

## Moral, pravo i politika u praktičnoj filozofiji kasnoga Kanta

ANTE PAŽANIN\*

### Sažetak

U povezanosti s najnovijim pokušajima obnove Kantove filozofije, kako je prikazuju njeni suvremeni istraživači i zagovornici, kao što su Herbert Schnädelbach, Hans Lenk, Konrad Cramer, Wilhelm Vossenkuhl, Volker Gerhardt, Karl-Otto Apel, Otfried Höffe i drugi čiji su radovi ove godine objavljeni pod naslovom *Kant in der Diskussion der Moderne*, autor ovoga rada pokušava analizom Kantove rasprave *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* pokazati da kod kasnoga Kanta nije samo naznačen i razložen program praktične filozofije od filozofije morala i prava do politike i povijesti, nego da je on u tri poglavlja navedene rasprave već razrađen u smislu moderne liberalne teorije morala, državnog prava i međunarodnoga ili "svjetsko-građanskog" prava prema temeljnom principu Kantove praktične filozofije: "Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis".

Nasuprot "kontemplativnom mizantropu"<sup>1</sup> i "smrti svake moralnosti"<sup>2</sup>, do kojih dovodi prirodna težnja za srećom, Kant svrhu morala ne vidi u tome da budemo samo sretni, nego da postanemo "dostojni sreće" (der Glückseligkeit würdig)<sup>3</sup>. Tu misao Kant razvija već 1785. u prvom djelu svoje filozofije morala *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* i zadržava je kroz čitavo kritičko razdoblje do svojih kasnih spisa. Misao o ljudskom dostojanstvu kao "dostojnosti za sreću" Kant razvija iz "sustavnog povezivanja umnih bića pomoću zajedničkih objektivnih zakona", koji kao moralni zakoni povezuju i obvezuju sva umna bića, pa i čovjeka kao umno biće, da postupaju u skladu s dužnošću prema moralnom zakonu kao spoznajnom razlogu slobode. Da bi bio slobodan, čovjek mora svoje sudioništvo na moralnom zakonodavstvu dokazati djelovanjem. U tom

\**Ante Pažanin*, redovni profesor Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu na predmetu Politička filozofija.

<sup>1</sup>Kant, I., "Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee", citirano prema: Kant: *Werke*, Darmstadt, 1970., Bd. VI, str. 122-123 (A 223).

<sup>2</sup>Kant, I., "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", ibidem, str. 139 (A 223).

<sup>3</sup>Ibidem, str. 131 (A 208-209).

smislu Kant u Predgovoru svojoj *Kritici praktičnoga uma* napominje da je sloboda *ratio essendi* moralnoga zakona, a moralni zakon *ratio cognoscendi* slobode. Svojim moralnim djelovanjem čovjek se uzdiže do zakonodavstva čistoga praktičnog uma i postaje konstitutivnim članom ćudoredne zajednice umnih bića. Dakako, on time ne postaje odmah i članom ljudske zajednice, jer kao čovjek on nije čisti um niti neko sveto umno biće, nego svagda i osjetilno konačno biće, koje postaje slobodno i dostojno sreće time što udovoljava moralnom zahtjevu poznatog kategoričkog imperativa. Obično se to uzdizanje čovjeka do moralnog zakonodavstva shvaća kao odvajanje umnog carstva svrha od osjetilnog svijeta pojava, a čovjeka kao građanina dvaju svjetova — Kant sam kaže kao *homo noumenon* i *homo phaenomenon*. Tu se javlja problem povezivanja, štoviše jedinstva tih dvaju svjetova, neovisno o tome nazivaju li se oni carstvima, sferama, regijama, slojevima, perspektivama ili “odvajanjima”. O tome su vrlo zanimljive studije objavili Herbert Schnädelbach, Hans Lenk, Konrad Cramer, Wilhelm Vossenkuhl, Volker Gerhardt, Karl-Otto Apel, Otfried Höffe i drugi, radovi kojih su ove godine sabrani pod naslovom *Kant in der Diskussion der Moderne*<sup>4</sup>.

Na neka od tih pitanja, ponajprije na ona koja se tiču cjelovite praktične filozofije, Kant je pokušao odgovoriti u svojoj raspravi *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* iz godine 1793. Ovdje ćemo se ograničiti na taj Kantov rad *O općenitoj izreci: to može biti ispravno u teoriji, ali ne vrijedi za praksu*, iako je pojedine aspekte praktične filozofije on dalje razradio u svojim kasnijim radovima *O vječnom miru* 1795. i *Metafizici ćudoređa* 1797. Osnovna misao praktične filozofije kasnoga Kanta usmjerena je na istraživanje najvišeg dobra što ga čovjek može ozbiljiti u svijetu. Njezin predmet otuda nije “ni moralnost čovjeka za sebe ni sreća samo za sebe, nego najviše u svijetu moguće dobro, koje se sastoji u sjedinjenju i podudaranju obiju”<sup>5</sup>, tj. moralnosti i sreće. U skladu s tom temeljnom mišlju svoje praktične filozofije Kant pri kraju uvoda u raspravu *O općenitoj izreci...* najavljuje da će on odnos teorije i prakse prikazati “*prvo u moralu* uopće (s obzirom na dobrobit svakog čovjeka), *drugo u politici* (u odnosu na dobrobit država) i *treće u kozmopolitskom* promatranju (u pogledu dobrobiti ljudskoga roda u cjelini, i to ukoliko je on pojmljen u napredovanju k dobrobiti u nizu pokoljenja svih budućih vremena” (A 208). — dakle, u svjetskopovijesnom značenju. Već iz tako naznačene zadaće istraživanja proizlazi da Kant odnos teorije i prakse želi razmotriti i prikazati na primjeru “*moralna, državnog prava i međunarodnog prava*” (A 208), što je posebno aktualan problem našega današnjeg vremena.

<sup>4</sup>Vidi: Gergard Schönrich, Yasushi Kato (Hrsg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt, 1996.

<sup>5</sup>Broj u zagradi označava stranicu kritičkog A izdanja Kantove rasprave navedene u bilješci broj 2 prema istom izdanju.

Prethodno je, međutim, Kant razložio o kakvoj teoriji i praksi je u sferi praktične filozofije uopće riječ. Jer, “*praksom* se ne naziva svako hantiranje, nego samo ono ozbiljenje neke svrhe koje se misli kao pridržavanje stanovitih općenito predloženih principa postupanja” (A 201). Naime, nasuprot nepodudarnosti teorije i prakse u tzv. teoretskoj filozofiji, u kojoj bi općenita izreka imala svoju valjanost u onim slučajevima kad nam kod primjene neke teorije predmeti ne mogu biti uopće dañi, kao npr. kod primjene teorije na “predmete zrenja” koji — iako su predloženi u teoriji pomoću pojmova i mogu se umom misliti — ipak “gotovo ne bi mogli biti *dani*, nego bi dakako mogli biti samo prazne ideje, čija upotreba u praksi gotovo ne bi bila nikakva ili štoviše njoj štetna” i dakle, nasuprot svakidašnjem mišljenju i “općenitoj izreci” o nevaljanosti teorije za praksu Kant ističe da u “teoriji koja je utemeljena na *pojmu dužnosti* potpuno otpada zabrinutost za prazni idealitet toga pojma. Jer, pokretanje stanovitog djelovanja naše volje ne bi moglo biti dužnost, kada ono ne bi bilo moguće i u iskustvu”. Kant dodaje, da je “u sadašnjoj raspravi riječ samo o toj vrsti teorije” (A 205), dakle teorije kao onoga svojevrsnog znanja koje kao umno poimanje dužnosti i slobode omogućuje moralno djelovanje, neovisno o tome misli li se djelovanje naše volje u iskustvu kao potpuno ili kao ono koje se sve više približava potpunosti ozbiljenja ideje dužnosti i slobode. U svakom slučaju, ističe Kant, “riječ je o kanonu uma (u praktičnome), gdje vrijednost prakse počiva potpuno na njenoj primjerenosti teoriji koja joj leži u osnovi”, a ne bilo kojoj teoriji, nego teoriji u etici i praktičnoj filozofiji uopće, jer “sve je izgubljeno, ako se empirijski i otuda slučajni uvjeti izvođenja zakona učine uvjetima samog zakona”, tj. ako se “neka praksa, koja je procijenjena prema vjerojatnom ishodu *dosadašnjeg* iskustva, ovlasti da vlada teorijom koja postoji za sebe samu” (A 206).

