, Henry (1990). *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Allison, Henry (2004). *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense* (New Haven: Yale University Press)
- Allison, Henry (2009). „Teleology and history in Kant: the critical foundations of Kant's philosophy of history“ in Amélie Oksenberg Rorty, James Schmidt, *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press): 24–46.
- Allison, Henry (2012). *Essays on Kant* (Oxford: Oxford University Press)
- Ameriks, Karl (2003). *Interpreting Kant's Critiques* (Oxford: Oxford University Press)
- Anderson-Gold, Sharon (1991). „God and Community: An Inquiry into the Religious Implications of the Highest Good“ Philip J. Rossi, Michael Wreen (eds.) *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press)
- Anderson-Gold, Sharon (2014). „The Political Foundations of Prophetic History“, in Paul Formosa, Avery Goldman and Tatiana Patrone *Politics and Teleology in Kant* (Cardiff: University of Wales Press): 180–194.
- Aquila, Richard (1979). „Things in Themselves and Appearances: Intentionality and Reality in Kant“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63 (3): 293–308.
- Babić, Jovan (1997). „Dužnost da se ne laže – savršena ali ne i juridička dužnost“, *Theoria* 40 (2): 7–22.
- Babić, Jovan (2005). *Moral i naše vreme* (Beograd: Službeni glasnik)
- Babić, Jovan (2007). „Dobra volja“, *Theoria* 50 (4): 7–20.
- Babić, Jovan (2007). „Sreća i moral“, *Filozofski godišnjak* 20: 121–151.
- Babić, Jovan (2011). „Vrednovanje i tumačenje“, *Theoria* 54 (4): 5–16.
- Babić, Jovan (2018). *Ogledi o odbrani* (Beograd: Službeni glasnik)
- Baiasu, Sorin (ed.) (2016). *Comparing Kant and Sartre* (Hampshire: Palgrave Macmillan)
- Basta, Danilo (1974). „Predgovor“, u Immanuel Kant, *Um i sloboda* (Beograd: Posebno izdanje časopisa „Ideje“): 5–27.
- Basta, Danilo (2001). *Večni mir i carstvo slobode* (Beograd: Plato)
- Beck, White Lewis (1978). „Kant and the Right of Revolution“, in Lewis White Beck *Essays on Kant and Hume* (New Haven: Yale University Press): 171–188.
- Beck, White Lewis (1978). „Kant on Education“, in Lewis White Beck *Essays on Kant and Hume* (New Haven: Yale University Press): 188–205.
- Beck, White Lewis (1987). „Five Concepts of Freedom in Kant“, in Jan T.J. Szrednicki (ed.) *Stephan Körner – Philosophical Analysis and Reconstruction. Contributions to Philosophy* (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers): 35–52.
- Benett, Jonathan (1974). *Kant's Dialectic* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Bird, Graham (1962). *Kant's Theory of Knowledge. An Outline of One Central Argument in the Critique of Pure Reason* (London and New York: Routledge)