Taj svojevrsni smisao moralne teorije i prakse uma kao umnog djelovanja naše volje i ispunjenja “pojma dužnosti” Kant precizira u 1. poglavlju navedene rasprave pod naslovom “O odnosu teorije i prakse u moralu uopće”. To je zapravo Kantov “odgovor na neke primjedbe gospodina profesora Garvea”, koje je ovaj učinio u djelu *Pokušaji o različitim predmetima iz morala i književnosti*, a tiču se ponajprije Kantova shvaćanja morala i sreće. Nasuprot Garveovu pokušaju da pojam dužnosti, kategoričke imperative i određenja slobodne volje pojmi pomoću “principa psiholoških objašnjenja koji svi leže u osnovi mehanizmu prirodne nužnosti” (A 224), Kant pokazuje da priroda i psihološke sklonosti ne mogu dati zakone ni slobodi ni moralu (v. A 231).

U tom razmatranju za nas je svakako važnije ono što Kant pritom ističe kao svoje trajno shvaćanje morala što ga je on “prethodno”, dakle u glavnim djelima svoje kritičke filozofije, razvio i koje on sada kratko izlaže u popularnom obliku i proširuje iz etike na filozofiju prava i politike, nego Garveovi prigovori i Kantova eventualna obrana — eventualna obrana stoga, jer Kant i sam kaže kako on nema sklonost da se brani. Stoga ćemo ovdje izdvojiti samo ona mjesta koja su od načelnog značenja

za razumijevanje morala i njegove uloge u praktičnoj filozofiji kasnoga Kanta.

Tako već spomenutu misao svoje moralne filozofije, po kojoj nas moral ne uči kako trebamo postati sretni, nego kako trebamo postati *dostojni* sreće, Kant ovdje obrazlaže rečenicom da biti dostojan sreće znači “onu kvalitetu osobe koja počiva na samoj vlastitoj volji subjekta, te da bi u primjerenosti s njom bio suglasan općeniti um koji daje zakone (kako prirodi tako i slobodnoj volji) za sve svrhe te osobe”. Kant dodaje da je “dostojnost za sreću” (die Würdigkeit glücklich zu sein) sasvim različita od “spretnosti da se za sebe stekne sreća” (von der Geschicklichkeit, sich ein Glück zu erwerben). U skladu s tim čovjek kao konačno umno biće ne može, a prema Kantu i “ne treba *odustati* od svoje prirodne svrhe” i sreće, ali istinski sretan u smislu “dostojnosti za sreću” on može biti tek nakon što je udovoljio dužnosti i moralnom zakonu, “koji mu je propisan umom” i koji se ne može uvjetovati ničim što dolazi od prirode, pa ni srećom (v. A 209, 210).

Sreća, naime, “sadrži sve (a također i ništa više, nego) što nam može pribaviti priroda, a krepost ono što nitko ne može dati ili uzeti nego čovjek sam sebi” (A 220). Poznata Kantova misao, da je čovjek zaslužan za ono što je sam iz sebe stvorio, dolazi najviše do izražaja upravo u njegovu razumijevanju kreposti i morala, a njih nema bez “pojma dužnosti”. Da bi se pak “zapovijed dužnosti predočila u svojem potpuno, bezuvjetnom ugledu, koji zahtijeva poslušnost iz samoga sebe i bez ikakvih drugih utjecaja”, čovjek mora, naglašava Kant, “koliko mu je moguće, težiti da postane samosvjestan, da se u određenje dužnosti neprimjetno ne umiješa nikakvo izvedeno nagonsko pokretalo” (A 210), koje bi onemogućilo maksimi da postane zakon. Kao što je poznato, pomoću maksime bezuvjetnog pokoravanja moralnom zakonu čovjek postaje članom moralnog zakonodavstva slobodne volje. Stoga je njegovo pretpostavljanje svim drugim svrhama i dobrima što ih čovjek može ozbiljiti u svijetu sasvim drukčijeg značaja i značenja. U vezi s tim Kant veli: “U slučaju kolizije stanovitih mojih svrha s moralnim zakonom dužnosti ja sam svjestan da prednost pripada dužnosti”. Otud je i stanje koje nastaje udovoljavanjem moralnoj dužnosti u odnosu prema ostalim stanjima “ne samo neko bolje stanje, nego jedino o sebi dobro stanje”. Ono je “dobro iz sasvim drugog polja, u kojemu se gotovo ne uzimaju u obzir svrhe koje bi mi se mogle ponuditi (pa time ni njihova suma, sreća)”. Odredbeni razlog volje u tom polju, zaključuje Kant, “nije materija proizvoljnosti..., nego čista forma općenite zakonomjernosti njene maksime” (A 219). U tom smislu, dakle, valja najprije udovoljiti čistoj formi maksime moralnog djelovanja, jer “najprije moram biti siguran, da ne djelujem protiv svoje dužnosti”, a “tek nakon toga mi je dopušteno da se osvrnem za srećom, ukoliko je mogu ujediniti s onim mojim moralno (ne fizički) dobrim stanjem” (A 219, 220).

Kant je svjestan toga da možda ni jedan čovjek nikada nije uspio potpuno nesebično i čisto bez miješanja sklonosti i prirodnih pobuda izvršiti “svoju priznatu i od sebe poštovanu dužnost” u smislu odvajanja i suprotstavljanja čistoće moralne dužnosti i koristoljubive sreće. Štoviše, “možda to ne će poći za rukom nikada nikome ni kod najvećih nastojanja”. Ali, “čovjek je s najvećom jasnoćom”, ističe Kant, “svjestan toga, da on svoju dužnost *treba vršiti* sasvim bez vlastite koristi i da svoj zahtjev za srećom *mora* potpuno odvojiti od pojma dužnosti, da bi ovoga imao sasvim čistoga” (A 222). Kant dokazuje da čovjek to može i pokazuje kako on toga postaje svjestan, te misli da je za “promatranje dužnosti to i dosta” (A 223). Na poznatom primjeru depozita Kant čini zornim da “pojam dužnosti u čitavoj svojoj čistoći” nije samo “jednostavniji, jasniji, u praktičnoj upotrebi za svakoga razumljiviji i prirodniiji od svakog motiva koji je izveden iz sreće ili koji je pomiješan s njom i s obzirom na nju”, nego da je on “i u sudu čak najobičnijeg ljudskog uma”, ako je ovaj povezan “s voljom čovjeka”, puno “*jači*, prodorniji i s većim izgledom na uspjeh nego svi razlozi pokretala koji su proizašli iz posljednjeg koristoljubivog principa” (A 227) vlastite sreće i prirodnih sklonosti.

Činjenicu da je čovjek svjestan kako se može uzdignuti nad sve nagone i vlastitu koristoljubivost — on kaže: “nad bezbrojna zla života i same zvodničke primamljivosti” (A 229) — Kant izražava poznatom izrekom: “Čovjek to može, jer on to treba”. Čovjek, naime, to treba zato što “to u njemu otvara dubinu božanskih zasada koja (dubina) mu istodobno omogućuje da osjeti sveti strah pred veličinom i uzvišenošću svoga istinskog određenja” (A 230). Kant ističe ne samo uzvišenost moralne kreposti kao istinsko ljudsko određenje i čistoću morala od svih sklonosti i bogatstava, nego vjeruje da bi oštrenjem smisla za dužnost i trajnom upotrebom njezinih načela u privatnom i javnom životu “uskoro s ćudorednošću ljudi bolje stajali” (A 230).

Obično se ta Kantova vjera i zahtjev uma u razvijanju morala kao dostojnosti za sreću tumače isključivo u smislu metafizičke odvojenosti dvaju svjetova te čak zatvorenosti “carstva svrha” i čiste univerzalne umnosti kao “dužnosti”, a da se ne vidi kako um in concreto postaje praktičan. Tek se u najnovijim, uz bilješku 4 spomenutim, interpretacijama Kantove praktične filozofije govori o tome da je i njegova filozofija i metafizika morala kao filozofija slobode i dužnosti otvorena za sreću i povijesne kontekste, upravo kao njihova umna pretpostavka. Kant i sam govori o tome već u *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, kad u Predgovoru ističe da se sva moralna filozofija doduše “potpuno osniva na svome čistome djelu”, ali dodaje, ne bez razloga, da se apriorni moralni zakoni moraju dopuniti “rasudnom snagom”, kako bi čovjek “ideju čistog praktičnog uma... u svome životu” učinio djelotvornom. U smislu jedne takve dopune moralnih umnih zakona životnim iskustvom dade se razumjeti posebno onaj dio teksta koji govori da ti moralni apriorni zakoni umnih bića “zahtijevaju još rasudnu snagu izoštrenu iskustvom, da bi se moglo razlikovati, u kojim se slučajevima imaju primijeniti, a dijelom da bi im se

pribavio pristup u volju čovječju i snaga za izvršavanje. Jer čovjek, kojega aficiraju tolika nagnuća, sposoban je doduše za ideju praktičnoga čistog uma, ali je u svome životu ne može tako lako in concreto učiniti djelotvornom”<sup>6</sup>. Da bi ideju praktičnog čistog uma ozbiljio u moralnom djelovanju, čovjeku je, dakle, osim univerzalnih umnih zahtjeva potrebna, ne samo rasudna snaga kao općenita moć spoznavanja nego i svojevrsna praktična rasudna snaga koja je “izoštrena iskustvom”.

Ako je tome tako da se univerzalna pravila i zakoni uma već u sferi morala, kako bi im se pribavila “snaga za izvršavanje” i ideja praktičnog čistog uma u konkretnom ljudskome životu učinila “djelotvornom”, moraju dopuniti “rasudnom snagom moći izoštrenom iskustvom”, onda će dopuna umnih zakona pomoću iskustva, običaja i povijesnog svijeta života biti još veća i značajnija u sferi prava i politika. To dolazi do izražaja posebno u djelima kasnoga Kanta, tako da se u suvremenim raspravama i interpretacijama sve više govori o sličnostima između Kantove i Aristotelove etike i praktične filozofije nego o njihovu radikalnom suprotstavljanju. Nasuprot alternativnim i proizvoljnim suprotstavljanjima, Otfried Höffe pokazuje da je Kant po intenciji svoje praktične filozofije aristotelovac, jer da je njegov “univerzalizam principa” otvoren prema tradiciji i običajnosnim kontekstima, štoviše da je otvoren za različite primjene i da “odgovara svojevrsnostima, kako na osobnoj tako i na socijalnoj razini”<sup>7</sup>. Mi ćemo još vidjeti, u kojem je smislu Kantov “univerzalizam principa” otvoren za različite “primjene” i kontekste.

I na primjeru analizirane rasprave *O općenitoj izreci...* vidimo da kasni Kant nije samo naznačio program praktične filozofije od metafizike morala do filozofije prava, politike i “svjetsko-gradanske” povijesti, nego da ga je razložio i na svoj liberalni način u cjelini razvio. Dakako, taj program preuzima i u obliku svoje filozofije objektivnog duha dalje razvija Hegel u poznatom pokušaju sjedinjenja i pomirenja novovjekovne čudoredne subjektivnosti i antičke običajnosne supstancijalnosti na razini suvremene svjetske povijesti kao “povijesti ustava” modernih država i povijesnih naroda. Ovdje nije moguće ulaziti u “metafiziku” filozofije povijesti, ni u to što je u njoj i općenito u Hegelovoj *Znanosti logike* ostalo sadržano od Kantove filozofije i posebno od njegove “metafizike čudoređa”, ali je danas svakome tko se time bavi jasno da se i zašto se praktična filozofija kod Kanta ne može svesti na metafiziku čudoređa, niti filozofija objektivnog duha kod Hegela na ontološki monizam znanosti logike. Stoga su zanimljivi rezultati najnovijih istraživanja svih, a ponajviše najznačajnijih mislilaca prošlosti, jer nam (i ako nam) pomažu da se njihove misli i zasluge primjerenije izraze i pravednije vrednuju bez apriornih predrasuda i proizvoljnih

<sup>6</sup>Kant, I., *Dvije rasprave*, Zagreb, 1953., str. 151.

<sup>7</sup>Höffe, O., “Ausblick: Aristoteles oder Kant — wider eine plane Alternative”, u: *Klassiker Auslegen. Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, Bd. 2, Berlin, 1995., str. 284.

suprostavljanja, pa nam time pomažu, ne samo da potpunije i bolje razumijemo te mislioce i europsku misaonu povijest u cjelini nego i svoje vlastito vrijeme i suvremeni svijet sa svim njegovim problemima, krizama i opasnostima. Dakle, bez zatvaranja vlastitih shvaćanja i interpretiranja mislilaca prošlosti u bilo kakve "izme" — bilo da je riječ o neoaristotelizmu ili novom kantijanizmu ili hegelijanizmu, da spomenemo najznačajnije smjerove europske praktične filozofije — mi moramo biti otvoreni za sva temeljita istraživanja i njihove doprinose što boljem razumijevanju samih stvari o kojima je kod pojedinog mislilaca riječ. Prihvaćanjem spoznaja i uvida neovisno o tome od koga oni potječu, obogaćujemo vlastito znanje i izbjegavamo svođenje velikih mislilaca na modele i kalupe koji vode skraćivanju i siromašenju njihovih misli. U tom smislu Otfried Höffe s pravom odbacuje "skraćivanja koja se još i danas vrše djelomično s Aristotelom i djelomično s Kantom, a često, čak dosta, s obojicom mislilaca", jer skraćivanja doduše omogućuju "retorički sjajnu polemiku", ali "zastupane pozicije ne udovoljavaju njihovom misaonom bogatstvu, njihovoj pojmovnoj i argumentativnoj oštini, te njihovu povratnom vezivanju na moralno iskustvo" kao zbiljsko polazište svake etike. U svakom slučaju prisustvujemo novom određenju odnosa između Kantove i Aristotelove etike. Höffe o tome kaže: "Da bi se nanovo odredio odnos Aristotelove i Kantove etike, mora se ponajprije odreći partijnosti koja za uzor a priori uzima samo jednog od dvaju mislilaca, a za drugog rezervira samo površni i k tome sumnjičavi pogled". Drugim riječima, mora se "iza aristotelizma vratiti Aristotelu i iza kantijanizma Kantu"<sup>8</sup>.