- Byrd, Sharon, Hruschka, Joachim (2010) *Kant's Doctrine of Right, A Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Caranti, Luigi (2014). „The Guarantee of Perpetual Peace: Three Concerns“, in Paul Formosa, Avery Goldman and Tatiana Patrone *Politics and Teleology in Kant* (Cardiff: University of Wales Press): 145–163.
- Caranti, Luigi (2017). *Kant's Political Legacy – Human Rights, Peace, Progress* (Cardiff: University of Wales Press)
- Cavallar, Georg (2015). *Kant's Embedded Cosmopolitanism – History, Philosophy and Education for World Citizens* (Berlin: De Gruyter)
- Chignell, Andrew (2007). „Belief in Kant“, *Philosophical Review* 116 (3): 323–360.
- Despland, Michel (1973). *Kant on History and Religion* (Montreal and London: McGill – Queen's University Press)
- Dister, John (1972). „Kant's Regulative Ideas and the 'Objectivity' of Reason“, in Lewis White Beck (ed.) *Proceedings of the Third International Kant Congress* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company): 262–270.
- Doyle, Michael (1983). „Kant, liberal legacies, and foreign affairs“, *Philosophy and Public Affairs* 12 (3): 205–235.
- Ebels-Duggan, Kyla (2009). „Moral Community: Escaping the Ethical State of Nature“, *Philosopher's Imprint* 9 (8): 1 – 19.
- Eze, Chukwudi Emmanuel (1997). „The Color of Reason: The Idea of „Race“ in Kant's *Anthropology*“, in Emmanuel Chukwudi Eze *Postcolonial African Philosophy, A Critical Reader* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd): 103–131.
- Flikschuh, Katrin (1997). „On Kant's Rechtslehre“, *European Journal of Philosophy* 5 (1): 50–73.
- Flikschuh, Katrin (2010). „Justice without virtue“, in Lara Denis (ed.) *Kant's Metaphysic of Morals – A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press): 51–71.
- Flikschuh, Katrin (2015). „Human Rights in Kantian Mode: A Sketch“, in Rown Cruft, S. Matthew Liao, and Massimo Renzo (eds.) *Philosophical Foundations of Human Rights* (Oxford: Oxford University Press): 653–671.
- Frierson, Patrick (2005). „Kant's Empirical Account of Human Action“, *Philosophers' Imprint* 5 (7): 1–34.
- Frierson, Patrick (2003). *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Giannini, Chamberlin Heidi (2013). „Korsgaard and the *Wille/Willkür* Distinction: Radical Constructivism and the Imputability of Immoral Actions“, *Kant Studies Online*: 72–101.
- Giesinger, Johannes (2012) „Kant's Account of Moral Education“, *Educational Philosophy and Theory* 44 (7): 775–786.
- Goldman, Avery (2014). The Principle of Purposiveness: From the Beautiful to the Biological and Finally to the Political in Kant's *Critique of Judgment*“, in Paul Formosa, Avery Goldman and Tatiana Patrone *Politics and Teleology in Kant* (Cardiff: University of Wales Press): 211–228.
- Govedarica, Jelena (2015). „Grocijusova teorija prirodnog prava“, *Filozofija i društvo* 26 (2): 436–457.
- Greenberg, Robert (2016). *The Bounds of Freedom: Kant's Causal Theory of Action* (Berlin: De Gruyter)
- Gregor, Mary (1963). *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten* (New York: Barnes & Noble, Inc.)
- Grier, Michelle (2004). *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Guyer, Paul (1987). *Kant and the Claims of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Guyer, Paul (2000). *Kant on Freedom, Law, and Happiness* (Cambridge: Cambridge University Press)

- Guyer, Paul (2009). „The crooked timber of mankind“, in Amélie Oksenberg Rorty, James Schmidt, *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press): 129–150.
- Guyer, Paul (2012). „Examples of Moral Possibility“, in Klas Roth, Chris W. Surprenant, *Kant and Education. Interpretations and Commentary* (New York: Routledge): 124 – 139.
- Herman, Barbara (1998). „Training to Autonomy: Kant and the Question of Moral Education“, in Amélie Oksenberg Rorty (ed.) *Philosophers on Education. Historical Perspectives* (London: Routledge): 254–272.
- Herman, Barbara (2009). „A habitat for humanity“, in Amélie Oksenberg Rorty, James Schmidt, *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press): 150–171.
- Hill, Jr, Thomas (2002). *Human Welfare and Moral Worth* (Oxford: Oxford University Press)
- Hill, Jr, Thomas, Boxill, Bernard (2000). „Kant and Race“, in Bernard Boxill (ed.) *Race and Racism* (Oxford: Oxford University Press): 448–471.
- Höffe, Otfried (1986). „Kant's Principle of Justice as Categorical Imperative of Law“, in Yovel, Yirmiyahu (ed.) *Kant's Practical Philosophy Reconsidered* (Jerusalem: Springer-Science+Business Media): 149–168.
- Holtman, Williams Sarah (2002). „Revolution, Contradiction, and Kantian Citizenship“, in Mark Timmons (ed.) *Kant's Metaphysics of Morals Interpretative Essays* (Oxford: Oxford University Press): 209–233.
- Kersting, Wolfgang (2009). „The Civil Constitution in Every State Shall Be a Republican One“, in Karl Ameriks, Otfried Höffe (eds.) *Kant's Moral and Legal Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press): 246–265.
- Kleingeld, Pauline (1993). „The Problematic Status of Gender-Neutral Language in the History of Philosophy: The Case of Kant“, *The Philosophical Forum* 25: 134–150.
- Kleingeld, Pauline (1995). „What Do the Virtuous Hope For? Re-reading Kant's Doctrine of the Highest Good.“, in Hoke Robinson (ed.) *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis 1995* (Milwaukee: Marquette University Press): 91–112.
- Kleingeld, Pauline (1998). „Kant on the Unity of Theoretical and Practical Reason“, *The Review of Metaphysics* 52 (2): 311–339.
- Kleingeld, Pauline (1999). „Kant, History, and the Idea of Moral Development“, *History of Philosophy Quarterly* 16 (1): 59–80.
- Kleingeld, Pauline (2003). „Kant's Cosmopolitan Patriotism“, *Kant-Studien* 94: 299–316.
- Kleingeld, Pauline (2004). „Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation“, *European Journal of Philosophy* 12 (3): 304–325.
- Kleingeld, Pauline (2007). „Kant's Second Thoughts on Race“, *The Philosophical Quarterly* 57 (229): 573–592.
- Kleingeld, Pauline (2008). „Kant on historiography and the use of regulative ideas“, *Studies in History and the Philosophy of Science* 39: 523–528.
- Kleingeld, Pauline (2009). „Kant's changing cosmopolitanism“, in Amélie Oksenberg Rorty, James Schmidt, *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press): 171–187.
- Kleingeld, Pauline (2012). *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Kleingeld, Pauline (2014). „Kant's Second Thoughts on Colonialism“, in Katrin Flikschuh, Lea Ypi (eds.), *Kant and Colonialism* (Oxford: Oxford University Press): 43–68.
- Kleingeld, Pauline (2014). „The Development of Kant's Cosmopolitanism“, in Paul Formosa, Avery Goldman and Tatiana Patrone *Politics and Teleology in Kant* (Cardiff: University of Wales Press): 59–76.
- Kleingeld, Pauline (2016). „Kant on ‘Good’, the Good, and the Duty to Promote the Highest Good“, in Thomas Höwing (ed.) *The highest good in Kant's philosophy* (Berlin: De Gruyter): 33–49.