Zanimljivo je spomenuti da je Otfried Höffe slično govorio o odnosu Aristotelove i Kantove etike u svome predavanju "Univerzalistička etika i rasudna snaga: aristotelovski pogled na Kanta" što ga je na Fakultetu političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu održao u našem gradu u proljeće 1990. godine. Sada on u završnoj studiji u zborniku o *Nikomahovoj etici* pokazuje da je alternativa: Aristotel ili Kant "eine plane Alternative", dakle "ravna", što znači površna alternativa. Neovisno o mnogim upitnim pojedinačnim mislima o Kantu i Aristotelu, načelno se možemo složiti s Höffeovim zaključkom što ga on predlaže na kraju kao "privremenu bilancu u pet rečenica: (1) Prema intenciji etike kao praktične filozofije Kant je aristotelovac. (2) U temeljnim elementima svoje etike Aristotel je univerzalist. (3) Tamo gdje Aristotel tobože nadilazi Kanta, kod rasudne snage, on unaprijed daje analizu koju Kant u stvari priznaje i moralnofilozofski vodi dalje. (4) U pogledu teorije djelovanja neke od Aristotelovih analiza upućuju preko vlastitog početnog stava kao samo teoretski stremljećeg stava. I (5) u nauku o sreći njemu uspijeva ono protiv čega Kantova teza o pojmovnoj neodređenosti izražava načelnu skepsu: on (Aristotel) razvija objektivni i začudno široki dobro određeni pojam"<sup>9</sup>.

<sup>8</sup>Ibidem, str. 279.

<sup>9</sup>Ibidem, str. 303.

Iz tih završnih misli Höffeove studije o odnosu Aristotelove i Kantove etike može se zaključiti da je i u kojemu smislu je Kant, osobito kasni Kant i njegovo već spomenuto shvaćanje iz kritičkog razdoblja o rasudnoj snazi “izoštrenoj iskustvom”, prema “intenciji etike kao praktične filozofije” — aristotelovac. Time nije pak dovedena u pitanje činjenica da je tek Hegelova praktična filozofija od početka orijentirana na Aristotelovoj u smislu pomirenja novovjekovne ćudoredne subjektivnosti i antičke etičkopoličke supstancijalnosti. Ovdje nas, međutim, zanima u kojoj mjeri kasni Kant, pored etike “univerzalnih principa”, uspijeva razviti čitavu praktičnu filozofiju od filozofije morala i prava do filozofije politike i povijesti. U toj otvorenosti univerzalnih principa za “različite primjene” i u zahtjevu za primjerenošću “svojevrsnostima” osobnih i “socijalnih razina” ljudskoga praktičnog djelovanja sadržan je naime smisao Kantove misli u *Metafizici ćudoređa* o razlici “unutarnje i vanjske upotrebe slobode” u cijelom njezinu opsegu od morala preko prava do politike. Jer, kao što je moral unutarnja upotreba slobode neovisno o svim prirodnim težnjama za srećom, tako je pravo upotreba slobode u vanjskim odnosima ljudi među sobom, također neovisno o prirodnim svrhama, jer prirodna težnja ni ovdje ne može postati primarni odredbeni razlog javnog zakona i slobode u njezinoj vanjskoj upotrebi. Polazeći od prava i dužnosti čovjeka u političkoj zajednici, Kant u 2. poglavlju svoje rasprave *O općenitoj izreci...* na prvo mjesto stavlja “povezivanje koje je samo po sebi svrha (koju treba imati svaki pojedinac)”, kao “bezuvjetnu i prvu dužnost” što se “susreće samo u durštvu koje se nalazi u političkom stanju”. Time je, pak, ta prva i bezuvjetna dužnost u državi prisutna u “svim vanjskim odnosima ljudi uopće koji su upućeni na uzajamni međusobni utjecaj”, pa je ona kao “svrha, koja je u takvom vanjskom odnosu dužnost o sebi samoj i čak najviši formalni uvjet (conditio sine qua non) svake ostale vanjske dužnosti, sada pravo ljudi pod javnim prinudnim zakonima (das *Recht* der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen) pomoću kojih se može svake odrediti njegovo i osigurati protiv zahvata svakog drugog” (A 233).

Dakle, kao što je uvjet istinske sreće u moralu dostojnost za sreću, tako je u pravu “dužnost o sebi samoj” apriorni i “najviši formalni uvjet... svake ostale vanjske dužnosti”. I u jednom i u drugom slučaju na djelu je “čisti a priori zakonodavni um”. Za sferu prava i vanjske upotrebe slobode općenito, Kant to ovako obrazlaže: “Pravo je ograničavanje slobode svakog pojedinca na uvjet njena slaganja sa slobodom svakog drugog, ukoliko je ova moguća prema općem zakonu”. Budući da se svako ograničenje slobode voljom nekoga drugog naziva “prinudom” ili “prisilom” (*Zwang*), to proizlazi da “građansko društvo” predstavlja “odnos slobodnih ljudi, koji (bez oštećenja svoje slobode u cjelini njihova povezivanja s drugima) ipak stoje pod prisilnim” ili prinudnim zakonima. Ovdje je važno uočiti da svoj prinudni karakter vanjska upotreba slobode i javni zakoni ne dobivaju od slaganja empirijskih volja s pozitivnim propisima, nego otuda i zbog toga, kaže Kant, “jer to tako hoće sam um, i to čisti a priori zakonodavni um koji ne uzima u obzir nikakvu empirijsku svrhu”. Otuda se



volja koja hoće “empirijsku sreću” ne može podvesti “ni pod kakav zajednički princip, dakle ni pod vanjski princip koji se podudara sa slobodom svakoga” (A 234-235), a posebno se takva empirijska volja ne može učiniti uvjetom i principom vanjske upotrebe slobode. Stoga valja i za tu, kao i za moralnu praksu, potražiti njoj primjerenu “teoriju” kao znanje “umnih razloga” i principa koji omogućuju djelovanje i slobodu ljudi u političkoj zajednici. U tom smislu “svo iskustvo čovjeku ne pomaže da izbjegne propis teorije”, to znači prethodne uvide u umne razloge, “nego možda samo da nauči kako bi ga (taj propis teorije) mogao što bolje i općenitije upotrebljavati na djelu, nakon što ga je preuzeo u svoja načela” (A 232). To prethodno znanje “umnih razloga” kao svojevrsni “propis teorije” za javno zakonodavstvo i vanjsku upotrebu slobode omogućuje da i toj sferi ne odgovara “općenita izreka: to može biti ispravno u teoriji, ali ne vrijedi za praksu”, nego obratno: sve “što iz umnih razloga vrijedi za teoriju, to vrijedi i za praksu” (A 234). Dakako, time nije iscrpljena zbiljnost prakse, nego je samo istaknut zahtjev da valja u teoriji prodrijeti do temelja i principa na kojima se temelji praksa. U “*javnom pravu*” to znači valja prodrijeti do umnih razloga “*vanjskih zakona* koji omogućuju općenito slaganje” svih članova političke zajednice (A 234).

U skladu s određenjem “javnog prava” kao “zbroja vanjskih zakona”, što ih za vanjsku upotrebu slobode ljudima u državi propisuje “čisti a priori zakonodavni um”, Kant promatra političko ili “građansko stanje” samo kao “pravno stanje koje je a priori utemeljeno” na sljedeća tri principa: *na slobodi, jednakosti i samostalnosti* članova društva kao *ljudi*, kao *podanika* i kao *građana*. Kant posebno ističe: “1. *slobodu* svakoga člana društva kao *čovjeka*, 2. *jednakost* svakog člana sa svakim drugim kao *podanika*, 3. *samostalnost* svakog člana neke političke zajednice kao *građanina*” (A 235). Iz obrazloženja tih principa vidi se da Kant pod “društvom” (*die Sozietät*) misli “političku zajednicu” kao zajedničku bit (*das gemeine Wesen*), odnosno državu (*der Staat*). I u ovom dijelu rasprave važno je još jednom podsjetiti na temeljnu Kantovu misao, da umni razlozi, tj. principi, koji vrijede, kako za teoriju tako i za praksu, nisu nikakvi empirijski, tehnički ni pragmatični razlozi, nego apriorni uvidi praktičnoga uma koji kao svojevrsna “teorija” ili praktično znanje vrijede i za praksu, jer oni omogućuju i konstituiraju praksu, kako u moralu tako u pravu i politici. Stoga Kant protiv empirističkog i pozitivističkog shvaćanja i tumačenja temeljnih principa javnog prava ističe da navedeni principi slobode, jednakosti i samostalnosti nisu “zakoni koje daje već uspostavljena država”, jer je “uspostavljanje države jedino moguće prema njima, prema čistim umnim principima vanjskog ljudskog prava uopće” (A 235) a ne prema empirijskotehničkim i pragmatičkim razlozima.

U vezi s prvim principom javnog prava možda je zanimljivo spomenuti, i za naše vrijeme aktualno, Kantovo patriotsko razumijevanje slobode čovjeka kao člana političke zajednice nasuprot paternalističkom kao krajnje despotskom shvaćanju državljana, koji su poput “nezrele djece” nedorasli i lišeni svih bitnih sposobnosti i prava, tako da ne razlikuju što im kao

državljanima pripada i koristi a što ne pripada i šteti, te svu sreću dobivaju kao poklon od vlade i poglavara. Upravo stoga Kant ne zagovara “očinsku, nego domovinsku vladavinu” (nicht eine väterliche, sondern eine vaterländische Regierung — imperium, non paternale, sed patrioticum), dakle domovinsku ili patriotsku vladavinu, jer je samo ona primjerena ljudima koji su sposobni za slobodu i pravo, a da istodobno nije u suprotnosti sa svrhama zajedničke volje, pa ni s dobrohotnošću vlade i vladara. Kant to ovako razlaže: Budući da svaki pojedinac u državi, od čega nije izuzet ni poglavar, političku zajednicu promatra kao domovinu, Kant kaže kao “majčino krilo, a zemlju kao očinsko tlo iz kojega je i na kojemu je on sam ponikao, te koje on također mora ostaviti kao dragocjeni zalag, patriotski se način mišljenja sastoji u tome, da se prava svakog pojedinca u političkoj zajednici štite pomoću zakona zajedničke volje, a ne da se svatko smatra ovlaštenim da ih podvrgne upotrebi svoje neuvjetovane proizvoljnosti” (A 237-238). Ne bez razloga, Kant pritom ponavlja da “to pravo slobode pripada članu političke zajednice kao čovjeku, ukoliko je on, naime, biće koje je uopće sposobno za prava” (A 238), tako da “sloboda kao čovjek” ovdje znači da me “nitko ne može prisiliti da budem sretan na njegov način”, jer “svatko smije tražiti svoju sreću na putu koji se njemu samome čini dobar” i da ne šteti slobodi i pravu drugih, nego teži slobodi svih prema “mogućem općem zakonu” (A 235).

Nakon što je na taj način izjednačio sve članove političke zajednice kao ljude, Kant ih razmatra kao jednake podanike, jer svaki član političke zajednice “ima pravo prisile protiv svakog drugog člana” (A 238). “Pravo prisile”, naime, imaju svi članovi kao podanici koji su kao takvi podređeni pravnom općem principu i izjednačeni u djelovanju i protudjelovanju svojih volja, koje su na taj način međusobno ograničene prema općem zakonu slobode, a to se upravo i naziva “političkim stanjem” (A 241). Tim pravnim ograničenjem slobode drugih pomoću općeg zakona pojedinac zapravo izjednačava sve druge članove političke zajednice sa sobom i time osigurava jednakost kao smisao javnog prava u nekoj političkoj zajednici.

“Ta opća jednakost ljudi u državi kao njenih podanika” izražava pravnu jednakost svih njezinih državljana i postoji, kaže Kant, “sasvim dobro s najvećom nejednakošću, s mnoštvom, i stupnjevima posjeda, bilo da se ona tiče tjelesne ili duhovne premoći nad ostalima”, bilo da se odnosi na poslušnost djece roditeljima, žene mužu ili na ovisnost blagostanja siromaha o bogatašima. Usprkos toj raznolikosti i nejednakosti mnoštva i stupnjeva posjeda “prema pravu svi su oni, međutim, kao podanici ipak međusobno jednaki”, jer javno pravo kao “izraz opće volje” može biti “samo jedno jedino pravo” i jer “nitko ne može prisiliti nekoga drukčije nego pomoću javnog zakona (i njegova izvršitelja, poglavara države), ali pomoću njega se i svatko drugi njemu opire u istoj mjeri, pa nitko ne može izgubiti to ovlaštenje na prisilu... drukčije nego pomoću svoga vlastitog prekršaja” (A 238-239).

Zahvaljujući ideji jednakosti ljudi kao podanika u političkoj zajednici, svaki njezin član ima pravo pristupa i napredovanja “do svakog stupnja” nekoga njezina staleža, kojemu može pripadati podanik, a do kojega stupnja ga “mogu dovesti njegov talent, njegova marljivost i njegova sreća” (A 239). Kao član političke zajednice, nitko ne može imati nikakvih urođenih privilegija, a svatko može iz njene jednakosti ispasti samo “pomoću svoga vlastitog prekršaja” (A 242-243). Svoje razmatranje jednakosti Kant zaključuje riječima: “Čovjek se može smatrati sretnim u svakom stanju u kojemu je on samo svjestan, a da o njemu (njegovoj sposobnosti ili ozbiljnoj volji) ili o prilikama, za koje on ne može okriviti nikoga drugoga, a ne o neodoljivoj volji drugih, ovisi što se on nije uzdigao do istog stupnja s drugima, koji kao njegovi sugrađani u tome, što se tiče prava, nemaju pred njim nikakve prednosti” (A 243). Toliko o slobodi ljudi i jednakosti članova političke zajednice.

U razumijevanju *samostalnosti* (sibisufficiencia) člana političke zajednice kao “suzakonodavca” (Mitgesetzgeber) Kant dolazi do shvaćanja “*izvornog ugovora*” (der *ursprüngliche Vertrag*) kao “temelnog zakona koji može nastati samo iz opće (ujedinjene) volje” (A 245), tj. iz “volje cjelokupnog naroda” (A 244). On to obrazlaže time što u izvornom ugovoru “svi odlučuju o svima, a time svaki pojedinac o sebi samome”, jer “jedino nitko sam sebi ne može činiti nepravo”. U skladu s tim, čitamo dalje: “Javni zakon, koji za sebe određuje što njima pravno treba biti dozvoljeno ili nedozvoljeno, jest akt javne volje, iz kojega proizlazi svo pravo i koji prema tome sam ne može nikome činiti nepravo” (A 244). Na taj način samostalnost suzakonodavaca postaje uvjetom da se sloboda i jednakost *glasovanjem* povežu u “*jedinstvo volje svih*” kao temelj javnog zakonodavstva. To “jedinstvo volje svih” značajno je zato što nikakva pojedinačna ili posebna “volja ne može biti zakonodavna za neku političku zajednicu” (A 245). A glasovanje članova političke zajednice za valjanost javnog zakonodavstva važno je prema Kantu već zbog toga, što se samo onaj tko “ima pravo glasa u tom zakonodavstvu naziva *građaninom* (Bürger, citoyen)”. Kant s razlogom podcrtava *građaninom države* (Staatsbürger, a ne *Stadtbürger*, bourgeois) — državljaninom dakle političke zajednice, a ne građaninom neke nepolitičke zajednice, jer državljanin “ne *služi* nikome nego političkom zajedništvu (dem gemeinen Wesen) u navlastitom smislu riječi” (A 246-247).

Iako Kant plaća danak svome vremenu kad, zbog neposjedovanja “*prirodnog kvaliteta*”, uz djecu isključuje i žene iz kruga državljana, zanimljivo je da državljanin mora biti “svoj vlastiti gospodar”, tj. osim toga prirodnog kvaliteta on mora “imati neko  *vlasništvo* (irgend ein *Eigentum*), u što se može ubrojiti i svako umijeće, obrt, lijepa umjetnost i znanost čijim se očitovanjem i stjecanjem *državljanin “iz država”* (A 246-247).