- Korsgaard, Cristine (1986) „The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil“, *Philosophy & Public Affairs* 15 (4): 325–349.
- Korsgaard, Cristine (1996). *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Korsgaard, Cristine (2008). *The Constitution of Agency, Essays on Practical Reason and Moral Psychology* (Oxford: Oxford University Press)
- Kuehn, Manfred (2009). „Reason as a species characteristics“, in Amélie Oksenberg Rorty, James Schmidt, *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press): 68–94.
- Kuehn, Manfred (2012). „Kant on Education, Anthropology, and Ethics“, in: Klas Roth, Chris W. Surprenant, *Kant and Education. Interpretations and Commentary* (New York: Routledge): 55 – 69.
- Langton, Rae (1998). *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves* (Oxford: Oxford University Press)
- Lazović, Živan (1988). *Razlozi, uzroci i motivi (Hjum i Kant)* (Beograd: Filozofsko društvo Srbije)
- Louden, Robert (2000). *Kant's Impure Ethics, From Rational Beings to Human Beings* (Oxford: Oxford University Press)
- Louden, Robert (2012). „„Not a Slow Reform, but a Swift Revolution“: Kant and Basedow on the Need to Transform Education“, in Klas Roth, Chris W. Surprenant, *Kant and Education. Interpretations and Commentary* (New York: Routledge): 39 – 55.
- Ludwig, Bernd (2009). „Commentary on Kant's Treatment of Constitutional Right (*Metaphysics of Morals* II: General Remark A; § 51 – 52, Conclusion, Appendix)“, in Karl Ameriks, Otfried Höffe (eds.) *Kant's Moral and Legal Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press): 265–284.
- Maus, Ingeborg (2001). *Aspekti narodne suverenosti* (Beograd: Dosije)
- McCarthy, Thomas (2009). *Race, Empire, and the Idea of Human Development* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Meerbote, Ralf (1972). „The Unknowability of Things in Themselves“, in Lewis White Beck (ed.) *Proceedings of the Third International Kant Congress* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company): 415–424.
- Moran, Kate (2009). „Can Kant Have an Account of Moral Education?“, *Jurnal of Philosophy of Education* 43 (4): 471–484.
- Moran, Kate (2012). *Community and Progress in Kant's Moral Philosophy* (Washington: The Catholic University of America Press)
- Munzel, Felicitas (1995). „„The Beautiful is the Symbol of Morally-Good“: Kant's Philosophical Basis of Proof for the Idea of the Morally-Good“, *Jurnal of the History of Philosophy* 33 (2): 301–330.
- Munzel, Felicitas (1999). *Kant's Conception of Moral Character. The „critical“ link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment* (Chicago: Chicago University Press)
- Muthu, Sankar (2014). „Productive Resistance in Kant's Political Thought: Domination, Counter-Domination, and Global Unsocial Sociability“, in Katrin Flikschuh, Lea Ypi (eds.), *Kant and Colonialism* (Oxford: Oxford University Press): 68–99.
- Nuyen, A. T. (1989). „The Kantian Theory of Metaphor“, *Philosophy and Retic* 22 (2): 95–109.
- Nuzzo, Angelica (2014). „Kant's Pure Ethics and the Problem of 'Application““, in Paul Formosa, Avery Goldman and Tatiana Patrone *Politics and Teleology in Kant* (Cardiff: University of Wales Press): 245–263.
- Nyholm, Sven (2015). *Revisiting Kant's Universal Law and Humanity Formulas* (Berlin: De Gruyter)
- O'Neill, Onora (1989). *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press)