Iz tog zahtjeva da državljanin mora biti “svoj vlastiti gospodar” postaje razumljiva Kantova ranija tvrdnja da “opća jednakost ljudi kao podanika u nekoj državi sasvim dobro postoji s najvećom nejednakošću i sa

stupnjevima njihova posjeda” (A 239), jer svi oni, neovisno o veličini posjeda, imaju pravo samo jednog glasa pri glasovanju za javno zakonodavstvo. Kant doslovno kaže da se “broj sposobnih za glasovanje o zakonodavstvu prosuđuje prema broju glava onih koji su u stanju posjeda, a ne prema veličini posjeda” (A 248).

Budući da su svi podanici kao državljani jednakopravni, sada je središnje pitanje, kako osigurati da njihova volja, kao volja samostalnih suzakonodavaca, dođe do izražaja u zajedničkom određenju “zakona javne pravednosti” (A 248) kao političke pravednosti. U skladu s modernim dobom Kant uvida uviđa teškoće koje postoje pri donošenju javnog zakonodavstva pomoću neposrednog odlučivanja čitavog naroda, posebno nekog velikog naroda, pa se stoga on zadovoljava većinom glasova “samo onih koji su kao predstavnici naroda za to delegirani”, jer to je, kaže Kant, “jedino što se može predvidjeti kao dostižno”. Iako bi, u načelu, u donošenju javnog zakonodavstva trebali sudjelovati svi državljani kao suzakonodavci, a njegova valjanost bi trebala ovisiti o odluci većine svih suzakonodavaca, ipak se u modernom dobu reprezentativne vladavine, prema Kantu, “mora prihvatiti samo načelo”, da se zadovoljimo većinom delegiranih predstavnika naroda kao općom “suglasnošću, dakle da se pomoću ugovora mora prihvatiti najviši temelj uspostavljanja političkog ustrojstva” (A 249).

U zaključku drugog poglavlja *O općenitoj izreci...*, Kant opširno razlaže smisao svoga “najvišeg temelja uspostavljanja političkog ustrojstva” kao “izvornog ugovora” (ein *ursprünglicher Kontrakt*), jer se jedino na njemu “može temeljiti građansko, a time i općenito pravno ustrojstvo među ljudima i neka politička zajednica”. Dakako, taj “izvorni ugovor”, zvan još *contractus originarius* ili *pactum sociale*, nije nikakav “prvobitni” ili uopće neki historijski ugovor ili pak neka empirijska činjenica, nego je “*puka ideja* uma (eine *bloße Idee* der Vernunft), koja međutim ima svoju nesumnjivu (praktičnu) realnost: naime, što obvezuje svakog zakonodavca da svoje zakone daje tako da bi oni *mogli* proizaći iz ujedinjene volje čitavog naroda i da svakog podanika, ukoliko on hoće biti državljanin, promatra kao da se on suglasio s takvom voljom. Jer to je probni kamen pravovaljanosti svakog javnog zakona” (A 249-250). Ističući suglasnost svakog državljanina s ujedinjenom voljom čitava naroda kao “probni kamen pravovaljanosti svakog javnog zakona”, Kant razlaže i ponavlja da se “koalicija svake posebne i privatne volje u nekom narodu radi zajedničke i javne volje” ne može pretpostaviti kao “neki *fakta*”, nego samo kao “*puka ideja* uma” koja omogućuje “izvorni ugovor” i koja kao pravilo “svakog javnog zakona” osigurava njegovu pravovaljanost, te otuda i služi “u svrhu samo pravnog zakonodavstva” (A 249). U pojedinosti te, u novom vijeku (osobito nakon Hobbesa) dobro poznate problematike društvenog ugovora, ovdje nije moguće a ni potrebno ulaziti, iako Kant ni u tim pojedinostima ne ponavlja samo svoje prethodnike, nego inzistira na ideji izvornog ugovora, kako je ona utemeljena na umu i izvedena pomoću reflektirajuće rasudne snage, neovisno o empirijskoj faktičnosti, prirodnom stanju i sreći

naroda. Kanta, naime, i u politici ponajprije zanima pravo i zakonsko ustrojstvo, koje svakome državljaninu osigurava njegovu slobodu, jednakost i samostalnost tako što svakome dopušta da traži svoju sreću na način koji mu se čini najboljim, ali pod uvjetom da pritom ne šteti “onoj općenitoj zakonomjernoj slobodi, a time ni pravu drugih sugrađana” (A 253). Slično onome što smo vidjeli u moralu, Kant zaključuje da prirodni “princip sreće” i u državnom pravu proizvodi zlo, te da uopće nije sposoban biti odredbenim razlogom javnog prava i ujedinjene volje. Tako, npr., suveren, koji želi narod učiniti sretnim prema svojem posebnom shvaćanju, postaje despot, a narod, koji vlastitu sreću ne podvodi pod umni princip i time pod opći ljudski zahtjev, postaje buntovnik i anarhist, jer se ni jedan ni drugi nisu uopće pitali, što bi bilo pravo prema principima a priori kao ideja durštvenog ugovora, dakle ne kao činjenica (kako bi, kaže Kant, htio Danton), nego “samo kao umni princip prosuđivanja svakog javnog pravnog ustrojstva uopće” (A 262). Nasuprot proizvoljnosti posebnih svrha, kasni Kant u javnom i političkom životu zagovara pravo opće volje, jer “dok postoji opća volja”, narod “može pravno prisiljavati” svoga vladara “samo pomoću ovoga” (A 262), dakle pomoću samoga državnog poglavara. Kant sam pritom primjećuje kako se nada da mu se zbog tih misli o nepovredivosti državnih poglavara isto tako neće prigovarati da mnogo “laska monarhima”, kao što se nada da će ga se isto tako poštediti prigovora da previše brani narod i govori njemu u korist, kad kaže da narod “jednako tako ima svoja neotuđiva prava spram poglavara države, iako ona ne mogu biti nikakva prava prisile” (A 264). Zanimljivo je Kantovo isticanje kako je Hobbes u tome “suprotnog mišljenja”, jer da prema Hobbesu “državni poglavar narodu nije ni za što ugovorom obavezan, a ni građaninu on ne može učiniti nepravdu (on može njim raspolagati kako hoće” (A 264). Nasuprot Hobbesu, svoj općeniti princip, prema kojemu narod ima prosuđivati svoja prava kada ona nisu propisana najvišim zakonodavstvom, Kant formulira ovako: “Što neki narod ne može sam o sebi zaključiti, to o narodu ne može zaključiti ni zakonodavac” (A 267); dakle, to ne može zaključiti ni “državni poglavar”.

Na drugoj strani zanimljivo je Kantovo uzajamno povezivanje poslušnosti i slobode državljana, kad kaže: “U svakoj političkoj zajednici mora postojati *poslušnost*, pod mehanizmom državnog ustrojstva prema prisilnim zakonima (koji se odnose na cjelinu), ali istodobno mora postojati i *duh slobode*, jer u tome, što se tiče opće ljudske dužnosti, svatko je pozvan da se umom uvjeri da je ta prisila pravovaljana i da time on ne bi dospio u proturječnost sa samim sobom” (A 268). Duh slobode u državi je potreban ponajprije zbog toga ne bi li se dospjelo do umnog uvjerenja da je “prisila pravovaljana” i da kao takva “dopušta divljenja dostojnom duhu slobode da se očituje u svojem izvoru i u svojim učinima” (A 269). Umno uvjerenje svakog pojedinca u političkoj zajednici je, prema tome, ono svojevrsno praktično znanje, ili “teorija”, na kojemu se temelji pravovaljanost javnog prava i političkog zakonodavstva kao “vlastita bitna namjera” ujedinjene volje.

Time smo se ponovno približili središnjem problemu i same rasprave *O općenitij izreci...*, a postalo je i na primjeru prava i politike jasno zašto Kant tvrdi, nasuprot toj proširenoj izreci, da “praksa, koja mimoilazi sve čiste principe uma, nigdje s više drskosti ne osporava teoriju, nego u pitanju o zahtjevima za dobrim državnim ustrojstvom”. Stoga i u sferi državnog prava Kant provodi svoj kopernikanski obrat, te zaključuje: “Postoji *teorija* državnog prava i bez suglasja s njom nikakva praksa nije valjana” (A 269). Dakle, kako u sferi morala tako i u sferi prava i politike, Kant pokazuje da bez suglasja s umom i njegovim principima a priori, na kojima se temelji “teorija” kao uvid uma i time kao umno uvjerenje, nije moguća nikakva valjana praksa. Dakako, da bi se pokazalo kako se praksa temelji na teoriji da ono što vrijedi u teoriji, vrijedi i za praksu, valja prodrijeti do te svojevrstne praktične teorije kao umnih uvida praktičnoga znanja i odredbenih razloga opće volje. Kasni Kant vjeruje da je našao takvu teoriju u pojmu državnog prava. Ukoliko, naime, “taj pojam za ljude, koji stoje jedan spram drugog u antagonizmu svoje slobode, ima obvezujuću snagu, a time i objektivnu (praktičnu) realnost, i da nema potrebe osvrtni se još i na osjećaj dobra ili zla koji ljudima može proizaći iz toga (o čemu znanje počiva samo na iskustvu), tada se to (pravo) temelji na principima a priori (jer što je pravo, to nas ne može naučiti iskustvo)” (A 269). Taj načelan stav o nemogućnosti dobivanja valjane općenitosti i znanja ili teorije o njoj samo na osnovi iskustva, vrijedi, prema kasnom Kantu, i za moralnu, pravnu i političku praksu, ali se time izmijenio ne samo izvorni aristotelovski smisao *theoriae* kao božanskog mišljenja, nego i novovjekovni smisao teorije kao matematsko-tehnički operacionaliziranog i formaliziranog apriornog znanja, kako ga razvija moderna tehnika, pa i Kantova tzv. teoretska filozofija kao filozofija transcendentálnih oblika osjetilnosti, razuma i tzv. teoretskog uma. O mogućem jedinstvu teoretskog i praktičnog uma — a prema Kantu to je jedinstvom najviši interes samoga uma — odlučuje, dakle, smisao same teorije, tj. izražava li ona na primjeren način raznolikost uma i ljudske kulture uopće ili ne. U isticanju uloge uma također dolazi do izražaja ranije naznačena sličnost između Kanta i Aristotela, jer se oba ta mislioca “okreću protiv preduumnih i izvanumnih faktora kao posljednjih pogonskih snaga”<sup>10</sup>, bilo da je riječ o određenju dobre volje kod Kanta, ili eudemonije kao najvišeg dobra i u cjelini sretnog života kod Aristotela. Dakako, ovdje ne možemo ponovno razmatrati odnos Aristotelove i Kantove etike, pa ni njihovo razumijevanje “predumnih i izvanumnih faktora” u etičkom i političkom djelovanju, jer doista, prema obojici navedenih mislilaca, toga djelovanja nema bez uma. Razlika je, međutim, postuliraju li se etički i općenito praktični principi a priori kao razlozi i zahtjevi čistog uma, kao kod Kanta, ili se oni kao razborito upravljanje ljudskim požudama konstituiraju pomoću umnih uvida u povijesnoj etičko-političkoj praksi, kao kod Aristotela. Kratkom analizom završnog poglavlja rasprave *O općenitij izreci...*

<sup>10</sup>Ibidem, str. 281.

pokušat ćemo stoga razložiti na primjeru međunarodnog prava kao prava među državama i u "svjetsko-gradanskom ustavu" ili ustrojstvu kozmopolit-ske "federacije", u kojem su smislu Kantovi "univerzalni principi" kao razlozi i zahtjevi uma otvoreni i primjereni "različitim" stanjima rata i mira u svijetu, te usprkos svim padovima i posrtajima u kulturnoj povijesti čovječanstva omogućuju razumijevanje napredovanja, ne samo u znanstveno-tehničkom nego i u moralnom pogledu kao napredovanja "ljudskog roda u cjelini", kako Kant dodaje, "k boljemu".

Kao što je poznato, u trećem poglavlju rasprave *O općenitoj izreci...* Kant govori o odnosu teorije prema praksi u međunarodnom pravu tako da međunarodno pravo promatra ponajprije u "općenito-filantropskom, tj. kozmopolitskom" smislu, a svoja optimistička razmatranja usmjerava "protiv Moseša Mendelssohna". Nasuprot Mendelssohnovu shvaćanju uspona i padova u kulturnoj povijesti čovječanstva kao Sizifovom poslu, Kant zastupa tezu da se ljudski rod nalazi u stalnom napredovanju prema boljemu, ne samo u pogledu pragmatičko-tehničke kulture kao svoje "prirodne svrhe" nego i u pogledu "moralne svrhe svoga opstanka", te da je to napredovanje "doduše ponekad bilo *prekidano*, ali da nikada ne će biti *prekinuto*" (A 275). Moralnom napredovanju čovječanstva Kant se ne nada samo u budućnosti, nego misli da je "ljudski rod u cjelini" gledano, već u njegovu dobu, "u usporedbi sa svim ranijim vremenima, doista uznapredovao u pogledu morala k boljemu" (A 277). Otud je već za Kantovo vrijeme postalo aktualnim središnje pitanje: "pomoću kojih sredstava bi se taj trajni napredak k boljemu smio održati, pa i ubrzati?" (A 277). Kantov je odgovor kratak, da sve ovisi o tome "što će ljudska *priroda* u nama i s nama učiniti, da bi nas *primorala* na put kojim se mi od sebe ne bismo lako uputili" (A 278). Što Kant razumijeva pod tim mislima, vidjet ćemo kasnije, a dade se naslutiti i iz Kantove usporedbe državno-političkog ustrojstva državljana i svjetsko-gradanskog ili kozmopolitskog ustrojstva čovječanstva. Kant o tome kaže: "Kao što je svestrano nasilje i iz njega proizašla *nužda* konačno morala narod dovesti do odluke da se podvrgne prisili, koju mu kao sredstvo propisuje sam um, naime, da se podvrgne javnom zakonu i da stupi u *državno-gradansko ustrojstvo* (*staatsbürgerliche Verfassung*): tako mora i nužda stalnih ratova, u kojima države ponovo pokušavaju da jedna drugu smanje ili podjarme, konačno dovesti države do toga, da čak i protiv volje, ili stupe u *svjetsko-gradansko ustrojstvo* (*weltbürgerliche Verfassung*); ili, ako je takvo stanje općenitog mira (kao što je s prevelikim državama više puta bilo) s druge strane još opasnije za slobodu, time što ono uvodi najstrašniji despotizam, onda ta nužda mora ipak države prisiliti na stanje, koje doduše nije nikakva svjetsko-gradanska politička zajednica pod jednim poglavarom, ali je ipak pravno stanje *federacije* prema zajednički ugovorenom *međunarodnom pravu*" (A 278-279). U toj Kantovoj usporedbi državnog i kozmopolitskog ustrojstva sadržane su mnoge misli koje nam mogu pomoći da primjereno pravu i ljudskoj prirodni razumijemo, ne samo sudbinu velikih država u najnovijoj povijesti i stalno poigravanje mirom i ratom nego i aktualne probleme u

međusobnim odnosima suvremenih država općenito, a u Europi posebno, zatim da razumijemo načela njihova povezivanja i integriranja, te smisao međunarodnog prava, ulogu državnih saveza i međunarodne zajednice u tome. U navedenim Kantovim mislima posebno je jasno istaknuta nemogućnost da se “svjetsko-građanska politička zajednica” organizira kao nacionalna država “s jednim poglavarom”, jer već prema Kantu nije moguća neka savezna svjetska država, pa prema tome ni Europska unija kao “Superstaat”, nego samo kao “pravno stanje federacije prema zajednički ugovorenom međunarodnom pravu”, tj. kao savez pojedinačnih država koji treba “federirati” i onemogućiti ratove među državama i svaki despotizam.