- O'Neill, Onora (1992). „Vindicating Reason“, in Paul Guyer (ed.) *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press): 280–309.
- Papish, Laura (2018). *Kant on Evil, Self-Deception, and Moral Reform* (New York: Oxford University Press)
- Paton, H. J. (1962). *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy* (Tiptree: The Anchor Press, Ltd.)
- Patrone, Tatiana (2014). „Teleology and the Grounds of Duties of Juridical Right“, in Paul Formosa, Avery Goldman and Tatiana Patrone *Politics and Teleology in Kant* (Cardiff: University of Wales Press): 128–145.
- Pippin, Robert (1982). *Kant's Theory of Form, An Essay on the Critique of Pure Reason* (New Haven: Yale University Press)
- Pogge, Thomas (2009). „Kant's Vision of a Just World Order“, in Thomas Hill, Jr. *The Blackwell Guide to Kant's Ethics* (West Sussex: Blackwell Publishing Ltd): 196–209.
- Reath, Andrews (1988). „Two Conceptions of The Highest Good in Kant“, *Journal of the History of Philosophy* 26 (4): 593–619.
- Rescher, Nicholas (1972). „Noumenal Causality“, in Lewis White Beck (ed.) *Proceedings of the Third International Kant Congress* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company): 462–471.
- Ripstein, Arthur (2009). *Force and Freedom* (Cambridge: Harvard University Press)
- Rousseau, Jan Jacques (1917). *A Lasting Peace Through the Federation of Europe and The State of War* (London: Constable and Company Limited)
- Sangiovanni, Andrea (2015). „Why there cannot be a Truly Kantian Theory of Human Rights“, in Rown Cruft, S. Matthew Liao, and Massimo Renzo *Philosophical Foundations of Human Rights* (Oxford: Oxford University Press): 671–691.
- Schneewind, J. B. (2009). „Good out of evil: Kant and the idea Of unsocial sociability“, in Amélie Oksenberg Rorty, James Schmidt, *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press): 94–112.
- Sidgwick, Henry (1962). *Methods og Ethics* (London: Palgrave Macmillan)
- Smith, Kemp Norman (2003). *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'* (Hampshire: Palgrave Macmillan Ltd)
- Spector, Celine (2008). „The Plan for Perpetual Peace: From Saint-Pierre to Rousseau“, extract from: C. Spector, ‘Le Projet de paix perpétuelle : de Saint-Pierre à Rousseau’, in B. Bachofen, C. Spector (eds.) *Principes du droit de la guerre, Ecrits sur le Projet de Paix Perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre* (Paris: Vrin): 229–294. <http://celinespector.com/wp-content/uploads/2011/02/Rousseau-Saint-Pierre-Spector.pdf>
- Stilz, Anna (2014). „Provisional Right and Non-State Peoples“, in Katrin Flikschuh, Lea Ypi (eds.), *Kant and Colonialism* (Oxford: Oxford University Press): 197–221.
- Tarbet, David (1968). „The Fabric of Metaphor in Kant's *Critique of Pure Reason*“, *Journal of the History of Philosophy* 6 (3): 257–270.
- Vaihinger, Hans (1935). *The Philosophy of 'As if'* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.)
- Vajl, Erik (2010). *Problemi Kantove filozofije* (Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića)
- Vaki, Fotini (2014). "What Are We Allowed To Hope? Kant's Philosophy of History as Political Philosophy“, in Paul Formosa, Avery Goldman and Tatiana Patrone *Politics and Teleology in Kant* (Cardiff: University of Wales Press): 194–211.
- Van Cleve, James (1999). *Problems from Kant* (Oxford: Oxford University Press)
- Vanhaute, Liesbet (2014). „Colonists, Traders, or Settlers? Kant on Fair International Trade and Legitimate Settlement“, in Katrin Flikschuh, Lea Ypi (eds.), *Kant and Colonialism* (Oxford: Oxford University Press): 127–145.
- Vattel de, Emer (2008). *The Law of Nations* (Indianapolis: Liberty Fund)
- Vuković, Ivan (2006). *Oponašanje Boga* (Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića)
- Vuković, Ivan (2014). „Um u istoriji: kantovska ideja univerziteta“, *Theoria* 57 (1): 51–62.

- Vuković, Ivan (2016). *Platon i Kant: saveti za dobar život* (Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića)
- Watkins, Eric (2004). „Kant's Model of Causality: Causal Powers, Laws and Kant's Reply to Hume“, *Journal of the History of Philosophy* 42 (4): 449–488.
- Watkins, Eric (2005). *Kant and the Metaphysics of Causality* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Weinrib, Jacob (2008). „The Juridical Significance of Kant's 'Supposed Right to Lie'“, *Kantian Review* 13 (1): 141–170.
- Willaschek, Marcus (1997). „Why the *Doctrine of Right* does not belong in the *Metaphysics of Morals*. On some Basic Distinctions in Kant's Moral Philosophy“, *Annual Review of Law and Ethics* 5: 205–227.
- Williams, Howard (1983). *Kant's Political Philosophy* (Oxford: Basil Blackwell)
- Williams, Howard (2014). „Natural Right in *Toward Perpetual Peace*“, in Paul Formosa, Avery Goldman and Tatiana Patrone *Politics and Teleology in Kant* (Cardiff: University of Wales Press): 19–37.
- Wood, Alen (1999). *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Wood, Alen (2009). „Kant's Fourth Proposition: the unsocial sociability“, in Amélie Oksenberg Rorty, James Schmidt, *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press): 112–129.
- Wood, Alen (2014). „Kant's Principle of Publicity“, in Paul Formosa, Avery Goldman and Tatiana Patrone *Politics and Teleology in Kant* (Cardiff: University of Wales Press): 76–92.
- Yovel, Yirmiyahu (1980). *Kant and the Philosophy of History* (Princeton: Princeton University Press)
- Yovel, Yirmiyahu (1986). „The Interests of Reason: From Metaphysics to Moral History“, in Yovel, Yirmiyahu (ed.) *Kant's Practical Philosophy Reconsidered* (Jerusalem: Springer-Science+Business Media): 135–149.
- Ypi, Lea (2014). „Commerce and Colonialism in Kant's Philosophy of History“, in Katrin Flikschuh, Lea Ypi (eds.), *Kant and Colonialism* (Oxford: Oxford University Press): 99–127.
- Zöller, Günter (2015). „Metaphor or Method“, *Con-Textos Kantianos* 1: 217–234.

Biografija autora

Jelena Govedarica je rođena 5.4.1983. u Beogradu. Studije filozofije na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu upisala je 2003. godine, a diplomirala u februaru 2011. godine, sa prosečnom ocenom tokom studija 9,44, ocenom 10 na diplomskom ispitu i temom diplomskog rada: „Kantova filozofija javnog prava“. Doktorske studije filozofije, na istom odeljenju, upisala je 2012. godine, kao student koji se finansira iz budžeta Republike Srbije, sve ispite je položila u roku, sa ocenom 10. Od 2011. do 2018. godine radila je kao nastavnik filozofije, etike i građanskog vaspitanja u Elektrotehničkoj školi „Rade Končar“; od 2014. do 2017. godine bila je angažovana kao saradnik u nastavi na osnovnim studijama filozofije, na predmetu „Ranohrišćanska i srednjovekovna filozofija“, a u školskoj 2018/2019. godini na istom predmetu i na predmetu „Uvod u filozofiju religije“. 2018. godine izabrana je u zvanje istraživač – saradnik i zaposlena u okviru projekta Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije: „Dinamički sistemi u prirodi i društvu: filozofski i empirijski aspekti“, na Institutu za filozofiju pri Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu. Zahvaljujući stipendiji CEEPUS, u okviru projekta: „Ethic and Politics in the European Context“, 2016. godine je mesec dana boravila na Institutu za društvenu etiku pri Univerzitetu u Beču, a zahvaljujući ERASMUS stipendiji školsku 2017/2018. godinu doktorskih studija završila je na Univerzitetu u Gracu. Objavila je nekoliko stručnih radova u naučnim časopisima, a svoje radove prezentovala je u zemlji i inostranstvu.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Јелена Говедарица

Број индекса ОФ 12-4

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Ка трансценденталном заснивању јавног права

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, _____

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора _____ Јелена Говедарица _____

Број индекса _____ ОФ 12-4 _____

Студијски програм _____ филозофија _____

Наслов рада ____ Ка трансценденталном заснивању јавног права _____

Ментор _____ проф. др Јован Бабић, редовни професор _____

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, _____

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Ка трансценденталном заснивању јавног права

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, _____

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.