Pitanje rata i mira je, dakle, jedno od središnjih pitanja i Kantove političke filozofije. Ratovi iscrpljuju narode i uništavaju države, tako da, kao što uvijek nanovo vidimo, konačno “*nemoć (die Ohnmacht)*” pokreće ono što je trebala učiniti dobra volja, ali nije učinila”, a to je, da se svaka država u svojoj unutrašnjosti tako organizira da odlučujući glas o tome treba li rata biti ili ne, nema poglavar države, kojega rat zapravo ništa ne košta (jer ga on vodi na trošak drugoga, naime naroda), nego narod kojega sam rat košta” (A 280). Kant, dakle, i pri razmatranju pitanja o tome tko ima pravo odlučiti o ratu, ističe narod, a ne poglavara, te ponovno ukazuje na nužno ozbiljenje ideje izvornog ugovora prema kojemu nastaje država kao pravno političko stanje u smislu “demokracije”, odnosno “republike” i njezina odnosa prema drugim državama. Prema “svjetsko-građanskom ustrojstvu” i prema “međunarodnom pravu” svaka se država mora “držati jedino prava” i ne smije “nasilno štetiti drugoj državi”. Ako tako postupa, svaka se država “s razlogom može nadati” da će i druge tako formirane države njoj pomoći u jednom kozmopolitskom ustrojstvu i međunarodnom pravu.

Budući da se ljudska priroda, međutim, “nigdje ne pokazuje manje dostojna ljubavi nego u međusobnim odnosima čitavih naroda”, koji nesigurni “u svojoj samostalnosti ili svom posjedu” žele jedni druge povrijediti ili podjarmiti, protiv toga ne preostaje nikakvo drugo sredstvo nego međunarodno pravo koje je “u analogiji s građanskim ili državnim pravom pojedinačnih ljudi”, također “utemeljeno na javnim zakonima koji su popraćeni s moći i kojima bi se morala podvrgnuti svaka država”. To je potrebno stoga, “jer trajni opći mir, pomoću takozvanog *balansa snaga u Europi*, je puka izmišljotina, kao *Swiftova* kuća, koju je neki graditelj bio tako savršeno izgradio prema svim zakonima ravnoteže, da se odmah urušila, čim je na nju sletio vrabac” (A 283). Kant se doduše ne slaže sasvim s teorijom Abbea de St. Pierrea ili J.J. Rousseaua, ali se nasuprot *Općenitoj izreci...* ipak “pouzda je u teoriju, koja polazi od pravnog principa, kakav *treba biti* odnos među ljudima i državama, i koja zemaljskim bogovima podastire maksimum da u svojim prijedorima postupaju tako da se time uvodi takva opća država naroda i da se ona, dakle, prihvatiti kao moguća (in praxi) i da ona *može biti*” (A 283-284), a ne samo da se može trebati. Kant pritom ističe da se on “istodobno pouzda je također (in subsidium) u prirodu stvari koja tjera tamo, kamo se neće rado (fata vo-



lentem ducunt, nolentem trahunt)", te dodaje, da se tim posljednjim zapravo obezvređuje sama "ljudska priroda: koju ja, budući da je u njoj još uvijek živo poštovanje prava i dužnosti, ne mogu, ili ne želim, držati tako utonulom u zlo, da moralno-praktični um nakon mnogih neuspjelih pokušaja konačno ne bi trebao pobijediti nad zlom, a nju (ljudsku prirodu) također prikazati kao dostojnu ljubavi. Tako se, dakle, zaključuje svoju raspravu Kant, "i u kozmopolitskom pogledu ostaje pri tvrdnji: Što iz umnih razloga vrijedi za teoriju, to vrijedi i za praksu" (A 284).

Već u napomeni uz naslov trećeg poglavlja svoje rasprave Kant je primijetio da ne upada baš "odmah u oči, kako općenito-*filantropska* pretpostavka ukazuje na *svjetsko-gradansko* ustrojstvo, a ovo pak na utemeljenje *međunarodnog prava*, kao stanja u kojemu se jedino mogu razviti zasade koje pripadaju čovječanstvu i koje čine naš rod dostojnim ljubavi", ali da će upravo navedeni zaključak predočiti tu vezu. Nadam se da je i ova kratka analiza pokazala to i učinila zornim da se time izbjegava općenita filantropija, koja doduše "ljubi ljudski rod kao cjelinu", pa mu, da ne bi zapala u mizantropiju, "želi sve najbolje, ali od njega to ipak nikada ne očekuje, te time radije odvraća svoje oči od njega" (A 271-272). Nasuprot tome, Kant zagovara takav razvitak "zasada u ljudskoj prirodi, da se iz njih može zaključiti da će ljudski rod svagda napredovati k boljem" i da će se "zlo sadašnjih i prošlih vremena izgubiti u dobru budućih vremena". Štoviše, samo tada možemo ipak ljubiti ljudski rod "bar u njegovu stalnom približavanju dobru, dok bismo ga inače morali mrziti ili prezirati" (A 272).

U analizi prakse i stanja društvenog života svoga doba Kant konstatira da ljudi već u svakidašnjem životu imaju u glavi ideje o svojim ljudskim pravima, ali da zbog "okrutnosti svoga srca" oni ne postupaju prema njima, nego dopuštaju da ih sila "drži u redu"; štoviše, kao da ih "sila mora držati u redu". Kao što smo na početku ovog izlaganja vidjeli, Kant, međutim, ne zagovara stajalište "kontemplativnog mizantropa", a ne odobrava ni "skok iz očajja" (salto mortale), prema kojemu nas pojedinci u Kantovo, a na žalost i u naše vrijeme, nagovaraju da "kad već jednom nije riječ o pravu nego samo o sili", onda — kao da nije bilo dosta ratova i nasilja — neka i narod oproba "svoju silu i tako učini nesigurnim svako zakonomjerno i zakonito ustrojstvo". Nasuprot očajavanju i zdvajanju, nasuprot totalitarizmu sile i anarhizmu proizvoljnosti, Kantova poruka stoga i danas ostaje valjana: "Ako ne postoji nešto, što pomoću uma neposredno izaziva poštovanje (kao ljudsko pravo), onda su svi utjecaji na proizvoljnost ljudi nemoćni da ukrote njihovu slobodu" (A 270).

Ante Pažanin

*MORALITY, LAW AND POLITICS IN THE  
PRACTICAL PHILOSOPHY OF KANT'S LATE  
WORKS*

*Summary*

In the wake of the 'Kant revival', which has spawned a plethora of works on his philosophy by its contemporary interpreters and advocates such as Herbert Schnädelbach, Hans Lenk, Konrad Cramer, Wilhelm Vossenkuhl, Volker Gerhardt, Karl-Otto Apel, Otfried Höffe and others (whose studies were published this year under the title of *Kant in der Diskussion der Moderne*), the author tries to prove, by means of an analysis of Kant's treatise *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* that not only did Kant in his later works draft and expound the programme of practical philosophy of morality and right, politics and history, but that in the last three chapters of this work, this philosophy evolves into a modern liberal theory of morality, state law and international or "international civil" law built around the central principle of Kant's practical philosophy: "Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis".