

SVEUČILIŠTE U RIJECI
FILOZOFSKI FAKULTET
POSLIJEDIPLOMSKI SVEUČILIŠNI STUDIJ "FILOZOFIJA I
SUVREMENOST"

Lovro Grgić

**BARBARI, DESPOTI I SLOBODA
GOVORA: POLITIČKI LEGITIMITET I
"PRAVO NA OTPOR" U KANTOVOJ
PRAKTIČNOJ FILOZOFIJI**

DOKTORSKI RAD

Rijeka, 2023.

SVEUČILIŠTE U RIJECI
FILOZOFSKI FAKULTET
POSLIJEDIPLOMSKI SVEUČILIŠNI STUDIJ "FILOZOFIJA I
SUVREMENOST"

Lovro Grgić

**BARBARI, DESPOTI I SLOBODA
GOVORA: POLITIČKI LEGITIMITET I
"PRAVO NA OTPOR" U KANTOVOJ
PRAKTIČNOJ FILOZOFIJI**

DOKTORSKI RAD

Mentor: dr. sc. Tvrтко Jolić, znanstveni suradnik

Komentor: doc. dr. sc. Nebojša Zelić

Rijeka, 2023.

UNIVERSITY OF RIJEKA
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES
POSTGRADUATE DOCTORAL STUDY PROGRAMME
“PHILOSOPHY AND CONTEMPORANEITY”

Lovro Grgić

**BARBARIANS, DESPOTS AND
FREEDOM OF SPEECH: POLITICAL
LEGITIMACY AND THE "RIGHT OF
RESISTANCE" IN KANT'S PRACTICAL
PHILOSOPHY**

DOCTORAL THESIS

Rijeka, 2023.

Mentor rada: dr. sc. Tvrтко Jolić, znanstveni suradnik, Institut za filozofiju

Komentor rada: doc. dr. sc. Nebojša Zelić, Filozofski fakultet u Rijeci

Doktorski rad obranjen je dana _____ u/na _____
_____, pred povjerenstvom u sastavu:

1. _____

2. _____

3. _____

SAŽETAK

Kao jedan od izazova općoj prihvatljivosti Kantove pravne i političke filozofije može se uočiti njen snažni legitimacijski impuls. Uobičajena kritika predbacuje joj legitimiranje *svih* režima, što generira dva velika interpretativna izazova. S jedne strane, radi se o neprivlačnoj implikaciji postojanja dužnosti poslušnosti čak i izrazito malevolentnim režimima. S druge strane, radi se o optužbi da postojanje takve dužnosti dovodi do nekoherentnosti cijele Kantove zgrade moralnosti, tj. do nerazrješivog sukoba dužnosti, gdje se poslušnost državnim vlastima sukobljava s nekim drugim dužnostima koje taj sustav implicira.

Ukazivanjem na Kantov pojam *barbarstva*, pokazujem kako njegov normativni sustav ipak omogućuje da se određeni zahtjevi za poslušnošću prepoznaju kao neopravdani, tj. da ne postoji dužnost poslušnosti prema onima koji *neopravdano* pretendiraju na status legitimne državne vlasti. To još uvijek ne znači da, strogo gledano, može postojati pravo na pobunu (i to zbog specifičnog načina na koji, u Kantovoj shemi, postojanje prava pretpostavlja postojanje legitimne državne vlasti), ali znači da je moralno dopustivo pružati otpor režimima koji se klasificiraju kao barbarski. Ukazujući na suvremene autore, koji tu klasifikaciju pronalaze u Kantovoj *Antropologiji*, pokazujem zašto je ona uglavnom prošla neprimijećeno, te kako se koncept barbarstva, pod uvjetom da se elaborira, može koristiti kao demarkacijski koncept političkoga legitimiteta. Barbarstvo koncipiram kao monopolističku silu koja na nekom teritoriju rezultira onemogućavanjem vladavine prava, tj. poništavanjem bitnih elemenata sfere privatnoga i javnoga prava. Razrađujući svakoga od njih (uključujući i slobodu govora), pokazujem koji od tih elemenata čine legitimacijski minimum.

Ključne riječi: Immanuel Kant, politički legitimitet, pravo na pobunu, barbarstvo, država, pravo

ABSTRACT

One of the challenges posed to the general appeal of Kant's legal and political philosophy is its strong legitimizing impulse. The usual criticism imputes to it the legitimization of *all* regimes, which then generates two big problems. Firstly, there is the unattractive implication of the existence of a duty of obedience even to openly malevolent regimes. Secondly, the accusation points to the incoherency to which the existence of such a duty leads to, rendering the complete edifice of Kant's morality inadequate by the unresolvable conflict between the duty of obedience to the state and some other duties entwined in the system.

By invoking Kant's concept of *barbarism*, I argue that his normative system can accommodate the fact that some claims of political legitimacy should be made null and void, i.e. that there is no duty of obedience to those who claim the status of legitimate state authority *without proper justification*. Strictly speaking, there can still be no right of rebellion (owing to the way in which Kant's scheme presupposes the existence of legitimate state authority in order for there to be any rights at all), but it is justified to resist regimes that are classified as barbaric. I single out the contemporary authors who point to the possibility of such a classification, found in Kant's *Anthropology*, I show why it has remained mostly unnoticed, and how the concept of barbarism, if elaborated, can be used in the assessment of political legitimacy. I see barbarism as a use of monopolistic force resulting in there not being a state of right in a certain territory, i.e. in nullifying the essential elements of both private and public right. By elaborating each of them (including free speech), I point to the ones that constitute the bare minimum of legitimacy.

Key words: Immanuel Kant, political legitimacy, right of rebellion, barbarism, state, right

SADRŽAJ

UVOD.....	1
1. ZNAČAJ PITANJA O PRAVU NA OTPOR KOD KANTA.....	7
1.1 - Nesklad u odnosu prema revolucijama? - <i>Moje oči vidješe slavu svijeta</i> (Luka 2:29).....	7
1.2 - Zašto je to pitanje važno: Kantovo mjesto u političkoj filozofiji.....	22
1.3 - Preciziranje pojmova revolucije i otpora.....	35
2. NACRT FUNKCIONIRANJA PRAVA I DRŽAVE KOD KANTA.....	44
2.1 - Pokušaji razrješavanja nesklada: teleologija, entuzijazam ili nešto treće?.....	44
2.2 - Normativna perspektiva kao ključna: postoji li dopustivost otpora?.....	62
2.3 - O ulozi prava kod Kanta.....	70
2.4 - Što je država i tko je suveren?.....	88
3. PRIKAZ POJMA POLITIČKOG BARBARSTVA U SUVREMENOJ LITERATURI O KANTU.....	97
3.1 - Granice političkoga legitimiteta – republika, despocija i barbarstvo.....	97
3.2 - Jan Joerden - <i>ultra posse nemo obligatur</i>	107
3.3 - Alyssa R. Bernstein – barbarstvo kao vrsta prirodnoga stanja	110
3.4 - Arthur Ripstein - barbarstvo kao unilateralna primjena organizirane sile.....	114
3.5 - Reidar Maliks – pojedinac kao instanca prosudbe legitimiteta	117
4. ELABORACIJA POJMA POLITIČKOG BARBARSTVA.....	122
4.1 - Definicija barbarstva.....	122
4.2 - Vrste barbarstva: diskriminacijsko i ne-diskriminacijsko.....	130
4.3 - Barbarstvo i sloboda govora.....	140
4.4 - Barbarstvo i vlasništvo.....	149
4.5 - Barbarstvo i ugovori.....	156
4.6 - Barbarstvo i pravna sfera obitelji i kućanstva.....	159
5. EVALUACIJA I AFIRMACIJA POJMA POLITIČKOG BARBARSTVA.....	165
5.1 - Evaluacija kompatibilnosti pojma barbarstva s Kantovim ranijim tekstovima.....	166
5.2 - Pojava pojma barbarstva u <i>Antropologiji</i> kao rješenje otvorenih pitanja.....	172
5.3 - Nedovršenost pojma barbarstva – irelevantnost, autocenzura ili nešto treće?.....	181
5.4 - Koncept barbarstva kao normativni kriterij u povijesnim slučajevima.....	190

ZAKLJUČAK.....	204
BIBLIOGRAFIJA.....	219
POPIS ILUSTRACIJA.....	227
ŽIVOTOPIS AUTORA.....	228

UVOD

Ex contradictione quodlibet je načelo koje ugrožava plodnost svakog sustava koji pretendira na dosljednost. A Immanuel Kant¹ definitivno je težio sustavnome mišljenju. U široj (filozofskoj) javnosti poznat je, između ostaloga, upravo po svome “obračunu” s antinomijama – tvrdio je kako naš um neminovno zapada u njih, ali je, istovremeno, pokušao pokazati i kako se s njima može izaći na kraj. Za razliku od antinomija čistoga teorijskog uma², te one antinomije praktičnoga uma koja se odnosi na etiku³, a koje je Kant smatrao uspješno apsolviranima, u pogledu prava i politike kod njega već više od dva stoljeća postoji jedna zloslutna sjenka. Uz malo pjesničke slobode nju bi se moglo nazvati *antinomijom političkoga uma*, te ju konstruirati na sljedeći način:

TEZA: “[...] pravo ljudi [...] je svetište, koje je uzvišeno iznad svake cijene (korisnosti), i u koje nikoja vlast, ma koliko i bila dobrotvorna, ne smije dirnuti.” (Kant, 1798/1991: 96 [7:88]); “[...] jer ako propadne pravda, onda život ljudi na Zemlji više ništa ne vrijedi.” (Kant, 1797/1999: 123 [6:332])

ANTITEZA: “[...] narod [je] dužan ipak podnositi zloporabu vrhovne vlasti, pa čak i onu koja je naizgled nepodnošljiva [...]” (Kant, 1797/1999: 112 [6:332]); “[...] nema dakle nikakvog

¹ Navođenje Kantovih citata uključivat će godinu izdavanja izvornika, godinu suvremenog reizdanja konkretnoga prijevoda, stranicu u tome izdanju te odgovarajuću paginaciju izdanja Pruske akademije, koja će biti navedena u uglatim zagradama.

² Antinomije se sastoje od teze i antiteze, koje se čine jednako dokazanima. Kant navodi četiri antinomije čistoga teorijskog uma. Teza prve glasi: “Svijet ima početak u vremenu, a s obzirom na prostor također je ograničen granicama.” Antiteza prve glasi: “Svijet nema početka i granica u prostoru, nego je beskonačan kako u pogledu vremena, tako i prostora.” (Kant, 1781/1788/1984: 209 [A426/B454 – A427/B455]) Teza druge glasi: “Svaka složena supstancija na svijetu sastoji se od jednostavnih dijelova i ne egzistira uopće ništa osim jednostavnoga ili onoga što je od njega složeno.” Antiteza druge glasi: “Ni jedna stvar na svijetu ne sastoji se od jednostavnih dijelova i ne egzistira uopće ništa jednostavno u njemu.” (Kant, 1781/1788/1984: 213 [A434/B462 – A435/B463]) Teza treće glasi: “Kauzalitet prema zakonima prirode nije jedini iz kojega se mogu izvesti cjelokupne pojave svijeta. Nužno je da se za njihovo objašnjenje prihvati još jedan kauzalitet pomoću slobode.” Antiteza glasi: “Nema slobode, nego se sve na svijetu događa samo prema zakonima prirode.” (Kant, 1781/1788/1984: 217 [A444/B472 – A445/B473]) Teza četvrte glasi: “Svijetu pripada nešto što je ili kao njegov dio ili kao njegov uzrok upravo nužno biće.” Antiteza četvrte glasi: “Ni u svijetu ni izvan njega ne egzistira biće, koje je upravo nužno kao njegov uzrok.” (Kant, 1781/1788/1984: 221 [A452/B480 – A453/B481])

³ Polazeći od pretpostavke da su u najvišem praktičnom dobru krepost i blaženstvo nužno uzročno povezani, teza antinomije praktičnoga uma glasi da “težnja za blaženstvom proizvodi osnov kreposne nastrojenosti” a antiteza da “kreposna nastrojenost nužno proizvodi blaženstvo” (Kant, 1788/1974: 162 [5:114]).

prava na *ustanak* (seditio), još manje na *pobunu* (rebellio), a ponajmanje na pobunu protiv njega kao pojedinca (monarha) pod izlikom da on zlorabi vlast (tyrannis) [...]” (Kant, 1797/1999: 111 [6:320] (kurziv u originalu); “[...] u zajednici [je] najveći i najkažnjiviji zločin svako opiranje najvišoj zakonodavnoj vlasti, svaka pobuna da bi se nasilno iskazalo nezadovoljstvo podanika, svaki ustanak koji se izljuje u pobunu [...] A ova zabrana je *bezučjetna* [...]” (Kant, 1793/2000: 83 [8:299] (kurziv u originalu)

Kod ovako postavljene “antinomije” valja odmah primijetiti dvije stvari. Kao prvo, tvrdnju “antiteze” mnogi vjerojatno ne bi prihvatili kao vjerodostojan i neumitan stav. Pa ipak, ona se sastoji od izravnih Kantovih citata, i to takvih koje se ne može olako proglasiti zlonamjerno izvađenima iz konteksta (dapače, moguće je lako pronaći još takvih mjesta). I, kao drugo, u ovome slučaju se čini da antinomija nema bezbolnoga rješenja. Za razliku od teorijskih antinomija, te one antinomije praktičnoga uma koja se odnosi na etiku, u ovome slučaju se stvari ne mogu razriješiti pozivanjem na razliku između fenomenalnog i noumenalnog svijeta.⁴ Naime, *najviše političko dobro* (a za Kanta su to vječni mir i globalna politička zajednica republikanskoga tipa, koji idu ruku pod ruku i zajedno garantiraju istinsku vladavinu prava – Kant, 1797/1999: 144 [6:355]) postavljeno je za ostvarivanje na *ovome* svijetu – uzimanje u obzir inteligibilnoga svijeta i (eventualnog) zagrobnog života naprosto ne može objasniti kako bi “teza” i “antiteza” istovremeno mogle biti ispoštovane u uvjetima “naizgled nepodnošljive

⁴ Na temelju svoje spoznajne teorije, Kant je uveo razlikovanje između svijeta pojava, tj. stvari doživljenih onako kako se one nama pojavljuju (fenomenalni svijet, “ovdje i sada”), i svijeta stvari kakve su one same po sebi (noumenalni svijet). Premda nam je ovaj drugi svijet u teorijskom pogledu nespoznatljiv (mi nikada ne može znati kakve su stvari same po sebi), on za Kanta definitivno postoji (“ja na svaki način priznajem da izvan nas ima tjelesa, tj. stvari koje mi, premda nama posve nepoznate po onome što su same o sebi, poznamo po predodžbama koje nam pribavlja njihov utjecaj na našu osjetilnost i kojima dajemo naziv tijela. Ova riječ znači dakle samo pojavu onoga nepoznatoga, ali zato ništa manje zbiljskog predmeta.” Kant, 1783/1953: 44 [4:289]).

Time je Kant ograničio domenu spoznatljivoga svijeta na svijet pojava, postavivši time i granice onome što je moguće teorijski spoznati, a pomoću toga razlikovanja razriješio je i antinomije teorijskog i praktičnog uma. U teorijskom pogledu, na primjeru prve antinomije, svijet, sam po sebi, nije niti konačan niti beskonačan, već je on naprosto skup pojava, i može se upoznati samo u empirijskom regresu, a nikako u apsolutu (“Ako je stoga taj niz neprestano uvjetovan, onda on nikada nije sasvim dan, a svijet prema tome nije neuvjetovano cijelo, dakle i ne egzistira kao takvo, ni s beskonačnom, ni s konačnom veličinom.” Kant, 1781/1788/1984: 240-241 [A505/B533]). U praktičnom pogledu, budući da ne možemo biti van svake sumnje sigurni kako je ovaj svijet (“ovdje i sada”) jedini koji postoji, tj. da smo mi, kao umna bića, isključivo ono što spoznajemo kao pojave samih sebe, otvara se mogućnost da se u eventualnom “drugom” svijetu zaista ostvari to da “kreposna nastrojenost nužno proizvodi blaženstvo”, tj. da budemo sretni proporcionalno tome koliko smo to i zaslužili (što u ovome svijetu definitivno nije slučaj, unatoč našim težnjama).

zlorabe vrhovne vlasti” koja istovremeno “ne smije dirnuti u pravo ljudi, koje je najuzvišenije svetište”.

Dojam nepostojanja bezbolnoga rješenja u ovome slučaju pojačan je time što ga Kant, čini se, nije eksplicitno i nedvosmisleno ponudio (kao što to jest bio slučaj kod “pravih” antinomija). *Prima facie* se čini da njegova normativna teorija prava i politike zaista sadrži iznimno snažan legitimacijski impuls, koji *sve* postojeće državne vlasti proglašava legitimnima, a bilo kakav oblik otpora prema njima čini moralno neprihvatljivim. Teorijska pozicija koja, nakon tragičnih iskustava 20. stoljeća, nijeće postojanje bilo kakvog prava na otpor, može računati na popriličan stupanj inicijalne odioznosti. Naravno, to još uvijek ne znači da ne može posjedovati (unutrašnju) konzistentnost.

No, i nad tu se (potencijalnu) konzistentnost nadvijaju dvije velike prijetnje. Prva od njih dolazi kroz kritiku koja polazi od pretpostavke da Kantov sustav zaista uključuje apsolutnu zabranu pobune – ako je to tako, kažu kritičari, to implicira negiranje nekih drugih dužnosti koje Kantov nacrt moralnosti također podrazumijeva, tj. to vodi do unutarteorijske nekonzistentnosti cijele pozicije. Druga prijetnja polazi od iste pretpostavke, ali se ne temelji na tvrdnji o unutarteorijskoj nekonzistentnosti. Ta se prijetnja javlja kada se Kantova teorijska pozicija sučeli s njegovim biografskim podacima, koji sugeriraju da je Kant s naklonošću, pa čak i otvorenom podrškom, reagirao na brojne revolucije svoga vremena. To je ono što se može nazvati i možebitnim neskladom teorije i prakse kod Kanta.

U ovoj disertaciji moja je ambicija da pokažem nekoliko stvari. Osnovni okvir jest taj da je Kantova normativna teorija prava i politike vrijedna “spašavanja”, tj. da ima generalnu privlačnost unutar političke filozofije, prije svega kao liberalna teorija koja je alternativa lockeovskom shvaćanju prava i legitimnosti. Da bi ona to mogla biti, nužno je prije svega pokazati da ona ne dovodi do pogubnih unutrašnjih proturječja u sklopu šire Kantove filozofije morala, što ću također pokušati demonstrirati – Kant nije proturječio sam sebi na teorijskoj razini, a i njegovi stavovi o onodobnim revolucijama mogu se pokušati pomiriti s njegovom normativnom pozicijom. Dakle, nastojat ću pokazati da Kantova normativna pozicija *ne* implicira dužnost poslušnosti prema svakom postojećem režimu, i da u tom pogledu niti kritike na račun njenih potencijalno monstruoznih implikacija nisu opravdane.

Središnja ambicija disertacije jest da se pojam političkoga *barbarstva* afirmira kao legitiman i plodan koncept u Kantovoj filozofiji prava i politike, te da se pomoću njega delinearaju legitimi i nelegitimni režimi, tj. da se jasnije preciziraju koncepti *republike* (posve legitimni

režimi), *despocije* (režimi koji su u velikoj mjeri defektni, ali istovremeno posjeduju minimum legitimnosti) i *barbarstva* (nelegitimni režimi, oni kojima je dozvoljeno pružati otpor). Strogo gledano, to i dalje ne znači da može postojati “pravo na otpor” (i to zbog načina na koji Kant koncipira pravo), ali znači da postoje situacije u kojima je moralno posve dopustivo pružati otpor privatnim osobama koje neutemeljeno pretendiraju na status državnih vlasti i neopravdano zahtijevaju poslušnost.

U prvom poglavlju disertacije razjasnit ću što se to točno čini problematičnim u Kantovoj teoriji, te u odnosu Kantove teorije i prakse, a po pitanju moralne dopustivosti pružanja otpora nominalnim državnim vlastima – ukazat ću kako (uobičajena) pretpostavka o legitimiranju svih postojećih državnih režima stvara izazove za dosljedno tumačenje Kantove normativne pozicije, te za shvaćanje biografski zabilježenih komentara o revolucionarnim zbivanjima, čiji je suvremenik i pasionirani promatrač on bio; s tim u vezi ću, također, precizirati i same pojmove otpora i revolucije. Uz to, nastojat ću pokazati zašto je to pitanje važno u kontekstu pozicioniranja Kanta u političkoj filozofiji općenito. Ovdje je moja teza da je Kantova normativna pozicija važan doprinos liberalnoj paradigmi i kontraktualističkoj tradiciji – ona nudi objašnjenje toga zašto su prava vezana za pojedince kao njihove nositelje, i to nužno shvaćene kao jednake, ali zašto, istovremeno, pojedinci ne mogu biti ti koji ih provode; to je povezano i s konceptualnom nemogućnošću postojanja “prava na otpor”, te s nužnom vezom vladavine prava i postojanja političke zajednice u sklopu Kantove sheme (što je i razlog čestog ponavljanja sintagme o “pravnoj i političkoj filozofiji” kao nečemu što je neodvojivo jedno od drugoga u njegovom nacrtu).

To će onda voditi do početka drugoga poglavlja, gdje ukazujem na različite uobičajeno predložene strategije kojima se možebitne kontradikcije mogu adresirati, te konstatiram zašto ih sve smatram neadekvatnima. Uz različite probleme koji se pojavljuju vezano za svaku od njih, zajednički im je taj da kreću od problematične pretpostavke – one da Kantov sustav zaista uključuje apsolutnu zabranu pobune protiv svih postojećih režima; a to, tvrdim, ipak *nije* valjana implikacija njegove normativne pozicije. Da bi se normativna perspektiva mogla u potpunosti shvatiti, u drugom ću poglavlju dati nacrt funkcioniranja prava i države kod Kanta: koji je odnos prava i etike kao dvaju dijelova moralnosti⁵, koja je uopće uloga prava, što je država, tko je suveren i koji su (moralni) izvori te granice političkog legitimiteta - zašto Kant

⁵ Za pojašnjenje terminologije vidi fusnotu 45 u drugome poglavlju disertacije, str. 70.

uopće tvrdi da postoji moralna nužnost uspostavljanja građanskoga društva (države) i dužnost poslušnosti njenim vladarima?

U trećem poglavlju ću ukazati na onaj tabor suvremenih kantovaca koji se ne slažu s tvrdnjom da njegov normativni sustav legitimira *sve* postojeće režime. Iz toga tabora izdvojit ću zastupnike teze o političkom *barbarstvu* kao autentičnom Kantovom delineacijskom kriteriju političkoga legitimiteta. Taj pristup smatram onime koji je najviše u skladu s generalnim okvirom Kantove teorije, a istovremeno ga vidim i kao odgovor na najopasnije prigovore - kako one o kontradiktornosti, tako i one o neprivlačnim legitimacijskim implikacijama. Na temelju toga, u tom ću poglavlju dati prikaz korištenja pojma političkog barbarstva u suvremenoj literaturi o Kantu (uz ogradu protiv psihologizacije i "eticizacije" pojma), kao i manjkavosti samoga pojma, koji time potrebuje elaboraciju, tj. doradu.

Središnja poglavlja, ona koja donose novum disertacije, jesu četvrto i peto poglavlje. U njima iznosim vlastitu elaboraciju pojma političkog barbarstva, te njegovu evaluaciju i afirmaciju kao legitimnoga i plodnoga pojma u Kantovoj političkoj filozofiji. Rezultati toga istraživanja tvore prilog raspravi o konzistentnosti Kantove praktične filozofije, odnosu etike i prava te nepostojanju sukoba dužnosti unutar nje. Uspješno konstruiranje pojma političkog barbarstva, kao apriornog kriterija za razlikovanje despocije i barbarstva, zamišljeno je i kao prilog općoj prihvatljivosti Kantove praktične filozofije, jer pokazuje da ona ne implicira dužnost neopiranja zloćudnim sustavima koji uspješno primjenjuju organiziranu silu i pretendiraju na status legalnosti.

U četvrtome poglavlju, dakle, dajem vlastitu definiciju političkoga barbarstva, kod kojega potom razlikujem dva moguća pojavna oblika - diskriminacijsko i ne-diskriminacijsko barbarstvo - posebno ukazujući na ovo potonje kao varijantu koja, čini se, nije bila u fokusu ostalih suvremenih kantovaca koji se služe pojmom barbarstva. U skladu s predloženim pristupom, koji barbarstvo vidi kao primjenu monopolističke sile koja na nekom području rezultira sprečavanjem uspostave vladavine prava, u ostatku poglavlja nastojim pokazati koji su to nužni i dovoljni elementi vladavine prava u Kantovoj shemi, te na koje ih je sve načine moguće osujetiti.

Uz privatno vlasništvo, ugovornu sposobnost i sferu obiteljskoga (bračnoga) prava, posebnu pažnju u tom pogledu posvetit ću navodnoj legitimacijskoj ulozi koja se pridaje pravu na slobodu govora. Ono je, u tome kontekstu, spomenuto već u naslovu disertacije, ali u mojoj analizi pokazat će se da prisustvo ili odsustvo slobode govora ne može niti legitimirati niti

delegitimirati neki režim; sloboda govora nužna je komponenta istinskog republikanskog režima, ona može biti i pragmatično sredstvo okončanja nekih oblika barbarstva, ali pokazuje se da nema normativnu težinu prilikom odgovora na pitanje o granicama političke poslušnosti u sklopu Kantove sheme.

Nakon što u četvrtome poglavlju iznesem svoju elaboraciju pojma političkoga barbarstva, u petom poglavlju ću sam (dorađeni) pojam nastojati potvrditi kao legitiman i plodonosan dio Kantove pravne i političke filozofije. S jedne strane, nastojat ću pokazati: zašto je sam Kant tek na kraju svoga stvaralaštva do toga pojma došao; kako je, unatoč njegovoj nedorađenosti u izvornome obliku, na njega ipak ozbiljno računao; kako se on retroaktivno uklapa u cjelinu njegove normativne sheme; te, u konačnici, zašto je on dobrim dijelom prošao nezamijećeno (zašto se dobar dio suvremene kantovske zajednice ponaša kao da tog pojma nema). S druge strane, plodnost samoga pojma kao delineacijskog kriterija političkoga legitimiteta nastojat ću testirati primjenjujući ga na razne slučajeve koji se prethodno u disertaciji spominju. Rezultati jednoga i drugoga napora pokazat će se, u konačnici, pozitivnima – tvrdim da je u sklopu Kantove sheme pojam političkoga barbarstva važan dio zgrade pravne i političke normativnosti, čime se njena unutrašnja kohezivnost osnažuje, a njena generalna privlačnost povećava.

1. ZNAČAJ PITANJA O PRAVU NA OTPOR KOD KANTA

Da bi se ostvarilo predviđene ishode ove disertacije, tj. prije svega obranilo Kantovu normativnu poziciju od optužbi za nedosljednost i neprivlačnost na pravnom i političkom polju, nužno je započeti s onim što je u začetku svih navedenih izazova, a to je navodni unutarteorijski nesklad, kao i nesklad između teorije i prakse kod Kanta, po pitanju moralne dopustivosti otpora nominalnim državnim vlastima. Već za njegova života to je izazivalo oprečne reakcije, a do dana današnjeg predstavlja plodno polje za filozofske rasprave različitih fokusa.

1.1 – Nesklad u odnosu prema revolucijama? - *Moje oči vidješe slavu svijeta (Luka 2:29)*

Kao što je bilo napomenuto u uvodu, proturječja nisu dobrodošli gosti u salonima mislilaca sklonih velikim, sveobuhvatnim sustavima. U slučaju Kantove pravne i političke filozofije, jedna od prijetnji toga tipa dolazi unutar teme o izvorima i dosezima političkoga legitimiteta: postoje li situacije u kojima je moralno prihvatljivo pružati otpor nominalnim državnim vlastima? Prijetnja pogubne kontradikcije ovdje dolazi iz dva smjera. Oba polaze od pretpostavke da je, unutar Kantovog normativnog sustava, zabrana pobune mišljena kao apsolutna i bez iznimke. Mimo pitanja o općenitoj privlačnosti takvoga stava, valja uočiti da on, sam po sebi, može biti posve dosljedno izveden. No, jedan smjer kritike proizlazi iz tvrdnje da se dužnost apsolutne poslušnosti sukobljava s nekim drugim dužnostima, koje također proizlaze iz Kantovog nacrtu moralnosti, čineći čitav nacrt u konačnici nedosljednim, tj. čitavu moralnu teoriju neadekvatnom.

Drugi smjer kritike koncentrira se na (navodnu) kontradikciju između Kantovih proklamiranih teorijskih stavova i njegovih komentara na političke događaje kojima je bio suvremenik. Na temelju toga javljaju se optužbe da je Kant sam bio nedosljedan u uvažavanju vlastitih teorijskih pozicija, pa čak da je možda bio i himben – da je jedno proklamirao u djelima objavljenima pod vlastitim imenom, a zapravo privatno imao ponešto drugačije stavove. Pregled problematike započet ću upravo s ovom potonjom optužbom, onom o neskladu teorije i prakse kod Kanta.

Živeći krajem 18. stoljeća, Kant je svjedočio velikim “buržoaskim” revolucijama, nastanku prvih modernih demokratskih republika, kao i prvim slobodarskim ustancima mladih nacija u

nastajanju. Iako je pomno pratio sve svjetske događaje, fokus i redosljed njegovih interesa dugo vremena nije favorizirao političke teme. U svojoj “kritičkoj fazi” prvo se pozabavio spoznajnom teorijom (*Kritika čistoga uma*), da bi potom prešao na etički dio moralnosti (*Osnivanje metafizike čudoređa, Kritika praktičnoga uma*). Do trenutka izbijanja Francuske revolucije, Kant nije objavio niti jedno djelo striktno posvećeno pravnim i političkim temama. No, na temelju onoga što se moglo pronaći u do tada objavljenim djelima, cijela generacija mlađih mislilaca, inspiriranih kritičkom filozofijom⁶, očekivala je da će Kantova politička teorija, jednom kada bude objavljena, uključivati nešto slično pravu na pobunu protiv tiranije. Ta očekivanja temeljila su se na postulatima kantovske moralnosti, koja počiva na ideji jednake vrijednosti i slobode svih osoba, te komentarima o nužnosti prosvjećivanja i napretka ljudskoga roda objavljenima u nekim kraćim spisima (*Ideja opće povijesti s gledišta svjetskoga građanstva* te *Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?*, oba iz 1784., dakle pet godina prije Revolucije).

I zaista, takva očekivanja nije se moglo olako proglasiti neutemeljenima. Kant je u svojim etičkim spisima znao koristiti jezik koji definitivno može imati i politički prizvuk. Jedna od poznatih formulacija kategoričkoga imperativa govori o “carstvu svrha”, i udjelu

što ga ta čudoređno dobra nastrojenost ili krepost pribavlja umnome biću u *općem zakonodavstvu*, čineći ga na taj način sposobnim za člana u mogućem carstvu svrha. Ono je za to bilo određeno već po svojoj vlastitoj prirodi kao svrha sama po sebi i upravo zbog toga kao zakonodavno u carstvu svrha, slobodno u pogledu svih prirodnih zakona, slušajući samo one zakone koje samo daje i prema kojima njegove maksime mogu pripadati općemu zakonodavstvu (kojemu se ujedno samo podvrgava). [...] *Autonomija* je dakle temelj dostojanstva ljudske i svake umne prirode. (Kant, 1785/2003: 57 [4:436]; kurziv u originalu)

U formulacijama poput ove govori se o *carstvu*, dakle o pojmu preuzetom iz političke domene. Čovjek se prikazuje kao izvorno slobodno biće, ono koja treba slušati “samo one zakone koje samo daje”. Ti zakoni moraju biti opći, tj. moraju se odnositi se na sve jednako, iz čega proizlazi i da je autonomija (život pod općim zakonima, u čijem nastanku se ima

⁶ U Kantove “radikalne” sljedbenike, mogu se, između ostalih, ubrojiti Ludwig Heinrich Jakob (1759 - 1827), Johann Benjamin Erhard (1766 - 1827), Karl Heinrich Heydenreich (1764 -1801), Friedrich Bouterwek (1766 - 1828), Johann Adam Bergk (1769 - 1834), Friedrich Schlegel (1772 - 1829), i, naravno, Johann Gottlieb Fichte (1762–1814). Više o njima, njihovim stavovima prema Francuskoj revoluciji i njihovom odnosu s Kantom, vidi u Maliks (2012; 2014).

ravnopravnoga udjela) “temelj dostojanstva ljudske prirode”. Uzevši u obzir jezik i ton ovakvih pasusa, koji su kod Kanta bili brojni, očekivanja njegovih mladih radikalnih sljedbenika nisu bila posve iluzorna. Time je i njihovo razočarenje moglo biti samo veće.

Naime, kada je, počevši s godinom 1793., Kant napokon započeo objavljivati spise posvećene pravnim i političkim temama, u njima se moglo pronaći pasuse s tvrdnjama poput:

[...] narod [je] dužan ipak podnositi zloporabu vrhovne vlasti, pa čak i onu koja je naizgled nepodnošljiva [...] (Kant, 1797/1999: 112 [6:321])

[...] nema dakle nikakvog prava na *ustanak* (seditio), još manje na *pobunu* (rebellio), a ponajmanje na pobunu protiv *njega* kao pojedinca (monarha) pod izlikom da on zlorabi vlast (tyrannis) [...] I najmanji takav pokušaj je *veleizdaja* (proditio eminens), a takav se izdajica kao onaj tko pokušava *ubiti svoju domovinu* (patricida) ne može kazniti blaže nego smrću. (Kant, 1797/1999: 111 [6:320]; kurziv u originalu)

[...] u zajednici [je] najveći i najkažnjiviji zločin svako opiranje najvišoj zakonodavnoj vlasti, svaka pobuna da bi se nasilno iskazalo nezadovoljstvo podanika, svaki ustanak koji se izljuje u pobunu [...] A ova zabrana je *bezuvjerna* [...] (Kant, 1793/2000: 83 [8:299]; kurziv u originalu)

Naravno, nisu svi bili razočarani takvim razvojem situacije. Neki su s radošću pozdravili ono što su doživjeli kao Kantovo javno distanciranje od svakog revolucionarnog angažmana. Tako Johann Erich Biester, urednik časopisa u kojem je 1793. objavljen Kantov spis *O općoj izreci*, u privatnoj korespondenciji Kantu izražava neskriveno zadovoljstvo: “Govoreći posve otvoreno, još me više razveselio [spis - op. a.] budući da je opovrgnuo glasinu (u koju sam od početka sumnjao) kako ste istupili u prilog Francuske revolucije, koja postaje sve više i više odbojna...” (Kant, 1999: 467 [11:456]). Biester je očito imao razloga za sumnju u Kantove simpatije. A ti su razlozi, čini se, bili poprilično brojni.

Postoji relevantan broj suvremenih izvora koji van svake sumnje dokazuju da je Kant bio iznimno zaokupljen praćenjem zbivanja u Francuskoj, s nestrpljenjem očekujući vijesti o najnovijim događajima.⁷ Jednako tako, postoji znatan broj zapisa osoba koje su poznavale Kanta, i bile u nekoj vrsti kontakta s njim, a koji ukazuju na snažne simpatije koje je u

⁷ Izvještaji govore o tome da je Kant s nestrpljenjem čekao izlazak novina, ili primitak necenzuriranih vijesti putem pisama prijatelja koji su boravili u Francuskoj, te da je uživao u konverzaciji o svim događajima, aspektima i akterima revolucionarnih zbivanja, koja su ga znala posve zaokupiti (Ypi, 2014: 265).

društvenim prilikama izražavao prema Francuskoj revoluciji.⁸ Uz to, čini se da je bio na glasu i kao netko tko je simpatizirao s revolucionarnim zbivanjima u Americi (Beck, 1971: 411) i Irskoj (Arendt, 1992: 48; Beck, 1971: 411). Iako se tu radi o sekundarnim izvorima (memoari i korespondencija Kantovih znanaca, te biografska djela o Kantu iz pera ljudi koji su ga poznavali), njihova relativna brojnost, kao i preklapanje opisa koji se u njima mogu pronaći, sugeriraju dovoljno visok stupanj njihove pouzdanosti. Prema jednome od takvih zapisa, Kant je, čuvši za proglašenje republike u Francuskoj, zaneseno izjavio: “Gospodine, otpusti sada u miru svoga slugu, jer moje oči vidješe slavu svijeta.”⁹ Iako se u doslovnu istinitost takvih anegdota može sumnjati, one su indikativne za generalni dojam koji se stvarao o vezi između Kanta i revolucije u Francuskoj. On je već tada u određenim krugovima bio poznat kao “stari Jakobinac” (Beck, 1971: 411), a kolale su i glasine koje su ga povezivale sa Sieyesom¹⁰. I u desetljećima nakon njegove smrti, takva reputacija ga je nastavila pratiti, pa ga je Marx komotno mogao zvati “filozofom Francuske revolucije” (Arendt, 1992: 36).

Optužba da se Kantovi privatni komentari o revolucionarnim zbivanjima u Francuskoj ne mogu uskladiti s onime što je tvrdio u teorijskim djelima o pravu i politici ozbiljna je, i to ne samo po pitanju slike o Kantovom karakteru (je li zaista stajao iza onoga što je objavljivao pod svojim imenom). Ona se može “proširiti” do tvrdnje o neadekvatnosti same teorije, koja istovremeno potrebuje nešto što zabranjuje – revolucionarno djelovanje. To da je Kant imao

⁸ Kant je, čini se, svoje stavove izražavao posve otvoreno, i to ne samo u konverzaciji s prijateljima, već i s visoko rangiranim pruskim dužnosnicima (Ypi, 2014: 283; Kuehn, 2001: 342). Ne samo da je u tim razgovorima bio poprilično otvoren, već je, navodno, bio i vrlo tvrdoglav, teško prihvaćajući neslaganja sugovornika s njegovim stavovima (Kuehn, 2001: 342).

⁹ Radi se o parafrazi biblijskoga citata (Luka 2:29), a anegdota također potječe iz dnevnčkih zapisa suvremenika (Kuehn, 2001: 342; Maliks, 2012: 648; Rauscher, 2015: 325).

¹⁰ Emmanuel Joseph Sieyès (1748 – 1836) bio je francuski svećenik, pamfletist, političar i teoretičar, član raznih predstavničkih tijela tijekom revolucije, između ostaloga i odbora koji je radio na francuskom ustavu. Postoje indicije o kontaktu između Kanta i Sieyèsa preko treće osobe, te o Sieyèsovoj namjeri da Kantovu filozofiju učini poznatijom u Francuskoj (Arendt, 1992: 44-45). Navodno su postojale i fantastične glasine o tome da je Kant trebao ići u Pariz kako bi postao Sieyèsov savjetnik (Beck, 1971: 411).

Postoje i podatci o tome da Sieyès jest bio organizirao jedan seminar o Kantovoj filozofiji, kako bi se s njome поблиže upoznao, ali to je bilo tek 1798. (Fehér, 1989: 164). Iako je *Le Moniteur Universel*, sa statusom polu-službenih novina Francuske, 1796. objavio entuzijastični prikaz Kantova eseja *Prema vječnom miru*, hvaleći autora kao republikanskog suborca (Fehér, 1989: 164), čini se da se adekvatna recepcija Kantove filozofije u Francuskoj dogodila tek desetljećima nakon revolucije (Fehér, 1989: 162), odnosno da se ne može tvrditi kako su njegovi tekstovi nadahnuli bilo kakva revolucionarna zbivanja u Francuskoj.

potrebu pohvalno se izražavati o revolucionarnim događanjima, što *prima facie* ide protiv napisanoga u teorijskim djelima, može se uzeti kao indikator toga da unutar same teorijske pozicije stvari nisu onakve kakve bi trebale biti. Drugim riječima: čak i da Kant nikada nije davao izjave koje bi stvarale dojam nesklada teorije i prakse, unutar same teorije postojali bi ozbiljni problemi. Oni bi, bez tih izjava, bili možda manje uočljivi, ali zato ništa manje pogubni.

Svi prigovori te, *unutarteorijske* vrste, počinju od iste, već spominjane pretpostavke, a to je da Kantova normativna teorija zaista sadrži apsolutnu zabranu pobune protiv *svake* nominalne državne vlasti. Krenuvši od te točke, mogu se identificirati tri tipa prigovora koji joj se upućuju. U prvome se tvrdi da to vodi do sukoba između dvaju dijelova Kantove praktične filozofije, tj. da se *etičke* dužnosti tu sukobljavaju s *pravnim*. Budući da je taj sukob dvaju grana kantovske moralnosti navodno nerazrješiv, on implicira da je cijela konstrukcija neadekvatna. Slijedom toga, treba ju ili u potpunosti odbaciti, ili radikalno redizajnirati (što je zapravo i dalje ekvivalent odbacivanja). Drugi tip prigovora donekle se nastavlja na prvi, ali mu ponešto mijenja fokus. Umjesto da se problem uokviruje kao sukob etičkih i pravnih dužnosti, u sklopu ovoga pristupa naglašava se nesklad između Kantove *filozofije povijesti* i njegove *normativne političke teorije*. Tu optužba glasi da se revolucije, kao sredstva moralnoga napretka prema konačnome cilju čovječanstva, istovremeno proglašavaju i *nužnim* i *nedozvoljenim*. U konačnici, treći tip prigovora pronalazi probleme *unutar* same Kantove *političke filozofije* koji se javljaju kao posljedica spomenute premise, posve neovisno o *etičkim* ili *teleološkim* prigovorima.

Sva tri tipa prigovora predstavljaju ozbiljan izazov prihvaćanju Kantove pozicije. Prije nego što, u narednom odjeljku, iznesem razloge za tvrdnju da je Kantova teorija vrijedna spašavanja, svaki od ova tri tipa prigovora mora biti jasnije ocrtan, kako bi se uvidjelo o kakvim se prijetnjama točno radi. Započet ću s prvospomenutim tipom, onim koji počiva na optužbi o nerazrješivom sukobu dužnosti. To će, ujedno, biti i jedan od razloga zašto će u narednom poglavlju cijeli jedan odjeljak¹¹ biti posvećen pomnijem ocrtavanju odnosa između etike i prava u sklopu Kantovog nacrtu moralnosti. Na ovome mjestu nužne su, radi boljega razumijevanja, neke preliminarne napomene.

¹¹ 2.3 – O ulozi prava kod Kanta

Kant dužnost definira kao “ono djelovanje na koje je netko obvezan”; to znači da ono sadrži “praktičnu nužnost” koja “primorava” (Kant, 1797/1999: 20 [6:223]). Drugim riječima, dužnost nalaže da činimo ono što je objektivno ispravno, pa smo stoga dužni tako postupati. Kao takva, dužnost je temeljni pojam Kantovog nacrt moralnosti (objektivno-nužnih zakona djelovanja). I upravo se, s obzirom na različite tipove dužnosti, Kantov nacrt moralnosti dijeli na svoje dvije komponente, *etiku* i *pravo*:

Sve su dužnosti ili *pravne dužnosti* (*officia iuris*), tj. takve za koje je moguće izvanjsko zakonodavstvo, ili *kreposne dužnosti* (*officia virtuis*, s. *ethica*), za koje takvo zakonodavstvo nije moguće; - potonje se ne mogu podvrgnuti izvanjskom zakonodavstvu naprosto zato što su usmjerene na svrhu koja je ujedno dužnost (ili koju je netko dužan imati); a da čovjek sebi postavi neku svrhu, to se ne može postići nikakvim izvanjskim zakonodavstvom (jer je to unutrašnji čin duševnosti); premda se mogu nalagati izvanjska djelovanja koja k tome vode, a da ih subjekt sebi ipak ne postavlja za svrhu. (Kant, 1797/1999: 35 [6:239]; kurziv u originalu).

Dakle, etičke dužnosti nalažu nam da *sami sebi postavimo određene svrhe* koje su objektivno nužne. Pravne dužnosti, s druge strane, propisuju samo *izvanjsko djelovanje* koje je objektivno nužno, budući da nikakva *izvanjska* prisila ne može postići to “da čovjek sebi postavi neku svrhu” koja je objektivno nužna (tj. istinski moralna). Na izvršenje pravnih dužnosti ljudi se mogu *prisiliti*. Ali se ne mogu (izvanjski) prisiliti na to da budu “dobri”. A to vodi do još jedne bitne razlike etike i prava: “Etičkim je dužnostima svojstvena široka, a pravnim dužnostima uska obvezatnost” (Kant, 1797/1999: 177 [6:390]). Time se želi kazati da su pravne dužnosti “savršene”, budući da precizno propisuju što je tko dužan *učiniti*, kada, prema kome i u kolikoj mjeri. Zato ih je moguće utjerati *silom*. S druge strane, etičke dužnosti su “nesavršene” utoliko što one propisuju motivaciju koju ljudi sebi moraju postaviti, ali ne mogu egzaktno odrediti stupanj i intenzitet djelovanja do kojega ona mora dovesti.¹² Na primjer, postoji dužnost pomaganja bližnjima, ali tu se “ne može određeno navesti kako i koliko treba djelovati da bi se

¹² Jedine iznimke od toga pravila su tri etičke dužnosti koje osobe imaju *prema sebi samima*, a to su govorenje istine, izbjegavanje samoubojstva i dužnost povisivanja svoje moralne savršenosti. One posve precizno definiraju svoje ciljeve (*uvijek* govoriti istinu, *nikada* ne oduzeti vlastiti život), iako Kant nema iluzija u pogledu posljednje od njih:

Ta dužnost prema samome sebi po kvaliteti je *uska* i savršena, premda je po stupnju široka i nesavršena dužnost, i to zbog *krhkosti* (*fragilitas*) ljudske naravi. Ono savršenstvo naime za kojim je dužnost *težiti*, ali ne i *postići* ga (u ovom životu), dakle dužnost čije se ispunjenje može sastojati samo u trajnom napredovanju jest doduše uska i savršena s obzirom na *objekt* (na ideju čiju provedbu sebi treba postaviti za svrhu), ali je s obzirom na *subjekt* široka i tek nesavršena dužnost prema samome sebi. (Kant, 1797/1999: 230-231 [6:446]; kurziv u originalu).

postigla svrha koja je ujedno dužnost.” (Kant, 1797/1999: 177 [6:390]). Etička dužnost dobrohotnosti ne propisuje egzaktno koliko sati tjedno moramo pomagati drugima, ili koliko točno novaca moramo donirati u dobrotvorne svrhe; ona samo nalaže da bi si ciljeve toga tipa trebalo postavljati. U konačnici, i pravne dužnosti *mogu* se izvršavati iz etičkih pobuda, te ih istinski moralna osoba i *treba* kao takve postaviti sebi za izvršavanje (tj. treba kod sebe “internalizirati” motivaciju za njihovo izvršavanje).¹³

Ključna Kantova tvrdnja vezana za dužnosti jest da njihovo ispunjavanje nikada ne može dovesti čovjeka u slijepu ulicu:

Sukob dužnosti (collisio officiorum, s. obligationum) bio bi takav njihov odnos u kojemu bi jedna (posve ili djelomice) ukinula drugu. – No kako su dužnost i obveza općenito pojmovi koji izražavaju objektivnu ili praktičnu *nužnost* stanovitih djelovanja te kako dva suprotna pravila ne mogu istodobno biti nužna, pa kada je dužnost djelovati u skladu s jednim od njih, djelovanje u skladu s drugim ne samo da nije dužnost nego se čak protivi dužnosti, tako *sukob dužnosti* i obveza uopće nije zamisliv (obligationes non colliduntur). (Kant, 1797/1999: 21 [6:224]; kurziv u originalu).

I upravo je ovo točka u kojoj niz autora upućuje Kantovoj normativnoj teoriji prigovor prvoga navedenog tipa. Riječima L. W. Becka:

Dužnost koja nam nalaže da pridonosimo napretku čovječanstva je dužnost nesavršene obvezatnosti, ona se ne može utjerati silom, te ostavlja manevarski prostor po pitanju njenoga ispunjavanja. Potonja dužnost, ona koja nam nalaže da poštujemo naloge pozitivnoga državnoga zakona, jest dužnost stroge odnosno savršene obvezatnosti, te stoga za Kanta njeni zahtjevi imaju primat. Kao posljedica prioriteta kojeg savršene dužnosti imaju u odnosu na nesavršene dužnosti javljaju se oni čuveni slučajevi koji već generacijama služe kao *reductio ad absurdum* kantovske etike, na primjer nijekanje prava da se laže kako bi se spasio život nedužnoga čovjeka. Slična posljedica se ovdje povlači u Kantovoj političkoj filozofiji. Mi trebamo raditi prema cilju poboljšanja čovječanstva time što ćemo težiti da se osigura politička pozornica na kojoj će ljudska prava biti poštovana a rat ukinut. Ali, čineći to, mi ne smijemo nasilno srušiti čak niti tiransku vladu koja evidentno gazi ta prava, budući da bi se to rušenje sukobljavalo sa savršenom dužnošću. Dakle, nije opravdano ubiti tiranina u ime toga da se spase životi tisuća ili čak milijuna njegovih podanika. Najviše što ja mogu učiniti s moralne strane jest da razotkrijem zloporabe njegove vlasti, iznesem prijedloge za njenu reformu,

¹³ Više o tome zašto je to tako bit će riječi u trećem odjeljku narednoga poglavlja: 2.3 – O ulozi prava kod Kanta.

odbijem izvršiti njegove naloge ako mi zapovijedi nešto nemoralno i pretrpim mučeništvo ako to bude nužno. (Beck, 1971: 420)

Optužba, dakle, glasi da kantovska etika, u svom izvornom obliku, pada na testu, budući da ona “ne može adekvatno razriješiti bolne probleme sukobljenih dužnosti” (Beck, 1971: 422). Vrlo sličan prigovor može se pronaći i kod Grcica, koji tvrdi kako je Kantova rasprava o revolucijama u sklopu njegove političke teorije “neKonzistentna s njegovom moralnom teorijom.” (Grcic, 1986: 447). On upire prstom u to da Kant tvrdi kako je “‘očuvanje države od zla apsolutna dužnost’ a dužnost očuvanja vlastitoga života samo relativna dužnost.”, nakon čega konstatira: “Ovo je, međutim, evidentno neKonzistentno s njegovom moralnom teorijom!” (Grcic, 1986: 451). Na temelju ovakvih dijagnoza o unutar-teorijskoj neKonzistentnosti, niz autorica i autora zagovara drastične revizije Kantovog nacrtu moralnosti. Njihova radikalnost ustvari je izraz odbacivanja kompletnog Kantovog koncepta, budući da njihovi prijedlozi ruše neke od temeljnih postulata na kojima on počiva.

U svome vrlo utjecajnom i citiranom članku, Christine Korsgaard (1997) odbija problem uokviriti na način *sukoba* dužnosti, već mu daje nešto drugačiji izraz:

U slučaju savjesnoga revolucionara, problem nije u sukobu između različitih dužnosti već u činjenici da jedna dužnost, dužnost da brinemo o pravima čovječanstva, implodira kada pokušamo djelovati na temelju nje u svijetu koji je nepravedan. No je li Kant to mogao prepoznati? Teško je to sa sigurnošću znati, budući da Kant nikada ne raspravlja o pitanju je li *etička* dužnost da se ne bunimo uvijek na mjestu. Sve njegove rasprave o revoluciji bave se pravnom dužnošću, i, ono što je zanimljivo, on uvijek naglašava kažnjivost revolucionarnog djelovanja. Moj stav o tome da on jest prepoznao mogućnost o kojoj ovdje raspravljam dolazi ne iz njegovih objavljenih spisa, već iz onoga što znamo o njegovom stavu prema revolucijama njegova vremena. (Korsgaard, 1997: 259/260; kurziv u originalu)

Iako se koristi nešto drugačijim jezikom, ideja koju Korsgaard iznosi na tragu je “optužbi” koje se mogu vidjeti kod Becka i Grcica. “Implozija” *etičke* dužnosti događa se zato što Korsgaard tvrdi kako unutar koncepta *pravde* može doći do neizdržive napetosti između dvaju nužnih aspekata koje on objedinjuje: njegova *proceduralnoga* aspekta (nužnosti postojanja *procedura* proizvođenja *opće* volje, koje prenose normativnost na ishode, i garantiraju da se ne radi o nametanju *partikularne* volje drugima) i njegova *supstancijalnoga* aspekta (očuvanje ljudske slobode i prava). Ne može se unaprijed odrediti kada je državna “nepravda” prevršila mjeru, jer samo država ima pravo govoriti u ime “naroda”, tj. *opće* volje. Ako se to ipak dogodi, “[r]evolucionar ne može tvrditi da ima opravdanje, u smislu opisa njegova djelovanja koji ostali

razumni ljudi moraju prihvatiti. Ta mu je utjeha uskraćena. Kao da se neka vrsta procjepa otvorila u moralnome svijetu u kojem moralni djelatnik mora stajati sam.” (Korsgaard, 1997: 258).

I tu dolazi do momenta koji je Kantovom nacrtu moralnosti zapravo posve stran¹⁴: “Moralni život može sadržavati trenutke u kojima je odgovornost toliko duboka da nam je čak i opravdanje uskraćeno. Djelovatelj koji moralnost može spasiti samo kršeći njene principe suočava se s takvim trenutkom. U takvim trenucima kreposna osoba može zaključiti da mora uzeti moralnost samu pod svoju zaštitu, te time uzeti čak i moralni zakon u svoje ruke.” (Korsgaard, 1997: 261). Koncept moralnosti u kojem ne postoji racionalni opis djelovanja koji bi mogao proći test poopćivosti, već se moralni zakon “kreira” individualnim činovima nadahnuća, više nema uporišta na temelju kojega bi se mogao nazivati Kantovim ili kantovskim¹⁵. Samo posezanje za njim već predstavlja svojevrсну osudu i odbacivanje Kantove praktične filozofije.

Vrlo sličan prigovor možemo pronaći i kod Wita (1999), iako se ovdje ponovno koristi jezik sukobljenih etičkih i pravnih dužnosti. On primjećuje da za subjekt djelovanja mogućnost “kontradikcije između moralnoga i pozitivnoga zakona jest stvarna [i to] *bez* kantovskoga razrješenja.” (Wit, 1999: 295; kurziv u originalu). Tome je tako zato što “argumenti na obje strane konflikta ostaju strogo valjani i ni jedna strana ne poništava drugu. Kada bismo pristupili tome pitanju kao da jedan zakon ima neku vrstu univerzalnog primata nad drugim, napravili bismo nekritički potez. Moramo zaključiti kako postoji stroga kantovska heteronomija zakona: moralni zakon protiv državnog zakonodavstva.” (Wit, 1999: 296-297). Heteronomija o kojoj

¹⁴ Gotovo identičnu dijagnozu može s pronaći i kod Gailusa (2006), koji se referira na Korsgaard, ali umjesto “procjepa u moralnome svijetu” on govori o “krizi”:

Odluka o pobuni javlja se u simboličkoj praznini, prostoru u kojem su pravila i zakoni – društveni, pravni i moralni – izgubili svoju vrijednost i važenje. I upravo je taj nedostatak potpore u postojećim pravilima ono na temelju čega odluka o pobuni dobiva snagu istinski moralnoga čina. Stojeći sama u interregnumu između staroga i novoga poretka, u situaciji u kojoj joj je uskraćena utjeha racionalnoga opravdanja, suočena s paradoksalnim zadatkom kršenja zakona kako bi očuvala pravdu – osoba koja se odlučuje na pobunu utjelovljuje ono što bi se moglo nazvati nužnom esencijom i ultimativnom jezgrom svakog moralnog čina: činjenicu da subjekt mora preuzeti punu odgovornost za taj čin. (Gailus, 2006: 48)

¹⁵ Takav koncept mogao bi se, eventualno, nazivati “kantijanskim”, ako se pod “kantovskim” razumijeva ono što je direktna implikacija Kantova sustava, a pod “kantijanskim” nešto što je “donekle” nadahnuto Kantovom filozofijom. Naravno, velika širina potonjega koncepta sugerira krajnju upitnost njegove plodnosti, samim time i opravdanosti.

Wit govori ponovno dovodi subjekt u situaciju u kojoj on mora samostalno, takoreći *ex nihilo* “kreirati” pravila, odbacujući mogućnost univerzalnih, poopćivih maksima, a s njome i suštinu Kantovog nacrt moralnosti:

Ova situacija nalikuje antinomijama u *Kritici čistoga uma*. Obje pozicije, legalistička pozicija i deontološka moralistička pozicija, imaju svoje legitime zahtjeve za poslušnošću. No, um ih može dovesti u međusobni sukob. O prosuđujućem subjektu ovisi hoće li odabrati u prilog jednoga ili drugoga. Uloga prosudbe presudna je u ovakvim konfliktima. Jedini način na koji subjekt ima vodič za djelovanje jest onaj u kojem prosudba stavlja konkretne zahtjeve u hijerarhiju. To nije hijerarhija principa – jer ona nije moguća – već hijerarhija partikularnih pravila. Na taj način subjekt razrješava konflikt, iako na transcendentalnom nivou nikakva sinteza nije pronađena. (Wit, 1999: 297).

Drugim riječima, ponovno se srećemo s tvrdnjom da se osobe, kada se susretnu sa suprotstavljenim zahtjevima pozitivnoga prava i etike, nalaze u nekoj vrsti “moralnoga vakuuma”, budući da se obje strane u dilemi čine jednako racionalnima; osobe mogu odlučivati od slučaja do slučaja! Kao vodič im u tome očito ne mogu poslužiti univerzalna načela, pa je pitanje što je od Kantove zgrade moralnosti uopće ostalo.

Naravno, postoje autori koji nastoje ponuditi i konkretnije recepte za razrješavanje takvih situacija. Thomas E. Hill, na primjer, tvrdi kako “suvremeni filozofi koji se bave moralom [...] pretpostavljaju kako njegovi [Kantovi – op. a.] neodrživo rigorozni sudovi o ključnim pitanjima ne proizlaze strogo iz njegove temeljne moralne teorije, barem ako je ona ispravno razumljena i možda modificirana u nekim aspektima. Ova pretpostavka je posve opravdana u pogledu Kantovog stava prema revoluciji.” (Hill, 2002: 283). Hill u svojim člancima (1997; 2002) daje primjer takvih modifikacija, kojima se nastoji reinterpretirati formulacije kategoričkoga imperativa. One bi, u tom obliku, imale prednost pred ostalim normativnim zahtjevima (dakle *etičke* dužnosti bi imale primat nad *pravnim*), te omogućile dopustivost pobune u nekim situacijama.

Međutim, problem s predloženim modifikacijama, bez ulaženja u njihove detalje, jest taj što su one toliko udaljene od osnovnih postulata Kantove moralne teorije, da su prije njeni grobari nego njeni spasitelji. Iako se izričito ograđuje od primjedbi da je njegov nacrt konzekvencijalistički, Hill ipak priznaje kako je istina da je “Kant inzistirao kako posljedice imaju puno ograničeniju ulogu u etici nego što su to mnogi spremni priznati. [...] Pa ipak, kantovska perspektiva koju sam opisao, i za koju sam nastojao argumentirati kako obuhvaća

najdublje Kantove moralne uvide, dopušta nam, štoviše zahtjeva od nas, da uzmemo u obzir “brojeve” i “vjerojatnosti” na nekom nivou moralne refleksije.” (Hill, 1997: 139). A “brojevi” i “vjerojatnosti” o kojima se radi su: “uzimanje u obzir toga koliko će ljudi biti ubijeno ili ozlijeđeno, koliki su izgledi za uspjeh, kolika je vjerojatnost da je nasilje (empirijski) opravdano, i koji su omjeri izazvane i spriječene štete i bijede.” (Hill, 1997: 138-139). Iako tvrdi kako polazi od kantovskih postulata, na primjer od tretiranja svih ljudi kao svrha a ne kao sredstava, Hillovo rješenje u konačnici nalikuje na nekakav utilitarizam pravila. Što je to točno specifično Kantovo ili “kantovsko”, a što je tom modifikacijom “spašeno”, više nije sasvim jasno.

Naravno, ovome tipu prigovora (da se etičke dužnosti sukobljavaju s pravnima u nerazrješivom sukobu) može se pokušati uputiti relativno jednostavan odgovor. Njega se, na primjer, može pronaći kod Atkinsona (1993). On tvrdi da Kantovi rigorozni stavovi o pitanjima poput laganja, pobune i smrtne kazne zaista jesu takvi kakvima ih se obično prikazuje, i da oni vrlo dosljedno proizlaze iz njegove opće teorije moralnosti. U tom smislu, ona je rigorozno racionalistička, ali ne sadrži kontradikcije. Sukob *savršenih* dužnosti konceptualno nije moguć (budući da su egzaktne i precizne, a maksime suprotne njima same sebe poništavaju); sukob *nesavršenih* dužnosti nije teorijski problematičan (ispunjavanje jedne od njih uvijek se može “odgoditi” za neko drugo vrijeme, budući da one dopuštaju manevarski prostor za izvršavanje); sukob *savršene* i *nesavršene* dužnosti je lako razrješiv¹⁶ (*savršena* uvijek ima prednost). Drugim riječima, Kantovi stavovi naprosto jesu tako rigorozni kakvima se i čine, i u tome nema nedosljednosti - njegova opća teorija moralnosti počiva na racionalističkom poopćavanju

¹⁶ Kao što sam već naglasio, etičke dužnosti su za Kanta “usmjerene na svrhu koja je ujedno dužnost (ili koju je netko dužan imati)”. A, kako u svome komentaru na Beckove tvrdnje primjećuje Atwell (1971), sukob etičke i pravne dužnosti nije moguć kod Kanta, i to zbog specifičnosti svrha koje su dužnosti same po sebi:

[...] svrhe koje su dužnosti su vrlo neobične svrhe. One, kao takve, nisu svrhe kojima je moguće težiti izravno; niti su one svrhe koje bi figurirale u imperativima oblika: “Traži ove svrhe kojim god sredstvima je potrebno.” Ne, svrha koja je dužnost, na primjer, vječni mir, [...] je svrha koja je ostvariva jedino vodeći svoje ponašanje principom poopćivosti. [...] u politici, vječni mir se “traži” ili se tretira kao svrha sama po sebi tako da se nikad ne djeluje suprotno tom istom principu. (Atwell, 1971: 434)

Dakle, nema sukoba dužnosti, jer nam dužnost *ne nalaže* da se poslužimo *silom* kao sredstvom da srušimo tiranina kako bismo dosegli cilj koji je svrha sam po sebi - vječni mir i republikansku kozmopolitsku zajednicu. Tome je tako zato što je pretpostavka da se maksima o dopustivosti upotrebe sile protiv državne vlasti ne bi mogla željeti kao univerzalno načelo, budući da bi ono onemogućilo vlastitu svrhu (uspostavljanje države kao takve).

maksima, koje time naprosto ne dozvoljavaju nikakve izuzetke, odnosno ne ostavljaju prostor nedoumicama.

Iako je ovakav stav vrlo jasan i elegantan, po pitanju apsolutne zabrane pobune ipak se neću složiti s Atkinsonom. Način na koji ću u disertaciji braniti moralnu dopustivost otpora u nekim situacijama proizlaziti će iz tvrdnje kako svaka organizirana primjena sile ne generira automatski dužnost poslušnosti (koja bi se tobože kršila pružanjem otpora). Kroz koncept političkoga barbarstva izbjeći će se i prigovor o nerazrješivom sukobu dužnosti, i prigovor o monstruoznim implikacijama teorije.

No, prigovor o sukobu dužnosti nije jedini koji se upućuje Kantovom nacrtu po pitanju unutar teorijske nedosljednosti. Drugi tip prigovora, koji se može shvatiti i kao neka vrsta proširenja prigovora prvoga tipa, sučeljava Kantovu *normativnu teoriju* s njegovom *filozofijom povijesti*. On polazi od uvida kako Kantov teleološki nacrt povijesti postavlja globalnu (republikansku) političku zajednicu i vječni mir kao krajnje ciljeve kojima je čovječanstvo dužno težiti, i kojima će se ono (vječno) približavati. No, kažu kritičari¹⁷ toga tipa, približavanje tome cilju ponekada *zahtjeva* i revolucionarno djelovanje. Drugim riječima, *barem neke* revolucije su za to nužne. I ne radi se ovdje samo o tome da se upire prstom u Kantovu biografiju i njegove pozitivne komentare o *nekim* revolucijama. Radi se o unutar teorijskim prigovorima, koji ukazuju na to da je djelovanje koje se može opisati kao revolucionarno upravo *nužno* za dohvaćanje postuliranih svrha.

Istovremeno, Kant daje apsolutnu zabranu *svih* revolucionarnih djelovanja, i time, navodno, krši vlastito načelo koje je postavio u *Osnivanju metafizike ćudoređa*: “Tko hoće svrhu, taj hoće (ukoliko um ima odlučnog utjecaja na njegove čine) i sredstvo koje je neophodno nužno za to i koje je u njegovoj moći. Ovo je načelo što se tiče htijenja, analitično; jer u htijenju nekoga objekta kao mojega učinka već se pomišlja moj kauzalitet kao djelatni uzrok, tj. upotreba sredstava.” (Kant, 1785/2003: 37 [4:417]). Drugim riječima, optužba glasi da bi Kant u slučaju revolucija htio *svrhu*, ali ne i *neophodno sredstvo*, čime se ponovno njegov temeljni koncept moralnosti dovodi u pitanje, budući da se “analitičnost” njegova formalističkog

¹⁷ Uz niže spomenutog Kouvelakisa (2003/2018), tu bi se moglo navesti i autorice i autore poput Halldenius (2011), Seeboma (1981) i Westphala (1992), koji ukazuju na to da radikalne promjene ustava vezane za suverenitet u Kantovom nacrtu nije moguće provesti drugačije nego protupravnim sredstvima. Više o pitanju *nužnosti* revolucija za napredak vidi u prvom odjeljku narednoga poglavlja.

zasnivanja moralnosti naprosto raspada. Jedan od brojnih prigovora tog tipa može se pronaći, na primjer, kod Kouvelakisa:

Uskraćena za legalno-moralni temelj, ali ne i za povijesnu legitimnost ili političko-institucionalnu produktivnost, revolucija je tvrdoglavo otporna na nešto što je u srcu Kantovog pothvata: supsumaciju politike pod moralni zakon. Revolucija prkosi svim pojmovima utemeljenja. [...] Kantovski koncept politike i filozofije povijesti koja joj se nalazi u podlozi su time dovedeni do svojih granica, koje su, istovremeno, točka najvećeg dosega te teorije, kao i granica nakon koje se cijela zgrada urušava. (Kouvelakis, 2003/2018: 29)

Pitanje o tome je li Kant zaista smatrao da su (barem neke) revolucije nužna sredstva povijesnoga napretka, ili proizlazi li to implicitno iz njegove teorije (kako normativne, tako i teleološke), detaljnije ću razmotriti u prvom odjeljku narednog poglavlja. Taj zadatak za sada odgađam; prvo, zato što će za njega prethodno biti nužno razjasniti same pojmove revolucije i otpora; i drugo, zato što je ta tema prirodno povezana s pitanjem o naravi Kantovih komentara o revolucijama njegova vremena, koje će također biti razjašnjeno u istome odlomku. Ali, na ovom mjestu bilo je nužno ukazati i na taj tip prigovora koji se javlja u literaturi.

U konačnici, Kantovom nacrtu pravne i političke normativnosti može se uputiti i treći tip unutarteorijskog prigovora. On ne poseže za etičkim dijelom moralnosti, niti je orijentiran na teleološki pristup povijesti, već je baziran isključivo u pravnoj i političkoj sferi. U jednoj verziji tog tipa prigovora, koju upućuje Sarah Williams Holtman (2002), Kant je u kontradikciji sam sa sobom, jer je apsolutna zabrana revolucije nespojiva s ulogom koju građani igraju u njegovoj koncepciji, a ona ju vidi kao tipično republikansku. Kantovski građanin nije poput pukog djeteta, koje zahtijeva da ga netko usmjerava. On sudjeluje u procjeni pogrešaka zakona i institucija, te samoga sebe smatra odgovornim za njih. Što ako nepravda postane toliko duboka i sveobuhvatna, a svaki pokušaj javne kritike srezan u startu, da daljnje pasivno bivanje u zajednici ljudi ne mogu a da ne dožive kao svojevrsno asistiranje nepravdi? Jer, njeno *toleriranje* nije kompatibilno s odgovornošću jednoga građanina.

Ako ništa ne može opravdati revoluciju, tada standard po kojem se procjenjuje nepravda postaje ozbiljno ograničen. Ako je revolucija moralno nemoguća, tada se mora ograničiti ne samo raspon prihvatljivih odgovora na nepravdu, već i razmjer nepravde koji je moguće pojmiti. Postaje nemoguće vidjeti što je štetno i opasno za slobodu, jednakost i neovisnost, i zašto. U ekstremnim okolnostima, zabrana revolucije znači oduzimanje građanima mogućnosti da sami sebe vide kao građane. U nekim slučajevima, ako se ukaže prilika da se djelovanjem

zaustavi nepravda, a to se propusti učiniti, to može dovesti do toga da više ne možete sebe vidjeti kao nekoga tko je predan stvari pravde i preuzima za nju odgovornost. Prema Holtman, apsolutna zabrana revolucije dolazi u kontradikciju sa središnjim elementom onoga što znači biti građanin u konceptu kantovske pravde.

Još snažniji prigovor iz iste vizure, iz pitanja građanske dužnosti, Kantovom nacrtu upućuje Dale Jacques (1996). On tvrdi da je središnji problem Kantove političke filozofije zapravo normativno pitanje o izvoru suverenog prava na vlast (dakle pitanje legitimacije). Budući da etička i pravna obveza pokoravanja suverenu proizlaze jedino iz činjenice da taj netko ima apsolutnu vlast, javlja se problem. Koji su to točno standardi koji određuju što apsolutna vlast jest, i samim time kada ona postoji, a kada ne postoji? Dok nemamo odgovor na to (a to nije pitanje koje čisti praktični um može razriješiti), mi ne možemo znati kada se točno javlja dužnost poslušnosti, i prema kome. Osvajanje i konsolidacija vlasti je proces, a ljudi nisu dužni poslušnost svakome pretendentu. Dapače, Jacques sugerira drugu krajnost. On smatra da Kantov sustav zapravo generira obvezu da se stalo *iskušava* onoga tko je trenutni nominalni suveren, da bi se testiralo ima li on stvarnu apsolutnu moć, jedini legitimacijski temelj vlasti (navodi primjer kasnog Rimskog Carstva). Dakle, autor sugerira da je Kantov koncept građanskog društva sam po sebi proturječan, a puko racionalističko i formalno utemeljenje objektivnih normi osuđeno na neuspjeh.¹⁸

S idejom o mogućem proturječju *unutar* pravne sfere javlja se i Alison Mallard. U svojoj doktorskoj disertaciji (2011), ona pokušava ukazati na točno mjesto koje proizvodi probleme u Kantovoj normativnoj teoriji time što će “dograditi” ideju o pervertiranju pravde, koju preuzima od Korsgaard (1997). No, umjesto pozivanja na etičke dužnosti, Mallard stvari ostavlja isključivo unutar pravne domene, te pokušava pokazati je li moguće da se pravda okrene sama protiv sebe, a ne protiv etike, te time otvori prostor za dopustivost pobune u nekim slučajevima. Cilj prava je *vanjska* sloboda, pa je onda pitanje mogu li *procedure* prava doći u

¹⁸ Za razliku od Holtman, koja želi spasiti (naj)veći dio Kantovog nacrtu, Jacques je u svojoj kritici nemilosrdno dosljedan i odbacuje kompletan Kantov pristup utemeljenju moralnih normi. On ga vidi kao isprazno-racionalistički pokušaj, a kao krajnji domet čistoga uma vidi mogućnost postuliranja većeg broja različitih interpretacija istog temeljnog formalnog pravila; svaka od njih posjeduje unutrašnju logičku konzistentnost, ali su sve međusobno nekompatibilne. Jedan primjer bio bi upravo pitanje imaju li građani dužnost bezuvjetne *poslušnosti* prema suverenu, ili konstantnog *testiranja* suverena.

konflikt s *ciljem* prava u slučajevima pervertiranja (zloporabe državne vlasti). Ipak, Mallard u konačnici tvrdi kako taj manevar ne uspijeva, jer i u pravnoj domeni on počiva na *supstancijalnom* shvaćanju prava, dok kod Kanta zapravo vrijedi samo *formalno* shvaćanje (djelovanje iz poštovanja prema *formi* koju zakon mora imati, a ne iz poštovanja prema *ishodima* do kojih dovodi). Drugim riječima, pravda se ne može okrenuti protiv sebe same, a Kantov formalizam, po njenoj interpretaciji, upravo *onemogućuje* proturječja, umjesto da vodi do njih – teorija je konzistentna, ne otvara mogućnost pobune, te se s tim moraju pomiriti svi kantovci.

Na kraju pregleda trećeg tipa unutarteorijskih prigovora, treba se spomenuti i Rosenov (1993). On u Kantovoj političkoj teoriji vidi duboko ukorijenjeni dualizam između liberalnih i konzervativnih elemenata, koji je produkt nastojanja da se postojanje individualnih prava pomiri s logikom apsolutnoga suvereniteta. Rosenova kritika ide u smjeru toga da je Kant krivo shvatio koncept suvereniteta, i zastupao verziju koja je nekompatibilna s ustavnim republikanizmom, kojega je također zagovarao. A pitanje o pravu na pobunu je upravo jedna od neuralgičnih točaka toga dualizma, koja ukazuje na njegovu nekonzistentnost.

Rosen tvrdi da Kantov motiv za prihvaćanje neograničenog suvereniteta proizlazi iz okolnosti da je to naprosto bila dominantna teorija njegova vremena, koja se mogla pronaći kod autora poput Bodina, Grotiusa, Hobbesa i Rousseaua. Ona je, prema Rosenovom prigovoru, nekompatibilna s Kantovim republikanizmom, koji uključuje trodiobu vlasti. Rosen Kantu prigovara da nije razradio mogućnost da se i zakonodavna instanca stavi pod vladavinu zakona postojanjem ustavnoga suda, koji bi ograničio njene ovlasti i doveo do mogućnosti posve legalnoga i legitimnoga ograničavanja njene (sve)moći. Time bi se potencijalno razriješio barem dio situacija u kojima se otvara pitanje o pravu na pobunu. Da bi takvo pravo moglo postojati, Kantova moralna teorija morala bi proći kroz značajnu, iako za Rosena ne i fatalnu, reviziju, kako bi se unutar nje moglo naći prostora za pravo na revoluciju. Morala bi moći postojati (juridička) prava koja je moguće provoditi bez postojanja pravnih sistema.

Da bi se adekvatno adresirali Rosenovi prigovori o logici suvereniteta, važnosti ustavnoga suda i mogućnosti postojanja prava koja se ne mogu utjerati silom, nužno je opširnije elaborirati Kantovu teoriju države i prava, što će upravo biti predmet drugoga poglavlja. Svrha prvoga odjeljka ovoga poglavlja bila je da se pokaže na koje je sve načine pitanje o mjestu revolucija u Kantovoj normativnoj teoriji važno za cjelinu njegove pravne i političke teorije, pa i za njegov koncept kompletne moralnosti (i etičke i pravne domene). Kroz niz pitanja i prigovora nastojao

sam pokazati da se upravo u toj točki javlja jedan veliki izazov pomirenja, tj. uklapanja njenih elemenata u koherentnu sliku. U narednom odjeljku nastojat ću pokazati zašto smatram da je taj izazov vrijedna hvatanja u koštac, tj. zašto je Kantova politička filozofija uopće vrijedna “spašavanja”.

1.2 – Zašto je to pitanje važno: Kantovo mjesto u političkoj filozofiji

Kantova filozofija prava i politike čini polovicu njegove teorije moralnosti. Etička polovica je ono po čemu je vjerojatno poznatiji u široj (filozofskoj) javnosti, no pravna polovica je jednako tako njen integralni dio, koji proizlazi iz istog izvora, tj. istih temeljnih postavki¹⁹. Jedan mogući impuls za svojevrsnu apologiju Kantove političke filozofije može, stoga, polaziti od prihvaćanja njegove etičke teorije; oni kojima je ona bliska trebali bi, u ime koherentnosti i konzistentnosti, načelno “braniti” i njegov normativni pristup političkoj sferi.

Međutim, moguće je pronaći i drugi tip motivacije za isti pothvat. On bi se temeljio na Kantovim ključnim doprinosima kontraktualističkoj tradiciji²⁰ i liberalnoj tradiciji²¹. To je

¹⁹ Više o tome bit će riječi u trećem odjeljku drugoga poglavlja: 2.3 – O ulozi prava kod Kanta.

²⁰ Smatram da je, manje ili više, općeprihvaćeno to da je Kantova filozofija nezaobilazno mjesto u tom kontekstu. Pa ipak, navest ću i par primjera koji to potkrjepljuju. Kada je John Rawls svojom *Teorijom pravednosti* dao snažan impuls novom zanimanju za kontraktualizam u suvremenoj praktičnoj filozofiji, bilo je posve jasno na kojim temeljima se taj pothvat započinje: “Moj cilj je da izložim koncept pravde koji generalizira i diže na viši nivo apstrakcije poznatu teoriju društvenoga ugovora koju možemo pronaći kod, na primjer, Lockeja, Rousseaua i Kanta.” (Rawls, 1999a: 10) Iako Rawlsov naglasak u tom kontekstu nije na projektu opravdavanja države, jasno je da je i po tom pitanju Kant “klasik”. Kako kaže A. John Simmons:

Projekt “opravdavanja države” je onaj koji se običava povezivati s velikim političkim raspravama sedamnaestoga i osamnaestoga stoljeća, a posebno s onima filozofa iz tradicije društvenoga ugovora, poput Hobbesa, Lockeja ili Kanta. Proučavamo ove povijesne tekstove u velikoj mjeri zbog njihovog percipiranog doprinosa projektu opravdanja kojega mnogi s velikom dozom uvjerenja predstavljaju kao “centralni zadatak socijalne i političke filozofije”. (Simmons, 2000: 123)

²¹ Za razliku od kontraktualističkog konteksta, u liberalnome se Kanta možda na prvu ne percipira kao nezaobilaznog klasika, u rangu s, na primjer, Lockeom ili Millom. Međutim, njegov utjecaj je i tu znatan. A upravo će usporedba Lockeove i Kantove pozicije biti jedan od centralnih zadataka ovoga odjeljka. Na njihovo sučeljavanje, u kontekstu liberalne paradigme, upućuje i Katrin Flikschuh:

Lockeovski i kantovski utjecaji duboko prožimaju suvremeno liberalno razmišljanje, gdje novija, Kantom inspirirana zaokupljenost temom javne upotrebe razuma, nadopunjuje odavno prisutnu lockeovsku predanost individualno shvaćenim prirodnim pravima. Njihova primjetna udaljenost po pitanju revolucije može biti jedna indikacija

upravo pristup kojim ću se služiti unutar ovoga odjeljka. Moj cilj, naravno, neće biti da ponudim sveobuhvatni prikaz Kantovog utjecaja na povijest političke filozofije. To bi, s jedne strane, bio pothvat koji daleko nadilazi okvire jednoga odjeljka. S druge strane, činjenica da nečije djelo ima “povijesne zasluge”, sama po sebi, ne govori ništa o tome trebaju li njegove zasade i dalje biti aktualne, pogotovo u njihovom izvornom obliku. Umjesto toga, koncentrirat ću se na dvije primarne zadaće. Prva je da, kroz ciljane usporedbe Kantovog nacrtu s onime što se može pronaći kod drugih “klasika” kontraktualizma (Hobbes, Locke, Rousseau), istaknem prednosti njegovog pristupa projektu “opravdavanja države”. Druga je da, kroz usporedbu ciljanih elemenata kod Kanta i Locke, istaknem prednosti njegovog pristupa liberalnom tematiziranju prava pojedinaca. Tim putem nastojat ću pružiti opravdanje mojoj tvrdnji da je Kantova pravna i politička filozofija vrijedna “spašavanja”, tj. da za takav projekt postoje dovoljno dobri razlozi.

Još jednom napominjem da “privlačnost” Kantove pravne i političke filozofije ne mora nužno ovisiti o afinitetu prema njegovoj etičkoj teoriji. Kao što ističe Macarena Marey, društveni ugovor je u Kantovoj koncepciji nužno *neovisan* i o *etičkoj* i o *pragmatičnoj* dimenziji:

[...] moderne teorije društvenoga ugovora imale su ozbiljan nedostatak po tom pitanju. Ako su namjeravale dati rješenje krizi utemeljenja koja je juridičke i političke vrste, a jesu, tada su trebale uzeti čisto juridičku polaznu točku, a ne jednu koja je pred-politička i antropološki robusna. Kant je uočio tu manu, te je stoga započeo s čisto juridičkim polazištem koje se fokusiralo na ljudsku interakciju iz vizure naše praktične potrebe da obvezujemo druge ljude, i to obvezama koje nisu niti prirodno zadane niti etičke. Etika i politička filozofija odnose se na različite aspekte ljudske interakcije, i, premda je etički pristup našim juridičkim, socijalnim i političkim (kao što bi Kant rekao, “izvanjskim”) interakcijama naravno važan filozofski zadatak, on sam po sebi jednostavno nije primjeren tome da objasni politički autoritet i da gradi normativne političke teorije. Ishod društvenoga ugovora trebao bi biti neki oblik političke vlasti, a ne puki dogovor o moralnim načelima. Društveni ugovor se potpisuje, ne da bi uspostavio skup moralno preskriptivnih načela općenito, već skup normi koje su specifično sposobne za to da nas vežu budući da su popraćene legitimnom upotrebom državnog monopola prisile. Moralnost, sama po sebi, ne obuhvaća ovu potonju značajku; moralno načelo nije nužno

filozofskog i političkog ponora koji općenito razdvaja ovu dvojicu mislilaca. To se, zauzvrat, može odraziti na našu koncepciju o kohezivnosti znatnoga dijela suvremenog liberalnog političkog razmišljanja. (Flikschuh, 2008: 377)

provedivo silom. Ova ideja je središnja u Kantovoj podjeli *Metafizike čudoređa* u nauku o pravu i nauku o kreposti. (Marey, 2018: 23-24)

Dakle, društveni ugovor za Kanta igra normativnu ulogu koja je neovisna o etičkim normama s jedne strane, te pragmatičnim obzirima s druge. Domena prava odvojena je od etike, jer se bavi dužnostima čije se izvršavanje može osigurati primjenom izvanjske sile (za razliku od etike, koja se bavi dužnostima za koje nije moguće izvanjsko zakonodavstvo). Svrha društvenog ugovora (koji je za Kanta normativna ideja) jest upravo to da ponudi objašnjenje za nužnost postojanja instance koja ima legitimni monopol na primjenu sile; njegova svrha nije legitimiranje etičkih normi. Jednako tako, domena prava odvojena je od bilo kakvih antropološko-pragmatičnih obzira - uspostavljanje države jest *dužnost*. Država nema *instrumentalnu* svrhu pospješivanja sreće pojedinaca; ona nije puko sredstvo dohvaćanja kontingentnih svrha (koje je moguće ostvariti i mimo nje), već je nužni cilj, svrha sama po sebi, tj. jedino stanje koje osigurava čovjekovu vanjsku slobodu i jednakost.

Tu se već naziru sličnosti i razlike s Hobbesovom koncepcijom društvenoga ugovora, koju je Kant, naravno, poznao, i na koju se izrijekom referirao u svojim pravno-političkim spisima. Suvremeni komentatori ukazuju na brojne točke dodira između dvaju autora, iako u svakoj od njih Kantova pozicija ima svoje posebnosti, tj. nije puka preslika. Kantu se mogu upućivati prigovori da je njegova normativna teorija nerealistično idealistička. No, kao što upozorava Cumiskey (2008), ukazujući pri tome na ključni citat iz *Metafizike čudoređa* (6:307), Kant prilikom pogleda na (pred)političko polje i njegove elemente polazi od deskripcije koja je donekle bliska Hobbesu i njegovom shvaćanju ljudske prirode. Prema tom Kantovom opisu, svi u sebi mogu “dovoljno dobro uočiti općenitu sklonost ljudi da izigravaju gospodara nad drugima (da ne poštuju prednost prava drugih ako misle da su moćniji ili lukaviji od njih)” (Kant, 1797/1999: 99 [6:307]). Dakle, Kant ne počinje s nerealnom pretpostavkom o ljudskoj naravi kao temeljnim korakom u politici – upravo suprotno! “Kao što je tvrdio Hobbes, a Kant se s time složio, čak i ‘narod đavola’, oni koji nemaju moralne dispozicije, ima interes izbjegavanja destruktivne hobbesovske ili lockeovske anarhije prirodnoga stanja.” (Cumiskey, 2008: 226). Zadatak politike, dakle, ne pretpostavlja “narod anđela”.

No, nakon deskripcije, koja se djelomično poklapa s Hobbesovim temeljnim uvidom, važno je napomenuti da argument ljudske “pokvarenosti” *nije* Kantov argument za nužnost države, na što ukazuje i Flikschuh: “nalazimo se pod pravnim obvezama vis-à-vis jedni drugih samo na temelju naše racionalne sposobnosti za slobodu izbora i djelovanja, ne zato što smo potrebita

bića, ili zato što se nadmećemo vođeni hobbesovskim nepovjerenjem, ili zato što težimo dobrom životu u zajednici s drugima.” (Flikschuh, 2008: 386). Dakle, Kant se slaže s Hobbesom u pogledu toga što se od ljudi može “realno” očekivati. Ali to nije centralni element Kantove političke filozofije, kao što to jest kod Hobbesa.

Iako se Hobbes i Kant u konačnici ne slažu oko odgovora na pitanje “zašto”, kod odgovora na pitanje “kako” ponovno postoje sličnosti: “Kant je izveo svoju ideju države iz apriornoga oblika koncepta države. Taj koncept je uključivao ideju *društvenoga* ili *izvornoga ugovora* među dionicima države. Hobbes je prepoznao nemogućnost toga da svi članovi zajednice prenesu svoja prava, i to zato što ljudi moraju predati prava nekome tko u suštini mora ostati izvan ovog ugovornog prenošenja. Hobbes je toga nekoga nazvao *Levijatanom*. Kant usvaja takvo gledanje na stvari...” (Wit, 1999: 288). Wit tu skreće pažnju na ključni odlomak kod Kanta: “Svaki član zajednice ima pravo prisile protiv svakoga drugog člana, od čega je izuzet samo poglavar zajednice (zato što on nije nikakav član kao oni, nego tvorac i čuvar zajednice), koji jedini ima pravo nekoga prisiliti a da sam ne bude podvrgnut prisilnom zakonu.” (Kant, 1793/2000: 76 [8:291]).

To da je “poglavar zajednice” netko tko je “tvorac i čuvar zajednice” vodi do još jedne sličnosti između Hobbesa i Kanta. Naime, kao što uočavaju razni suvremeni komentatori (Atkinson, 1993; Flikschuh, 2008; Maliks 2014), takva pretpostavka implicira to da nema *naroda* (to će reći *zajednice* ljudi koja je nešto više od pukoga agregata pojedinaca) bez *države*. To da mnoštvo pojedinaca ima *jednu zajedničku* volju, koja ih čini narodom, može se dogoditi samo putem toga što će neka instanca “stvoriti” takvu volju, koja se sastoji od objedinjujućeg korpusa zakona koji se primjenjuju na sve (svi ih “žele”). “Narod” nije nekakav entitet koji može postojati *prije* ili *mimo* države. Tu se već vidi i jedna od velikih razlika između Lockeove i Kantove koncepcije, o čemu će više riječi biti kasnije.

Jednako tako, i Hobbes i Kant se suštinski slažu oko toga da bez države ne može biti prava ni pravde, što također uočavaju suvremeni komentatori (npr. Holtman, 2002). U još jednoj razlici spram Lockeja, njihov koncept počiva na ideji da se pravo ne može utjerivati unilateralnom primjenom sile. Iako se Hobbesov i Kantov odgovor na pitanje o tome *zašto* je to tako ponovno razlikuje, navedene dodirne točke vode do onoga što se *prima facie* čini kao glavna točka preklapanja njihovih dviju koncepcija: nepostojanje prava na pobunu. Brojni komentatori (Cummiskey, 2008; Flikschuh, 2008; Hill, 2002; Holtman 2002; Rosen, 1993) ukazuju na percepciju toga da je Kantov nacrt u tome pogledu vrlo hobbesovski, da se lokusu

suverenosti pridaju neograničene ovlasti (jer je izvan ugovora), te da je samim time načelno nemoguće da bi mu se mogao pružati otpor koji bi na bilo koji način bio opravdan. Ako je postojanje države nužni preduvjet postojanja prava, tada je svaki otpor prema njoj bespravni čin, koji se mora kazniti smrću.

I upravo se u toj točki javlja ključni moment, u kojem je jako važno da se bitne razlike između Hobbesa i Kanta *ne* previde, na što odlično ukazuje Flikschuh:

Kritičari Kantovog stava o nepostojanju prava na revoluciju često prikazuju njegov koncept suverena koji je organ prisile kao onoga koji je na istoj razini s Hobbesovim: baš zato što Kant dijeli Hobbesov koncept suverenosti, on odbacuje pravo na revoluciju. Ovaj prigovor predstavlja naopako shvaćanje stvari: za Kanta, narod nema pravo na revoluciju protiv suverena zato što suveren predstavlja ideju njegove opće ujedinjene volje. Ali, upravo zato što suveren predstavlja ideju opće ujedinjene volje, Kant odbacuje svako shvaćanje suverena kao puke najснаžnije partikularne volje u blizini. Ono što je krivo kod hobbesovskog zakonodavca jest privatni karakter njegovog zakonodavstva. Javni zakonodavac provodi obvezujuće zakone izvanjske slobode ne u skladu sa svojom privatnom voljom, već u skladu s općom ujedinjenom voljom. Stoga nije svaki zakon koji suveren razglasi pravedan već na temelju toga što dolazi iz tog izvora. Suveren, koji bi *trebao* donositi zakone u skladu s idejom opće ujedinjene volje, može propustiti da to učini. (Flikschuh, 2008: 394; kurziv u originalu)

Drugim riječima, Hobbesov suveren, konceptualno gledano, ne može biti nepravedan. Za razliku od toga, Kantov može, što neki ipak uočavaju (Flikschuh, 2008; Hill, 2002, Holtman 2002; Neculau, 2008a;). Njegov koncept političke zajednice, preko normativne ideje opće ujedinjene volje, ostavlja prostor za to da se neki potezi države proglašavaju nepravednima (iako samim time ne nužno i nelegitimnima), jer nisu u skladu s objektivnom normom. Kao što sam Kant kaže: “*Hobbes* je suprotnoga mišljenja. Po njemu (*de Cive*, cap. 7; §14), poglavar države [...] građaninu ne može pričinuti nepravdu (on može njime raspolagati kako hoće). [...] ovako uopćen, stav je zastrašujući.” (Kant, 1793/2000: 87 [8:304]; kurziv u originalu).

Odakle potječe ta normativna razlika? Njen izvor je u činjenici da je koncept prava i pravednosti kod dvojice filozofa zapravo posve različit. Kod Hobbesa je pravednost izjednačena s poštivanjem ugovora (Hill, 2002; Holtman, 2002). Pojedinaac je vođen isključivo vlastitim interesom, a on se najbolje može unaprjeđivati u okolnostima u kojima postoji sila koja osigurava ispunjavanje ugovora. Iako se ponekad kratkovidnima tako ne čini (a ljudi su uglavnom takvi), vlastitoj koristi dugoročno najviše odgovara takvo društvo. Dakle, jedino je u državi moguće ostvariti pravednost. Dok je kod Hobbesa temelj kompletne moralnosti vlastiti

interes, pa iz njega proizlazi i obveza da se svi pokoravaju zahtjevima pravедnosti (jer to najbolje pogoduje vlastitom interesu na duge staze), kod Kanta to, naravno, nije tako. I kod Hobbesa imamo pozivanje na um kao krajnji izvor naših obveza, ali kod njega je taj um puko instrumentalan - trebamo se ponašati u skladu s pravедnošću jer to dugoročno doprinosi našem osobnom interesu (Holtman 2002).

Hobbessovska pravda moguća je zato što najjača unilateralna volja može prisiliti *sve druge* da se drže *međusobnih* ugovora, dok s njome nikakvi ugovori nisu mogući. Samim time, niti kršenje tih ugovora nije moguće, što znači da suveren ne može biti nepravedan (jer je nepravda isto što i kršenje ugovora). No, kod Kanta pravda može zakazati. Ona se sastoji u uspostavljanju situacije međusobne simetrične prisljivosti među građanima, koja normativno proizlazi iz slobode i jednakosti sviju, predstavljene u općoj ujedinjenoj volji. A tu slobodu i jednakost je moguće pogaziti.

Na ovome mjestu se onda lijepo vidi i druga ključna razlika između Hobbesa i Kanta. Za potonjega, država nije pragmatični instrument koji štiti neku neovisno postavljenu vrijednost - cilj kojem se može težiti i nekako drugačije, ali je država naprosto relativno učinkovit instrument za to (na primjer, za unapređivanje vlastitog interesa). Država postoji kako bi ljudi imali *prava*, koja im pripadaju kao jednakim i slobodnim bićima, a ne da promiče ili štiti bilo koju supstancijalnu koncepciju kvalitetnog života. Država nije puko sredstvo učinkovitijega dohvaćanja nekih drugih, kontingentnih svrha, poput sreće ili sigurnosti, već je ona svrha sama po sebi, tj. postoji *dužnost* uspostavljanja građanskoga stanja, što također uočavaju neki suvremeni komentatori i komentatorice (Holtman 2002; Maliks 2014; Marey 2018).

Kad se podvuče crta, usporedba Hobbessove i Kantove pozicije pokazuje brojne površinske sličnosti (i “narod đavola” može imati državu; nema naroda bez države; nema pravde bez države; nema prava na otpor državi), ali i ključne razlike. Upravo se među tim razlikama nalazi onaj moment koji Kantovu teoriju može učiniti privlačnijom od Hobbessove za “neutralne” promatrače. To je postojanje normativnoga okvira koji omogućuje da se neki potezi države proglase nepravednima – odluka ne može biti “posvećena” samim time što ju je donijela suverena instanca (“ovako uopćen, stav je zastrašujući”). Tu onda i kritičari Kanta vide svoju priliku: nije li još gore tvrditi da država može biti nepravedna, a svejedno ne dozvoljavati bilo kakav otpor? Teza moje disertacije upravo jest da nepravednost ne povlači automatski i nelegitimnost, ali da je u Kantovom nacrtu moguće pronaći prostor za stav da nije svaka nominalna vlast legitimna. Da bi se to moglo, mora se, prije svega, moći ponuditi nekakva

objektivna norma za procjenu toga, a tvrdim da ju Kantov nacrt nudi, i da je to velika prednost u odnosu na Hobbesa.

No, “natjecanje u popularnosti” s Hobbesom nije ono mjesto na kojem Kant mora naj snažnije “zasjati”. Suvremeni liberalni zagovornici prava na pobunu najčešće kreću od Lockeove pozicije, u kojoj pojedinci posjeduju *prava* i *ovlasti* da ih štite već u prirodnom stanju; jedno od tih prava je i pravo na samoobranu. Pojedinci ulaze u građansko društvo samo kako bi olakšali provođenje tih prava (Flikschuh, 2008). Narod se konstituira *mimo* države, i sposoban je za kolektivnu deliberaciju i djelovanje *mimo* državnih vlasti. Njima narod samo delegira ovlasti da izvršavaju neke funkcije kako bi se učinkovitije dohvatili ciljevi koji su mogući i bez toga, ali su ovako naprosto lakše dohvatljivi (osiguranje individualnih prava i potraga za srećom). Ne postoji nikakav *ugovor o podčinjavanju* između naroda i vlade. Nositelj suverenosti, i vrhovni autoritet, uvijek je narod, i on može sam procijeniti je li vlada iznevjerila povjerenje koje joj je dano. Ako jest, narod ima moralni autoritet da uskrati povjerenje vladi, zamjeni ju (i silom, ako treba), te postavi novu vladu, koja će primjerenije služiti svojoj jedinoj svrsi (Atkinson, 1993; Maliks, 2012, 2013).

Locke je tvrdio da tiranin sam sebe lišava pozicije vladara, čime se autoritet vraća na političku zajednicu, koja mu ga je prepustila samo na povjerenje, bez ugovora (Maliks, 2014). Za takvu interpretaciju legitimne promjene vlasti lako se onda mogu pronaći i povijesni primjeri:

Uzmimo, na primjer, naširoko hvaljenu englesku Slavnu revoluciju iz 1689. [...] U interpretaciji Johna Lockeja, ovo je bio slučaj u kojem je vlada bila odstranjena iz svoje uloge delegiranoga i ugovorno ograničenoga autoriteta od strane puno temeljnijega autoriteta, političkoga tijela formiranoga izvornim sastavom muškaraca-zemljoposjednika podvrnutih jedino Božjim prirodnim zakonima. Prema Lockeovoj teoriji, ovo nije bila revolucija u Kantovom smislu, već uskraćivanje legalnoga autoriteta nepravednoj vladi od strane njoj prethodeće, odgovarajuće konstituirane grupe, većine političkoga tijela, čiji je pravni autoritet izvorniji. Slično tome, Američka revolucija se može doživjeti, ne kao zbacivanje bivšeg suverenog autoriteta u kolonijama, već kao puko nasilno odvajanje američkoga naroda i britanske vlade, s kojom je on prethodno imao labavije pravne veze. U prvoj interpretaciji, Američka revolucija bi se računala kao revolucija u Kantovom smislu, ali ne i u drugoj. (Hill, 2002: 289)

No, s ovakvim Lockeovim nacrtom postoje, gledano iz Kantove pozicije, barem dva ozbiljna problema. Prvi proizlazi iz tvrdnje da pojedinci posjeduju *prava* i *ovlasti* da ih sami provode

već u prirodnom stanju. Drugi, povezan s prvim, jest tvrdnja da pojedinci *mimo* države mogu formirati *narod* kao kolektivnoga djelovatelja, koji je nositelj suverenosti. Kao što u svome članku o Locke i Kantu ističe Katrin Flikschuh (2008), revoluciju se često doživljava kao *kolektivni javni čin naroda* u ime *zajedničkih prava* građanskoga društva. No, pitanje je kako je moguće izvesti opravdanje *kolektivnoga javnoga čina* pozivajući se na prirodna prava *pojedinaca*?

Fundamentalno razilaženje između Locke i Kanta proizlazi iz toga što prvi prava izvodi iz nečega što bi mogli nazvati *supstancijalnim* konceptom prava, koji se temelji na osobinama, sposobnostima i potrebama *pojedinaca*. U razlici spram toga, Kantov koncept prava mogli bi nazvati *formalnim* i *relacijskim*:

Prema lockeovskom opisu, pred-društvena prava neke osobe proizlaze iz njene dužnosti samoočuvanja, kao i iz njenih moći racionalne kontrole nad vlastitim životom. U tom smislu, lockeovski zahtjev za pravima moguće je specificirati auto-referencijalno, tj. neovisno o uvjetima koegzistencije s drugima. Valjanost lockeovskog zahtjeva za izvršavanje prava proizlazi iz valjanosti s njime povezanog zahtjeva za imanjem prava: autoritet neke osobe da sankcionira prijestupe drugih ljudi ovisi o valjanosti njenog zahtjeva za imanjem prava, ne o njenoj koegzistenciji s tim drugim ljudima. Stoga, iako su operativna samo u uvjetima društva – prava trebaju branjenje samo u tim uvjetima – lockeovska prirodna prava temelje se na kriterijima koji koegzistenciju s drugima doživljavaju kao slučajnu, a ne kao presudnu za njihovu specifikaciju. Za razliku od toga, sadržaj kantovskoga zahtjeva za pravom koncipiran je relacijski, tako da se ne može specificirati nezavisno od uvjeta koegzistencije. Uzevši u obzir njihovu relacijsku narav, autoritet da se djeluje odgovarajućim zahtjevom za izvršavanje prava ne može imati oblik unilateralnog nametanja sankcija. (Flikschuh, 2008: 383-384)

Smatram da je tu razliku najlakše i najbolje razjasniti pomoću primjera jednog od temeljnih prava koje je od interesa u političkoj filozofiji, a to je pravo vlasništva. Za Locke, vlasništvo nad nekom stvari proizlazi iz onoga što se obično naziva *radnom teorijom vrijednosti*, a moglo bi se opisati kao vezivanje stvari za sebe time što smo u nju uložili vlastiti trud i rad²². Time je

²² Klasično mjesto kod Locke bila bi §27 *Dviju rasprava o vladi*:

Iako su Zemlja, i sva inferiorna stvorenja, zajednički svim ljudima, svaki čovjek ima *vlasništvo* nad vlastitom *osobom*. Na to nitko ne može imati prava izuzev samoga sebe. *Trud* njegova tijela, i *rad* njegovih ruku, možemo kazati, propisno su njegovi. Štoga on uzme iz onoga stanja koje je priroda osigurala, i u kojem ga je ostavila, on je s time pomiješao svoj *trud*, i time pridodao tome nešto što je njegovo, i time on to čini svojim *vlasništvom*. Uklonjeno iz zajedničkoga stanja u kojem ga je Priroda smjestila, njemu je tim *trudom* pridodano nešto, što isključuje zajedničko pravo drugih ljudi. Budući da je ovaj *trud* neupitno vlasništvo trudbenika, niti jedan čovjek osim njega

pravo vlasništva neka vrsta odnosa između osobe i stvari, koju je osoba svojim trudom učinila svojom. Iz Kantove perspektive, takvo je shvaćanje vrlo naivno, i pa i suštinski nesuvislo:

Jednostranim htijenjem ne mogu nikoga drugoga obvezati da se suzdrži od uporabe neke stvari, na što ga inače ništa ne obvezuje: to dakle mogu samo zahvaljujući sjedinjenom htijenju svih u zajedničkom posjedu. Inače bih pravo na neku stvar morao zamišljati tako da stvar ima obvezu prema meni, pa bih tek iz toga mogao izvesti pravo spram svakog njezina posjednika; a to je nesuvisli način predočavanja. [...] jasno je da čovjek koji bi na Zemlji bio posve sam zapravo ne bi nijednu izvanjsku stvar mogao imati ili steći kao svoju; jer između njega kao osobe i svih drugih izvanjskih stvari ne postoji odnos obvezatnosti. Dakle, zapravo i doslovce uzevši ne postoji nikakvo (izravno) pravo na neku stvar, nego se tako samo naziva nečije pravo spram osobe koja (u građanskom stanju) nešto posjeduje u zajednici sa svima drugima. (Kant, 1797/1999: 56 [6:261])

Pravo vlasništva nije moguće u prirodnom stanju, a to se odnosi i na sva druga prava. Naivno je, tvrdi Kant, zamišljati pravo vlasništva kao odnos između mene i stvari. Stvar je bezumna, i ne može mi obećati: “Bit ću tvoja zauvijek.”. Pitanje o načinima *stjecanja* vlasništva u ovome kontekstu može biti ostavljeno po strani. Ključno je to da *pravo* vlasništva nije odnos između vlasnika i stvari, već odnos između vlasnika i svih drugih osoba. A, kako kaže Kant, “jednostranim htijenjem ne mogu nikoga drugoga obvezati”. Ne odnosi se to samo na pravo vlasništva, već i na sva druga prava.

To da ja imam neko pravo podrazumijeva to da drugi ljudi imaju neke dužnosti prema meni (i to dužnosti koje je moguće konkretno specificirati, samim time i utjerati silom). A drugima to ne mogu nametati svojom *unilateralnom voljom*, jer ona ne može stvarati prava – svi smo jednaki, kao slobodna racionalna bića, i nije moguće da bi bilo tko bio iznad drugih, te time njima nadređen. Zato je Kant posegnuo za Rousseauovim konceptom *opće volje*, kao jedine koja može biti izvor pravnih obveza. A to znači da su prava koncipirana *formalno* i *relacijski* - imati pravo znači nalaziti se u relaciji međusobne simetrične prisiljivosti. A tu prisiljivost ne može garantirati i provoditi nečija partikularna volja (jer, tko bi onda tu privatnu osobu činio prisiljivom? – ona bi se time izuzela iz međusobne simetrije prisiljivosti: imala bi samo prava, a ne i dužnosti), već samo omnilateralna, opća volja. I zato ne mogu postojati prava izvan države. Lockeov pojedinac mogao bi biti vlasnik nečega čak i da je sam na svijetu. Kant tvrdi

ne može imati pravo na ono s čime je to sjedinjeno, barem tamo gdje je ostalo dovoljno toga, i jednako dobroga zajedničkoga za ostale. (Locke, 1689/1999: 287-288; kurziv u originalu)

da je takav način koncipiranja prava naprosto nesuvisao. Ne samo da za postojanje prava *moraju* postojati drugi ljudi, već oni *moraju* biti organizirani u državu (prije toga može postojati samo *zahtjev* za pravima, kao nešto provizorno, što zahtjeva postojanje države da bi bilo *peremptorno*).

Ako pojedinac u prirodnom stanju ne može imati prava, tada je još problematičnije tvrditi da u takvom stanju može postojati *narod*, kao kolektivno tijelo, koje ima *jednu volju*, nešto *zajednički hoće*, i ima *svoja* prava, na primjer pravo na kolektivnu samoobranu protiv tiranina. U Kantovoj koncepciji postojanje naroda *pretpostavlja* postojanje države: “Bezuvjetno podvrgavanje narodne volje (koja je po sebi razjedinjena, dakle je bez zakona) *suverenoj* volji (koja sjedinjuje sve pomoću jednoga zakona) jest *čin* koji može započeti samo zauzimanjem vrhovne vlasti, te tako prvobitno utemeljuje javno *pravo*.” (Kant, 1797/1999: 160 [6:372]; kurziv u originalu). Dakle, nastanak *naroda* (kolektivnog tijela s jednom voljom) može se dogoditi jedino u uvjetima postojanja neodoljive sile (vrhovne vlasti koja sve ujedinjuje pomoću jednoga zakona) – to će reći *države*. Državu se, u tom pogledu, može onda doživjeti i kao skup procedura koje konstituiraju narod. A jedna od njih je postojanje učinkovitog monopola na primjenu sile.

Kada se ta razlika između Lockeja i Kanta uzme u obzir, onda postaje jasnija distinkcija koju u političku filozofiju uvodi A. John Simmons (2000). On razlikuje pitanje *opravdanja* i pitanje *legitimacije* državne vlasti. Opravdanje se, u skladu s tim razlikovanjem, sastoji u tome da se pokaže kako je *tip* odnosno *klasa* državne vlasti koja se razmatra prihvatljiva kao *tip*, s obzirom na nekakve apriori postavljene normativne kriterije. Legitimacija vlasti se, pak, sastoji u tome da se pokaže zašto bi *konkretan primjerak* toga tipa, *instanciran* u konkretnim prostornim i vremenskim odrednicama, trebao biti prihvaćen kao legitimna vlast. Na temelju te distinkcije on uvodi dva osnovna pristupa unutar političke filozofije, koje naziva *kantovskim* i *lockeovskim*. Prema kantovskom pristupu, legitimacija se, u konačnici, svodi na opravdanje: neku vlast treba prihvatiti kao legitimnu ako je vlast određenoga prihvatljivoga tipa. Prema lockeovskom pristupu, legitimacija se ne može reducirati na opravdanje: uz to što se mora raditi o primjerku nekoga tipa koji jest opravdan, potrebna je i dodatna potvrda putem davanja eksplicitne osobne privole svih podanika za konkretnu instancijaciju toga tipa.²³

²³ Simmons se priklanja opravdanju lockeovskoga tipa, što ga u konačnici vodi svojevrsnom anarhizmu, budući da je svjestan kako je takav kriterij izrazito zahtjevan. U suprotnosti s tim, u ovoj disertaciji se, naravno, prihvaća strategija koju Simmons naziva kantovskom.

To Simmonsovo razlikovanje proizlazi iz okolnosti da se u Lockeovom nacrtu legitimnost stječe time što je pojedinac *dobrovoljno* i *svojevoljno* prenio provođenje prava, koja uživa *mimo* države, na drugu instancu, čime je *legitimirao* njeno djelovanje. No, kod Kanta to ne može biti tako. Unilateralna volja ne može legitimirati ništa, a omnilateralna volja ne može postojati bez države. U njegovoj koncepciji, opća volja je, prije svega, apriorni normativni koncept, heurističko načelo kojim se zakonodavac (tko god on bio) *treba* voditi, prema načelu: “ono što narod (cjelokupno mnoštvo podanika) ne može odlučiti o samome sebi i svojim drugovima, to ni suveren ne može odlučiti o narodu” (Kant, 1797/1999: 120 [6:329]). Opća volja je, dakle, prvenstveno mišljena kao normativna fikcija, a ne kao stvarni entitet. Društveni ugovor je ideja uma, a ne povijesni događaj. Legitimacija države ne proizlazi prvenstveno iz *geneze* toga entiteta (činjenice da su pojedinci eksplicitno izrazili svoju suglasnost), već iz njegova *funkcioniranja*, tj. iz onoga što on osigurava (a to je vladavina prava - pravno stanje).

Iz sučeljavanja Lockeove i Kantove koncepcije proizlazi da se preferiranje jedne ili druge bazira na pitanju: mogu li prava postojati u prirodnom stanju. Ako se uvažavaju Kantovi argumenti, koji u Lockeovom nacrtu vide nešto nesuvislo (čovjek koji bi bio sam na svijetu mogao bi biti vlasnik stvari u njemu), tada je to snažan impuls za prihvaćanje generalne Kantove koncepcije u političkoj i pravnoj filozofiji. Dio privlačnosti generalnog Lockeovog nacrtu proizlazi i iz njegove tvrdnje da je otpor tiraniji moralno prihvatljiv. No, ovom disertacijom nastojim pokazati da niti Kant po tom pitanju ne zaostaje za njim.

Međutim, niti Locke niti Hobbes nisu autori kojima Kant duguje puno inspiracije u praktičnoj areni. Iznad svih tu se, izrijeком, izdiže Rousseau. Lako je uočiti da Kant ideju opće volje kao izvora političkih obveza, tj. kriterija političke legitimnosti, preuzima od Rousseaua (Cummiskey 2008; Flikschuh, 2008; Maliks, 2012). Upravo je u tom konceptu Kant pronašao rješenje za problem koji proizlazi iz toga da unilateralna volja ne može biti izvor uspostavljanja pravnih obveza. No, koncept društvenoga ugovora, i kroz njega uspostavljene opće volje, kod Kanta na kraju ispada poprilično drugačiji nego kod Rousseaua.

Za Kanta je društveni ugovor prije svega normativna fikcija, a ne povijesni događaj. On pruža standard pravednosti kojim se lokus suvereniteta treba voditi. Postojanje toga lokusa onda stvara narod, koji zaista ima *jednu* volju, *opću volju*, koja ga upravo i čini narodom, a ne agregatom pojedinaca. Narod u toj koncepciji jest suveren, ali samo tako što je njegova opća volja *predstavljena* kroz neke procedure i strukture, u lokusu suvereniteta. Bez toga se ona uopće ne bi mogla *pojavit*i: “Usprkos svojoj rousseauovskoj inspiraciji, Kantova ‘kolektivna

volja' ne predstavlja ideju narodnoga suvereniteta – ne radi se o tome da se svatko podvrgava samo onim zakonima koje je su-kreirao s ostalima.” (Flikschuh, 2008: 393). Kao što sugerira Neculau, “Kant izjednačuje opću volju sa samim praktičnim umom ili *Wille*, time mijenjajući izvorno značenje zamisli društvenoga ugovora. Pravedna država je sada izravno očitovanje praktičnoga uma, a politički legitimitet se ekskluzivno izvodi iz autoriteta donošenja, prosuđivanja i provođenja zakona, kao što je stipulirano ustavom racionalne države.” (Neculau, 2008a: 122).

Kod Rousseaua je stvar manje jasna (Atkinson, 1993, Reiss, 1956), a redosljed, čini se, obrnut. Društveni ugovor je prije svega povijesni događaj, iz kojega onda proizlazi i normativni standard. Narod se konstituira na izravno i radikalno-demokratskoj skupštini, a opća volja se, kao normativni standard, ne može jasno razlikovati od puke demokratske majorizacije. Da bi se razriješilo pitanje toga kako se to točno uređuje, Rousseau je predvidio redovite skupštine cijeloga naroda (“redovite revolucije”), na kojima narod odlučuje, a državni poglavar ih ne može zabraniti bez da se automatski ne razotkrije kao despot (Maliks, 2013, 2014).

Narod je, za Rousseaua, stvarno postojeći entitet, *mimo* institucija države, i on je nositelj opće volje, koja je također stvarno postojeći entitet, i izvor svakog legitimiteta (Atkinson, 1993; Rosen, 1993). Ona kao takva predstavlja normativni standard koji je donekle kontingentan, i koji putem majorizacije može legitimirati čak i stvari poput ropstva. Robovi, time, nisu (ili prestaju biti) dionici opće volje, budući da definitivno ne mogu pristati na takve zakone, ali uživatelji prava i dalje mogu tvoriti nešto što se naziva političkim tijelom (Cummiskey, 2008).

Kantov politički nacrt nije anti-demokratski. Dapače, njegov ideal mogao bi se opisati kao koncept blizak današnjoj liberalnoj predstavničkoj demokraciji. Ona upravo omogućuje da se, kroz *predstavljanje*, i uvažavanje toga da su neke odluke naprosto apriori nespojive s pravnim sustavom, nešto takvo kao *opća volja* uopće pojavi. Nasuprot tome, vulgarna direktno-demokratska majorizacija se može pretvoriti u vladavinu rulje i puko nasilje. U takvoj situaciji ona ne proizvodi istinski zakonitu *opću volju*, već puki izljev nekakve slijepe, neformirane volje, koja uopće ne uspostavlja sve-uključujuće građansko stanje: “U suprotnosti s Rousseauom i radikalima, dakle, opća volja je fikcija koja je inherentna javnom zakonskom autoritetu. Puke želje većine samo su slijepo iznošenje htijenja neograničenog zakonom, stav rulje.” (Maliks, 2012: 667).

Iz ovih letimičnih usporedbi s Hobbesom, Lockeom i Rousseauom²⁴, Kantov nacrt političke normativnosti nudi specifičnu kombinaciju karakteristika, koja može ponuditi dovoljno privlačnih elemenata i za one koji nisu kantovci. Država je nužna za postojanje prava, ali nije time i nepogrešiva. Pravo nije nešto što se može unilateralno nametati drugim ljudima. Puka majorizacija ne može biti izvor političkoga legitimiteta. Društveni ugovor i opća volja su prije

²⁴ Još jednom naglašavam da poanta ovoga odjeljka nije bila to da se apostrofira Kantov puko *povijesni* doprinos. U tome pogledu, *neposredni efekt* publikacije njegovih etičkih, pravnih i političkih spisa osjetio se prije svega u zemljama *njemačkog* govornog područja. Fichte, Schelling i rani Hegel bili su pod utjecajem Kantove *etike*, koja je stavljala naglasak na moralnu slobodu i autonomiju racionalnog pojedinca. U događajima Francuske revolucije vidjeli su te iste ideale na djelu, i zato su bili jako zainteresirani za sudbinu tih događanja i njihove filozofske implikacije. No, nitko od njih nije zapravo nasljedovao Kantove *uže političke* koncepcije. Upravo suprotno!

Hegel je, na kraju, u građanskom društvu (i njegovom slobodnom tržištu) vidio inherentnu logiku koja vodi do individualizma, koji pak vodi do društvenih napetosti, poput podjele na bogate i siromašne, a koje dalje vode političkoj nestabilnosti. Da bi se ona uklonila potrebno je *korporativno društvo*, koje će te suprotnosti pomiriti. Time će građansko društvo prijeći u višu sferu (kako to kod Hegela već ide), koja se naziva *država*, a u kojoj čovjek onda može imati viši stupanj etičkog života u odnosu na onaj u građanskom društvu (koji se tamo iscrpljuje u zadovoljavanju individualnih potreba) (Romero, 2017).

Fichte je na kraju postao pristalica *radikalno demokratskih* shvaćanja, bliži Rousseau nego Kantu, tvrdeći da je narod uvijek u pravu, i da svaka odluka većine nužno jest pravedna i u skladu s općom voljom (Maliks, 2012, 2014). Morris (2011) nudi vrlo zanimljivu analizu toga kako je Fichte crpio motivaciju za "transformiranje" kompletne Kantove filozofije upravo iz svojih političkih stavova i promišljanja, proizašlih iz Francuske revolucije, a ne samo iz potrebe da se razriješe otvorena pitanja i dileme iz Kantove uže teorijske filozofije. Prema Morrisu, Kant u svome pristupu kreće od uobičajene ljudske prakse, i pita se što mora biti slučaj da bi ona bila takva kakva jest. Fichte kreće od spekulacije o temelju svega što jest, i onda iz nje pokušavati dedukcijom izvući znanje o svijetu. A njegov motiv, tvrdi Morris, imao je snažnu moralno-političku crtu.

Kant je u razmatranju moralnosti kretao od pretpostavke da i obični ljudi imaju moralnu praksu (donošenje odluka) koja je "ispravna", i da im u suštini ne treba znanje o moralnoj teoriji (ljudi u principu znaju što im je dužnost, bez da imaju duboki teorijski uvid u funkcioniranje moralnosti). U razlici spram toga, Fichte je u vrijeme Francuske revolucije postao duboko razočaran sa "širokim narodnim masama" i "zdravim razumom" (bilo zbog njihove apatije u njemačkim zemljama, bilo zbog njihove nestalnosti i neposvećenosti u Francuskoj), te je smatrao da jedino intelektualci mogu otkriti onaj izvor iz kojega je moguće deducirati sve, uključujući i moralne norme i prava. Taj izvor morao je biti posve odvojen od (svakodnevnoga) iskustva, koje je izvor predrasuda i konfuzije. Jedino što je dovoljno čisto da bi bilo istinski izvor svega jest neka vrsta transcendentalne psihologije kvazi-kartezijanskog tipa, gdje se iz čistoga ja deducira sve ostalo (ne samo u etici i politici, već onda i u metafizici i epistemologiji). Takav pristup više nema ništa zajedničko s Kantovim regresivnim transcendentalnim pristupom. Zato je Kantova filozofija za Fichtea bila nepotpuna, i valjalo ju je dovršiti i "ispraviti njegove greške" (time bi se onda nadišle i sve Kantove dihotomije, one između osjetilnosti i razuma, te stvari po sebi i pojava).

svoga normativna fikcija²⁵, ali proizlaze iz stvarne obvezanosti za temeljnu i nepromjenjivu slobodu i jednakost svih ljudi. To su neke od odlika Kantove pravne i političke filozofije koje ju, tvrdim, čine vrijednom “spašavanja”. Uz to, neki autori tvrde da se Kantu može pripisati i još jedan doprinos političkoj filozofiji, a to je preciziranje samoga koncepta *revolucije*. U disertaciji koja se bavi pitanjem (ne)postojanja prava na otpor, iznimno je važno precizirati što bi se uopće kvalificiralo kao *otpor*, prije nego se pokuša utvrditi je li takvo nešto (barem ponekad) moralno prihvatljivo. Idući odjeljak posvećen je upravo tim zadaćama.

1.3 – Preciziranje pojmova revolucije i otpora

Preko pitanja o potencijalnom neskladu u Kantovom odnosu prema revolucijama, ukazivanja na to zašto je on “opasan” za cijelu njegovu filozofiju morala, te pokušaja da se pokaže zašto je “apologija” Kantove koncepcije ipak vrijedan pothvat, došao sam do točke u kojoj se sami pojmovi revolucije i otpora moraju razjasniti. O čemu se točno tu govori, i što od toga jest ili nije dozvoljeno? Fokus ovoga odjeljka bit će na pitanju *što* su otpor i revolucija. Njemu srodna pitanja, o tome *kako* do njih dolazi (treba li se na njih gledati kao na *dogadaje*

²⁵ Naravno, postoje i interpretacije prema kojima *opća volja* u Kantovom nacrtu nije *samo to*. Pinheiro Walla (2018), na primjer, tvrdi da ideja društvenoga ugovora kod Kanta ne služi *samo* kao normativni standard, kao što je to npr. kod Rawlsa. Opća ujedinjena volja, koja nastaje društvenim ugovorom, nije samo korisni heuristički princip, već je i entitet čijem se *stvarnom proizvođenju* mora težiti. Drugim riječima, stvarni pristanak svih osoba na uvjete političkog zajedništva nije kod Kanta samo korisna normativna fikcija, već i nužno postavljeni cilj ljudskog djelovanja. Razlog za to nalazi se, prema njoj, u Kantovom objašnjenju mogućnosti privatnoga vlasništva.

Za razliku od bilateralnih ugovora, kojima ljudi stječu prava nad tuđom voljom, i koji obvezuju samo stvarne ugovorne strane, zahtijevajući pri tome njihov stvarni pristanak, stjecanje prava vlasništva nad izvanjskim bezumnim entitetima ("stvarima") zahtjeva pristanak svih ostalih osoba na svijetu. Budući da nije moguće objasniti kako bi puki unilateralni volji čin prisvajanja mogao proizvoditi obaveze kod drugih osoba, nužna je ideja izvornog zajedničkog posjeda zemljišta (jer posjed zemljišta jest preduvjet posjeda stvari na njemu), a ona, pak, pretpostavlja opću ujedinjenu volju. Upravo zato što je opća ujedinjena volja jedini entitet koji može pružiti opravdanje privatnoga vlasništva (mogućnost usklađenosti izvanjske slobode sviju s individualnim činovima zaposjedanja vlasništva, koji ipak obvezuju sve ljude), svako vlasništvo u prirodnom stanju jest samo provizorno, a peremptorno vlasništvo podrazumijeva stvarni pristanak sviju, koji je pak moguć samo u globalnoj političkoj zajednici koja je republikanski uređena, dakle samo uz uvjet stvarnog postojanja opće ujedinjene volje koja obuhvaća sve stvarne osobe.

koji su dio carstva prirode, ili carstva slobode) i čemu oni eventualno služe (jesu li potencijalna sredstva napretka), bit će adresirana u onome što slijedi²⁶.

Nicholson (1976) donosi obuhvatnu analizu upotrebe relevantnih pojmova u Kantovim pravnim i političkim spisima. On tvrdi da je sam Kant koristio izraze poput *otpor*, *pobuna* i *revolucija* poprilično nedosljedno, i da nije eksplicitno baratao pojmom *revolucije* u suvremenom smislu (Nicholson konstatira da suvremeni autori uglavnom identificiraju revoluciju s *nasilnom promjenom ustava od strane obespravljene mase*). Ipak, Nicholson to ne vidi kao veliki problem, jer su u Kantovom sustavu svi oblici otpora prema suverenu nedopustivi, i to iz istoga razloga. Otpor se ovdje definira kao *primjena sile prema suverenu* (prema čemu se misli na *zakonodavnu vlast*, ali onda posredno i na *izvršnu* i *sudsku*) s namjerom da ga se prisili na neku odluku. Po tome se onda *otpor* razlikuje od *kriminala* i od *priziva savjesti*, koji su također primjeri *neposluha* prema suverenu, ali *ne* i *otpora* prema suverenu. Tome je tako jer oni ne prisiljavaju suverena na išta. *Kriminalac* teži tome da profitira *pod postojećim zakonima*, a onaj koji se poziva na *priziv savjesti ne osporava suverenov autoritet*, već naprosto odbija učiniti ono što smatra neispravnim:

Kantova definicija “otpora” je jednako presudna, ali ju je teže ustanoviti. On govori o nekoliko vrsta otpora, ali bez da koristi istu terminologiju dosljedno. Niti su njegove distinkcije igdje shematski izložene, ili razrađene s detaljnim primjerima. Štoviše, one nisu baš one koje bi moderni čitatelj očekivao. U razmatranim tekstovima, čini se da postoje tri kategorije. Najšira je “otpor”, koja prevodi niz njemačkih riječi (*widersetzen*, *widerstehen*, *Widerstand*, *Widersetzlichkeit*, *widerspenstige*, i *Opposition*); “pobuna” (za *Aufbruch*, *Empörung*, *Aufstand*, i *Rebellion*) je uža, i čini se da se radi o oružanom otporu usmjerenom na to da se suverena prisili da djeluje na određeni način, ili da ga se posve zbaci; u konačnici “revolucija” (*Revolution*) može biti još užega značenja, osobita vrsta pobune. Moguće je da bi sam Kant uveo i daljnja razlikovanja. Ali treba naglasiti da on ne pokušava uvesti nikakvu snažnu distinkciju između pobune i revolucije, na primjer, očito koristeći *Aufbruch* (pobuna) i *Revolution* kao međusobno zamjenjive pojmove osim što potonji ponekad sugerira fundamentalne ustavne promjene. Zsigurno se ne može očekivati da on pod *Revolution* misli ono što misle neki moderni autori, nakon gotovo dva stoljeća refleksije o Francuskoj revoluciji, i u svjetlu kasnijih revolucija. Naravno, Kant nema koncepciju revolucije kao potpunog preoblikovanja društvene strukture [...] Uzimajući u obzir Kantovu neodređenost, sretna je okolnost da precizno povlačenje linija između različitih vrsta otpora nije važno. On tvrdi da su

²⁶ 2.1 – Pokušaji razrješavanja nesklada: teleologija, entuzijizam ili nešto treće?

svi ti oblici otpora nedopustivi, i to iz istoga temeljnog razloga. (Nicholson, 1976: 215-216; kurziv u originalu)

Definitivno se slažem s osnovnom Nicholsonovom poantom, onom da se nijansiranje različitih pojmova u konačnici ne pokazuje *normativno* relevantnim, budući da su *svi* oblici *otpora* (definiranog kao primjena sile prema suverenu, s namjerom da ga se prisili na neku odluku) jednako neprihvatljivi u Kantovoj shemi. Međutim, tvrdnja o tome da Kant ne barata “modernim” pojmom revolucije ipak zaslužuje dodatni komentar, i to prvenstveno zbog kasnije rasprave o *teleološkoj* ulozi revolucija u Kantovoj filozofiji povijesti.

Arditi (2007) i Morris (2011) daju pregled upotrebe termina “revolucija” u novovjekovnom kontekstu, i uočavaju da se njegovo značenje počelo mijenjati upravo krajem osamnaestoga stoljeća. Izvorno preuzeto iz naslova Kopernikova djela (*De Revolutionibus orbium coelestium*, 1543), revolucija je označavala kretanje nebeskih tijela, obično u orbiti, što je impliciralo vraćanje na početnu točku. Dakle, radilo se o pravilnom, zakonima uređenom cikličkom kretanju. To značenje se onda (vjerojatno kroz neo-platoničku i astrološku spekulaciju) preslikalo i na političku sferu. Tamo je revolucija označavala cikličko smjenjivanje konačno definiranih ustavnih oblika: monarhije, aristokracije i demokracije. Oni se, preko korumpiranja svojih početnih oblika u tiraniju, oligarhiju i ohlokraciju, mijenjaju jedni u druge, sve dok ciklus ne dođe do svoga kraja, samo da bi ponovno započeo, prema istim nepromjenjivim zakonima. Prema ovoj koncepciji, postoji smjena povijesnih era, ali zapravo ne postoji ništa fundamentalno novo.

Naravno da se ovakvo shvaćanje revolucije počelo mijenjati krajem osamnaestoga i početkom devetnaestoga stoljeća. Tome su prije svega pridonijeli epohalni događaji koji će postati poznati kao Američka revolucija i Francuska revolucija. No, Morris tvrdi da je upravo Kant bio jedan od mislilaca koji je doprinio nastanku modernoga koncepta revolucije, i da je to jedan od razloga zašto ga se već tada povezivalo s Francuskom revolucijom. On upire prstom, ne u Kantove pravno-političke spise, već u njegove ranije radove iz teorijske filozofije, naročito u predgovor drugome izdanju *Kritike čistoga uma*. Tu se revolucija počinje doživljavati kao odlučujući trenutak u *linearnom*, a ne *cikličkom* kretanju, kao trenutak radikalne transformacije, često posljedice sretne inspiracije jednoga čovjeka, nakon kojega više nema povratka na staro, već se ide naprijed, prema nečem boljem.

Naravno, u tom kontekstu Kant je govorio o *metafizici*, ali Morris ukazuje da se shema vrlo lako prenosila na *političko* polje. Prema Kantu, povijest metafizike izgledala je otprilike ovako:

u početnoj fazi, vladala su proturječja, neslaganja i konfuzija, a disciplina je bila bojno polje na kojem niti jedna strana nije odnosila konačnu pobjedu. Međutim, nakon stoljeća besplodne borbe, jedan trenutak transformirao je cijelu situaciju, pri čemu Kant naglašava upravo naglu i “revolucionarnu” narav te promijene. A tu promjenu može pokrenuti jedan čovjek. Nakon toga, disciplina konačno dolazi u treću fazu, u kojoj je moguće očekivati suradnju i sustavni napredak na temelju zajednički prihvaćenih načela.

Morris iz te sheme izvlači četiri ključne odlike “revolucije” u njenom novom značenju. Prvo, radi se o *jednom trenutku* napretka unutar *linearnog* i *progresivnog*, a ne *cikličkog* koncepta povijesti. Drugo, revolucija je *fundamentalni* razlaz s prošlošću, nagli i neočekivani. Ona nije puka promjena unutar unaprijed zadanog, postojanog okvira, već *stvaranje sasvim novoga okvira*. Treće, Kantov koncept revolucije uključivao je otkriće nove sposobnosti racionalnoga djelovatelja, a to je mogućnost da se razumom *preoblikuje* domena koju se promatra, a za koju se činilo da je od razuma neovisna i samodostatna. I, četvrto, revolucija postavlja temelje za *univerzalno slaganje* i *kolektivno djelovanje*. Preslikano na događanja Francuske revolucije, ovakva shema omogućuje da se koncipiraju njene ključne odrednice, poput radikalnog i bespovratnog razlaza s prošlošću, te uvjerenja da se razumom mogu preoblikovati političke, ekonomske i društvene strukture, kako bi bile bolje i naprednije, te vodile prema sveobuhvatnom nacionalnom konsenzusu.

Ako se revoluciju definira kao *nasilan čin* rušenja uspostavljenoga, legitimnoga političkoga poretka, kako bi se uspostavio radikalno drugačiji poredak, onda je takav čin definitivno zabranjen u Kantovoj normativnoj shemi. U tom, *normativnom*, pogledu (nedopustivosti), revolucija se po ničemu ne razlikuje od drugih oblika otpora (koji možda uopće ne smjeraju na promjenu ustava, već, na primjer, žele zamijeniti jednoga monarha drugim). No, u *teleološkoj* perspektivi, može se raspravljati o ulozi revolucija kao eventualnih sredstava radikalnog raskida s prošlošću i linearnog napredovanja prema nečemu što se definira kao “bolje” i “naprednije”. Gledano iz te perspektive, Kant jest baratao nečim što se, barem donekle, može okarakterizirati kao moderni koncept političke revolucije (a Morris sugerira da je i bio jedan od njegovih sukreatora). To se vidi po ulozi koju posvećuje revolucijama u svojim raspravama o filozofiji povijesti. O tome će više riječi biti uskoro²⁷, za što su temelji postavljeni ovdje. Međutim, u ovome odjeljku naglasak je na definiranju ključnih kategorija.

²⁷ 2.1 – Pokušaji razrješavanja nesklada: teleologija, entuzijazam ili nešto treće?

Da bi taj zadatak obavio do kraja, vratit ću se Nicholsonovom razlikovanju između *otpora* suverenu i *neposluha* suverenu. Prva kategorija uključuje primjenu sile s namjerom da se suverena prisili na neke promjene, dok ju druga isključuje. Ostavljajući po strani slučaj *kriminala*, koncentrirat ću se na ono što se obično naziva *prizivom savjesti*. Za tu kategoriju se u kantovskoj literaturi ponekad rabi i izraz *pasivni otpor*, iako on može zazvučati nezgrapno, pa i oksimoronski, ako se uspoređi s Nicholsonovom kategorizacijom. Sam Kant ne rabi niti jedan niti drugi termin, a koncept se bazira na svega dva objavljena pasusa, oba vrlo kratka, i bez dodatnih pojašnjenja. Prvi se može pronaći u *Metafizici čudoređa*: “kategorični imperativ glasi: *pokoravajte se oblasti koja vama vlada* (u svemu što ne proturječi unutrašnjoj moralnosti).” (Kant, 1797/1999: 159 [6:371]; kurziv u originalu). Drugi se nalazi u jednoj fusnoti *Religije*: “Rečenica ‘Boga treba slušati više nego ljude’ znači samo da se ljude ne smije i ne treba slušati kada zapovijedaju nešto po sebi zlo (neposredno protivno moralnom zakonu).” (Kant, 1793/2012: 94 [6:99]).

Budući da Kant ne nudi ozbiljniju elaboraciju, među suvremenim komentatorima ne postoji konsenzus oko krajnjega domašaja implikacija tih tvrdnji. Postoji slaganje oko toga da one obuhvaćaju slučajeve u kojima vlast podaniku nalaže da učini nešto što je samo po sebi nemoralno, na primjer da ubije nevinu osobu ili da laže. U takvim situacijama je naprosto moralno prihvatljivo *ne* izvršiti zapovijed. Ali, neizvršavanje zapovijedi nije isto što i primjena sile prema suverenu da bi ga se na nešto prisililo. I tu se suvremeni komentatori generalno dijele u dva tabora. U prvom su oni koji smatraju da se navedeni Kantovi komentari ograničavaju isključivo na pojedinačne slučajeve individualnog neposluha, u kojima pojedinac može odbiti izvršiti neki nalog, ali bez daljnjih poteza s njegove strane. On prihvaća eventualnu kaznu za neizvršavanje, ne odupire se potezima vlasti, a pogotovo ne smjera na njenu ozbiljnu rekonstrukciju. Njegovo odbijanje u tome smislu za vlast predstavlja samo minornu neugodnost, te on svojim (ne)djelovanjem zapravo ne ugrožava redovno funkcioniranje mašinerije države – zato se ponekad rabi izraz “pasivni otpor”²⁸ (neka vrsta sitne “inkomodacije” državnog aparata, koja ipak ne uključuje primjenu sile prema njemu).

²⁸ U svome komentaru na Nicholsonov (1976) članak, Schwarz (1977) kritizira njegovu kategorizaciju prema kojoj slučajevi poput *priziva savjesti* nisu *otpor* iako su *neposluh*. Pozivajući se na Kantov afinitet prema fizici, Schwarz tvrdi da ne može postojati “pasivni otpor”, ali može “negativni otpor” (negativne kvantitete nisu *negacije* kvantiteta, već pozitivne kvantitete *suprotnoga predznaka*; svaka akcija ima reakciju - usporavanje nije isto što i udaranje, ali i jedno i drugo je djelovanje sile). Svaki *otpor* jest na neki način *aktivan* (protu-sila, čiji se vektor “zbraja”), iako samo neki od njegovih oblika uključuju primjenu sile prema suverenu kako bi ga se prisililo na

U drugom taboru nalaze se oni koji smatraju da se navedeni Kantovi komentari ne iscrpljuju u prethodno opisanim slučajevima, već da se, *na temelju njih*, može pokazati kako je Kant predviđao i više od toga. Hill tako tvrdi da je “prirodno nagađati kako kantovski temelji za takvo ograničavanje dužnosti poslušnosti mogu jednako tako pružiti temelj za tvrdnju da je aktivni revolucionarni otpor ponekad opravdan.” (Hill, 2002: 294). Byrd i Hruschka daju sličan komentar: “Dužnost da se prakticira obrana je dio ‘unutrašnje moralnosti’. Na određenoj razini rastućih ozbiljnih kršenja prava, bilo bi ‘bacanje prava [osobe] pod tuđe noge i kršenje dužnosti koju osoba ima prema samoj sebi’ [6:461] kada se ne bi koristilo svoje pravo obrane.” (Byrd i Hruschka, 2006: 244). Westphal ide i korak dalje, pa princip legitimnosti zakona više niti ne traži u normativnoj ideji opće volje, već izravno u kategoričkom imperativu: “Opaska [iz *Metafizike čudoređa*, op. a.] ograničava dužnu poslušnost na ‘sve’ što se ne sukobljava s kategoričkim imperativom, a ova kvalifikacija se otkriva samo vrlo pozornim proučavanjem Kantovih tekstova i doktrina. Kompatibilnost s kategoričkim imperativom nije samo nužni uvjet moralnosti djelovanja, već je ujedno i Kantov *sine qua non* legitimnosti pozitivnih zakona. Stoga ova ključna kvalifikacija koja se odnosi na ‘unutrašnju moralnost’ ukazuje da Kant ograničava apsolutnu dužnost poslušnosti na poslušnost legitimnim zakonima.” (Westphal, 1992: 403).

Iako zastupam tezu da u Kantovoj shemi postoji ograničenje dužnosti poslušnosti nominalnim vlastima, slažem se s autorima iz prvoga tabora, onima koji tvrde da se, na temelju opaski o “pasivnom otporu”, tj. prizivu savjesti, ne može graditi teorija dozvoljenoga “aktivnoga” otpora, tj. nekakvog “prava na pobunu”. Halldenius, po mome mišljenju vrlo kvalitetno, kritizira Westphalov pokušaj:

nešto. Drugim riječima, Schwarz želi proširiti pojam otpora suverenu u odnosu na onaj pojam koji koristi Nicholson, kako bi pokazao da Kant nije branio sve oblike otpora suverenu, već samo neke (one koje uključuju aktivnu primjenu sile prema suverenu).

Schwarzov pokušaj jest zanimljiv, ali u konačnici, po mome sudu, promašen. Njegov primjer s pojedincem, u kojem *priziv savjesti* proglašava autentičnom vrstom *otpora* ("negativnog"), pa time tobože otklanja optužbu na Kantov račun (da je ovaj zabranio *svaki* oblik otpora tiraniji), zapravo je igra pojmovima, koja ne rješava suštinski problem. Njegov primjer s tobožnjim kolektivnim pravom na "negativni otpor" je vrlo instruktivan u svojoj promašenosti. Naime, Schwarz navodi primjer u kojem predstavnici naroda u parlamentu pružaju *negativni* ali legitimni i legalni *otpor* vladi - međutim, on ne uviđa da predstavnici naroda u tom slučaju zapravo *jesu* suveren, te se samim time uopće ne može govoriti o *otporu* suverenu.

Westphal smatra da se to odnosi na zakonske akte – kad god se donese zakonski akt koji krši kategorički imperativ podanicima je dozvoljeno da ga zanemare – i tvrdi da je obveza poslušnosti identična s domenom legitimnoga zakona. Ne vidim kako bi to moglo biti točno. Zašto bi Kant imao potrebu objasniti kako ljudi imaju obvezu podnositi čak i “nepodnošljivu zloporabu” autoriteta, ako je odgovor jednostavno da nisu na to obvezani. Jedina interpretacija kvalifikacije koja odgovara Kantovom inzistiranju na dužnosti podnošenja zloporaba jest da se ona ne odnosi za zakonske akte već na njihovo izvršavanje. Čak i ako zakonodavac djeluje kršeći Imperativ, ja sam i dalje obvezan sve dok zakon ne prisiljava *mene* da kršim Imperativ poštujući zakon. Ljudi su obvezni trpjeti nepravdu ali ne mogu biti prisiljeni na činjenje nemoralnih djela. Na primjer, zakon koji od mene traži da ubijem drugoga može se ne poslušati. Domena dozvoljenih činova neposluha je stoga puno ograničenija nego što Westphal tvrdi [...]” (Halldenius, 2011: 181; kurziv u originalu)

Drugim riječima, posve je normalno za očekivati da će legitimni režimi imati i neke zakone koji su nepravedni, pa možda i duboko nepravedni, odnosno takve koji se sukobljavaju s nekim *etičkim* dužnostima. To ne znači da automatski imamo pravo da ih proglasimo nelegitimnim sustavima prisile, već samo da, suočeni s naredbom da *mi osobno* izvršimo nemoralni čin, smijemo (trebamo) odbiti to učiniti²⁹. I Beck (1971) i Maliks (2012) se slažu da navedeni Kantovi komentari ne idu dalje od opravdanja pasivnoga neposluha, a Rosen (1993) iznosi procjenu da je Kant vjerojatno smatrao kako su opravdane prilike za takvo nešto vrlo rijetke. Maliks (2014) tome dodaje i zanimljiv komentar. On ukazuje na to da opravdanje priziva savjesti ne može istovremeno poslužiti i za opravdanje oružanog otpora (tobožnje “pravo na otpor”) jer *savjest* pojedinca ne može biti *izvor prava* - samo zakon s javnom potvrdom može stvarati prava. On ukazuje i na to da je Kant sigurno bio upoznat s konceptom priziva savjesti iz čitanja Pufendorfa i Luthera, i da ti Kantovi komentari nisu bili ništa neortodoksno niti neuobičajeno za ono vrijeme.

Doduše, autori poput Maliksa (2014) i Cummiskeyja (2008) sugeriraju da bi se navedeni Kantovi komentari, uz malo “natezanja”, možda mogli razumjeti kao potencijalna opravdanja

²⁹ Uzmimo relativno benignan primjer: neki pekar može smatrati da je moralno neprihvatljivo baciti kruh. Ako zakon države nalaže da se, na kraju radnoga dana, sav neprodani kruh mora baciti, tj. uništiti, a pekar ga, umjesto toga, dijeli sirotinji, on se odbija pokoriti nalogima konkretnoga zakona. Dakle, on istovremeno može smatrati kako država tu krši svoj mandat, zlorabi ga, ali to ne znači da će policiji koja dolazi u izvid pružiti otpor, ili da će silom pobjeći iz sudnice, ako u njoj završi. Još manje to mora značiti da će on pokrenuti javnu kampanju za promjenu konkretnoga zakona. To samo znači da mu se *on* neće podvrgavati. Na primjer, nastaviti će dijeliti kruh, i plaćati kazne za to.

neke vrste *građanskoga neposluha*. Međutim, sam izraz *građanski neposluh* sugerira *javnu i političku* dimenziju toga čina, što se ponovno ne bi moglo opravdati pozivanjem na individualnu (“privatnu”) savjest (*priziv savjesti*). Građani koji prakticiraju neposluh čine to javno, s predumišljajem i željom za pokretanjem kampanje promjena. S druge strane, dojma sam da se Kantovi komentari odnose na slučajeve u kojima pojedinci ne traže aktivno priliku da prekrše zakon, nego će ga prekršiti samo ako se zaista nađu u takvoj situaciji.³⁰

U disertaciji koja se bavi pitanjem postojanja “prava na otpor” od velike je važnosti jasno precizirati što bi taj otpor bio. Analiza u ovome odjeljku poslužila je prije svega kako bi se to preciziralo. Revolucija (u modernome smislu riječi) se tu pokazala kao samo jedan od mogućih oblika otpora, ali se i naglasilo da su svi oblici otpora (primjena sile prema suverenu s namjerom da ga se na nešto prinudi) jednako neprihvatljivi u Kantovoj normativnoj shemi, i to iz istoga razloga. Za neke vrste neposluha druge vrste još se i može pronaći mjesta, ali nepostojanje bilo kakvog prava na otpor velika je zamjerka brojnih komentatora na račun Kantova nacrt. Kao što je već bilo spomenuto, brojni su oni koji mu predbacuju da je davao pozitivne komentare o Francuskoj revoluciji, a istovremeno tvrdio kako je svako revolucionarno djelovanje najstrože zabranjeno.

U prvome odjeljku poglavlja nastojao sam pokazati u čemu bi se sve očitovao potencijalni nesklad u Kantovom odnosu prema revolucijama. Sada je došao red na to da se izlože uobičajeni pokušaji odgovora na taj navodni nesklad. S jedne strane, to su pokušaji da se

³⁰ Klasično suvremeno razumijevanje građanskoga neposluha nalazimo kod Rawlsa. On jasno razlikuje *priziv savjesti* i *građanski neposluh*. Potonji definira kao “javni, nenasilni, savjesni ali politički čin suprotan zakonu obično učinjen s ciljem pokretanja promjena u zakonu ili politikama vlade. [...] Treba jednako tako napomenuti da je građanski neposluh politički čin ne samo u smislu toga da je adresiran na većinu koja drži političku moć, već i zato što je to čin vođen i opravdan političkim načelima, to će reći načelima koja reguliraju ustav i društvene institucije općenito. U opravdavanju građanskoga neposluha ne poziva se na načela osobne moralnosti ili vjerske doktrine, premda ona mogu koincidirati s tim zahtjevima i podupirati ih;” (Rawls, 1999a: 320-321).

U razlici spram toga, *priziv savjesti* Rawls definira kao “nepokoravanje više ili manje izravnoj zakonskoj zabrani ili nalogu uprave. To je odbijanje budući da je naredba adresirana na nas a, uzevši u obzir narav situacije, vlast zna jesmo li mi tome pristupili. [...] oni ne traže prilike za neposluh. Naprosto, oni iščekuju nadajući se da se neće dogoditi situaciju u kojoj će neposluh biti nužan.” (Rawls, 1999a: 323-324).

Bernstein (2018) pokušava razviti kantovsku koncepciju građanskoga neposluha, za koju tvrdi da je u većem dijelu u skladu s Rawlsovom, ali šire primjenjivosti. Ona ukazuje da Kant, naravno, nije rabio taj termin, ali da je moguće razraditi takvu koncepciju na temelju njegove generalne sheme; ipak, pri tome se *ne* poziva na navedene citate iz *Religije* i *Metafizike čudoređa*. Više o tome vidi u fusnoti 123 na str. 199 petoga poglavlja ove disertacije.

Kantovi *komentari* “pomire” s njegovim *teorijskim pozicijama*. S druge strane, to su pokušaji da se pokaže kako unutar samih teorijskih pozicija, između Kantove *filozofije povijesti* i njegove *normativne teorije*, ne postoji nikakav sukob. Ozbiljnim otvaranjem teme o normativnoj perspektivi, koje je nužno da bi se navedeni izazovi adekvatno adresirali, otvorit će se i automatski i ključno pitanje poglavlja koje slijedi, ono o ulozi i funkcioniranju prava i države u sklopu Kantove sheme. Na temelju toga će se onda, u trećem poglavlju, konačno otvoriti i zacrtavanje granice političkoga legitimiteta i poslušnosti koju on iziskuje.

2. NACRT FUNKCIONIRANJA PRAVA I DRŽAVE KOD KANTA

U uvodnome poglavlju ocrtao sam konture izazova koji stoji pred zadatkom “apologije” Kantove pravne i političke filozofije. S jedne strane, postoji optužba za legitimiranje svih postojećih režima, uključujući i najzloćudnije među njima. S druge strane, postoji upiranje prstom u navodno nepomirljive proturječnosti koje proizlaze iz Kantovih stavova, kako onih objavljenih u tiskanom obliku, tako i onih (privatno) izrečenih. Nakon što sam iznio neke argumente u prilog tvrdnji da je Kantovu filozofiju prava i politike, kao jednu varijantu liberalne paradigme, vrijedno “spašavati”, dao sam i pojašnjenja toga što se točno misli pod pojmovima “otpora” i “revolucije” koji se, u sklopu njegove sheme, negiraju kao *pravo* u političkoj zajednici.

U ovome poglavlju cilj mi je pokazati da postoje razne strategije hvatanja u koštac s navedenim izazovima, ali da (zadovoljavajuće) rješenje u konačnici ovisi o pravno-normativnoj perspektivi, tj. o onome što Kant vidi kao svrhu postojanja države. Kada se uvidi uloga koju *pravo* ima u sklopu Kantove filozofije morala, te uloga koju *država* ima u osiguravanju *vladavine prava*, postavit će se temelji za argument da prestanak vladavine prava znači ujedno i nestanak svake dužnosti poslušnosti. Time će se onda stvoriti preduvjet da se u trećem poglavlju disertacije, kroz Kantov pojam političkog *barbarstva*, počnu normirati sustavi koji monopolom sile na nekom području upravo *sprečavaju* nastanak vladavine prava, umjesto da ju osiguravaju.

2.1 – Pokušaji razrješavanja nesklada: teleologija, entuzijazam ili nešto treće?

U nastojanju da se unese sklad u Kantovo gledanje na revolucije, moguće je uočiti tri glavne strategije. Sve one polaze od pretpostavke da je zabrana pobune apsolutna, da je svaka vlast legitimna, i da bi, unutar toga okvira, trebalo pronaći neki izlaz, kako za razumijevanje Kantovih usputnih komentara o revolucijama, tako i za koherentno funkcioniranje šire teorijske slike.

Prva strategija polazi upravo od pokušaja kvalificiranja toga što revolucija zapravo jest, dakle od teme završnoga odjeljka prethodnoga poglavlja. U tom, pomalo maštovitom pristupu, pokušava se pokazati kako Francuska revolucija, iz Kantova kuta gledanja, zapravo uopće nije

bila “revolucija”, a ako i jest, revolucionari nisu bili oni kojima se to obično pripisuje! Samim time bi njegovi biografski zabilježeni komentari prestali biti problematični, jer se više ne bi trebalo ništa usklađivati.

Druga strategija, ujedno vjerojatno i najprihvaćenija, također polazi od Francuske revolucije. Ona se oslanja na poznatu Kantovu opasku o *entuzijazmu* koji revolucija proizvodi u promatračima, onima koji su osobno neinvolvirani, ali simpatiziraju s revolucionarnom stranom u tim zbivanjima. Ukazujući na to da je Kant bio oduševljen upravo entuzijazmom promatrača, smatrajući ga znakom moralnog napretka čovječanstva, a ne samim *djelima* revolucionara, pristalice ovoga pristupa također nastoje pokazati da između Kantovih komentara i njegovih normativnih stavova samim time ne postoji nikakvo proturječje.

Treća strategija ponešto mijenja fokus, koncentrirajući se na odnos između Kantove filozofije povijesti i njegove normativne teorije. Osnova ovoga pristupa sastoji se u tome da se pokaže kako je subjekt na kojega se odnose zakoni moralnosti čovjek-pojedinac, dok je subjekt povijesnoga kretanja čovječanstvo u cjelini, ljudski rod. Ovaj potonji subjekt povijesnoga kretanja treba promatrati kroz prizmu *prirodnih*, a ne *moralnih* zakona, čime revolucije postaju dio prirodnoga mehanizma, tzv. *nedruževne društvenosti*; time se, navodno, objašnjava kako je Kant istovremeno mogao revolucije smatrati nedopustivima s moralne strane, a (ponekad) nužnima s povijesno-teleološke. Ipak, u konačnici se sve tri strategije pokazuju nezadovoljavajućima, što onda otvara potrebu za drugačijim pokušajem unošenja sklada u Kantovo gledanje na revolucije.

Prva strategija, dakle, počinje od Kantove percepcije Francuske revolucije, ili barem njene inicijalne faze. Komentirajući početak tih prijelomnih zbivanja 1789. Kant u *Metafizici čudoređa* kaže sljedeće:

Bila je to dakle velika pogreška rasudne snage jednoga moćnoga vladara našeg doba kada se iz nepritike u koju su ga doveli državni dugovi htio izvući tako što je prepustio narodu da sam po vlastitom nahođenju preuzme i razdijeli taj teret; jer narodu je tada naravno dospjela u ruke zakonodavna vlast ne samo s obzirom na oporezivanje podanika nego i s obzirom na vladu; naime da spriječi da rasipnošću ili ratom stvori nove dugove, pa je monarhova vlast prema tome posve nestala (a nije samo privremeno ukinuta) i prešla na narod, čijoj je zakonodavnoj volji podvrgnuto moje i tvoje svakog podanika. Također se ne može reći da se pritome mora pretpostaviti prešutno, ali ipak ugovorno obećanje narodnog sabora da se neće konstituirati kao suveren, nego samo obaviti svoj posao, a potom uzde vlasti vratiti u monarhove ruke; jer takav

je ugovor sam po sebi ništavan. Pravo vrhovnog zakonodavstva u državi nije otuđivo, nego najosobnije pravo. Tko ga ima može po sveukupnoj narodnoj volji raspolagati samo narodom, a ne i samom sveukupnom voljom koja je iskonski temelj svih javnih ugovora. Ugovor koji bi obvezao narod da vrati svoju vlast ne bi mu kao zakonodavnoj vlasti priličio, ali bi ga ipak obvezivao, što je proturječje prema načelu: nitko ne može služiti dvojici gospodara. (Kant, 1797/1999: 132-133 [6:341-342])

Prema napisanome, čini se da Kant tvrdi kako je zakonodavna vlast samim sazivom Generalnih staleža prenesena na predstavničko tijelo naroda, čime je ono postalo stvarni i legitimni suveren. U Neculauovoj (2008a) interpretaciji, dogodio se nenasilni transfer suvereniteta – Luj XVI je nehotice potkopao vlastiti položaj suverena sazvavši Generalne staleže, a tim je simboličkim priznanjem vlastite nesposobnosti i neuspješnosti *de facto* abdicirao, čime je došlo do transfera suverenosti s jednog entiteta u kojem je ona bila koncentrirana na drugi. Budući da nije bilo prekida u postojanju suverenoga autoriteta države, već se radilo isključivo o premještanju njegovoga lokusa, ti se događaji mogu interpretirati kao ustavne promjene, tj. kao *reforma*, a ne kao revolucija. Fehér se slaže s tim opisom, ukazujući na to da bi se Lujev potez mogao vidjeti kao dobrovoljna abdikacija s pozicije apsolutnog vladara na poziciju puke izvršne vlasti: “To se može shvatiti kao slobodna Lujeva odluka unatoč simboličkoj nasilnoj gesti mase, jurišu na Bastilju, budući da je on mogao izabrati opciju da sa svojom braćom momentalno emigrira.” (Fehér, 1989: 172).

Brojni drugi autori i autorice (Beck, 1971; Maliks, 2012; Nicholson, 1993; Rauscher, 2015; Reiss, 1956; Surprenant, 2005; Ypi, 2014) primjećuju taj Kantov eksplanatorni potez, iako ga većina (Beck, Maliks, Nicholson, Reiss, Surprenant) eksplicitno smatra neuvjerljivim (Reiss se libi nazvati ga i “sofističkim”, ne želeći optužiti Kanta za namjernu sofisteriju). Međutim, svi oni smatraju da Kant jest to tako doživljavao. Posljedično, njegova bi izričita zabrana revolucije u tom kontekstu bila prvenstveno usmjerena protiv *rojalističke* strane, tj. protiv onoga što se uobičajeno doživljava “reakcionarnom” a ne “revolucionarnom” frakcijom u tim zbivanjima – oni bi bili ti koji silom žele srušiti legitimnu vlast (Beck 1971; Hill, 2002; Kouvelakis, 2003/2018; Rauscher, 2015; Ypi, 2014). Dakle, problem usklađivanja Kantovih pozitivnih komentara na inicijalne događaje Francuske revolucije, u skladu s ovakvim pristupom, iščezava. Njegova inicijalna percepcija tih događanja nije u sebi sadržavala ništa kontradiktorno!

Doduše, Maliks (2014) i Neculau (2008b) primjećuju da je kod Kanta *naknadno* došlo do *promjene percepcije* tih događaja, budući da u posljednjem objavljenom djelu (*Spor fakulteta*,

1798) o tim događajima više *ne* govori kao o *legitimnoj promjeni ustava*, već kao o *revoluciji* (što će biti vrlo značajno vezano za temu entuzijazma, kasnije u ovome odjeljku). Neculau to komentira činjenicom da je Kant tu pisao retrospektivno, i da je naprosto bio prisiljen uvažiti općeprihvaćenu percepciju tih događaja.

No, očito je da s ovom strategijom postoje brojni problemi. Kao što sugerira Nicholson (1993), teško je interpretirati transfer suverenosti kao dobrovoljan u uvjetima u kojima postoje izvanjska nasilna zbivanja, koja mogu predstavljati neku vrstu prisile. Jednako tako, činjenica jest da su i *akteri* i *promatrači* tih događaja smatrali da se radi o revoluciji. Čak i kada bi se prvi korak (dobrovoljnost Lujeva poteza) prihvatio, Maliks (2012) ukazuje da bi se stvar dodatno zakomplicirala: transfer suvereniteta, ako se zaista i dogodio, vrhovnu je vlast prenio na Generalne staleže, a ne isključivo na one zastupnike koji su se odcijepili od Generalnih staleža i konstituirali Narodnu ustavotvornu skupštinu (jer taj potez onda nelegalno izvlaćuje predstavnike prvih dvaju staleža). Dakle, opis bi vrijedio samo kao objašnjenje toga kako je Luj XVI prestao biti suveren, ne i kao opis toga kako je legalno uspostavljena ustavna monarhija u kojoj je on imao izvršnu vlast, a Skupština zakonodavnu.³¹

Kao najveći problem s tom strategijom ipak se pokazuje njen ključni element, koji ide protiv eksplicitnih tvrdnji Kantove pravne i političke filozofije, a vezan je za logiku i neprenosivost suvereniteta. Nekoliko autorica i autora (Halldenius, 2014; Kouvelakis 2003/2018; Seebohm, 1981; Westphal, 1992) primjećuje da kod Kanta čak niti suveren nema pravo mijenjati postojeći ustav koji se tiče zakonodavne (o)vlasti, već može reformirati samo stvari vezane za izvršnu vlast, budući da “prijelaz u bolje uređenje nije metamorfoza već palingeneza koja zahtijeva nov društveni ugovor, na koji onaj prethodni (sada ukinuti) nema nikakva utjecaja.” (Kant, 1797/1999: 131 [6:340]). I u Kantovom opisu događanja iz 1789. možemo pronaći tvrdnju kako “[p]ravo vrhovnog zakonodavstva u državi nije otuđivo, nego najosobnije pravo. Tko ga ima može po sveukupnoj narodnoj volji raspolagati samo narodom, a ne i samom sveukupnom voljom koja je iskonski temelj svih javnih ugovora.” Drugim riječima, suverenitet je, po naravi same stvari, neprenosiv; čak i da je Luj XVI *želio* prepustiti suverenitet predstavnicima naroda, takav njegov potez bio bi *nelegalni transfer vlasti*. Naravno, to *ne* bi bilo isto što i *revolucija*, budući da je ona *pobuna* s ciljem promjene oblika vlasti, a ne bi se

³¹ Surprenant (2005) upozorava da je takvo Kantovo shvaćanje situacije pravno neadekvatno, jer je prema francuskom ustavu (naravno, nepisanom i baziranom na presedanima) kralj imao ovlast da sazove takvu skupštinu, koja bi imala *savjetodavnu* ulogu, kao što je to i bio učinio 1614., a bez da je time *abdicirao*.

moglo reći da se ovdje suveren pobunio sam protiv sebe i upotrijebio *silu* da samoga sebe na nešto prisili.

Dakle, ključ problema s prvom strategijom pomirenja jest taj što takav transfer suvereniteta konceptualno uopće nije moguć: pokušaj toga doveo bi do pravnoga vakuuma i povratka u prirodno stanje: “Uvijek će postojati onaj trenutak ustavne promjene i kada god on došao i kako god bio iniciran, čini se da za njega ne može biti pravnoga temelja, budući da je standard ispravnosti vezan za postojeći ustav.” (Halldenius, 2011: 183).³² Ovaj problem ponovno će se javiti u zadnjoj temi ovoga odjeljka, onoj vezanoj za teleološku sliku povijesti i pitanje o revolucijama kao možebitnim sredstvima njenog napredovanja. No, zaključni komentar o prvoj strategiji pomirenja bio bi ovaj: čak i kada bi ona funkcionirala, to i dalje ne bi riješilo problem Kantovih simpatija prema *ostalim* revolucionarnim zbivanjima njegova doba (u Irskoj i u Americi). Zato se javlja druga strategija pomirenja, koja isto tako počinje od Francuske revolucije, ali, za razliku od prve, ima potencijal za objašnjenje simpatija i prema drugim revolucijama. Ona je i puno popularnija od prve, a bazira se na fenomenu *entuzijazma*.

Pišući u *Sporu fakulteta*, posljednjem autorski objavljenom djelu (1798), Kant ponovno komentira zbivanja povezana s Francuskom revolucijom. U odjeljku s podnaslovom *O događaju našega vremena, koji dokazuje ovu moralnu tendenciju ljudskoga roda*, kaže između ostaloga sljedeće:

³² Kant tu navodi i dodatni problem s konceptom promjene temeljnog državnog uređenja, koji je pomalo začudan:

Ali suveren ipak mora imati mogućnost da promijeni postojeće državno uređenje ako ono nije spojivo s idejom izvornoga ugovora, a da pritom ipak zadrži oblik koji je bitan da bi narod tvorio državu. Ta se promjena pak ne može sastojati u tome da se država iz jednog od ta tri oblika sama konstituiru u neki od druga dva, npr. da se aristokrati slože kako će se podvrgnuti autokraciji ili stopiti u demokraciju i obratno; kao da je stvar suverenovog slobodnog izbora i nahođenja kojem će uređenju podvrgnuti narod. Jer čak i kada bi odlučio prijeći na demokraciju, suveren bi ipak mogao nanijeti nepravdu narodu zato što bi potonjemu i to uređenje moglo biti mrsko te bi jedno od preostala dva mogao smatrati za sebe korisnijim. (Kant, 1797/1999: 131 [6:340]).

Neobičnost ovoga pasusa proizlazi iz toga što u njemu Kant, čini se, sam nije dovoljno dosljedan. Ako je opća volja, koja je temelj suvereniteta, entitet koji nastaje kroz procedure predstavljanja, i izražava ga suveren (tko god on bio, ili tko god oni bili), tada konceptualno nije moguće da bi “narodu to uređenje moglo biti mrsko”, budući da “narod”, *mimo* procedura države kojima se proizvodi opća volja, ne može imati svoj neovisni stav. Kako sam Kant kaže, “narod pod već opstojećim građanskim ustavom nema više nikakvo pravo na stalan sud koji bi odredio kako se njime treba upravljati”. (1793/2000: 83 [8:300]). No, ostavivši to po strani, problem “pravnoga vakuuma” i dalje ostaje akutan.

Ovaj se događaj ne sastoji možda u važnim djelima ili nedjelima što su ih ljudi počinili [...] To je puki način mišljenja gledalaca, što se *javno* odaje pri ovoj igri velikih preobražaja, pa ipak daje da se oglasi jedno toliko opće i pri svemu tome nesebično učešće igrača na jednoj strani, protiv onih na drugoj strani, čak uz opasnost, da bi im ova partijnost mogla jako naškoditi, ali ovako (s obzirom na općost) dokazuje karakter ljudskoga roda u cijelosti, i ujedno (s obzirom na nesebičnost) njegov moralni karakter, barem u klici, koji ne samo dopušta nadati se napredovanju k boljemu, nego sam već jest takvo napredovanje [...]

Revolucija jednog duhom obdarenog naroda, koju smo u naše dane vidjeli, može uspjeti ili ne uspjeti; ona može u toj mjeri biti ispunjena bijedom i grozotama, da se jedan zrelo misleći čovjek, kada bi se, nju po drugi put poduzimajući, mogao nadati da će je sretno izvesti, ipak nikada ne bi odlučio da učini eksperiment o tolikom trošku – ova revolucija, kažem, nalazi ipak u dušama svojih gledalaca (koji sami nisu upleteni u tu igru) neko *suosjećanje* po želji, što gotovo graniči s entuzijazmom, a čije je samo očitovanje bilo povezano s opasnošću. To suosjećanje dakle ne može imati za uzrok ništa drugo doli neku moralnu klicu u ljudskome rodu. (Kant, 1798/1991: 94 [7:85]; kurziv u originalu)

Na temelju ovakvih pasusa iz *Spora fakulteta* nastala je druga strategija pomirenja, čiju klasičnu formulaciju daje Hannah Arendt (1992). Ono s čime je Kant oduševljen, kaže ona, nisu *djela revolucionara, već entuzijazam promatrača*, onih koji nisu osobno involvirani, ne žive u Francuskoj, ali ipak pokazuju izrazite simpatije za jednu, revolucionarnu stranu. Oni to ne čine iz osobnoga interesa. Upravo suprotno! Javno očitovanje njihova entuzijazma je “povezano s opasnošću”, budući da u njihovim državama to može biti izrazito neoportuno. Sami akteri revolucije nemaju odmak koji bi im omogućio da vide cjelinu i njen značaj (a i njihovi konkretni motivi nikada ne mogu biti posve jasni); to mogu imati samo neinvolvirani promatrači, koji sude o onome što se zbiva, iako se to njih direktno ne tiče (usporedi i Kantovu poznatu definiciju lijepoga: *lijepo* je ono što se sviđa *bez interesa*³³).

Građanin svijeta jest onaj, koji s najmanje mogućih predrasuda gleda na događanja svjetske povijesti, da bi u njima vidio dokaz postojanja *moralne predispozicije* nužne za napredovanje ljudskog roda prema krajnjem cilju (republikanskom ustroju i kozmopolitskoj zajednici); *par excellence* politička djelatnost jest korištenje slobode govora, javna upotreba razuma, u kojem se ti sudovi iznose kako bi se prenijeli drugima, te kako bi prošli slobodnu procjenu drugih.

³³ Direktan citat glasio bi: “*Ukus* je moć prosuđivanja nekoga predmeta ili nekoga načina predočivanja s pomoću sviđanja ili nesviđanja bez *ikakvoga interesa*. Predmet takvoga sviđanja zove se *lijep*.” (Kant, 1790/1957: 49 [5:211]; kurziv u originalu)

Kako Arendt upozorava, u Pruskoj 18. st., u kojoj je državom upravljao apsolutistički vladar uz pomoć profesionalnog činovništva, Kant nije niti mogao doživjeti političku djelatnost kao nešto drugo nego slobodu govora; samo političko djelovanje, u danas uobičajenom smislu te riječi, građanima nije niti bilo dostupno. Ona je glavno sredstvo ljudskog napretka, jamac da će se stvari dugoročno kretati u željenom smjeru! A neoportuno, javno očitovanje toga entuzijazma za Kanta je bio *znak*, potvrda te *moralne predispozicije* ljudskoga roda.

Upravo je ta predispozicija, kroz kultivaciju, prosvjećivanje, javnu upotrebu razuma i postupnu reformu u načinu razmišljanja, ono što će voditi prema krajnjem cilju politike. Sama revolucija “može uspjeti ili ne uspjeti”. Ona nije ono što će donijeti dugoročni napredak. Dapače, revolucija može biti toliko ispunjena grozotama, da se odgovoran čovjek ne bi odlučio na nju čak ni kada bi bio siguran u njen uspjeh. Dakle, navodno proturječje između Kantovih komentara i njegovih normativnih stavova, u skladu s ovom strategijom, nestaje tako što se pokazuje da Kant ne hvali ono što proglašava nedozvoljenim (revolucionarno *djelovanje*). Dapače, i u obližnjoj fusnoti *Spora fakulteta* on napominje da revolucionarno djelovanje nikada ne može biti u skladu s pravom, i da se prava ne mogu ostvarivati bespravnim sredstvima: “[...] pravo ljudi [...] je svetište, koje je uzvišeno iznad svake cijene (korisnosti), i u koje nikoga vlast, ma koliko i bila dobrotvorna, ne smije dirnuti. – Ali ovo je pravo ipak uvijek samo ideja, čija je izvedba ograničena na uvjet slaganja njenih *sredstava* s moralitetom, koji narod ne smije prekoračiti; što se ne smije desiti putem revolucije, koja je svagda nepravedna.” (Kant, 1798/1991: 96 [7:88]; kurziv u originalu)

Tom, “klasičnom” opisu strategije entuzijazma, neki autori imaju potrebu dodati i daljnju elaboraciju. Neculau (2008b) tvrdi kako se analiza, koja se može pronaći kod Arnedt, mora modificirati kako bi rješenje moglo zaista funkcionirati: mora se pokazati zašto to rješenje nije moralno problematično. Jedini način da se to postigne jest da se tvrdi kako promatrači nisu oduševljeni niti a) *djelima* sudionika (shvaćenim kao činovima ubrojivih i slobodnih umnih bića), niti b) *motivima* sudionika ili *njihovim* entuzijazmom (jer bi i to obuhvaćalo moralno neprihvatljive elemente - svjesno i namjerno korištenje nedopustivih sredstava). Umjesto toga, promatrači moraju revoluciju doživjeti kroz estetsko iskustvo (dinamički) *uzvišenoga*, slično kao i *prirodne sile* poput oluje na moru ili eksplozije vulkana (o čemu Kant piše u *Kritici rasudne snage*).

Shvaćena na taj način, revolucija može poslužiti za moralni odgoj kao i ostala *estetska iskustva uzvišenoga* - preko nemogućnosti naših spoznajnih sredstava da pojme predmet

iskustva koji im se daje, ona nas zapravo vode prema doživljaju nadiskustvene prirode u nama samima, koji nas ispunja poštovanjem prema njoj, slično ili potpuno jednako kao što to radi i moralni osjećaj. Neculau, doduše, tvrdi da ta interpretacija može vrijediti samo za početne i donekle spontane, stihijske manifestacije revolucije, poput juriša na Bastilju. Kasnije plansko, proračunato i očito neprihvatljivo djelovanje, a najgori primjer je suđenje monarhu, jest zlo baš zato što je svjesno i vođeno maksimama.

Takvom interpretacijom se onda izbjegavaju možebitne primjedbe, poput onih na koje upozorava Nicholson (1993), koji tvrdi kako je tu nužno izbjeći prigovor da Kant odobrava *ciljeve* revolucionara, ali ne i njihove *metode*, pa je licemjerno zadovoljan *ishodima* revolucije iako sam nikada ne bi "zaprljao ruke". Ono čime je on oduševljen su reakcije promatrača, a ne činjenica da je sam događaj nužan korak prema moralnom napretku čovječanstva (jer iz njegove perspektive *nije*). O Nicholsonovim i Neculauovim argumentima u prilog tome da se revolucije (a i ratove) iz Kantove perspektive može shvatiti (i) kao *prirodne* događaje tj. *elementarne nepogode*, a ne kao *slobodno ljudsko djelovanje*, bit će još riječi u sklopu analize treće strategije pomirenja.

Za potpunije razumijevanje strategije s entuzijazmom, i paralela s osjećajem uzvišenoga, dobro je dodati još jedno pojašnjenje, a njega nudi Gailus (2006). On ukazuje na zanimljive paralele ovoga slučaja s kompletnim Kantovim nacrtom moralnosti, koji se često doživljava kao hladno-racionalistički. Moralni zakon, dakle ono što je za Kanta vezano uz racionalnost, dovodi se u vezu s *entuzijazmom*, s osjećajima, strastima. To nije jedini takav slučaj; nešto slično imamo i kod *moralnog osjećaja poštovanja* za moralni zakon (*Kritika praktičkoga uma*), kao i kod *osjećaja uzvišenosti* (*Kritika rasudne snage*). Gailus daje dobre komparacije³⁴ tih

³⁴ *Poštovanje za moralni zakon jest prvi moralni osjećaj (Kritika praktičkog uma)*. On ukazuje na ljudsku podvoenu bit (biće prirode i biće slobode), i zato ima ambivalentnu dimenziju. S jedne strane uključuje nelagodu i predstavlja prisilje za volju, koja se, afektirana osjećajima, nevoljko podvrgava moralnom zakonu. S druge strane, upravo kroz uviđanje da on to može, subjekt upoznaje jednu drugu stranu sebe, koja ga neizmjerljivo uzdiže u vlastitim očima, i proizvodi pozitivan osjećaj, koji nema empirijsko porijeklo.

Osjećaj uzvišenoga jest drugi moralni osjećaj kojim se Kant bavi (Kritika rasudne snage). I on ukazuje na ljudsku podvoenu bit (biće prirode i biće slobode), i zato ima ambivalentnu dimenziju. S jedne strane uključuje nelagodu i tjeskobu koju čovjek osjeća kada se, iz sigurne udaljenosti, suoči s prirodnim predmetom ili pojavom koji su toliko veliki, zastrašujući i moćni, da se čovjek pred njima osjeća malim i nemoćnim, ili si ih pak uopće ne može adekvatno predstaviti, jer njegove kognitivne snage za to nisu dovoljne. Pa ipak, ako njima nije neposredno fizički ugrožen, taj osjećaj nelagode iščeznut će kada čovjek u sebi otkrije jednu drugu dimenziju,

emocija kod Kanta, i daje zanimljivu temeljnu tvrdnju: baš zato što Kant prepoznaje blisku vezu takvih osjećaja i moralnosti, i baš zbog tipičnog karaktera *entuzijazma*, tu ljudsku sklonost k slobodi treba kanalizirati racionalnim putem: napredak mora ići *odozgo prema dolje*, ustavnim i zakonskim sredstvima, jer bez toga uvijek postoji snažna tendencija da entuzijazam prijeđe u *eksczes* (entuzijazam francuskih revolucionara i njemačkih promatrača je u biti isti; ali, kod promatrača on nije destruktivan - oni imaju i racionalni, kritički, post-entuzijastični odmak, baš zato što ne sudjeluju u predstavi, već ju samo promatraju i o njoj javno raspravljaju).

Revolucija jest eksplozija tendencije k slobodi prisutne u ljudskome rodu; ali, sloboda može biti i divlja, kao što Kant često ističe kad govori o prirodnome stanju. Zato je entuzijazam promatrača *važniji* od samih revolucionara. Oni se bore (i) *za sebe* (same), ovi su oduševljeni napretkom *slobode kao takve*. Netko tko se bori protiv vlastitih okova nije nužno revolucionar, već može biti i pobunjenik; kao što ističe Hannah Arendt (*On Revolution*), a Gailus ukazuje na to kod nje, to nije ista stvar. Zatvorenik koji želi preuzeti vlast nad zatvorom nije revolucionar. Kod eventualnih promatrača tu neće biti nikakvog entuzijazma, iako se i ovaj bori za svoju slobodu. Dakle, jedino je entuzijazam promatrača potpuno čist, i u tome smislu "nedvojbeni" znak moralne tendencije, iako on proizlazi iz uvjerenja da je i entuzijazam revolucionara čist, tj. da se sastoji u načelnoj borbi za slobodu - zato i suosjeća s njima.

sebe kao moralno biće, biće slobode, koje egzistira u svijetu za kojega svi ti prirodni užasi postaju maleni i nevažni. Čovjek se time osjeća uzdignutim iznad njih, i to ponovno kroz osjećaj koji nema empirijsko porijeklo.

Entuzijazam promatrača Francuske revolucije jest također *moralni osjećaj*, ali ovaj *nije* ambivalentan, tj. nema nikakvu neugodnu komponentu, ili tako barem Gailus tvrdi. Prvi puta se entuzijazam tematizira upravo u *Kritici rasudne snage*, povezano s *osjećajem uzvišenoga*. Kao i osjećaj uzvišenoga, entuzijazam uključuje odmak od događaja koji ga potiče; za razliku od osjećaja uzvišenoga, entuzijazam nema racionalnu niti kognitivnu komponentu, iz čije neadekvatnosti proizlazi osjećaj nelagode. On je vezan uz čistu volju. To je i direktna poveznica njega i negativnog aspekta slobode (slobode od) - on demonstrira posvemašnji idealitet i samostalnost u odnosu na bilo kakve privatne ciljeve i osobnu korist koji proizlaze iz empirijske osjećajnosti. Ono što Gailus ne ističe toliko eksplicitno jest razlika entuzijazma i osjećaja poštovanja za moralni zakon. Entuzijazam promatrača ne prelazi nikada u konkretno djelovanje; samim time on niti ne traži da se volju, koja je uvijek vođena nekim konkretnim ciljem, podvrgne prisili, kako bi se djelovanje učinilo djelovanjem iz dužnosti. To je, pretpostavljam, razlog zašto kod entuzijazma promatrača nema negativne komponente - on niti nije namijenjen djelovanju, on je puki *znak* temeljne ljudske dispozicije, želje za slobodom. Upravo zato entuzijazam revolucionara lako prelazi u teror.

Da bi Kant u postojanju tog entuzijazma u ljudskom rodu mogao vidjeti “njegov moralni karakter, barem u klici, koji ne samo dopušta nadati se napredovanju k boljemu, nego sam već jest takvo napredovanje”, odnosno da bi on bio potvrda toga da se napredak *već događa*, tj. da nije riječ o *pukom potencijalu*, Ypi (2014) ukazuje na još jedan moment: radi se o postepenom napretku čovječanstva, koji se postiže kumulativnim prosvjećivanjem i "porastom" prihvaćenih moralnih standarda. Entuzijizam promatrača Francuske revolucije već jest *dokaz* određenog stupnja moralnoga napretka čovječanstva, zato što prisustvo entuzijazma pokazuje *prijemčivost* za osjećaj uzvišenoga - bez njega se entuzijizam ne bi niti mogao javiti. Osjećaj uzvišenoga jest vrsta moralnog osjećaja, kojega izaziva oduševljenje moralnim idealima - zanos koji nagoni na razmišljanje o tome kako se treba bezuvjetno podvrgnuti umskim zapovijedima. Ono *uzvišeno* bi *nerafiniranoj osobi* zapravo bilo *odbojno*, tako da je prisustvo entuzijazma zapravo *znak* toga da je određena razina *kultiviranosti* već dosegnuta. Uz to, ukazuje Ypi, on doprinosi i *kumulativnom* moralnom odgoju svih narednih generacija kroz *kolektivnu memoriju*.

Brojni drugi autori i autorice (Arditi, 2007; Atwell, 1971; Beck, 1971; Guyer, 2000b; Korsgaard 1997; Kouvelakis, 2003/2018; Maliks, 2012) prepoznaju ovu strategiju kao standardno objašnjenje navodnih proturječnosti u Kantovom odnosu prema Francuskoj revoluciji, što se onda može primijeniti i na druge revolucije. Maliks komentira kako su Kanta na takvo shvaćanje vjerojatno naveli upravo njegovi mladi radikalni sljedbenici, poput Fichtea, koji su u njemačkim zemljama oduševljeno istupali u korist revolucije, a s kojima je on bio u različitim vrstama osobnih kontakata. Guyer navodi i dodatno praktično značenje toga *znaka*, koje je važno za pospješivanje daljnjeg napredovanja ljudskoga roda: budući da ljudi nisu isključivo *racionalna* bića, nije im dovoljno da prilikom djelovanja smatraju kako neki cilj (republikanizam i vječni mir) načelno *nije nemoguć*, već im je, kao *osjetilnim* bićima, potrebno još nešto da ih *ohrabri* u smatranju da je taj cilj i *izvjestan*.³⁵ Za Kanta, to je upravo reakcija promatrača kao dokaz moralne predispozicije ljudskoga roda, kao potencijal koji će voditi do vječnoga mira. Za razliku od toga, sami revolucionari nisu nužno nezainteresirani, te je njihova

³⁵ Kao što naglašava Seebohm (1981), Francuska revolucija pokazala je jednu antropološku iskustvenu činjenicu - to da je republika moguća i u praksi. Dakle, postoji i *iskustveni dokaz* da je ostvarenje onoga što nam se stavlja kao *dužnost* stvarno i *moguće*.

intrinzična motivacija upitna, a samo djelovanje, kako smatra Kant, moralno i pravno nedopustivo.³⁶

Unatoč širokoj prepoznatosti, pa i prihvaćenosti ove strategije, postoje, naravno, i oni koji ju kritiziraju (Hill, 2002; Seebohm, 1981; Surprenant, 2005; Ypi, 2014). Zajednička osnova njihove kritike sastoji se u tvrdnji da je *entuzijazam* revolucionara i promatrača ipak u suštini *isti*, da se kod revolucionara on ne može svesti na puku “prirodnu stihiju”, upravo zato što se onda promatrači ne bi mogli s njima emocionalno povezati (“nesebično učešće igrača na jednoj strani”), odnosno da se može odobravati *dio* moralnog kodeksa revolucionara, onaj koji se bavi poželjnim *ishodima*, čak i ako se ne simpatizira s njihovim *sredstvima*. Drugim riječima, Kant je zapravo odobravao i entuzijazam samih revolucionara, a ne samo onaj promatrača. Vezano za to, možda je čak revolucije smatrao i *stvarnim* sredstvima napretka, iako moralno upitnima.

I upravo to pitanje, problem *nužnih* sredstava napredovanja čovječanstva prema konačnom cilju politike, dovodi i do treće strategije pomirenja koju se može susresti u literaturi. Prve dvije, čak i kada bi bile posve uspješne i bez osporavanja, rješavale bi samo prigovore vezane za nesklad između Kantovih biografski zabilježenih *komentara* i njegovih *normativnih*

³⁶ Kod tematiziranja Kantovih komentara o entuzijazmu zanimljivo je primijetiti i osobit interes koji za tu temu pokazuju autori “kontinentalnog” filozofskog pristupa, poput Arditija, Foucaulta i Kouvelakisa, a koji se odmiče od uskog pokušaja usklađivanja Kantovih stavova o revoluciji, pa čak i od političke i normativne sfere kao takve. Arditiju je tema zanimljiva radi *proširenja koncepta revolucije* i udaljavanja od onog ekskluzivno-jakobinskog (nasilno rušenje vlasti i uspostava nove vlasti). To širenje treba mu da bi revoluciju povezao sa suvremenim liberalno-demokratskim kontekstom, na način da ona ne ispadne anakron i suvišan koncept, upravo kroz tematiziranje revolucije kao *intelektualnog procesa* u kojem se *rekonceptualizira* sfera politički mogućega.

Ono što se Foucaultu (1986) čini najvažnijim kod Kanta, ono što uvodi modernost, začima kontinentalnu filozofsku tradiciju, i ono što je vrijedno nasljedovanja, jest pitanje o *povijesnosti mišljenja* (razuma) i ulozi filozofije, koje se vidi u Kantovom odnosu prema prosvjetiteljstvu i revoluciji. Kant se pitao koja je uloga filozofije i *ovoga trenutka* u napredovanju čovječanstva, koji je njihov značaj. Odgovor je našao u filozofskom iznalaženju znaka koji se javlja u konkretnom povijesnom trenutku, a koji se onda tumači kao dokaz moralne dispozicije čovječanstva. Uloga filozofije je *aktivna*, a propitivanje aktualnoga trenutka jest *konstruktivno*, a ne puka usporedba s prošlošću, da bi se vidjelo je li sadašnjost bolja ili gora od nje. Radi se o tome da se uvidi na koji način netko tko govori kao filozof *čini dio istoga toga procesa* o kojem reflektira, i koja je točno njegova uloga u tom procesu (Foucault ističe da je upravo prosvjetiteljstvo bilo prva era koja samu sebe imenuje imenom kojim se i mi danas služimo, i da je ta (samo)svijest dio preuzimanja uloge u ključnim događajima). Na Foucaulta se poziva i Kouvelakis, tvrdeći kako moderna počinje upravo Kantovim pitanjem o odnosu subjekta prema svome trenutku i njegovom značaju, a taj značaj očituje se u entuzijazmu promatrača revolucije.

stavova, onih koji se mogu pronaći u pravno-političkim spisima (apsolutna zabrana pobune). Međutim, optužbe za *unutarteorijske* nedosljednost i dalje bi lebdjele nad cjelinom Kantova djela, a jedna od njih glasi: proglašava li Kant jednu te istu stvar normativno *nedozvoljenom*, a istovremeno, s obzirom na proklamirani cilj čovječanstva, praktično *nužnom*?

Da bi se inauguriralo treću strategiju pomirenja, potrebno je Kantovu teoriju prava i politike dovesti u vezu s nekim od osnovnih crta njegove filozofije povijesti. Započevši sa spisima *Ideja opće povijesti s gledišta svjetskoga građanstva* (1784) i *Nagađanja o početku povijesti čovječanstva* (1786), Kant je i kroz kasnije pravno-političke i ine spise provlačio jedan teleološki pogled na ukupnu povijest čovječanstva. Već je u *Ideji opće povijesti* postavio dvije temeljne dileme toga pristupa, dva pitanja koja su tu od centralne važnosti. Prvo pitanje glasi: može li se pružiti koherentni opis ljudske povijesti? Je li ljudska povijest kaotični agregat događaja, ili se u njemu može vidjeti neka pravilnost, neki cilj kojem sva događanja malo po malo vode? Drugo pitanje glasi: može li samo filozofsko bavljenje tim pitanjem poslužiti kao faktor u dolasku do (tako opisanog) cilja ljudske povijesti? Može li *ideja* opće povijesti s gledišta svjetskog građanstva biti nešto poput proročanstva koje samo sebe ispunjava – sama njena prisutnost u javnosti dovest će do toga da se cilj postuliran tom idejom konačno i dosegne, tj. da mu se što više približimo?

Jasno je da Kant, iz pravno-političke normativne pozicije, tvrdi kako je dužnost raditi na ostvarivanju konačnoga cilja politike, a to je vječni mir i globalna republikanska politička zajednica. Kao ključno pitanje tada se postavlja ovo: je li dohvaćanje cilja, koji se *normativno* postavlja kao *dužnost*, uopće samo i *moguće*, a kamoli *izvjesno*? Ne ulazeći u složenija pitanja njegove filozofije povijesti, na ovome mjestu ću samo konstatirati kako je Kant smatrao da je takav razvoj događaja definitivno *moć* (jer ništa u našem znanju o svijetu ne bi tvrdilo

suprotno)³⁷, a kako mi imamo *praktični interes* da ga smatramo *izvjesnim* (iako to teorijski ne možemo dokazati)³⁸.

³⁷ Naravno, pitanje je kako bi točno izgledalo potpuno dohvaćanje toga cilja. Sam Kant nije bio toliko naivan da bi pretpostavljao kako će uistinu u jednom trenutku nastupiti posvemašnji “kraj povijesti”, a čovječanstvo ući u nepromjenjivu dembelijsku fazu. Radi se samo o (vječnom) približavanju tome cilju: “Taj je zadatak otud najteži od svih, pa je čak i njegovo potpuno rješenje nemoguće: iz tako krivog drveta, od kakvog je čovjek napravljen, ne može se istesati ništa sasvim pravo. Nama je priroda stavila u zadatak da se samo približimo toj ideji.” (Kant, 1784/2000a: 25 [8:23]).

Da bi se i sam stupanj približavanja tome cilju mogao procijeniti, potrebno je ipak imati i njegovu konkretniju sliku. Međutim, o njoj ne postoji konsenzus među suvremenim kantovcima. Za dobar pregled te problematike vidi Kleingeld (2006), koja daje pregled Kantovih stavova o vječnom miru i putu koji vodi do njega. Ukratko, to je (ipak nedostižni) ideal kojemu treba težiti, a Kant je, prema autoričinu stavu, ipak zagovarao državu država (federaciju država u kojoj postoji prisila), dok je dobrovoljni savez država (u kojem ne postoji prisila) samo korak prema tome, a ne krajnji cilj (kao što zagovaraju mnogi interpreti, koji tvrde da je Kant bio protiv države država). Ključno je da razvoj u tom smjeru mora biti dobrovoljan, tj. da nije dozvoljeno koristi silu (prema drugim državama) u tom procesu izlaska iz “međunarodnog prirodnog stanja”, kao što je to slučaj s prirodnim stanjem među pojedincima. Razlog tome je taj što analogija između prirodnog stanja pojedinaca i prirodnog stanja država nije potpuna: u prirodnom stanju pojedinaca ne postoji nikakvo pravno stanje, dok u prirodnom stanju država svaka od njih ima svoj pravni poredak.

³⁸ Mallard (2011) komentira kako napredak čovječanstva za Kanta nije empirijski potvrđena istina, već prije svega postulat praktičnog uma. To nije nešto što *možemo teorijski dokazati*, ali jest nešto što *moramo praktično smatrati* kako bi mogli *djelovati* (to da nešto *moramo* implicira to da to nešto i *možemo*). Događaji povezani s Francuskom revolucijom možda i jesu *znak*, ali nisu *dokaz* u demonstrabilnom smislu. Baiasu (2018) ukazuje na to da ovdje, strogo gledano, ne može biti riječ o *postulatu* praktičnoga uma, budući da su oni (bog, sloboda i besmrtnost) vezani za *etičku* domenu i ciljeve koji nisu ostvarivi na ovome svijetu. Umjesto toga, on govori o *garantu* koji je predmet *doktrinarnog vjerovanja* (povezivo s *teleološkim pogledom na prirodu*, koji je *heuristički* koristan u *regulativnoj* upotrebi), vezanoga za funkcioniranje *ovoga* svijeta, a ne o predmetu moralnog vjerovanja o *onome* svijetu.

S njime se, u principu, slaže i Guyer (2000b), za kojega kompatibilnost prirode i moralnog napretka ne smije biti shvaćena niti kao a) *konstitutivni princip prirode*, kojega spoznaje *teorijski um* (jer bi onda to bio mehanički proizvod nužnosti (putem nedruževne društvenosti), a ne slobodnog ljudskog djelovanja), niti kao b) *postulat praktičnoga uma* (jer se ti postulati bave onime što nije imanentno - a vječni mir bi trebao biti nešto u svijetu fenomena tj. pojava). Umjesto toga, ona mora biti shvaćena kao c) *regulativni princip* praktičnog djelovanja, koji čini naše djelovanje prema vječnom miru nečim što je *racionalno* (moramo smatrati da to *nije nemoguće*, a nude nam se i *mehanizmi* koji nam *moгу biti od pomoći* – nedruževna društvenost). Međutim, budući da ljudi nisu samo racionalna bića, već i osjetilna, osim dokaza da nešto nije nemoguće, potreban im je i pokazatelj da je nešto izvjesno. U slučaju vječnoga mira, taj pokazatelj jest reakcija nezainteresiranih promatrača Francuske revolucije, koja je znak moralne dispozicije ljudskoga roda.

Kao jedan od elemenata koji podržava tu izvjesnost Kant vidi “*nedruževnu društvenost ljudi*, tj. njihovu sklonost da stupe u društvo, koja je, međutim, povezana s općim otporom što stalno prijete da razjedini to društvo.” (Kant, 1784/2000a: 22 [8:20]; kurziv u originalu). Tim neobičnim imenom Kant imenuje ono što prepoznaje kao dio ljudske prirode, a to je sklonost sebičnom probitku, koji nas nagoni na natjecanje i sukobe s drugima, ali istovremeno, i pomalo paradoksalno, i na suradnju s njima, upravo kako bismo razvili potencijale koji nam za to natjecanje trebaju:

Neka je, dakle, hvala prirodi za netrpeljivost, za surevnjivu natjecateljsku sujetu, za nezajažljivu žudnju za posjedom, pa i za gospodarenjem! Bez njih bi sve vrsne prirodne obdarenosti u čovječanstvu vječno ostale nerazvijene i uspavane. Čovjek želi slogu; ali priroda bolje zna što je dobro za njegovu vrstu: ona želi neslogu. On želi živjeti udobno i zadovoljno; a priroda hoće da on izide iz te bezbrižnosti i dokonog zadovoljstva i uvali su u rad i tegobe, kako bi pronašao i sredstva da se opet mudro iz njih izvuče. (Kant, 1784/2000a: 23 [8:21]).

Dio tih antagonističkih mehanizama, koji su indirektno itekako korisni za razvoj čovječanstva, jesu i stvari koje su, iz moralne perspektive, posve nedopustive! Tako Kant tvrdi da “um s najvišeg prijestolja moralne zakonodavne vlasti apsolutno proklinje svaki rat kao pravni postupak, zahtijevajući, naprotiv, kao najneposredniju dužnost, mir [...]” (Kant, 1795/2000: 125-126 [8:356]). Istovremeno, on konstatira: “[...] na onom stupnju kulture na kojemu se ljudski rod još nalazi, rat je i dalje nužno sredstvo da se ona unapređuje; i tek nakon što se (bogzna kada) optimalno ostvari kultura, mogao bi vječni mir biti za nas spasonosan, a zahvaljujući kulturi jedino i moguć.” (Kant, 1786/2000: 55-56 [8:121]). Rat je, prema tom pogledu, neka vrsta motora razvoja, ne samo zato što se kroz pripreme za rat mobiliziraju svi ljudski potencijali, već i zato što kroz susret s destruktivnošću rata ljudi stječu želju za trajni(ji)m mirom. U tom pogledu, moralno nedopustivi događaji postaju potencijalno korisni za dohvaćanje ciljeva koji su ujedno dužnosti, a sličan komentar može se pronaći i za revolucije:

Prava državna mudrost smatrat će, dakle, u sadašnjem stanju stvari, svojom dužnošću provoditi reforme u duhu ideala javnoga prava, a *revolucije, tamo gdje ih priroda sama izazove*, neće iskoristi da opravda još veće ugnjetavanje, već će ih shvatiti kao *poziv prirode* da provede temeljitu reformu i stvori ustavni poredak zasnovan na načelima slobode, kao jedinog trajnog stanja. (Kant, 1795/2000: 141 [8:374]; kurziv dodan)

Tu se onda javlja nešto što bi se moglo nazvati unutar teorijskim problemom za Kanta. S jedne strane, one normativne, tvrdi se da su revolucije apsolutno *nedopustive*. S druge strane,

one koja opisuje prirodne mehanizme (koji bi trebali voditi prema konačnom cilju politike), revolucije se, čini se, proglašavaju dijelom toga mehanizma, i kao takve su *nužne*. Dodajmo tome i opaske autorica i autora poput Halldenius, Kouvelakisa, Seebohma i Westphala, spomenute u sklopu komentiranja prve strategije pomirenja, o tome kako neke radikalne ustavne promjene vezane za suverenitet u Kantovom nacrtu naprosto nije moguće provesti drugačije nego protupravno (“prijelaz u bolje uređenje nije metamorfoza već palingeneza”), i dobivamo istu optužbu o nedosljednosti: jedna te ista stvar proglašava se *nužnim* a istovremeno *zabranjenim* sredstvom. Normativna teorija i filozofija povijesti naprosto nisu kompatibilne!

Treća strategija pomirenja, koja dakle nastoji ukloniti taj potencijalni problem, kreće od onoga što eksplicitno uočava jedan broj autorica i autora (Arendt, 1992; Axinn, 1971; Mallard, 2011; Neculau, 2008b; Ypi, 2014), a to je naglašena promjena perspektive Kantovih spisa. Kada se bavi spoznajnom teorijom i filozofijom morala, Kant se bavi *osobama* – ljudima kao *pojedincima* i njihovim (raz)umskim sposobnostima. Kada se bavi filozofijom povijesti i krajnjim ciljem politike, subjekt povijesnoga kretanja postaje *ljudski rod* u cjelini, *čovječanstvo*. Pojedinci su moralni subjekti, *slobodne* i moralno ubrojive jedinke. No, kada se promatra cjelina ljudskoga roda, Kant uočava da se on ponaša *zakonito* i (barem probabilistički) predvidljivo, kao i ostali dijelovi *prirode*:

Bez obzira na to kakav je naš pojam o *slobodi volje* s gledišta metafizike, njezine su *pojave* – ljudske radnje – jednako kao i sva druga prirodna zbivanja određene općim prirodnim zakonima. Povijest, koja se bavi kazivanjem tih pojava, kako god duboko bili skriveni njihovi uzroci, ipak pruža nadu da će, promatrajući igru slobodne ljudske volje u *cjelini*, moći otkriti pravilnost u njezinu tijeku i da će se na taj način ono što kod pojedinih subjekata zapažamo kao zamršeno i neregularno, kod cijele vrste ipak moći prepoznati kao trajan premda spor razvitak onoga čemu je prvobitno bila namijenjena. Tako izgleda da brakovi, rađanja koja iz njih proistječu i umiranja – budući da ljudska slobodna volja ima na njih toliki utjecaj – ne podliježu nikakvu pravilu po kojemu bi se njihov broj mogao unaprijed izračunati; pa ipak, godišnje tablice u velikim zemljama pokazuju da se i oni događaju po postojanim prirodnim zakonima, jednako kao što i tako nepostojane vremenske prilike, čije se pojave pojedinačno ne mogu naprijed odrediti, ipak u cjelini održavaju u ravnomjernom neprekidnom tijeku rast biljaka, tok velikih rijeka i druge prirodne pothvate. (Kant, 1784/2000a: 19 [8:17]; kurziv u originalu).

Iako je moralna nedopustivost bilo kakve pobune posve neupitna, jednako je tako neupitno da će se one naprosto događati, po ustaljenim obrascima. Kada zloupotrebe vlasti pređu određenu razinu, ljudi će se automatski pobuniti (Nicholson, 1993), jednako kao što će stakleni

spremnik s vodom prsnuti nakon što pritisak vode u njemu prijeđe određenu razinu. To je prirodni mehanizam, dio *nedruževne društvenosti*, i kao takav je neka vrsta mehaničkog sredstva napretka. Dapače, sama *svijest* o toj prirodnoj ljudskoj tendenciji može poslužiti kao sredstvo napretka, budući da vladari naprosto moraju s time računati, pa shodno tome onda i dugoročno reformirati političke zajednice. Ako ne budu to željeli, tim gore po njih! Kako kaže Kant, citirajući stoičku mudrost: “Kad za prirodu kažem: ona hoće da se dogodi ovo ili ono, onda to ne znači kako nam ona nameće dužnost da to učinimo (jer to može samo slobodan praktični um čovjekov), nego to ona sama čini, htjeli mi to ili ne (*fata volentem ducunt, nonlentem trahunt* - onoga koji je voljan sudbina vodi, a onoga koji se opire, vuče, Prim. prev.).” (Kant, 1795/2000: 134 [8:365]; kurziv u originalu).³⁹

Srž treće strategije pomirenja jest, dakle, u tome da se *revolucije* proglase *prirodnim fenomenima* (“revolucije, tamo gdje ih priroda sama izazove”), tipski srodnima pojavama poput poplava, potresa i erupcija vulkana. “U ovoj interpretaciji, revolucionarni pokreti su prirodni događaji bez intrinzične moralne relevantnosti, a sudionici su samo slijepa masa patološki uzbuđenih ljudi. Strogo govoreći, nema osoba kojima bi se mogle uračunati posljedice djelovanja. To omogućuje Kantu da u potpunosti prihvati pozitivne pravne ishode Francuske revolucije [...] a, istovremeno, zabrani namjerno poduzimanje takvih akcija pojedincima i organiziranim političkim grupacijama.” (Neculau, 2008b: 33). Pa ipak, Neculau uviđa i ograničenja ovakvih konceptualizacija:

Revolucija, kako ju je Kant, čini se, doživio iz geografske i povijesne distance Königsberga 1790-ih, može biti opisana kao kratkotrajni prirodni događaj, spontani masovni događaj sličan prirodnim katastrofama [...] Iz toga razloga, nesretne posljedice revolucije ne mogu se moralno niti legalno prosuđivati, kao što nije moguće osuđivati niti nasilne prirodne događaje radi njihove destruktivnosti. To je nadalje omogućilo Kantu da razlikuje fenomen masovnoga nasilja, za kojeg je juriš na Bastilju bio okidač, od Terora, ili istinske (i moralno neprihvatljive) revolucije [...] koja se sastojala od niza činova koji su bili nasilni, namjerni, tehnološki potpomognuti (giljotina), vođeni jasnim političkim interesom, i odgovarajuće instrumentalizirani. Samo prvi od ova dva tipa nasilja kanalizira energiju prirodne sile. Drugi je zlo zaogruto u privid pravde. (Neculau, 2008b: 37)

³⁹ Radi se, izvorno, o Senekinoj rečenici iz *Epistula* (107,11), koju Kant citira na još jednom mjestu u sličnom kontekstu: “[...] istodobno se oslanjam također (*in subsidium*) na prirodu stvari, koja goni i tamo gdje čovjek rado ne bi (*fata volentem ducunt, nonlentem trahunt*).” (Kant, 1793/2000: 96 [8:313]).

Neculau vuče slične paralele i s fenomenom rata i ratovanja, dajući doprinos pitanju mogućnosti *kolektivnog djelovanja* kod Kanta. U *državi* je ono moguće kao racionalno, vođeno procedurama koje proizvode opću volju, podložnu normativnim standardima - time nastaje i novi, moralno ubrojivi *subjekt* ("narod"). U ratovima i revolucijama ono je često stihijsko i slijepo, samim time zapravo ne ljudsko, nego bezumno-prirodno. Tu nema moralne ubrojivosti istinski kolektivnoga djelovanja, već se ono svodi na prirodnu stihiju, a čovjek sebe "unižava" do razine "puke" životinje.

Seebohm (1981) nudi vrlo sličnu interpretaciju, razlikujući pravno-normativnu i pragmatično-antropološku Kantovu perspektivu. Iz prve perspektive, zabrana je dosljedna. Iz druge perspektive, Kant tvrdi da je kroz iskustvo Francuske revolucije naprosto otkrivena nova empirijska činjenica - po prvi puta se dogodila pobuna koja nije vođena *partikularnim interesima*, nego *zajedničkim interesom čovječanstva*, a to je uspostava istinske republike. To *ne* znači da je postupak revolucionara u rušenju postojećeg režima *moralno* prihvatljiv. To samo znači da je nešto što se događa kao *prirodni mehanizam* otkriveno kao faktor koji može *pragmatično*, kao čisti račun interesa, doprinijeti razvoju prema općoj republici. Postojeći vladari moraju uzeti u obzir mogućnost da će im se takve pobune naprosto događati, pa ih to može voditi prema reformama.

Kant, tvrdi Seebohm, nikada nije gubio iz vida antropološko-pragmatičnu perspektivu. Točno je da se moralna načela moraju ustanoviti *transcendentalno*, ali je isto tako točno da je naša *dužnost* da se koristimo ljudskim *afektima* i *strastima*, čije mehanizme moramo *empirijski* upoznati, kako bi stvorili uvjete u kojima moralnost može procvjetati. Mehanizam koji govori da će se revolucije naprosto događati u određenim uvjetima, i da ih zato možemo gledati i kao prirodne događaje, može poslužiti *svima*, a ne samo vlastodršcima, kao poticaj da se takvi užasi izbjegnu, i da se *reformama* dođe do građanskog stanja, u kojem se oni više neće događati.

Naravno, uspješnost ovakve interpretacije zavisi od nekoliko faktora, a pitanje uvjerljivosti opisa (barem nekih) revolucija kao puko prirodnih katastrofa samo je jedno od njih. Preostala pitanja se opet tiču Kantove šire filozofije povijesti, te uloge koju nedruževna društvenost igra u napretku prema konačnom cilju politike. Tvrdi li Kant stvarno da je napredak *nužan*? Ili je ipak samo *moguć*? Jesu li revolucije zaista dio *nužnih* mehanizama napretka (i koji bi to uopće

bili), ili eventualno mogu biti prigodice *iskorištene* u tu svrhu, a bez toga da ih se smatra *neizostavnima*?⁴⁰

Iz moje perspektive, i ova, treća strategija pomirenja, pati od istih načelnih nedostataka kao i prve dvije. Sve one zahtijevaju vrlo sofisticirane interpretacije; mjestimično se čine kontraintuitivnima; čak i u slučaju njihova prihvaćanja, ostaju otvorena pitanja koja i dalje vape za

⁴⁰ Tu se otvara niz problematičnih aspekata Kantove filozofije povijesti, oko kojih *ne* postoji konsenzus. Gailus (2006) i Maliks (2012), na primjer, sugeriraju kako je Kant u ranijoj fazi (*Ideja opće povijesti*) smatrao da je napredak samo *moгуć*, ali da je na kraju (*Spor fakulteta*) došao do uvjerenja kako je dugoročno *nužan*, upravo zbog popularne teze o Francuskoj revoluciji kao *znaku*. Neculau (2008a) smatra da je da je Kant, barem u ranijoj fazi, na *revolucije* gledao kao na stvarna sredstva napretka; kasnije se, s tematiziranjem entuzijazma, i to možda promijenilo. Jednako tako, kada se govori o “prirodi” ili “Providnosti”, ne postoji konsenzus oko toga što je Kant pod tim točno podrazumijevao. Interpretacije variraju, od one da se pod time naprosto misli kako priroda pruža relativno povoljne uvjete za dugoročni razvoj čovječanstva (Seebom, 1981), pa sve do vjere u providnoga boga koji upravlja tijekom povijesti, i koji je kao takav garant napretka (Westphal, 1992).

Brojni autori i autorice kod Kanta prepoznaju tvrdnju o revolucijama kao *stvarnim* sredstvima napretka (Axinn, 1971; Beck, 1971; Halldenius, 2011; Hill, 2002; Kouvelakis, 2003/2018; Seebom, 1981; Baiasu, 2018), iako se ne slažu nužno po pitanju njihova kauzaliteta (prirodna stihija ili svjesno, moralno-ubrojivo djelovanje). To se onda tiče i shvaćanja samoga pojma *nedruževne društvenosti*. Baiasu, na primjer, nudi interpretaciju po kojoj je vječni mir kao najviše političko dobro za Kanta ostvariv *neovisno* o unutrašnjoj ljudskoj motivaciji (što ga, između ostalog, razlikuje od najvišeg etičkog dobra). Njegov garant je izvanjsko djelovanje prirode, dakle nedruževna društvenost, koja čovječanstvo nezadrživo gura u tome smjeru. S druge strane, brojni autori odbacuju takvo čitanje.

Guyer (2000b) se, na primjer, tu razilazi s Baiasuum, tvrdeći da Kant definitivno odbacuje tezu kako do vječnoga mira može doći puko prirodnim mehanizmima nedruževne društvenosti (puki pragmatizam sebičnog zadovoljenja prirodnih potreba). Umjesto toga, nužno je *svjesno moralno djelovanje*. Naime, stanje koje je nužno za mir možda bi i moglo nastati nedruževnom društvenošću, ali bez istinski *moralne* motivacije nema garancije da bi moglo i trajno opstati (*vječni* mir). Jednako tako, samo svjesnim moralnim djelovanjem ono se može upisati ljudima u *zaslugu*, a *dužnost* im nalaže da djeluju na unapređivanju slobode.

Brojni drugi autori i autorice također odbacuju tezu o revolucijama kao nužnim sredstvima napretka u Kantovoj shemi (Atwell, 1971; Gailus, 2006; Mallard, 2011; Nicholson, 1976, 1993). Iako se revolucije možda, u nekim situacijama, *moгу* povoljno iskoristiti u tome kretanju *post festum*, one za njega, prema tom tumačenju, nisu niti *nužne* niti *dovoljne*. Prvo, revolucija može uspjeti ili ne uspjeti. Čak i ako uspije, ništa ne garantira da se stvari s vremenom neće vratiti na staro – njeni rezultati su načelno reverzibilni. Dakle, ona je, kao *sredstvo*, nepouzdana, čak i ako je, kao prirodna stihija, moralno neproblematična. U razlici spram toga, *prosvećivanje*, (r)evolucija u načinu mišljenja, jedino može (mora?) dugoročno voditi prema moralnome napretku. Pri tome Kant ne podrazumijeva nekakvu duboku moralnu transformaciju “naroda đavola” u “narod anđela”, već raširenost i sve veću *javnu* prihvaćenost *pravnih standarda*, institucionalnih rješenja i, naravno, slobode govora, koja je tu i sredstvo i cilj.

odgovorima. Prva strategija bi, kada bi bila uspješna, riješila samo problem navodne nedosljednosti između biografski utvrđenih komentara o jednoj jedinoj revoluciji (Francuskoj) i normativnih stavova iz pravno-političkih spisa. Navodne simpatije prema drugim revolucijama i dalje bi ostale problematične. Druga bi strategija, doduše, riješila načelni problem nesklada prema raznim *drugim* revolucijama. No, problem navodnih unutarteorijskih proturječja i dalje bi ostao neriješen. U konačnici, treća strategija riješila bi samo dio tih problema (kako se nešto istovremeno može proglašavati *nužnim* i *nedozvoljenim*). Problem *individualne moralne odgovornosti* (Što mi je, kao moralno odgovornom pojedincu, činiti pod intrinzično malevolentnim režimima, ovdje i sada? Postoji li sukob dužnosti?) i dalje bi ostao neriješen.

Smatram da odgovor na izazov adekvatnog shvaćanja (ne)dopustivosti otpora prema nominalnim državnim vlastima u sklopu Kantove normativne sheme zahtijeva posve drugačiji pristup. On podrazumijeva potpunije razumijevanje te sheme, a taj zadatak mora započeti pregledom Kantovih argumenata protiv dopustivosti otpora; preko njih se, nadograđivanjem sheme, može steći kvalitetan uvid u nacrt funkcioniranja prava i države kod Kanta (izvori tako izričitih zabrana). Tek se na tako postavljenom temelju može adekvatno pokazati postoji li uistinu prostor za ograničavanje političkoga legitimiteta. Može li se pokazati da Kantov stav po tom pitanju ne uključuje proturječja, a možebitno čak ostavlja prostor za dopustivost otpora u određenim situacijama? Tvrdim da je to moguće, upravo preko prihvaćanja pojma političkoga barbarstva, ali da bi se došlo do toga objašnjenja, nužno je obaviti prethodno naznačeni posao.

2.2 – Normativna perspektiva kao ključna: postoji li dopustivost otpora?

Standardna interpretacija o nepostojanju prava na pobunu u sklopu Kantove sheme sastoji se od dva stupnja, od kojih je prvi relativno jednostavan. On obuhvaća tvrdnju da ljudi imaju *dužnost* uspostave građanskoga stanja, tj. stvaranja (nekakve) države:

[...] ako se ne želi odreći svih pravnih pojmova, svaki je čovjek najprije dužan odlučiti se za načelo koje kaže da mora izaći iz prirodnog stanja u kojemu svatko radi po svome i složiti se sa svima ostalima (s kojima neizbježno dolazi u dodir) da se podvrgnu javnoj zakonskoj prisili, dakle mora stupiti u stanje u kojemu se svakome pomoću dostatne *moći* (koja nije njegova, nego izvanjska) *zakonski* određuje i dodjeljuje ono što mu valja priznati kao njegovo, tj. on prije svega treba stupiti u građansko stanje. (Kant, 1797/1999: 104 [6:312]; kurziv u originalu)

Tu tvrdnju smatram posve neproblematičnom u sklopu Kantove sheme prava (o čemu će više riječi biti u narednom odjeljku ovoga poglavlja), a ona prirodno vodi do drugoga stupnja u argumentu: jednom kada su ušli u građansko stanje, uzimajući u obzir da im je njegova uspostava bila dužnost, ljudi iz njega više ne smiju izlaziti. Svaka djelatnost koja bi bila usmjerena k tom cilju (uništenju građanskoga društva) kršila bi dužnost ulaska u građansko stanje i ostajanja (bivanja) u tom stanju; povratak u prirodno stanje značio bi “odricanje od svih pravnih pojmova”.⁴¹ Kant nudi nekoliko različitih, “konkretnih” argumenata o tome zašto pravo na pobunu ne može postojati. Oni, naravno, privlače pozornost brojnih komentatora. Iako različiti autori i autorice na različite načine kategoriziraju Kantove argumente, moguće je, ugrubo, prepoznati tri temeljna razreda, koja ću nazvati *juridički*, *etički* i *pragmatični*.

Od tri navedena pristupa koja pokušavaju eksplicirati nemogućnost postojanja prava na pobunu, *juridički* smatram onim koji je pogođen; on se bazira na izbjegavanju pogubnog beskonačnog regresa suverenosti, i posve je u skladu s generalnom Kantovom shemom prava. *Etički* argument, iako ga sam Kant iznosi kao odlučujući u toj raspravi, pokazuje se u konačnici promašenim; u njemu se brka nemogućnost pravnoga *kodificiranja* neke maksime s njenim potencijalnim *samoponištavajućim učinkom* (prilikom pokušaja *djelovanja* u skladu s njome), što su ipak dvije različite stvari. *Pragmatični* argument, iako ga neki autori uočavaju kao prisutan u Kantovoj argumentaciji, zapravo se pokazuje kao par usputnih *opaski*, koje nisu mišljene tako da sa sobom nose *normativnu* težinu (tj. tako da imaju dimenziju *moralnoga* argumenta).

Prvospomenuti, *juridički* argument, koji neki komentatori nazivaju i logičkim tj. formalističkim, polazi od onoga što bi se moglo nazvati logikom suvereniteta, a bazira se na dva temeljna uvida. Prvi kaže da je *nemoguće* (tj. da bi bilo *proturječno*) da u pravnom sustavu postoji *zakon* koji bi dozvoljavao otpor tome sustavu, budući da bi to onemogućilo da bilo kakav *pravni* sustav (monopol na primjenu sile, koja nije unilateralna) uopće nastane, tj. postoji; naime, ako ne postoji učinkovita vrhovna instanca, koja ljude stavlja u situaciju uzajamne simetrične prisiljivosti, onda ne postoji ni pravni sustav.⁴² Drugi, s njime direktno

⁴¹ “[...] pobuna u nekom postojećem uređenju jest rušenje svih građanskopravnih odnosa, dakle svakog prava, tj. to nije promjena građanskog uređenja, nego njegovo razbijanje [...]” (Kant, 1797/1999: 131 [6:340])

⁴² Vidi, na primjer, sljedeće Kantove komentare:

Također vidimo da je ova teorija sasvim dovoljno potvrđena i u praksi. U ustavu Velike Britanije, u kojoj se narod tako mnogo ponosi svojom konstitucijom, kao da bi ona bila uzor za čitav svijet, mi ipak nalazimo da se o pravu, koje pripada narodu, u slučaju kad bi monarh htio pogaziti ugovor iz 1688., potpuno spokojno šuti. [...] Jer, da

povezani uvid, polazi od pretpostavke da u pravnome sustavu *postoji* spomenuta instanca. Međutim, pravo je analitički skopčano s ovlaštenjem da se prisiljava. Budući da *pravnu* prisilu može provoditi *jedino* legitimna instanca (unilateralna primjena sile nespojiva je s pravom), *pravo* na otpor podrazumijevalo bi da legitimna instanca mora prisiljavati samu sebe, što je nemoguće.⁴³ Ako bi, pak, u to ime bila postavljena još jedna instanca iznad prvotne, vodilo bi to do beskonačnoga regresa suverenosti, što bi (ponovno) onemogućilo da se (bilo kakvo) pravno stanje uopće uspostavi.⁴⁴

Atwell (1971) primjećuje kako je juridički argument naprosto analitički istinit u sklopu Kantova sustava, tj. da logički gledano takvo pravo zaista ne može postojati – izraz “pravo na

konstitucija sadrži zakon za takav slučaj, koji bi davao pravo da se obori postojeći ustav iz kojega proizlaze svi posebni zakoni (također i zakon da se ugovor prekrši), onda bi to bilo očigledno proturječje; jer onda bi ugovor morao sadržavati također i *javno konstituiranu* protusilu, pa prema tome još jednoga drugog poglavara države, koji bi štiti pravo naroda protiv prvoga, ali onda bi morao postojati također i treći, koji bi između obojice odlučivao na čijoj je strani pravo. Čak su se i vođe (ili, ako hoćete, skrbnici) ovog naroda zbog takve optužbe pobrinuli da, u slučaju kad njihovo poduzeće ne bi uspjelo, svom monarhu, kojega su protjerali, radije *pripišu* dobrovoljno napuštanje vlasti nego da sebi dodijele pravo da ga smaknu, čime bi ustav bio doveden u očiglednu proturječnost sa samim sobom. (Kant, 1793/2000: 86-87 [8:303]; kurziv u originalu)

Čak ni ustav ne može sadržavati članak koji bi nekoj vlasti u državi omogućio da se suprotstavi vrhovnom zapovjedniku ako on prekrši ustavne zakone, dakle da ga ograniči. Jer onaj tko bi htio ograničiti državnu vlast morao bi imati veću ili barem jednaku moć kao onaj koga ograničuje, a kao zakonit zapovjednik koji podanicima nalaže da se odupru on bi također mora biti sposoban da ih *štiti* i da u svakom pojedinom slučaju pravomoćno sudi, dakle da javno zapovijeda otporom. Ali tada vrhovni zapovjednik nije onaj prvi, nego ovaj drugi; a to je proturječno. (Kant, 1797/1999: 111 [6: 319]; kurziv u originalu)

Razlog iz kojega je narod dužan ipak podnositi zloporabu vrhovne vlasti, pa čak i onu koja je naizgled nepodnošljiva, jest to što se njegov otpor samome vrhovnom zakonodavstvu nikada ne može smatrati drukčijim doli protuzakonitim, čak takvim koji poništava cjelokupno zakonito uređenje. Jer da bi narod bio za to ovlašten, morao bi postojati javni zakon koji bi dopuštao taj njegov otpor, tj. vrhovno bi zakonodavstvo sadržavalo odredbu po kojoj nije vrhovno, a narod bi kao podanik jednom te istom presudom bio postavljen za suverena nad onim kome je podređen; što je proturječno [...] (Kant, 1797/1999: 112 [6: 320])

⁴³ Vidi, uz prethodnu fusnotu, i sljedeći Kantov komentar:

[...] dok je tu opća volja, narod ne posjeduje nikakvo pravo prisile protiv svog vladara, jer se samo preko njega može pravno prisiljavati; ali ako je opća volja tu, onda nikakvoj izvršnoj sili protiv vladara nema mjesta, jer bi onda sam narod bio najviši vladar; prema tome, narodu protiv poglavara države ne pripada nikakvo pravo prisile (odupiranje riječima ili djelima). (Kant, 1793/2000: 86 [8:302])

⁴⁴ Vidi, uz prethodne fusnote, i sljedeći Kantov komentar:

Jer, pod pretpostavkom da narod ima takvo pravo, nasuprot sudu stvarnog poglavara države: tko će odlučiti na čijoj je strani pravo? Nitko od njih ne može to učiniti kao sudac u svojoj vlastitoj stvari. Dakle, morao bi se pribaviti još jedan poglavar nad poglavarom koji bi odlučio između ovoga i naroda, a to sebi proturječi. (Kant, 1793/2000: 86 [8:300])

otpor” u tom kontekstu je naprosto proturječan, s čime se načelno slažu oni koji Kantovu poziciju vide kao konzistentnu, na primjer Nicholson (1976). Beck (1971) taj argument vidi kao primjer Kantova ekstremnog formalizma: ne mogu postojati zakon koji omogućava bezakonje, i institucija prisile koja omogućuje vlastito nasilno razbijanje. No, autori poput Becka, Grcica (1986), Rosena (1993) i Cumiskeyja (2008) tu tvrdnju vide kao trivijalno i nezanimljivo istinitu u kontekstu pravnih sustava i *juridičkih* prava. To što pravni sustavi ne mogu *kodificirati* takvu mogućnost ne zadovoljava intuiciju onih koji smatraju da se pravo može imati te provoditi i *mimo* pravnih sustava, kao što ukazuje Rosen. Naravno, problem s tom intuicijom jest taj što u Kantovoj shemi *ne* postoje *etička* prava mimo nečega što bi se, u razlici spram toga, moglo nazvati (isključivo) *juridičkim* pravima (više o tome u narednom odjeljku ovoga poglavlja).

Generalni stav komentatora jest da je Kantov *juridički* argument, sam po sebi, valjan, ali je za mnoge od njih ujedno i irelevantan u svojoj (navodnoj) trivijalnosti. Moj komentar na ovome mjestu jest da je *juridički* argument pogođen, baš zato što prava *ne* može biti *mimo* pravnih sustava. Ono što ostaje otvoreno pitanje, i na čemu ću kasnije graditi svoju poziciju, jest treba li se svaki učinkoviti monopol na primjenu sile smatrati pravnim sustavom.

Ako se u pogledu prvog Kantova argumenta u literaturi još i mogu susresti pozitivni komentari, drugi tip argumenta, onaj koji sam nazvao *etičkim*, nailazi na gotovo univerzalno odbacivanje. Kvalifikaciju ovoga argumenta kao “etičkoga” valja dodatno pojasniti, budući da u disertaciji više puta naglašavam da je pravo kod Kanta zasebna domena moralne filozofije, jasno odvojeno od etike, te da ne mogu postojati *etička* prava. Kako je onda uopće moguće govoriti o *etičkom* argumentu u *pravnom* kontekstu? Ta mogućnost otvara se na temelju dvaju povezanih uvida. Prvi od njih je taj da se i *pravne* dužnosti, u konačnici, mogu i trebaju izvršavati iz *etičkih* pobuda (premda ih je moguće utjerati i bez toga). Kreposna osoba to će činiti i bez izvanjske prisile, budući da “upravo *kreposni nauk* nalaže da pravo ljudi bude svetinja.” (Kant, 1797/1999: 181 [6:394]; kurziv u originalu). Drugim riječima, osim što postoje *pravne* prepreke za *kodificiranje* zakona o “pravu na pobunu”, i *intrinzična* moralna motivacija zahtijeva ostvarenje i održanje preduvjeta postojanja prava, a to je pravno stanje.

Drugi uvid, povezan s prvim, obuhvaća Kantov pokušaj da se temeljni probni kamen *pravnih* maksima potraži u istom principu kao i temeljni probni kamen *etičkih* maksima. To je povezano s temom o zajedničkom (moralnom) izvoru etike i prava (što je legitimna teza - više o tome u narednom odjeljku), ali način na koji to Kant pokušava argumentirati u kontekstu odricanja

prava na pobunu nailazi na gotovo jednoglasno odbacivanje komentatora. U analogiji s kategoričkim imperativom, koji u formi maksime pokušava ispitati njenu poopćivost, Kant nudi tzv. *transcendentalnu formulu javnoga prava*, koja se služi istim kriterijem (ispitivanjem poopćivosti maksime, tj. mogućnosti samo-poništanja, samo-osujećivanja), i to u dvije varijante, *pozitivnoj* i *negativnoj*. U često komentiranim mjestima *Vječnoga mira* on tvrdi:

Ako apstrahiram cjelokupnu *materiju* javnoga prava (u raznim empirički danim odnosima ljudi u državi, ili jedne države prema drugoj), onda mi još preostaje *forma publiciteta*, koju potencijalno sadrži svaki pravni zahtjev [...]

Tu sposobnost mora imati svaki pravni zahtjev. A kako je vrlo lako prosuditi postoji li ona u konkretnom slučaju, tj. može li se spojiti s načelima djelatnika ili ne, to spomenuta sposobnost može zgodno poslužiti kao kriterij, dan a priori našem umu, pomoću kojega odmah možemo spoznati - kao pomoću nekoga eksperimenta čistoga uma - je li stanovit zahtjev (*praetensio iuris*) u ovom drugom slučaju pogrešan (protupravan).

Nakon takve apstrakcije svega empiričkog što sadrži pojam državnog i međudržavnog prava (jer tu leži sve ono loše što u ljudskoj prirodi čini silu neizbježnom), možemo sljedeću postavku nazvati *transcendentalnom formulom* javnoga prava:

‘Sva djelovanja koja se odnose na prava drugih ljudi nepravedna su ako se njihova maksima ne slaže s javnošću.’

To načelo treba smatrati ne samo *etičkim* (kao da se tiče samo kreposti), nego i *juridičkim* (budući da se tiče ljudskih prava). Jer, maksima koju ne smijem *glasno* iskazati a da time ne osujetim vlastitu namjeru, koju moram bezuvjetno *kriti* ako hoću uspjeti, koju ne smijem *javno ispovijedati* a da neizostavno ne izazovem sveopći otpor protiv moje odluke, takva maksima nailazi nužno na opću, a prema tome a priori jasnu, protuakciju baš zbog nepravde kojom ona svakome prijete. To je načelo samo *negativno*, tj. ono jedino ima pokazati što *nije pravo* u odnosu prema drugima. (Kant, 1795/2000: 148 [8:381]; kurziv u originalu)

Dakle, u svome negativnom obliku, i uz direktno pozivanje na *etiku*, ta je formula samo indikator onoga što *ne može* postojati kao pravo, a jedan od primjera koji Kant navodi je upravo tobožnje pravo na otpor, u vezi s kojim

[...] treba zapitati sam *narod*, prije nego što sklopi građanski ugovor, bi li se usudio javno obznaniti maksimu o eventualnom podizanju ustanka. Lako je uvidjeti da bi narod, kad bi pri stvaranju državnog uređenja postavio uvjet da u stanovitim slučajevima smije upotrijebiti silu prema poglavaru, time prisvojio zakonsku vlast nad njime. No u tom slučaju poglavar ne bi bio

ono što jest ili, ako bi i jedno i drugo bilo potrebno da bi se uspostavila država, onda njezino stvaranje uopće ne bi bilo moguće, a to bi se protivilo namjeri samoga naroda. Nepravедnost pobune očigledna je, dakle, po tome što bi njezina maksima onemogućila njezinu namjeru ako bi ljudi *javno izrazili* pristajanje uz nju. Tu bi maksimu, prema tome, trebalo na svaki način držati u tajnosti. - Poglavar u državi, međutim, ne bi bio prisiljen išta kriti. On može otvoreno reći kako će svaku pobunu kazniti smrću kolovođa, bez obzira na to što će ovi misliti da je on prvi od svoje strane pogazio osnovni zakon. Jer, ako je svjestan da ima vrhovnu vlast kojoj se ne može odoljeti (a to se mora pretpostaviti u svakom građanskom ustavu, jer tko nije dovoljno jak da svakog pojedinca u narodu zaštiti od drugoga, taj nema prava niti da mu zapovijeda), onda se ne mora brinuti da će publicitet njegove maksime osujetiti njegovu namjeru. (Kant, 1795/2000: 149 [8:382]; kurziv u originalu)

Drugim riječima, ugrađivanje takve klauzule u *zakonodavstvo* bilo bi samo-poništavajuće, jer bi osujetilo temeljnu namjeru s kojom se ono donosi (uspostava građanskog društva). To je srž prethodnog, juridičkog argumenta. No, uz to, komentatorima se čini da Kant tu tvrdi i još jednu stvar, koja je *etičke* prirode, jer se tiče *izvođenja*: da bi eventualna pobuna bila *uspješna*, ona se mora *pripremati*, pa dobrim dijelom i *izvoditi u tajnosti* (“njezina maksima onemogućila [bi] njezinu namjeru ako bi ljudi javno izrazili pristajanje uz nju”), a sve što se mora na taj način izvoditi apriori nije pravedno (“Sva djelovanja koja se odnose na prava drugih ljudi nepravedna su ako se njihova maksima ne slaže s javnošću.”).

No, nešto dalje u tekstu Kant ipak predlaže i “drugo, pozitivno transcendentalno načelo javnoga prava, koje bi imalo ovu formulu: ‘Sve maksime kojima je potreban publicitet (da ne promaše svoju svrhu) slažu se istodobno i s pravom i s politikom.’” (Kant, 1795/2000: 152 [8:386]). Nažalost, za njega on ne pruža detaljnije tumačenje, niti oprimjerivanje, ali suvremeni komentatori koncentriraju se i na njega. Oni ga prepoznaju kao nužnu nadogradnju prvoga, budući da je ono, samo po sebi, posve neadekvatno. Prvo načelo pružalo bi tako *nužni* uvjet pravednosti, dok bi drugo pružalo *dovoljni*.

Arendt (1992) skreće pažnju upravo na to da tzv. *negativno* načelo (eventualno) može služiti prepoznavanju onoga što nije pravedno, ali da na temelju njega ne možemo zaključiti kako vrijedi i obrnuto, tj. da maksime koje “podnose” javnost samim time jesu pravedne. Uz to, ona ukazuje na pogrešnost analogije između vladara i podanika, budući da onaj tko raspolaže neodoljivom silom nema potrebu išta kriti. Pogrešnost te analogije naglašava i Westphal (1992), tvrdeći da negativna formulacija ne može biti niti *nužni* (a kamoli dovoljni) uvjet *pravednosti*: “Vladar tako može kazati što god želi i nitko ga ne može ugroziti; ali podanici ne

mogu kazati što god žele, budući da ih vladar može suzbiti državnom moći. [...] državna moć može biti upotrijebljena protiv iskazivanja najobičnijih istina – čak i aritmetičkih istina – i to ne bi ništa govorilo o njihovoj lažnosti.” (Westphal, 1992: 392). Nicholson (1976) u sličnoj maniri nastoji analizirati dvije predložene formulacije, koje bi implicirale da su maksime koje su *nekompatibilne* s javnošću *nepravedne*, one koje *zahtijevaju* javnost (da bi se mogle provesti) *pravedne*, dok one koje su *kompatibilne* s javnošću *mogu* biti *pravedne*.

No, niti pozitivna formulacija, po sudu komentatora, ne postiže cilj pružanja zaokruženog i jasnog kriterija (ne)pravednosti djelovanja: “Drugim riječima, onako kako ga Kant primjenjuje, test ne provjerava može li se maksima o pobuni obznaniti, već može li biti ozakonjena, a pobuna pada na testu radi logike suvereniteta. To je jedini način na koji Kant može primijeniti taj test na slučaj pobune, budući da puka obznanjenost (u razlici spram zakonskog promulgiranja) ne bi bila adekvatni vodič. Jer, iako, na primjer, laž ili iznenadni napad naprosto nisu mogući ako su obznanjeni, pobuna se može dogoditi i uspjeti čak i ako je suveren unaprijed upozoren.” (Nicholson, 1976: 224). Arendt (1992) i Neculau (2008a) ukazuju upravo na to da Kant u ovom slučaju brka *revoluciju* i *državni udar - coup d'etat* se nužno mora provoditi u tajnosti, kako bi se jedan vladar zamijenio drugim. No, kako ukazuje Westphal, “drugo načelo publiciteta ostavlja otvorenom primamljivu mogućnost da pobuna protiv tiranije jest legitimna, budući da bi konačni uspjeh takve pobune iziskivao obznanjenost i javno slaganje oko cilja ustanka!” (Westphal, 1992: 393).

Argument koji sam nazvao *etičkim* pokazuje se, dakle, “kompleksnim, suviše komprimiranim, i ne naročito uvjerljivim.” (Cummiskey, 2008: 221). Ako ga se ne reducira na juridički argument, dakle ako pitanje nije što se može zakonski *kodificirati*, već što se, kao maksima, naprosto može *obznaniti*, tada se čini kako je krajnje upitno pruža li on bilo nužni bilo dovoljni kriterij pravednosti. Pa ipak, tzv. *etički* argument se sastoji od tvrdnji koje Kant iznosi, kao eksplicitne argumente, u prilog apsolutnoj zabrani bilo kakvog oblika pobune protiv državnih vlasti. Dakle, unatoč svojoj neuvjerljivosti, on *jest* bio mišljen kao argument u raspravi.

Za razliku od toga, na temu pobune Kant je iznio i još neke komentare, u kojima neki autori prepoznaju dodatni *argument* protiv postojanja *prava* na otpor, dok drugi tvrde da se radi o pukim opaskama, koje nisu mišljene kao (odlučujući) argumenti u raspravi. Tu se radi o onome što nazivam tzv. *pragmatičnim* argumentom protiv postojanja prava na otpor. On bi proizlazio iz Kantove tvrdnje kako se u slučaju uništenja pravnoga sustava “susreće stanje anarhije sa

svim svojim strahotama koje su, dakako, samo u njemu moguće;” (Kant, 1793/2000: 85 [8:302]), te iz Kantove opaske kako bi “nasilnim rušenjem postojećeg nedostatnog uređenja [...] u međuvremenu na trenutak bilo uništeno svo pravno stanje [...]” (Kant, 1797/1999: 144 [6:355]).

Grcic (1986) tu optužuje Kanta za nedosljednost, imputirajući mu svojevrsni *utilitaristički* argument, koji ne bi bio u skladu s njegovom općom moralnom pozicijom – otpor je zabranjen jer proizvodi neugodne posljedice. No, ja se tu slažem s Nicholsonovim komentaram, u kojem on tvrdi:

Kantov argument protiv otpora ne smije se razumjeti pod vidom stvarnih posljedica. Njegova tvrdnja nije ta da je otpor pogrešan zato što proizvodi nered, ili zato što čini svaki ustav, uključujući i onaj reformirani, manje sigurnim. Moguće je da bude tako, ali i ne mora biti; doista, on može imati i korisne posljedice. Ali u Kantovoj shemi cilj izbjegavanja nereda i sličnih stvari pružio bi razboriti a ne moralni razlog za neodupiranje (tj. radilo bi se o hipotetičkom a ne o kategoričkom imperativu). Kant ne gleda na posljedice, već ukazuje na nekoherentnost ideje o tome da je pravedno odupirati se izvoru pravde, tako da je otpor nužno i uvijek neprav. (Nicholson, 1976: 223)

Kant, dakle, ukazuje na moguće strahote, ali to *nije* mišljeno kao argument kojim se odriče postojanje *prava* na otpor. Puno zanimljiviji komentar na tu situaciju daje Rosen (1993), koji skreće pažnju na to Kant brka uništenje *vlasti* s uništenjem *političkog društva*, zanemarujući činjenicu da revolucije često ostavljaju netaknutima strukturalne elemente države, poput sudova, policije i birokracije. Čak i ako one ne budu očuvane, slične strukture se često vrlo brzo izgrade tako da, tvrdi Rosen, revolucije u većini slučajeva proizvode *drugačiju* vlast, a ne dovode do *kraja* tj. *nepostojanja* bilo kakve vlasti. A nepostojanje bilo kakve vlasti jest ono čega se Kant boji. Rosenova opaska jest interesantna, ali je ponovno usmjerena na kontingentne faktore (*najčešće* posljedice, *očekivana* brzina ponovne izgradnje institucija...), a ne na načelnu razinu, s koje dolazi Kantov juridički argument.

Pregled Kantovih argumenata o nepostojanju prava na otpor dao sam kako bih stvorio preduvjete za adekvatno razrješavanje problema navedenih u prvome poglavlju. Ti problemi proizlaze iz pretpostavke kako je nepostojanje *prava* na otpor *isto* što i *apsolutna zabrana pobune* protiv svih *nominalnih* državnih vlasti. Teza moje disertacije jest da se između tih dviju stvari ne može stavljati znak jednakosti. *Pravo na otpor* definitivno ne može postojati unutar Kantove normativne sheme. Juridički argument je u tome pogledu neumoljiv, čak i ako su ostali

promašeni. No, tvrdim da, u nekim situacijama, može postojati *dužnost*, ili barem *moralna dopustivost* odupiranja *nelegitimnim* pretendentima na status državnih vlasti. Da bi se to razumjelo moraju se razjasniti međudnosi *dužnosti* i *prava*, odnosno uloga prava, i njegova međudnosa s etikom, u sklopu Kantove moralne teorije.

2.3 – O ulozi prava kod Kanta

Pišući o mogućim motivima za prihvaćanje Kantove pravne i političke filozofije u prethodnome poglavlju, naveo sam kako oni ne moraju biti vezani za prihvaćanje Kantove *etičke* teorije. *Pravo* čini zasebnu sferu moralnosti, a *društveni ugovor* ne služi legitimiranju moralnih normi općenito, već “posvećuje” samo one čije se poštivanje može utjerati silom: “Moralnost, sama po sebi, ne obuhvaća ovu potonju značajku; moralno načelo nije nužno provedivo silom. Ova ideja je središnja u Kantovoj podjeli *Metafizike ćudoređa* u nauku o pravu i nauku o kreposti.” (Marey, 2018: 23-24).⁴⁵ Uzimajući u obzir tu zasebnost, nastojao sam pokazati kako je Kantov nacrt prava privlačna alternativa lockeovskom pristupu pravu, i kako bi, u tome pogledu, mogao biti prihvatljiv i širem krugu interesenata. Pri toj tvrdnji i ostajem. No, govoreći o ulozi prava kod Kanta, a prije svega o pitanju “zašto su pravne norme *moralno obvezujuće*?”, na ovome mjestu moram izložiti svoj filozofski *credo*, tj. onu interpretaciju (relevantne) materije koju smatram ispravnom.

Ciljevi ovoga odjeljka su, dakle, višestruki. Kao prvo, njime želim pokazati odnos između etike i prava u Kantovom nacrtu moralnosti. Teza koju branim jest ta da se radi o *zasebnim* moralnim sferama (budući da se odnose na različite aspekte - obvezujuću *motivaciju* za djelovanje s jedne strane, i samo obvezujuće *djelovanje* s druge) koje, unatoč tome, proizlaze iz *istoga* izvora (čisti praktični um). Taj zajednički izvor pruža im *isto* normativno utemeljenje

⁴⁵ Ovdje bi, u ime jasnoće i preciznosti izražavanja, valjalo navesti par napomena. U hrvatskom se uobičajilo da se u naslovima Kantovih djela izraz *die Sitte* prevodi kao *ćudoređe* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten – Osnivanje metafizike ćudoređa; Die Metaphysik der Sitten – Metafizika ćudoređa*). Kako ne bi došlo do zabune u pogledu citiranja izvora, naslove u tom obliku prijevoda zadržavam i ja. Međutim, budući da je “ćudoređe” pomalo arhaičan termin, u radu se umjesto njega služim istoznačnicom “moral”. Kada Kant u *Metafizici ćudoređa* govori o moralu, on moralno zakonodavstvo vidi podijeljeno u dva dijela, “nauku o pravu i nauku o kreposti”. Izraz “nauka o kreposti” tada obuhvaća *etiku*, pri čemu Kant misli na onaj dio nauke o moralnosti koji se bavi propisivanjem zakona obvezujuće (unutrašnje) *motivacije* za djelovanje, dok se nauka o *pravu* bavi propisivanjem zakona samog obvezujućeg (izvanjskog) *djelovanja*.

(formalističko apriorno moralno zakonodavstvo), čime nastojim pokazati moralnu *obvezatnost* uspostavljanja pravnih odnosa, tj. ponuditi odgovor na pitanje zašto je uspostava pravnih odnosa nešto što je (moralna) *dužnost*. Nakon toga, u odjeljku iznosim objašnjenje toga zašto uspostava pravnih odnosa nužno pretpostavlja postojanje *države*, iz čega se onda jasnije može vidjeti i nužna povezanost *pravne* i *političke* domene kod Kanta, kao i dužnost uspostave građanskoga društva te moralnu nedopustivost njegova rušenja.

Uz dodatnu eksplikaciju konceptualne nemogućnosti postojanja prava na otpor, ovim odjeljkom, kojim se pojašnjava pitanje *zašto* je uspostava države moralno nužna, stvaram i pretpostavke za (kasnije) otvaranje pitanja o tome *što* je točno država u Kantovoj shemi, odnosno kako ona izgleda i funkcionira; bez toga se ne može započeti potragu za normativnim kriterijem razlikovanja legitimnih državnih režima od onih koji to nisu (budući da *ne* instanciraju ideju države).

Tvrdim da se pravo, kod Kanta, zaista ne može smatrati pukom ekstenzijom etike, i to upravo iz razloga na kojeg upućuje Marey. Pippin (2006), po mome sudu pogođeno, kritizira pokušaje takvog derivacijskog pristupa, a sažetak njegovog argument izgleda otprilike ovako: kada bi se etički princip primijenio na sferu *izvanjskih* voljnih činova, iscrpio bi se u zabrani djelovanja čija maksima ne može biti učinjena univerzalnom - u dužnosti pomaganja drugima i u "pravu" na samoobranu (nesavršenim etičkim dužnostima). A tu nema "mojega i tvojega" - ne spominje se mogućnost posjedovanja vlasništva, niti obvezivanja tuđe volje, što su ključni momenti sfere (privatnoga) prava. Pippin smatra kako su derivacionisti u pravu kada tvrde da načela prava na neki način moraju biti povezana s etičkim načelima, ali problem je kako to izvesti a da načela prava ne ispadnu puke nesavršene etičke dužnosti.

S druge strane, Pippin ukazuje i na separacionističke tendencije, odnosno na ono što se drugdje u literaturi (na primjer Neculau, 2008a) može sresti pod nazivom *teza o neovisnosti*. Njeni zagovornici, poput Thomasa Poggea, u Kantovu shvaćanju prava vide domenu koja je posve odvojiva, ne samo od Kantove etike, već i od ostatka njegova filozofskog sistema. Pogge (2002) se slaže da onaj tko prihvaća Kantov nacrt etike mora prihvaćati i Kantov nacrt prava, ali tvrdi da inverzija ne vrijedi: Kantov nacrt funkcioniranja prava može posve dobro funkcionirati i bez prihvaćanja Kantove sheme moralnosti, tj. bez transcendentalnog idealizma općenito, iako je sam Kant (pogrešno i neutemeljeno) tvrdio da jedno proizlazi iz drugoga:

[...] imati *moralnu* osobnost znači biti subjekt kojemu se može uračunati njegovo *unutrašnje* djelovanje, subjekt s (transcendentalnom) slobodom volje. Ovo je uži, snažni koncept osobe

koji je na djelu u Kantovim moralnim spisima. Osobe u širem, slabijem smislu su tada subjekti kojima se njihovo *izvanjsko* djelovanje može uračunati kao izraz njihove volje, izbora ili namjera. Kant jasno daje do znanja da – dok *Nauka o kreposti* ima posla i s unutrašnjim i s izvanjskim djelovanjem i slobodom te time mora operirati sa snažnijim konceptom *moralne* osobnosti – dotle *Nauka o pravu* ima posla s isključivo *izvanjskim* djelovanjem i isključivo *izvanjskom* slobodom osoba te time zahtijeva samo slabiji koncept osobnosti *simpliciter* ili (ono što bi mogli okarakterizirati kao) juridičku osobnost (*MC*, 6:214). (Pogge, 2002: 136; kurziv u originalu)

Drugim riječima, Pogge tvrdi kako Kantov nacrt prava može posve dobro funkcionirati i bez njegovog transcendentalnog idealizma, bez snažnih metafizičkih pretpostavki libertarijanski shvaćene slobodne volje, odnosno u nekakvom kompatibilističkom kontekstu. Pravo je tu shvaćeno kao skup uvjeta za moguće uređenje svijeta u kojem su osobe sposobne za ometanje tuđih izvanjskih djelovanja, a imaju (nekakav) interes osiguravanja (vlastite) izvanjske slobode djelovanja. To uređenje sastoji se u mogućnosti usklađivanja izvanjske slobode svih osoba, prema općim zakonima, tj. u stvaranju pravno zaštićenih domena osobne izvanjske slobode. Sva izvanjska djelovanja mogu se, u tom pogledu, razdijeliti na ona koja nisu u skladu s pravom, te stoga sankcioniraju primjenu sile (ometanje ometanja slobode je opravdano), te na ona koja jesu u skladu s pravom. Pitanje o tome što uzrokuje nečije izvanjsko djelovanje (sebičnost ili plemenitost, determinizam prirode ili transcendentala sloboda) uopće nije relevantno u tom kontekstu:

Ovaj samostojeći argument u prilog *Pravu* može biti dio različitih sveobuhvatnih sustava. Može, na primjer, biti dio kantovske moralnosti koja smatra dužnošću svake osobe da pruži opipljivu garanciju svim drugim osobama: budući da dugujem onima oko sebe pomoć u osiguravanju njihove izvanjske slobode od mojega ometajućeg djelovanja (a i tuđega?), imam moralnu obvezu da doprinesem uspostavljanju i održavanju *Prava*. U drugome ekstremu, može također biti dio hobbesovskog razboritog pristupa: budući da je moj temeljni interes da osiguram vlastitu izvanjsku slobodu protiv tuđeg ometajućeg djelovanja, razborito je da bih trebao doprinijeti uspostavi i/ili održavanju *Prava*. (Pogge, 2002: 149; kurziv u originalu)

Tu se Pogge poziva i na Kantovu poznatu opasku o tome da bi i “narod đavola” mogao uspostaviti pravno stanje, videći u njoj upravo priznanje da “Kant želi da njegov argument za *Pravo*, i njegovu republikansku instancijaciju, bude nezavisan od njegove moralnosti. Ta moralnost naravno može pružiti njenim sljedbenicima moralne razloge za podupiranje *Prava* i republikanskog ustava napose. Ali nema samim time poseban status u odnosu na *Pravo*, budući

da je, kao što i citat pokazuje, jednako tako istina da sebičnost pruža svojim nemoralnim sljedbenicima sebične razloge za podržavanje *Prava* i republikanskog ustava napose.” (Pogge, 2002: 150).

Slažem se s Poggeom da *mogu* postojati *pragmatični* razlozi težnje za uspostavljanjem pravnoga stanja, shvaćenog kao garancije nešto veće vjerojatnosti toga da moja izvanjska sloboda neće biti narušena tuđim postupcima. Međutim, Kantov argument *ne* počiva na tome. To što je statistički vjerojatnije da će moja izvanjska sloboda biti sigurnija u pravnom stanju s moralno obvezujuće strane ne znači ništa. Ako se gleda isključivo sebični interes, netko bi mogao smatrati kako je njemu u interesu da nitko ne krade *osim njega samoga*; da se svima drugima ograničava sloboda izvanjskog djelovanja *osim njemu samome*. A moguće je barem zamisliti empirijske uvjete u kojima bi to bilo izvedivo. I sam Pogge priznaje da njegov pristup ne može ponuditi normativnu dimenziju *nužnosti*, tj. (apsolutne) *dužnosti* uspostavljanja pravnoga stanja:

Argument koji sam okvirno skicirao [...] zvuči poprilično empirijski; a to je zato što ne mogu zamisliti plauzibilni apriori argument. Ne možemo znati apriori, na primjer, koliko snažno osobe mogu ometati međusobno ponašanje, koliko bi nesigurne bile njihove opcije u nedostatku učinkovitog pravnog poretka, koliko bi ograničavajuća bila pravila koja nameće taj poredak, te s kolikom bi sigurnošću štitio opcije koje dozvoljava. Također ne možemo apriori isključiti da su sposobnosti i ranjivosti među osobama raspodijeljene vrlo nejednako, tako da ravnoteža pluseva i minusa varira od osobe do osobe. Bez uzimanja u obzir takvih empirijskih složenosti, ne može se prihvatiti Kantov zaključak da osobe s interesom za izvanjsku slobodu imaju razloga igrati *Pravnu* igru. (Pogge, 2002: 147)

Ali upravo se o tome i radi – Kant *daje* apriorni argument koji nudi odgovor na pitanje zašto je upostava pravnoga stanja *dužnost*, tj. zašto je *nužno* da se to učini. Taj argument pretpostavlja Kantov transcendentalni idealizam⁴⁶, tj. postojanje čistog praktičnog uma kao zajedničkoga izvora etike i prava. Bez njega, iz Kantove sheme bi se mogao izvući *nekakav* opis toga što pravno stanje jest (kao što to čini i Pogge), ali ne i razlog *zašto* bi se pravno stanje uopće

⁴⁶ I Pogge priznaje da je, na primjer, Kantu važna distinkcija *osjetilnog* i *inteligibilnog* da bi mogao objasniti razliku između pukog fizičkog *posjeda* neke stvari i (*juridičkog*) *vlasništva* nad njom. Unatoč tome, on tvrdi da se i ta prepreka njegovoj interpretaciji može zaobići, iako u članku (2002) ne nudi konkretno objašnjenje kako to učiniti. Vezano za nužnost transcendentalnog idealizma kao pretpostavke funkcioniranja pravnih odnosa, vidi 4. poglavlje ove disertacije, odjeljak 4.5 - Barbarstvo i ugovori.

uspоставljalo.⁴⁷ A odgovori na pitanja *što* i *zašto* najuže su povezani. Pravno stanje je za Kanta, prije svega, mogući odnos između bića obdarenih čistim praktičnim umom, koja uz tu, *inteligibilnu* ili *noumenalnu*, imaju i uvremenjenu i uprostorenu, *osjetilnu* ili *fenomenalnu* egzistenciju, a koja, kao takva, ne mogu izbjeći to da žive jedna pored drugih: “postulat javnog prava [kaže]: iz odnosa neizbježnog supostojanja sa svima drugima prijeđi u javno stanje, tj. u stanje sudbene pravde. – Temelj toga može se raščlambom izvesti iz pojma *prava* u izvanjskom odnosu koje je u opreci spram *sile* (*violentia*).” (Kant, 1797/1999: 99 [6:307]; kurziv u originalu). Bez te (transcendentalne) pretpostavke, bilo kakav govor o pravu unutar Kantove sheme postaje posve izlišan.

Između Kantovog nacrtu etike i Kantovog nacrtu prava definitivno postoje poveznice, ali ključno je pitanje o kakvim se poveznicama radi. Je li pravo *derivacija* etike, ili pravo i etika imaju *zajednički*, fundamentalni(ji) izvor? Jesu li pravni principi samo reducirana primjena kategoričkoga imperativa, ili sličnost etičkih i pravnih principa proizlazi iz zajedničkog izvora jednih i drugih, a ne iz derivacije jednih *iz* drugih? U literaturi je moguće pronaći zagovornike i jednoga i drugoga pristupa⁴⁸, no ja se priklanam potonjem. Da bi se to pokazalo, potrebno je razmotriti elemente Kantove pravne sheme, tj. ključne opise i definicije. Prema njima, “[p]ravo je skup uvjeta pod kojim se htijenje jednoga može po općem zakonu slobode uskladiti s htijenjem drugoga.” (Kant, 1797/1999: 27 [6:230]). Dakle,

[p]ojam prava, ukoliko se odnosi na obvezatnost koja se s njim podudara (tj. na njegov moralni pojam), tiče se, kao *prvo*, samo izvanjskog, i to praktičnog odnosa neke osobe prema nekoj

⁴⁷ Kantovim riječima rečeno: “[...] ako nema slobode i na njoj zasnovana moralnog zakona i ako je sve što se događa ili što se može dogoditi, samo goli mehanizam prirode, tada je i čitava politika (kao vještina da se taj mehanizam iskoristi za upravljanje ljudima) samo praktična mudrost, a pojam prava samo misao lišena stvarnog sadržaja.” (Kant, 1795/2000: 139-140 [8:372])

⁴⁸ Zagovornici derivacijskoga pristupa su brojni(ji). Hannah Arendt vidi *transcendentalnu formulu javnoga prava* kao rješenje koje je “derivirano iz Kantove moralne filozofije, u kojoj čovjek kao pojedinac, individua, konzultirajući isključivo svoj vlastiti um, iznalazi maksimu koja nije u proturječju sama sa sobom, iz koje potom može derivirati Imperativ.” (Arendt, 1992: 49). To je još i razumljivo, budući da se radi o onome što sam okarakterizirao kao *etički* argument protiv prava na pobunu. No, Byrd i Hruschka (2006) eksplicitno vide i *postulat javnoga prava* i *opći zakon prava* kao derivacije kategoričkoga imperativa. Tome se pridružuje i Korsgaard, koja tvrdi da je *opći princip prava* “jedna ograničena verzija kategoričkoga imperativa” (Korsgaard, 1997: 237), a vrlo sličnu tvrdnju možemo pronaći i kod Seebohma (1981). Nešto drugačiju formulaciju, ali istu osnovnu misao, sreće se i kod Westphala, koji tvrdi da “Kant eksplicitno smatra da je legitimni zakon [u političkom kontekstu] subordiniran pod i komenzurabilan s kategoričkim imperativom” (Westphal, 1992: 394).

drugoј ako njihova djelovanja kao činjenice mogu (posredno ili neposredno) utjecati jedno na drugo. Ali on, kao *drugo* [...] označuje odnos htijenja [...] samo prema *htijenju* drugoga. Kao *treće*, u tom uzajamnom odnosu htijenja uopće se i ne uzima u obzir *sadržaj* htijenja, tj. svrha koju tkogod namjerava postići objektom koji hoće, npr. ne pita se hoće li netko, kupivši od mene robu kojom i sam misli trgovati, također izvući neku korist iz nje ili neće, nego se pita samo o *obliku* odnosa obostranoga htijenja, ukoliko se ono promatra kao *slobodno*, i o tome je li na taj način po općem zakonu djelovanje jednoga spojivo sa slobodom drugoga. (Kant, 1797/1999: 26-27 [6:230]; kurziv u originalu)

Iz navedenog citata osobito skrećem pažnju na Kantovu tvrdnju o *obvezatnosti* koja se s pojmom prava podudara, tj. o tome da se radi o *moralnom* pojmu prava. Ono što je kod te obvezatnosti posebno, i po čemu se ona razlikuje od *etičke* obvezatnosti, jest tvrdnja da čisti praktični um naprosto *zapovijeda* da se *očitovanje* htijenja u izvanjskom djelovanju *mora* usuglasiti sa *slobodom* sviju, neovisno o tome što konkretno *motivira* pojedine osobe u tome odnosu. A budući da se pitanje uvjetovanja nećijih unutrašnjih *motiva* za djelovanje tu ne javlja, već da se radi o samom *djelovanju*, na njega je moguće utjecati silom. Ono što Kant naziva *općim zakonom prava* odnosi se eksplicite na *djelovanje*, a ne na *motivaciju*:

Opći zakon prava: izvana djeluj tako da slobodno očitovanje tvojega htijenja može po općem zakonu supostojati sa svačijom slobodom, jest prema tome zakon koji mi doduše nameće neku obvezu, ali nipošto ne očekuje, a još manje zahtijeva da isključivo toj obvezi za volju *sam ograničim* svoju slobodu na te uvjete, nego um samo kaže da ona po svojoj ideji *jest* time ograničena i da je drugi također smiju ograničiti djelom; i to kazuje kao postulat koji uopće nije moguće dokazati; [...]

Prema tome, ako je neko očitovanje slobode i sãmo zapreka slobodi po općim zakonima (tj. ako je nepravično), onda je prisila što mu se suprotstavlja kako bi se *uklonila zapreka slobodi* u skladu sa slobodom po općim zakonima, tj. ta prisila je pravična: prema postavci o proturječju, s pravom je dakle ujedno povezana ovlast za prisilu nad onim koji ga krši. (Kant, 1797/1999: 27-28 [6:231]; kurziv u originalu)

Kantov nacrt moralnosti prepun je mjesta na kojima se tvrdi da neki njen postulat “uopće nije moguće dokazati”, ali da se, unatoč tome, on mora smatrati neupitnim u *praktičnom* pogledu. To je tako zato što je čitava moralnost povezana s transcendentalnom umskom idejom slobode. Um naprosto neka djelovanja proglašava nužnima, odnosno izriče jedan “*treba da*”. Njegovo porijeklo je za Kanta vrlo neobično, budući da smatra kako do njega nismo došli

putem iskustva, odnosno promatranjem prirode, te on samim time nije (spoznajno)teorijsko pitanje:

Onaj "*treba da*" (das Sollen) izražava neku vrstu nužnosti i veze s razlozima kakve inače nema u cijeloj prirodi. Razum može o njoj spoznati samo ono *što jest*, ili što je bilo, ili što će biti. Nemoguće je da bi u njoj nešto *trebalo biti* drukčije nego što zaista jest u svim vremenskim odnosima. Štoviše, onaj "*treba da*" (das Sollen) nema uopće nikakva značenja, ako čovjek ima pred očima samo tok prirode. Mi nikako ne možemo pitati što treba da se u prirodi dogodi, isto kao što ne možemo pitati, kakva svojstva treba da ima kružnica, nego što se događa u prirodi, ili kakva svojstva ima kružnica. [...]

Ma koliko prirodnih razloga bilo koji me tjeraju na *htijenje*, ma koliko osjetilnih podražaja, ipak oni ne mogu proizvesti onaj "*treba da*" (*obvezatnost*). Oni mogu proizvesti samo htijenje koje ni izdaleka nije nužno i uvijek je samo uvjetovano... [um] [...] proglašava nužnim čak i ona djelovanja, koja se *nisu ni dogodila*, pa se možda i neće dogoditi, ali on ipak za sva ta djelovanja pretpostavlja, da u pogledu njih može imati kauzalitet [...] (Kant, 1781/1788/1984: 256 [A:547; B575 - A:548; B576]; kurziv u originalu)

Taj "treba da" predstavlja temeljni moralni koncept kod Kanta, a to je *dužnost*. Preko njega se tek onda otkriva i ideja transcendentalne slobode, budući da to što ja nešto *trebam*, odnosno *moram*, implicira to da ja to nešto i *mogu* ("Djelovanje mora međutim na svaki način biti moguće pod prirodnim uvjetima, ako je na nj upravljeno onaj 'treba da';" (Kant, 1781/1788/1984: 256 [A:547; B575 - A:548; B576])). Preko koncepta *dužnosti*, koji se rađa u našem umu, dolazimo do koncepta *transcendentalne slobode*, koji se također rađa u našem umu ("kauzalitet pomoću kojega se što događa, a da uzrok toga nije još dalje određen nekim drugim prethodnim uzrokom prema nužnim zakonima, tj. *apsolutni* spontanitet uzroka, da *sam od sebe* započne niz pojava [...]") (Kant, 1781/1788/1984: 218 [A:446 B:474])). On nam govori da zaista *možemo* djelovati iz dužnosti zato što *moramo* djelovati iz dužnosti. To sve, prema Kantovoj shemi, nema nikakve veze s našim osjetilnim porivima, empirijskom psihologijom, konkretnim željama i potrebama te potragom za individualnom srećom. Dakle, nikakvi pragmatični obziri nemaju veze s moralnošću, jer ne mogu proizvesti univerzalnu obvezanost svijju ("oni mogu proizvesti samo htijenje koje ni izdaleka nije nužno i uvijek je samo uvjetovano").

Taj "treba da" vrijedi za sva umna bića *jednako*. To će reći da su *moralni zakoni univerzalni, opći i nepromjenjivi*, odnosno da je moral nešto *objektivno* i *apsolutno*. I tu je Kant došao do temeljne postavke svoje sheme moralnosti. Ili su moralni zakoni univerzalni, ili ih

uopće nema. Da bi *mogli* biti univerzalni, oni moraju zadovoljiti *formu* nečega što može biti univerzalno, odnosno nečega za što je uopće moguće zamisliti da bi *svi* to mogli htjeti. A to je upravo formalno ograničenje onoga što jest odnosno onoga što nije moguće željeti kao opći zakon. Najpoznatiji oblik toga je, naravno, ono što možemo pronaći u raznim formulacijama kategoričkoga imperativa. Budući da je, povijesno gledano, Kant prvo razradio svoju *etiku*, pa tek onda prešao na *pravo*, lako je razumjeti sklonost da se pravni principi proglašavaju pukim derivatima kategoričkoga imperativa. Međutim, moguće je i drugačije iščitavanje materije.

Prema njemu, *moralnost* proizlazi iz čistoga praktičnog uma, koncepta dužnosti i transcendentalne slobode. Taj um izriče *jedno* fundamentalno ograničenje, kroz koncept onoga što se može ili ne može koherentno htjeti kao univerzalni zakon. To se isto temeljno ograničenje onda manifestira u dvije domene moralnosti: u *etici* i u *pravu*. Etika se bavi dužnostima za koje je moguće *unutrašnje* zakonodavstvo. Ona propisuje primjerenu *motivaciju* za djelovanje, tj. bavi se *unutrašnjom* slobodom (daje odgovor na pitanje “kako moram htjeti?”). Pravo se bavi dužnostima za koje je moguće *izvanjsko* zakonodavstvo (daje odgovor na pitanje “kako moram izvanjski djelovati?”). Ono propisuje obvezujuće *djelovanje*, tj. bavi se *izvanjskom* slobodom. A obvezujuće *djelovanje* se, za razliku od *motivacije*, može utjerati *silom*.

U skladu s tim, *opći zakon prava* (“izvana djeluj tako da slobodno očitovanje tvog htijenja može po općem zakonu supostojati sa svačijom slobodom”) *nije* puka derivacija *kategoričkoga imperativa* (“radi samo prema onoj maksimi za koju ujedno možeš htjeti da postane općim zakonom” (Kant, 1785/2003: 41 [4:421])). Umjesto toga, i jedan i drugi princip moralnosti proizlaze iz *zajedničkoga* izvora svake moralnosti, a to je čisti praktični um, i njegov fundamentalni *uvjet*, koji svaki zakon koji pretendira na univerzalnost mora zadovoljiti: formalno ograničenje toga što uopće jest moguće zamisliti kao opći zakon. Kao što čiste logičke forme razuma u njegovoj *spoznajnoj* upotrebi rađaju kategorijalni aparat za *spoznavanje* prirode, tako te iste logičke forme u *praktičnoj* upotrebi uma postavljaju temeljna ograničenja za *htijenje* i *djelovanje*.⁴⁹

⁴⁹ Na ovome mjestu ne želim ulaziti u opširne rasprave o tome što zaista jest ili nije moguće usvojiti kao opći princip, uobičajene za debatiranje o Kantovoj moralnoj filozofiji (o tome vidi, na primjer, analizu u Hill, 1997). Ali želim istaknuti sljedeće. Kant vidi *istu* temeljnu logiku na djelu prilikom ograničavanja općih principa i u *etici* i u *pravu*. Kada u *Osnivanju metafizike čudoređa*, u *etičkom* kontekstu, nudi pojašnjenja toga što jest ili nije moguće željeti kao opći princip, on nudi dva temeljna probna instrumenta. Prvi je *proturječnost*, tj. *samoponištavanje*. U poznatom primjeru s laganjem, on tvrdi da bi poopćavanje principa “kad si u nevolji, laži da

Moralni zakoni su kod Kanta zakoni *slobode*. Zato manevri poput Poggeovog, koji ciljaju na odvajanje prava od njegove “metafizičke podloge”, u konačnici nisu pogođeni. Moralna obvezatnost, odgovor na pitanje *zašto* bismo tome uopće težili, proizlazi iz čistog praktičnog uma. S druge strane, pravo se ne može reducirati na etiku. Kao što ističe Pippin, derivacija pravnih principa iz etičkih ne bi dovela do punog i bogatog koncepta prava kojim operira Kant. Sklonost za taj redukcionistički manevar proizlazi vjerojatno i iz prihvaćanja ideje da je *sloboda* za Kanta isto što i *autonomija*; nju se onda vidi unutar etičke sfere, kao sposobnost postavljanja ciljeva u kojoj naša racionalna volja može, motivom djelovanja iz dužnosti, nadvladati osjetilne porive, i time biti slobodna i moralno ubrojiva.

Međutim, kako ističe Mallard (2011), tu se onda javlja problem uračunljivosti *zlih* djela, čime se Kant bavi u *Religiji unutar granica pukoga uma*. Jer, ako je jedino *autonomno* djelovanje (djelovanje iz dužnosti, motivirano poštovanjem prema moralnom zakonu i željom da ga se uvažava) zapravo *slobodno* djelovanje, onda je pitanje kako možemo biti moralno

se izvučeš” dovelo do onemogućavanja samoga toga mehanizma, budući da bi uništilo samu mogućnost obećavanja - u svijetu u kojem nitko ne vjeruje obećanju, nije niti moguće varati druge (lažnim) obećanjima. Drugim riječima, svijet u kojem svi uvijek lažu ne bi uopće bio moguć. No, drugi probni instrument poopćivosti ne svodi se na samoponištavanje djelovanja, već na nešto što bi mogli nazvati *prirodom volje*, tj. na pitanje što biće obdareno voljom i slobodom nikako ne može htjeti (za sebe). Svijet u kojem nitko nikome nikada ne pomaže jest itekako moguć. Pa ipak, kaže Kant, “nemoguće [je] htjeti da takav princip posvuda vrijedi kao prirodni zakon. Volja koja bi to odlučila proturječila bi naime samoj sebi, jer se ipak može dogoditi dosta takvih slučajeva u kojima mu je potrebna ljubav i sućut drugih, pa bi sebi takvim prirodnim zakonom, koji bi proizašao iz njegove vlastite volje, sam sebi oduzeo svaku nadu u pomoć koju sebi želi.” (Kant, 1785/2003: 44 [4:423])

Ista dva principa vidimo na djelu i u *Metafizici ćudoređa*, odnosno u *Metafizičkim počelima pravnoga nauka*, kada se ispituje što sve može ili ne može biti *pravni* princip. Pa se tako instrument *proturječnosti*, tj. *samoponištavanja*, vidi na djelu, na primjer, u juridičkom argumentu protiv postojanja prava na pobunu, temeljnom u logici suvereniteta: ugrađivanje prava na pobunu u pravni sustav onemogućilo bi da bilo kakav pravni sustav uopće nastane. *Ergo*, to ne može biti u skladu s pravom. Ono što sam nazvao instrumentom temeljenim na *prirodi volje* vidi se, na primjer, u tome kako opća volja, kao heuristički normativni princip, proglašava nepravednim nasljedno plemstvo. Iako je svijet u kojem postoje plemići po rođenju, privilegirani u odnosu na druge, itekako moguć, ipak Kant jasno kaže: “Kako se ne može pretpostaviti da će ijedan čovjek odbaciti svoju slobodu, nemoguće je da se opća volja naroda složi s takvom bezrazložnom povlasticom, pa je ni suveren ne može nametnuti.” (Kant, 1797/1999: 121 [6:329]). Isto kao u etičkom primjeru s neželjenjem tuđe pomoći, biće obdareno voljom i slobodom, tvrdi Kant, nikada ne bi odabralo takvu opciju. Probni instrument koji sam nazvao *prirodom volje* donekle sličí Rawlsovom misaonom pokusu s velom neznanja: racionalni pojedinac, bez specifičnih znanja o kontingentnim uvjetima svoga života, nikada ne bi poželio svijet u kojem mu drugi ne bi pomagali, a u kojem postoje neki ljudi koji su rođenjem izrazito privilegirani u pravnom pogledu.

odgovorni za *zla* djela, budući da ona, po definiciji, nisu učinjena slobodno. Dakle, treba razdvojiti *slobodu* od *autonomije* (autonomija će tada biti samo jedna mogućnost unutar koncepta slobode).

Inspirirana konceptom kojeg preuzima od Bernda Ludwiga⁵⁰, Mallard odlično razrađuje koncept slobode kod Kanta i pokazuje kako se ona manifestira u sferama etike i prava. Što je, prema Ludwigu, potrebno da bi osoba bila praktično slobodna, tj. da bi bila moralni djelovatelj, netko kome se može pripisati autorstvo radnje i tko je, prema tome, odgovoran za nju? Biti slobodan znači biti *svjestan* toga da si, kao racionalno biće, podvrgnut moralnom zakonu. Biti svjestan toga da je tvoja volja podvrgnuta moralnom zakonu dovoljno je da ona bude slobodna volja (bez da ona mora stvarno i *uzimati* taj moralni zakon kao motiv konkretnoga djelovanja). Ta svijest obuhvaća i uvid u to da moralni zakon uključuje *pravilnost*, kao i svaka druga vrsta kauzaliteta. Iz toga se onda rađa i koncept pozitivne moralne slobode kao djelovanja iz načela. Ovaj koncept je puko *formalan*, jer uključuje svijest o tome da je *usklađenost* željenja i/ili djelovanja s *općim zakonom* ono što bi trebalo služiti volji kao njeno *načelo*. Formalnost slobode ogleda se u tome što se ne spominju nikakvi *ciljevi* ili *svrhe* slobodnog željenja ili djelovanja.

Da bi bili praktično slobodni, dovoljno je da budemo svjesni našeg *kapaciteta* za primjenu moralnih načela; nije potrebno da ih zaista i primjenjujemo. Praktična sloboda jest, dakle, svijest o tome da smo podvrgnuti moralnim zakonima. Na temelju toga Mallard onda razrađuje svoju koncepciju slobode u pravnoj sferi. Dok je *unutrašnja* sloboda zakonodavstvo koje *sami sebi* propisujemo u skladu s moralnim zakonom (autonomija), *izvanjska* sloboda je zakonodavstvo koje nam, u skladu s moralnim zakonom, može propisati i *druga instanca*. Kao racionalna bića, mi uviđamo našu obavezanost ovim dvama oblicima općeg zakona, jer smo svjesni naše sposobnosti da to i činimo. No, imati *volju* koja je određena *umom* u smislu da je *podvrgnuta* zakonu uma (jer ga je svjesna), još uvijek ne znači *uzeti dužnost kao motiv djelovanja* i samoj sebi propisivati zakon. Tu se izbjegava otklizavanje u izjednačavanje slobode i autonomije, te se zadržava razlikovanje etike i prava; ostaje nam nacrt moralne volje koja je praktično slobodna čak i kad djeluje heteronomno, a pravo ostaje dio morala, odvojen od etike.

⁵⁰ Ludwig, B. (2004) "Whence Public Right? The Role of Theoretical and Practical Reasoning in Kant's Doctrine of Right", u: Mark Timmons (ur.), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press: 159-183.

Biti praktično slobodan znači *moći* djelovati *u skladu* s principom, koji je *univerzalni zakon* (a kojega si svjestan), čak i ako se u slučaju konkretnog subjekta radi o heteronomiji (u smislu da motiv njegovog djelovanja u skladu s tim zakonom *nije* želja da se pridržava tog zakona iz *poštovanja* prema zakonu). U tome pogledu, i narod đavola može imati izvanjsku slobodu. Međutim, kako napominje Mallard, izvanjsku slobodu nije dovoljno definirati puko *negativno*, kao zahtjev drugima da nešto *ne* rade nama (tj. da nas ne obvezuju na nešto više od onoga na što mi recipročno možemo vezati njih). Uz to nam treba i *pozitivna* koncepcija izvanjske slobode, objašnjenje toga što znači da je izbor bio *slobodan* u kontekstu izvanjske slobode. I tu se Mallard odmiče od *supstancijalnih* pristupa, poput Guyerovog i Ripsteinovog, a odlučuje se za puko *formalni* pristup, koji implicitno proizlazi iz Ludwigovog rješenja, a u skladu je s Kantovim formalističkim pristupom.

Guyer (2000a) nastoji pokazati kako Kant ne zagovara slijepu i bezrezervnu poslušnost moralnim zakonima koja je samoj sebi svrha. Poslušnost univerzalnim zakonima jest obvezujuća zato što je ona nužni uvjet ostvarivanja ljudske slobode, prema Guyeru temeljne normativne pretpostavke Kantove praktične filozofije. Kroz nju se onda, u konačnici, ostvaruje i nesebična i sistematska *sreća* osoba koje žive u zajednici bića, u kojoj je svako od njih ujedno i svrha sama po sebi, a nikada puko sredstvo za tuđe ciljeve. U takvome pristupu stvari se, na neki način, izokreću: sloboda više nije (puki) *uvjet mogućnosti* slijeđenja apsolutno obvezujućih moralnih zakona (preko kojih, kako Kant tvrdi, tek *otkrivamo* ideju slobode, i koji su, u tom pogledu, *temeljna* normativna pretpostavka). Umjesto toga, sloboda (tj. njena realizacija), a ne moralni zakon, postaje fundamentalna vrijednost. Mallard tvrdi da suštinski sličan pristup zagovara i Ripstein.⁵¹

Zašto, prema Mallard, izvanjsku slobodu ne možemo definirati kao puku mogućnost postavljanja i slijeđenja vlastitih ciljeva i svrha? Zašto je izvanjska sloboda nešto što *ostavlja*

⁵¹ Osim odbacivanja Guyerovog koncepta, u kojem se izvanjska sloboda veže uz supstancijalnu vrijednost *sreće*, Mallard odbacuje i Ripsteinov nacrt (Ripstein, A. (2009) *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*, Harvard University Press), u kojem se umjesto sreće pokušava ubaciti jedna druga supstancijalna vrijednost, nešto apstraktnija, a to je vrijednost *slobode kao vlasti nad sobom*. Ripstein pokušava uokviriti stvari na sljedeći način: ljudima je vrijedno da mogu postavljati vlastite ciljeve i svrhe uopće, kakvi god oni bili (*sreća* je samo jedan mogući cilj, ali u načelu je to ista stvar); oni u tome vide vrijednost, a vanjska sloboda bi onda kao svoju svrhu imala da im to omogući. Međutim, u oba slučaja vanjska sloboda vezana je za promicanje konkretne vrijednosti (vrijednost *sreće* ili vrijednost *bivanja vlastitim gospodarom*), što je supstancijalni, a ne formalni koncept.

prostor za slijeđenje vlastitih ciljeva i svrha, ali *nije time definirana*? Naprosto zato što bi to značilo doći u sukob s Kantovim pukom formalnim pristupom - utemeljiti izvanjsku slobodu u traganju za srećom kao svrhom moralnosti značilo bi jedan *supstancijalni* pristup. Moralni zakon kao zakon slobode tu bi imao *instrumentalnu* vrijednost, jer bi služio našoj dugoročnoj *sreći*. Praktična sloboda kao djelovanje iz principa omogućavala bi sistematsku distribuciju sreće (putem ograničavanja privatnih svrha), iz čega bi onda proizlazila i njena vrijednost. U toj verziji *pravo* bi imalo supstancijalnu svrhu, sreću, tj. bilo bi *teleološki* definirano.

Kant, s druge strane, eksplicitno odbacuje *teleološku* interpretaciju *moralne* slobode. Pravo je definirano formalno, kao konzistentnost izbora i djelovanja jedne osobe sa slobodom drugih prema općem zakonu, neovisno o materiji toga izbora. U takvom opisu se uopće ne spominje postavljanje individualnih svrha, niti njihovo ostvarivanje, a Kant tvrdi da svatko može biti slobodan sve dotle dok ja ne okrnjem njegovu slobodu svojim izvanjskim djelovanjem. Drugim riječima rečeno, netko može u potpunosti realizirati izvanjsku slobodu, i pri tome biti duboko nesretan, tj. ne ostvariti niti jedan svoj cilj; jedno nije konceptualno povezano s drugim. Jednako je tako moguće da netko bude sretan i izvanjski neslobodan.

Sloboda dakle, u kontekst prava, *nije* povezana s težnjom ka i ostvarivanjem konkretnih *svrha*; ona se sastoji u *formi* moga odnosa s drugima i mojoj slobodi od miješanja u moje izvanjsko djelovanje, kakvo god ono bilo. Još jedan razlog zašto izvanjska sloboda mora imati pukom formalni karakter jest općenita odlika Kantove praktične filozofije, na koju sam i ja ukazao: da bi moralni zakoni mogli vrijediti objektivno i s apsolutnom nužnošću, oni moraju biti dani apriori, čistim praktičnim umom; samim time moralna načela moraju apstrahirati od svih materijalnih i empirijskih obzira. Praktična sloboda kao djelovanje iz principa mora se ticati *forme* nečijega izbora, bez ikakve reference na *materiju* izbora. Budući da su moralni zakoni, kao zakoni slobode, formalni a ne supstancijalni, izvanjska se sloboda *ne* može definirati kao puka sloboda *izbora* u slijeđenju vlastitih *svrha*.

To bi, naime, značilo potpuno zanemariti *interpersonalnu* narav vanjske slobode, temeljeći je na pukoj mogućnosti *postavljanja* privatnih svrha. Tu mogućnost možemo karakterizirati bez ikakve relacije prema drugima (ona može funkcionirati i u svijetu u kojem nema drugih osoba), a time se iz koncepta izvanjske slobode izbacuje ono što je ključno, a to je njegova *relacijska* narav - *forma* mog izbora *u relaciji s drugima*. Što onda Mallard daje kao pozitivni koncept izvanjske slobode? Na tragu Ludwiga, Mallard tvrdi da je izvanjska sloboda

ograničenost urođene mogućnosti izbora u skladu s općim zakonom - mi smo *izvanjski slobodni* ako i samo ako je naše djelovanje ograničeno *univerzalnim principom prava*.

To je *pozitivni* koncept izvanjske slobode, implicitno prisutan u Ludwigovu konceptu, u kojem je slobodan onaj koji je svjestan svoje ograničenosti općim zakonom i svoje sposobnosti da djeluje u skladu s njim. Taj koncept se sastoji u našoj *sposobnosti* da djelujemo u skladu s općim zakonima *u relaciji s drugima* (tu je zadovoljen *interpersonalni* aspekt izvanjske slobode). Izvanjska sloboda je ograničenost našeg izbora u skladu s *univerzalnim principom prava* kao formalnim i *interpersonalnim* principom.

Može se činiti čudnim da se sloboda karakterizira kao *ograničenost*, ali sam Kant naglašava da su *slobodna* volja i volja *podvrgnuta* moralnim zakonima jedna te ista stvar. Izvanjska sloboda sastoji se u sposobnosti da se na opisani način služimo našom moći izbora. Ona je dakle nužno sloboda građanskog društva, političke zajednice, u razlici spram divlje, bezakonite slobode prirodnog stanja. Zato je *interpersonalni* aspekt bitan dio njenog koncepta - ona je racionalna sloboda pod javnim zakonima prisile, ne divljačka sloboda prirodnog stanja.

Interpretaciju normativnosti Kantovog nacrtu prava koju prihvaćam može se, osim kod Mallard, u elementima pronaći i kod drugih autorica. Zašto ljudi *moraju* stupiti u pravno stanje? Holtman (2009), po momu sudu ispravno, uočava da to *nije* zato što smo falibilni pojedinci, koji bi se bez države automatski pretvorili u vukove; to nije zato što smo po prirodi takvi da moralno griješimo (iako jesmo takvi); to nije zato što smo po prirodi takvi da griješimo u našim sudovima odnosno prosudbama (iako jesmo i takvi). To bi sve bile interpretacije u okviru Hobbesovih i Lockeovih nacrtu prava.

Interpretacija koju nudim i zagovaram podrazumijeva to da ljudi *moraju* stupiti u pravno stanje naprosto zato što su *slobodna* bića, obdarena praktičnim umom, i što ih kao takve *vrijeda* to da je sloboda, kao uvjet svake apsolutne vrijednosti, na bilo koji način ugrožena ("jer ako propadne pravda, onda nema više vrijednosti da ljudi žive na Zemlji" - Kant, 1797/1967: 138 [6:332]). Ne radi se *samo* o tome da se potrebitim bićima omogući upotreba izvanjskih *stvari* bez da to predstavlja povredu tuđe slobode; u narednim poglavljima ću detaljno izložiti da se sfera privatnoga prava *ne* iscrpljuje isključivo u pravu vlasništva.⁵² Pravda, bez koje život na

⁵² Pippin (2006) upravo u pitanju *vlasništva* vidi rješenje za problem *nužnog* karaktera pravnih odnosa u Kantovoj shemi. Normativna utemeljenost prava tu proizlazi iz naše *potrebe* za privatnim vlasništvom. Kao slobodna racionalna bića, koja ujedno žive u ograničenom empirijskom svijetu, i ne mogu a da ne dolaze u međusobni

zemlji nema vrijednost, podrazumijeva da bića jednake vrijednosti (slobodna, umska bića) imaju i jednako stajanje, koje tu racionalnu slobodu omogućuje.⁵³ Biti slobodan znači biti podvrgnut moralnim zakonima. Za pravni kontekst, to znači nalaziti se u situaciji *uzajamne simetrične prisiljivosti*, u skladu s općim zakonima. U prethodnom poglavlju ukazao sam na analizu razlika između Lockeove i Kantove pozicije koju nudi Flikschuh. Ta analiza, po mome sudu, savršeno pogađa ključ za pristup čitavoj Kantovoj zgradi moralnosti:

[...] nalazimo se pod pravnim obvezama vis-à-vis jedni drugih samo na temelju naše racionalne sposobnosti za slobodu izbora i djelovanja, ne zato što smo potrebita bića, ili zato što se nadmećemo vođeni hobbesovskim nepovjerenjem, ili zato što težimo dobrom životu u zajednici s drugima. Za Kanta je, dakle, sadržaj svih moralnih koncepata, etičkih jednako kao i juridičkih, specificiran time što smo racionalni agenti koji stoje jedni nasuprot drugima u koegzistenciji i interakciji, bez ikakvoga pozivanja na naše fizičke ili psihološke potrebe i kapacitete. (Flikschuh, 2008: 386)

Kao što kaže i sam Kant, “[a]ko namjeravaju biti i ostati u tom stanju izvanjski nezakonske slobode, *jedan drugome* uopće i ne čine nepravdu kada se međusobno napadaju; [...] ali općenito uzevši, najveću nepravdu čine time što hoće biti i ostati u stanju koje nije pravno”, dodavši u pripadajućoj fusnoti kako “time ruše pravo ljudi uopće” (Kant, 1797/1999: 99

kontakt, obavezani smo stupiti u stanje u kojem je moguća upotreba vanjskih stvari, i to ne samo kroz njihov empirijski *posjed* (jer bi nas to degradiralo u status životinja), već i kroz *vlasništvo* nad njima, a da pri tome ne povređujemo tuđu slobodu. Na taj način nastaju obveze koje premašuju nesavršene etičke dužnosti prema drugima. Slažem se s Pippinom da je priča o privatnom vlasništvu važan dio Kantove pravne sheme. Uostalom, velik dio *Metafizike čudoređa* posvećen je upravo toj temi. No, moj je stav da je temeljna Kantova pozicija tu još radikalnija, i da se temelji na ideji jednake slobode, u konačnici neovisno o konkretnim praktičnim potrebama.

⁵³ Kantovim riječima rečeno:

[...] bezuvjetna i prva dužnost je povezivanje koje je po sebi svrha (koju svaki pojedinac treba imati), u svim izvanjskim odnosima ljudi uopće, u kojima se ne može izbjeći sukobljavanje u međusobnom utjecaju: jedna takva dužnost susreće se u društvu samo ako se ono nalazi u građanskom stanju, tj. ako ono ustanovljuje zajednicu. Svrha, koja je, izvanjskim odnosima, dužnost o sebi i koja je čak najviši formalni uvjet (*conditio sine qua non*) svih drugih izvanjskih dužnosti, je *pravo* čovjeka *pod javnim prisilnim zakonima*, koji dodjeljuju svakome njegovo i štite ga nasuprot djelovanja drugih.

Ali pojam izvanjskog prava uopće potpuno proizlazi iz pojma *slobode* u izvanjskim odnosima ljudi jednih prema drugima; i nema nikakve veze sa svrhom koju svi ljudi na prirodan način imaju (težnje prema sreći) i s propisom sredstava da se ona postigne; tako da se stoga ova posljednja svrha nipošto ne smije miješati s onim zakonom kao njegov glavni odredbeni razlog. Pravo je ograničenje slobode svakoga na uvjete mogućnosti slaganja sa slobodom svakoga drugoga, ukoliko je ova moguća prema općem zakonu; [...] jer tako hoće sam um, i to čisti zakonodavni um a priori koji se ne odnosi ni na kakvu empirijsku svrhu (ili nešto tome slično što je obuhvaćeno općim imenom sreće); (Kant, 1793/2000: 74 [8:290]; kurziv u originalu)

[6:308]; kurziv u originalu). Iako prihvaća da je čovjek po prirodi onakav kakvim ga crtaju “pesimisti” poput Hobbesa, Kant (u jednom podužem pasusu) eksplicite tvrdi da ta priroda *nije* razlog nužnosti uspostavljanja pravnoga stanja (Kant, 1797/1999: 103-4 [6:312]).

Pravna domena moralnosti i ovdje se pokazuje različitom od etičke. I narod “đavola” *može* imati državu; to je već bezbroj puta ponovljeno u kontekstu Kantove filozofije prava i politike. No, ono što je možda manje očito, a treba jednako naglasiti, jest to da i narod “anđela” ne samo da *može* već i *mora* imati državu “ako se ne želi odreći svih pravnih pojmova” (Kant, 1797/1999: 104 [6:312]). Kantova etika je “zloglasno” formalistička, i često joj se upućuju kritike da ne pruža dovoljno “konkretna” pravila za djelovanje. No, u pravnoj domeni stvari su još ekstremnije. Nekoliko autora i autorica (Nicholson, 1976; Seebohm, 1981; Holtman, 2002; Neculau, 2008a) primjećuje da je koncept prava kod Kanta izrazito *poddeterminiran*. To znači da je moguće zamisliti veći broj pozitivno-pravnih kodeksa koji su međusobno nekompatibilni, ali koji jednako zadovoljavaju Kantove formalističke kriterije za instancijaciju vladavine prava.

Kod individualne moralnosti, koliko god ona “neegzaktna” ponekad bila, krajnja sudbena instanca jest savjest pojedinca. Kod prava to niti konceptualno ne može biti tako. Čak i skupina ljudi koji su “dobročudni i pravdoljubivi koliko mu drago” (Kant, 1797/1999: 104 [6:312]) mora se odreći instance koja je u etici krajnja, i stvoriti novu instancu, za pravne slučajeve. Jer, od svih zamislivih instancijacija prava, samo jedna, konkretna, pozitivno-pravna verzija, može vrijediti u danim prostorno-vremenskim uvjetima. A pojedinci, koliko god benevolentni bili, i nastojali nepristrano primjenjivati pravila, nikada neće imati preklapanje u svojim pravnim predodžbama.

Nužna poveznica *prava* i *politike* kod Kanta proizlazi iz toga što slobodno biće ne može biti zakonski obvezano *tuđom* voljom. Budući da je svačija sloboda *jednaka* (temeljna metafizička pretpostavka, bez koje nije moguće objasniti normativnu dimenziju prava), *unilateralno* obvezivanje i prisiljavanje ne može stvoriti *dužnost*, legitimnu zakonsku obvezanost. Samo *omnilateralna* volja, opća ujedinjena volja, može stvarati obvezatnost, a simetriju prisiljivosti tada garantira sila koja stoji iza nje. Suverena vlast sjedinjuje volju pojedinaca, nudi interpretaciju sadržaja prava, i silom garantira to njihovo pravo. I zato je *pravna* domena kod Kanta, za razliku od Lockeja, neodvojiva od *političke*. Nema prava izvan građanskoga društva, tj. izvan države.

Instanca koja stavlja ljude u jednu moguću verziju simetrije uzajamne prisiljivosti još jednom ukazuje na razliku etičke i pravne domene kroz ono što Korsgaard (1997) naziva *proceduralnim aspektom prava* kod Kanta. Za razliku od etičke sfere, koja je sfera individualne savijesti, pravna zahtjeva instancu koja je *ovlaštena* da nudi interpretaciju pozitivno-pravnih zakona, i koja za to mora imati nekakve javno prepoznate procedure. One “posvećuju” ishod deliberacije, čineći ga tek time normativno-obvezujućim. U idealnoj situaciji, to podrazumijeva postojanje institucija predstavničke demokracije, koja kroz svoje procedure omogućuje to da se pojavi istinska *opća volja*, koja nije niti puki agregat pojedinačnih volja, niti vulgarno-demokratska majorizacija. Međutim, to vrijedi čak i u slučajevima u kojim se ta procedura svodi na “pitaj despotskog zakonodavca”. Naprosto, postojanje većega broja međusobno nekompatibilnih ali jednako vrijednih instancija vladavine prava čini proceduralni aspekt pravne normativnosti nezaobilaznim. Poddeterminiranost prava čini proceduralnost nužnom.⁵⁴

Sve što je do sada rečeno o konceptu prava u Kantovoj shemi moralnosti vodi do dvije završne napomene, bez kojih nacrt prava ne može biti potpun; obje imaju i direktan upliv na temu o konceptualnoj nemogućnosti postojanja *prava* na otpor. Kao prvo, imanje prava na nešto implicira da se to nešto može precizirati u terminima *tko je, kada, kome i u kojoj mjeri* dužan to nešto (ne)učiniti. To da ja imam *pravo* na nešto podrazumijeva to da drugi imaju neku *dužnost* prema meni, da se ta dužnost odnosi na njihove izvanjske radnje, odnosno da je ta dužnost *savršena* dužnost (kao što je bilo razjašnjeno i u prethodnom poglavlju). To istovremeno implicira da ju je moguće utjerati izvanjskom silom. No, ta sila, zbog prethodno navedenih faktora, nikada ne može biti unilateralno primijenjena ako želi biti (moralno) opravdana. Sve to implicira da su jedina prava koja mogu postojati, strogo gledano, *juridička* prava (što je onda izraz koji je, u biti, pleonastičan). Govor o nekoj proširenoj kategoriji tobožnjih *etičkih* prava, koja bi ljude navodno ovlaštavala da od drugih unilateralno utjeruju specifično djelovanje, ne može imati uporište unutar Kantove sheme. Takvo djelovanje nikada ne može stavljati ljude u situaciju uzajamne simetrične prisiljivosti u skladu s općim zakonom. A to znači da je, već po definiciji, bespravno.

To je i uvid na kojem počiva juridički argument protiv postojanja prava na otpor – ono ne može postojati naprosto zato što bi to podrazumijevalo da jedina legitimna instanca za primjenu sile mora prisiljavati samu sebe, što je nemoguće. Usprkos tome, moguće je pronaći autore koji

⁵⁴ Idejom poddeterminiranosti prava baviti ću se ponovno u četvrtom poglavlju disertacije, u kontekstu rasprava o privatnom vlasništvu te o slobodi govora.

uvažavaju Kantov argument, prema kojem ne može postojati juridičko pravo na otpor, ali koji se pitaju može li, mimo toga, postojati neka vrsta etičkoga⁵⁵ prava na otpor (Grcic, 1986; Hill 1997 i 2002), nastojeći pružiti potvrđan odgovor. Isti potez vuku i oni koji pokušavaju ustanoviti nekakvu kategoriju “nekoercivnih” prava (Hancock, 1975), ili kategoriju prava koja jesu koercivna, ali se za njih vezana prisila može provoditi i *mimo* pravnih sustava, pa čak i *protiv* njih (Rosen, 1992).

S druge strane, postoje autorice i autori, poput Korsgaard (1997) i Maliksa (2013), s kojima se u potpunosti slažem, a koji jasno ukazuju na to da kod Kanta, strogo gledano, ne postoje etička prava, u tobožnjoj razlici spram juridičkih prava. U Kantovom sustavu ne može postojati zasebna kategorija etičkih prava budući da je pravo, po definiciji, zahtjev koji se može legitimno provesti silom, pa se mora moći i legalizirati. Pravo se tiče isključivo izvanjskih odnosa između osoba, a ne onoga što se odvija u umu pojedinaca - nije moguće upotrijebiti izvanjsku silu da bi se prisililo osobu da autonomno postavlja svoje ciljeve (a to je domena etike). Postoje, doduše, etičke i pravne *dužnosti*, iako su sve one *moralne* u širem smislu (ali to znači da imamo *indirektnu* etičku dužnost da izvršavamo pravne dužnosti, a ne da ih smijemo *selektivno* izvršavati nekim intuitivnim moralnim kompasom). Jedina podjela unutar pravne domene koja legitimno postoji u Kantovoj shemi moralnosti jest ona na *javno* i *privatno* pravo; više o tome bit će riječi u četvrtome poglavlju ove disertacije, kada se bude normiralo koji su to minimalni uvjeti potrebni da bi se vladavina prava uopće uspostavila.

Druga završna napomena, koja se naslanja na prethodnu, također se odnosi na primjerenu strogoću koja se zahtijeva u govoru o pravu i (pojedininim) pravima. U tome je i sam Kant (nažalost) mjestimično bio nedovoljno dosljedan, što je vjerojatno utjecalo i na to da pojedini komentatori kod njega vide mogućnost postojanja nekoercivnih prava. Naime, iz istog razloga iz kojeg ne mogu postojati etička prava, strogo gledano, ne mogu postojati niti prava koja osoba tobože ima *u odnosu na državu*. Imanje takvih prava ponovno bi podrazumijevalo postojanje još jedne ovlaštene instance iznad krajnje instance, što bi kršilo logiku suverenosti na isti način kao i u prethodnom slučaju.

⁵⁵ Autori skloni takvome pristupu najčešće govore o tzv. *moralnim* pravima, u navodnoj opreci s *juridičkim*. Međutim, to je terminološki neprecizno – budući da je pravo dio moralnosti, sva prava su, *eo ipso*, moralna prava. Oni pri tome zapravo misle na ono što bi se, puno preciznije i primjerenije, trebalo zvati (tobožnjim) *etičkim* pravima. O upotrebi termina *moralno*, *etičko* i *pravno* kod Kanta vidi i fusnotu 45 ovoga poglavlja (str. 70).

To ne znači da pojedini “niži” organ države ne može ponekada doći u pravni spor s privatnom osobom, pa ga legalno izgubiti – to su slučajevi u kojima država (samo)regulira provođenje opće volje, time što prijeti primjenom legitimne sile vlastitim nižim organima, koji su u toj situaciji jednako podvrgnuti vladavini zakona kao i privatne osobe. No, strogo gledano, građani ne mogu imati prava u odnosu na lokus suverenosti – prava se odnose isključivo na moguće odnose *između* samih *građana*, i moguće ih je imati samo prema drugim građanima.

Unatoč tome, Westphal (1992) ukazuje na Kantovu terminološku nedosljednost kada ovaj, u *Teoriji i praksi*, vezano za pravo na slobodu govora, tj. slobodu komentiranja državnih poteza, tvrdi kako narod “jednako tako ima svoja neotuđiva prava u odnosu prema poglavaru države, premda ona ne mogu biti nikakva prava prisile.” (Kant, 1793/2000: 87 [8:303]). Westphal je tu posve u pravu kada skreće pažnju na to da ovdje Kant izravno proturječi samome sebi i vlastitom konceptu prava, za kojega opetovano tvrdi da je analitički povezano s mogućnošću legitimne prisile.⁵⁶ I Ripstein (2009) ukazuje na to da, strogo gledano, građani ne mogu imati prava u odnosu na državu, već da je puno primjerenije govoriti o tome da država ima *dužnosti* u odnosu na svoje građane. Jedna od njih bila bi, na primjer, da im omogući slobodu govora, no to *ne* znači da građani imaju prava prema državi, jer bi to impliciralo postojanje prava bez s njima povezane ovlasti da se prisiljava, a to je konceptualno nemoguće.

Sve što je u ovome odjeljku rečeno o konceptu prava u sklopu Kantove sheme moralnosti, a prije svega tvrdnja da pravo i (konkretna) prava ne mogu postojati bez legitimne političke zajednice, stvara daljnju eksplanatornu obvezu pojašnjavanja toga što je *država*. Kakav je to točno entitet? Kako on može stvarati legitimnu simetriju uzajamne prisljivosti? Koji su njegovi gradivni elementi, i kako on uopće nastaje? Što je to opća volja, i tko ili što je nositelj suverenosti? Sve su to pitanja bez čijeg razrješenja nije moguće pronaći odgovor na temeljno pitanje ove disertacije: jesu li svi državni režimi legitimni, ili ipak mogu postojati neki koji neopravdano pretendiraju na taj status? Koga smo to dužni slušati, i zašto?

⁵⁶ Više o pravu na slobodu govora, i Kantovim mogućim razlozima za terminološku nedosljednost, vidi u četvrtom poglavlju ove disertacije: 4.3 - Barbarstvo i sloboda govora.

2.4 – Što je država i tko je suveren?

Sam opis toga što država jest i kako ona nastaje kod Kanta je relativno izravan i jasan. Po danoj definiciji, “[d]ržava (civitas) jest savez mnoštva ljudi koji je podvrgnut pravnim zakonima. Ako su oni kao zakoni a priori nužni, tj. ako sami od sebe proizlaze iz pojmova izvanjskoga prava uopće (ako nisu statutarni), ona ima oblik države općenito, tj. ona je *idealna* država, kakva treba biti po čistim pravnim principima, a ta ideja služi kao smjernica (norma) za svako zbiljsko povezivanje u zajednicu [...]” (Kant, 1797/1999: 105 [6:313]; kurziv u originalu).

Dakle, država je prije svega *ideja*, *normativni standard* toga kako bi stvarna zajednica stvarnih umnih bića trebala biti uređena, a da bi ta bića mogla imati *prava*. Kao što sam naglasio i u prethodnome odjeljku, nudeći svoje čitanje normativnosti Kantove pozicije, svrha države nije *sreća* niti učinkovitije dohvaćanje *pragmatičnih ciljeva*, već imanje *prava*, a njena *nužnost* proizlazi isključivo iz predodžbe o slobodnim, praktičnim umom obdarenim bićima. Kant krajnje eksplicitno inzistira na tome da se pod dobrobiti države “ne podrazumijeva blagostanje državljana i njihovo *blaženstvo*, jer ono u prirodnom stanju (kao što također tvrdi Rousseau) ili pak pod despotskom vladavinom možda može ispasti puno ugodnije i poželjnije; nego podrazumijeva stanje najvećeg sklada između uređenja i pravnih principa, a um nas kategoričnim imperativom obvezuje da težimo za tim stanjem.” (Kant, 1797/1999: 109 [6:318]; kurziv u originalu). Naravno, svaka stvarna zajednica tome može samo težiti, tj. tome idealu se može više ili manje približiti:

Ideja jednog s prirodnim pravom ljudi usklađenog ustava: da naime oni koji se pokoravaju zakonu treba da budu istodobno, sjedinjeni, i zakonodavci, leži u osnovi svih državnih formi, a zajednica, koja se, njoj primjereno, zove platonički *ideal* (respublica noumenon), nije prazna maštarija, nego je vječna norma za svaki građanski ustav uopće [...] Neko njoj primjereno organizirano građansko društvo prikaz je iste prema zakonima slobode pomoću primjera u iskustvu (respublica phaenomenon), i može se samo [...] s mukom postići; (Kant, (1798/1991: 99-100 [7:91]; kurziv u originalu)

Ako se taj ideal emulira u stvarnosti, barem u minimalnoj mjeri, konstituira se “narod, tj. [...] mnoštvo ljudi [...] kojima je u međusobnome utjecaju potrebno pravno stanje pod vodstvom sjedinjujuće volje [...] da bi mogli ostvarivati svoja prava – Takvo stanje odnosa među pojedincima u narodu zove se *građansko* stanje (status civilis), a cjelina čiji su oni članovi zove se *država* (civitas) [...]” (Kant, 1797/1999: 103 [6:311]; kurziv u originalu).

Drugim riječima rečeno, *država* se može razumjeti i kao skup procedura koje omogućavaju da od amorfne gomile atomiziranih pojedinaca nastane jedan novi entitet, koji se zove *narod*, a koji ima *jednu volju*, i koji *zajednički* nešto hoće. Ta jedna volja, *opća ujedinjena volja*, nastaje tako što se jedan skup pozitivnih zakona, poduprt legitimnom silom, primjenjuje jednako na sve pojedince, stavljajući ih tako u situaciju uzajamne simetrične prisiljivosti. Sadržaj te opće volje su tada upravo zakoni države, koje svi u narodu zajednički *hoće*.

Tim sjedinjenjem nastaje jedan novi entitet, tj. konstituira se jedan kolektivni, *grupni djelovatelj*, koji je nova *moralna osoba*, različita od agregata pojedinaca koji su joj prethodili, što Kant eksplicitno prihvaća, govoreći o državi kao o “moralnoj ličnosti” (Kant, 1795/2000: 116 [8:344]; Kant, 1797/1999: 133 [6:343]). Ta osoba ima svoju *volju* (opća ujedinjena volja), svoja *prava* (na primjer, u međunarodnom kontekstu) ali i svoje *dužnosti* (prema drugim državama, prema vlastitim građanima, pa čak i prema sebi samoj⁵⁷). Državu se može doživjeti i kao subjekt autonomije (“zajednica ljudi kojoj nitko drugi ne može zapovijedati niti njome raspolagati doli ona sama”; Kant, 1795/2000: 116 [8:344]), dakle kao moralnu osobu i u tome smislu. Naravno, takva vrsta moralne osobe ima i neke svoje specifičnosti, po kojima se razlikuje od “fizičkih” moralnih osoba, a jedna od njih je ta da se država, za razliku od pojedinaca, “mora smatrati vječnom” (Kant, 1797/1999: 155 [6:367]).

Međutim, prvi čin konstituiranja toga entiteta može se dogoditi isključivo kroz primjenu *sile*. Prvo dolazi ona, a tek tada može doći *pravo*:

Naravno, volja *svih* pojedinaca da žive u zakonskom uređenju na načelima slobode (*distributivno* jedinstvo volje *svih*) nije u tu svrhu dovoljna, već se za to traži da *svi zajedno* hoće to stanje (*kolektivno* jedinstvo ujedinjene volje), da bi se ostvarila cjelina građanskog

⁵⁷ Primjer dužnosti koju država, kao moralna osoba, ima prema sebi samoj, jest dužnost izbjegavanja samouništenja, tj. dužnost da se ne počini samoubojstvo. U članku (Grgić, 2018) koji se bavi pitanjem dopustivosti otvaranja državnih granica za imigraciju u ime moralnoga kozmopolitizma, nastojao sam iznijeti mogući argument u prilog tome da, u određenim slučajevima, država ne smije samu sebe koristiti kao puku stvar, tj. instrument maksimiziranja nečije dobrobiti, već ima moralnu obvezu očuvanja vlastitoga postojanja. Ako bi liberalno-demokratski karakter neke države bio narušen masovnom imigracijom, to bi bilo analogno slučaju u kojem osoba počini samoubojstvo kako bi njena obitelj financijski profitirala od njenog životnog osiguranja. U tom scenariju, ona se poslužila vlastitom osobom kao pukim *sredstvom* za pribavljanje dobrobiti. Iako bi mnogi njen čin okarakterizirali kao nesebičan (jer se ovdje radi o *tuđoj* dobrobiti), ona time ništa manje ne krši zabranu samoubojstva na kojoj Kant inzistira kada govori o pojedinačnim osobama. Jednako tako, dobit, koju bi neki broj imigranata imao od useljavanja, ne može opravdati samouništenje (liberalno-demokratske) države.

društva, a to je rješenje teška zadaća. A kako se različitim partikularnim htijenjima pojedinaca mora pridružiti još jedan uzrok, koji će ih – što niti jedan sam od njih ne bi mogao - ujediniti kako bi se stvorila zajednička volja, to u *izvođenju* te ideje (u praksi) treba računati samo na *silu* kao početak pravnoga stanja, a ona će naknadno svojim prinudnim djelovanjem stvoriti javno pravo. Ono će, naravno, kao što se već unaprijed može očekivati, pokazati velika odstupanja od one ideje (u teoriji) jer se, osim toga, ne smije mnogo računati na moralno shvaćanje zakonodavca: da će on, nakon što ujedini pustu gomilu, prepustiti narodu da svojom zajedničkom voljom ostvari pravno uređenje. (Kant, 1795/2000: 139 [8:371]; kurziv u originalu)

Kao što u svome komentaru odlično ističe Halldenius (2011), u Kantovoj shemi je logički *nemoguće* da društveni ugovor *uzrokuje* građansko stanje. U prirodnome stanju nitko nema razloga očekivati da će se drugi ljudi držati dogovora, pa zašto bi onda poklonili povjerenje drugima *prije* nego što postoji *zakon*, koji je nužan za osiguranje takvih vjerodajnica? Građansko stanje mora biti željeno *kolektivno*, od strane sviju, kako bi rezultiralo iz njihove *zajedničke* volje; unilateralna volja atomiziranih pojedinaca nikoga na ništa ne obvezuje. Ali, da bi postojala *kolektivna* volja, mora postojati neki *uzrok*, koji sjedinjuje brojne partikularne volje – a prirodno stanje karakterizirano je upravo odsustvom takvoga faktora.

Dakle, *društveni ugovor* za Kanta nije nikakva povijesna činjenica. On *ne može* biti stvarni događaj, tj. *uzrok* nastanka građanskoga društva. Umjesto toga, društveni ugovor je *ideja*, što Kant otvoreno priznaje: “Čin kojim se narod sam konstituiru u državu, zapravo samo njegova ideja koja jedino omogućuje poimanje države kao zakonite, jest *izvorni ugovor* kojim se svi u *narodu* (omnes et singuli) odriču svoje izvanjske slobode da bi je odmah ponovno zadobili kao članovi zajednice, tj. naroda kao države (universi) [...]” (Kant, 1797/1999: 107 [6:316]; kurziv u originalu). Taj ugovor postavlja *normativni standard*, kojim se *zakonodavac* mora voditi, kako bi se opća ujedinjena volja mogla pojaviti kroz pozitivne zakone države:

Sam ovaj ugovor (poznat kao *contractus originarius* ili *pactum sociale*), koji je koalicija svake posebne i privatne volje u narodu radi formiranja zajedničke i javne volje (samo u svrhu pravnog zakonodavstva), nipošto nije potrebno pretpostaviti kao *činjenicu* (jer kao takav uopće nije moguć); [...] to je samo *ideja uma* koja, međutim, nesumnjivo ima svoj (praktički) realitet: naime, obvezati svakog zakonodavca da tako daje svoje zakone kao da su oni *mogli* proizaći iz ujedinjene volje cijelog naroda, i da svakog podanika, ako on hoće biti građaninom, promatra tako kao da se on suglasio s jednom takvom voljom. Jer, to je probni kamen pravovaljanosti svakoga javnog zakona. Ako je on, naime, načinjen tako da je *nemoguće* da cijeli narod za njega daje svoju suglasnost (kao, npr., da izvjesna klasa podanika treba imati nasljednu povlasticu

za *vladajući stalež*), onda on nije pravedan; ali ako je samo *moguće* da se narod suglasi s njim, onda je dužnost smatrati zakon pravednim: to je također dužnost čak i pod pretpostavkom da je narod sada u takvom položaju, ili pri takvu raspoloženju ili načinu mišljenja, da bi mu građani najvjerojatnije uskratili svoje odobravanje kad bi za to bili upitani. (Kant, 1793/2000: 81 [8:297]; kurziv u originalu)

Dakle, društveni ugovor je *normativna fikcija*, a *opća ujedinjena volja* je entitet koji ne može postojati *mimo* države i njenih procedura; *narod* ne postoji mimo toga. To je onda razlog zašto Kant tvrdi da narod konceptualno ne može *željeti* i *suditi* drugačije nego što to čini zakonodavac – nitko osim lokusa suverenosti ne može tvrditi da govori u ime naroda. Svaki drugi iskaz nužno je partikularan, unilateralan, i samim time ne može imati nikakvu pravnu težinu. *Fiktivni* karakter društvenoga ugovora i nemogućnost omnilateralnih sudova *mimo* institucija države proizlaze iz istih temelja Kantove sheme:

Izvor vrhovne vlasti u praktičnom je pogledu *neistraživ* za narod koji joj je podvrgnut, tj. glede posluha što joj ga duguje podanik *ne treba mudrovati* o tom izvoru kao dvojbenom pravu (*ius controversum*). Jer kako se narod mora smatrati već ujedinjenim pod okriljem opće zakonodavne volje da bi mogao pravomoćno suditi o vrhovnoj državnoj vlasti (*summum imperium*), on ne može i ne smije suditi drukčije nego što to hoće trenutni poglavar države (*summus imperans*). (Kant, 1797/1999: 110 [6:319]; kurziv u originalu).

Sve što sam do sada iznio smatram relativno neproblematičnim i “srednjostrujaškim” prikazom Kantove pravno-političke sheme državnosti. U skladu s njom, jasno je i što Kant smatra najčistijom idejom države, odnosno *idealom* kojem svaka stvarna država treba težiti:

Ustav koji proistječe iz ideje izvornoga ugovora, a na kojem mora počivati sveukupno zakonodavstvo, republikanski je ustav, zasnovan, prvo: na načelima *slobode* svih članova jednog društva (kao ljudi); drugo: na načelima *ovisnosti* svih o jednom jedinom zajedničkom zakonodavstvu (kao podanika); treće: na zakonu *jednakosti* svih (kao građana države). U pravnom pogledu to je baš ono uređenje koje čini pravi temelj svake građanske konstitucije. (Kant, 1795/2000: 121 [8:350]; kurziv u originalu)

Podrobnije tumačenje ove trodijelne sheme načela iznijet ću u četvrtom poglavlju ove disertacije. Ono što je za ideju republikanskoga uređenja kod Kanta u svakom slučaju ključno jest to da “[r]epublikanizam traži da izvršna vlast u državi bude odijeljena od zakonodavne. [...] Svaki oblik vladanja koji nije *predstavnički* zapravo je *izobličen*, jer zakonodavac ne može u jednoj istoj osobi biti i izvršitelj svoje volje. [...] Stoga se može reći: što je manji broj osoblja državne vlasti (tj. broj onih koji vladaju), to je veća njena reprezentacija, to više odgovara

državni ustav mogućnosti republikanizma, te se može nadati da se postupnim reformama tome uzdigne.” (Kant, 1795/2000: 122-123 [8:353-353]; kurziv u originalu). Republikanizam počiva na trodiobi vlasti, odnosno na tome da “[s]vaka država sadržava u sebi tri *vlasti*, tj. opću sjedinjenu volju u trojakom liku (*trias politica*): *vladarsku vlast* (suverenost) u liku zakonodavca, *izvršnu vlast* u liku namjesnika (po zakonu) i *sudsku vlast* (koja po zakonu priznaje svakome svoje) u osobi suca [...] Zakonodavnu vlast može imati samo sjedinjena volja naroda.” (Kant, 1797/1999: 105 [6:313]; kurziv u originalu). I tu se Kantova shema počinje komplicirati.

Velika većina komentatora⁵⁸ prihvaća interpretaciju prema kojoj Kantovo korištenje koncepta opće narodne volje *nije* znak toga da on prihvaća ideju stvarne *narodne suverenosti*, kao što ona postoji kod Lockeja i Rousseaua. Dok je kod njih narod neovisno postojeći entitet, čija je volja zakonodavna, a državnim vlastima se samo delegira to da u njeno ime mogu obavljati svoje poslove (što je ovlaštenje koje se načelno može povući, i time vlast delegitimirati), kod Kanta se radi o pukoj normativnoj ideji. To vodi komentatore do uvida da za njega suverenost počiva u *de facto* vladajućim tijelima (Atkinson, 1993; Jacqueline, 1996). Na tragu gornjega citata, Holtman (2002) tvrdi kako su *zakonodavni*, *izvršni* i *sudbeni* autoritet zamišljeni tako da *zajedno* čine opću ujedinjenu volju (“opću sjedinjenu volju u trojakom liku”). Međutim, istovremeno se samo jedna od te tri instance, i to *zakonodavna*, povezuje sa *suverenošću*, tj. najvišom vlašću. Kako primjećuju Rosen (1993) i Neculau (2008a), interpretativni problemi proizlaze iz Kantovog inzistiranja na dvama načelima između kojih postoji tenzija, a to su *nedjeljivost suverenosti* s jedne strane, i republikanska *trodioba vlasti* s druge. Ti problemi su dodatno potencirani činjenicom da je sam Kant znao biti terminološki

⁵⁸ Iznimku se, na primjer, može pronaći kod Formose (2014), koji kod Kanta ipak želi vidjeti *narodnu volju* kao nešto što može biti *neovisno* o proceduralnom aspektu pravde, i nešto *mimo* pukoga normativnog heurističkog principa:

U građanskom stanju, zakonodavstvo, ujedinjujući i time artikulirajući inače neartikuliranu opću volju, ima zadnju riječ po pitanju toga što opća volja želi u svakom pojedinom slučaju – *osim* tamo gdje ono što ona ozakonjuje *nikako ne može* predstavljati opću volju. Takvom nepravednom zakonu manjka zakonodavni autoritet koji može proizaći samo iz ispravnog predstavljanja opće volje te se stoga “ne treba uzimati kao stvarna volja monarha [ili zakonodavca].” (*Teorija i praksa*, 8:305). Građani stoga duguju poslušnost svojoj vladi kao jedinom autoritetu za interpretiranje opće volje, osim tamo gdje je *nedvosmisleno* jasno da ono što je ozakonjeno nikako ne može predstavljati opću volju. Zakonodavac u državi stoga ne posjeduje bezuvjetnu posljednju riječ po pitanju onoga što je pravo. Narodna opća volja je ona koja ima posljednju riječ po pitanju toga što je pravo a to je u stvari isto što i narodna suverenost. (Formosa, 2014: 46; kurziv u originalu)

nedosljedan, komplicirajući stvar uvođenjem još jednoga pojma, a to je pojam *državnoga poglavara*:

On ponekad identificira suverena s državnim poglavarom (MĆ, 6:339), ili govori o “*vladarskoj vlasti* (suverenosti) u liku zakonodavca” (MĆ, 6:313), ali drugdje on razlikuje državnoga poglavara, opisanoga kao neku vrstu izvršnoga organa vlade, od suverena, za kojega se kaže da je “nevidljiv” i da “nije agent, već samo personificirani zakon” (TP, 8:294). A da stvar bude još gora, u istome eseju u kojem je suveren obdaren ovim kontradiktornim atributima (“nevidljiv” ali ipak “personificirani zakona”), Kant također kaže za državnoga poglavara da “on sam nije član zajednice, već njezin tvorac i čuvar” (TP, 8:291), što je opis koji bi, ako ikome odgovara, najbolje odgovarao suverenu. (Gailus, 2006: 54).

Komentatori uglavnom prepoznaju zakonodavnu instancu kao onu koja je (ipak) nositelj suverenosti (Beck, 1971; Gailus 2006; Maliks 2014; Neculau 2008a; Nicholson 1976). No, kao što primjećuje Westphal (1992), Kantu se često događa da *izvršnim* organima zapravo daje *zakonodavne* ovlasti, i time dovodi do despotskog funkcioniranja vlasti, budući da narod (nositelj suverenosti) nema mogućnost primjene normativnih kriterija za vredovanje poteza izvršne vlasti, pa ispada da postoji bezuvjetna dužnost poslušnosti prema njima. I Fehér (1989) uočava tu Kantovu sklonost, objašnjavajući je time što je zakonodavni proces, kakav god on bio, u konačnici u rukama ljudskih, dakle nesavršenih i falibilnih bića. S druge strane, jednom kada je zakon donesen, on poprima “sveti” karakter i zahtijeva apsolutnu poslušnost. A ako je instanca zadužena za provođenje svetih zakona puki agent države, kako ona može odražavati tu svetost (pogotovo ako je “stvarni” suveren “nevidljiv”)?

Westphal također tvrdi da dobar dio interpretativnog problema proizlazi iz toga što Kant ima nedovoljno dosljedan i nedovoljno razrađen pristup ustavnim pitanjima i trodiobi vlasti, pa često poistovjećuje *fizičke osobe* koje obnašaju funkcije sa samim *funkcijama*. Taj prigovor jest važan i zanimljiv, pogotovo ako se uzme u obzir situacija Kantovog vremena, gdje su ranonovovjekovne države uglavnom imale zakonodavnu i izvršnu funkciju spojene u *istoj* fizičkoj osobi *vladara*. To je nešto što je Kant zacijelo čitavo vrijeme imao pred očima, a što bi moglo objasniti njegove nedosljednosti, u kojima on suverenost ponekada vidi u zakonodavnoj instanci, ponekada u izvršnoj, a ponekada u obje uzete zajedno, sve to “začinjeno” terminološkim vrludanjima o tome tko je poglavar države.

Neka vrsta “srednjega puta” u interpretaciji bilo bi da se, poput Maliksa (2014), pretpostavi da *državni poglavar* označava tri grane vlasti uzete kao *jedinstvo*, a da se vrhovnu zakonodavnu

instancu doživljava kao suverena, odnosno da je zakonodavstvo mjesto gdje suverenost počiva. Na temelju toga, spomenutu napetost između *nedjeljivosti* suvereniteta i *trodiobe* vlasti može se, tvrdim, razriješiti na zadovoljavajući način, samo ako se dovoljno pazi na nijanse interpretacije. Zakonodavna vlast, kao što joj i ime pretpostavlja, jest ta koja donosi zakone, odnosno *artikulira* opću volju. U tom smislu, ona jest suveren(a), ali nema izvršne ovlasti, tj. ne može nikoga prisiljavati. Ta prerogativa pripada izvršnoj vlasti, koju postavlja zakonodavna vlast. Zakonodavac ne može *kazniti* izvršnu vlast (jer je to izvršna ovlast), ali ju može *smijeniti*, i umjesto nje postaviti drugu, čime se vidi da joj je ipak na neki način nadređen, odnosno da je on lokus suverenosti (*Metafizika čudoređa*, §48 i §49 [6:316 – 6:318]).

I u kontekstu pobune protiv suverena čini mi se jasnim da je ona, u konačnici, usmjerena protiv *zakonodavne* vlasti. Jer, iako se otpor najčešće manifestira sukobom s izvršnim organima, zakonodavac je taj koji ih postavlja i time legitimira. Jednako tako, prije nego što dođem do dijela disertacije koji se bavi pitanjem moralne prihvatljivosti pružanja otpora u određenim situacijama, na ovome mjestu želim razriješiti jedno pitanje, koje mi se u konačnici čini jednostavnim, ali ga svejedno treba eksplicirati. Apsolutna zabrana pobune odnosi se na *zakonodavnu* vlast koja posjeduje minimum uvjeta za legitimitet, i na izvršne organe koji djeluju *prema mandatu* te vlasti, i *u skladu* s njenim zakonima. Ako se izvršni organi otmu kontroli zakonodavne vlasti, i počnu djelovati tako da onemogućavaju uspostavu pravnoga stanja, tada zakonodavna vlast može povući njihov mandat, i time razriješiti građane bilo kakve moralne obveze poslušnosti. U tom scenariju posve je prihvatljivo pružati otpor privatnim osobama koje se nelegitimno izdaju za izvršne državne organe, i to smatram evidentnim i normativno posve neproblematičnim. Lokus suvereniteta, kao i meta moralno neprihvatljivog otpora, uvijek je u konačnici zakonodavna vlast.

No, komentirajući nedjeljivost suvereniteta u tenziji s trodiobom vlasti, neki suvremeni komentatori (Neculau 2008a; Rosen 1993; Westphal 1992; Wit 1999) ukazuju na nerazrađenost Kantove sheme u još jednoj točki, a to je uloga *sudbene vlasti*. Uočavajući da Kant o sudovima govori u kontekstu razrješavanja sporova *između građana*, oni primjećuju kako Kant nije razradio postojanje i ulogu *ustavnoga suda*. Da jest, tvrde oni, to bi poprilično raščistilo situaciju, uvodeći mogućnost da se i potezi zakonodavne i potezi izvršne vlasti na legitiman način proglase nelegalnima. Time bi se, sugeriraju oni, razriješio problem nepravednih poteza vlasti koji se moraju smatrati legalnima, kao i problem njihove nekažnjivosti te uzurpacije uloga. Koliko god te opaske na prvu zvučale uvjerljivo, smatram da u konačnici ne pogađaju bit stvari, odnosno ne rješavaju “teško pitanje” legitimiteta državne vlasti.

Kao prvo, Westphal ukazuje na to da je Kant bio svjestan nerazrađene vlastite sheme, o kojoj u predgovoru *Metafizike čudoređa* kaže kako je neke “odjeljke obradio manje opširno nego što bi se moglo očekivati u usporedbi s prethodnima [...] djelomice zato što se o zadnjima (koji se odnose na javno pravo) upravo sada vode brojne rasprave te su toliko važni da se odgoda odlučujućeg suda na neko vrijeme zacijelo može opravdati.” (Kant, 1797/1999: 6-7 [6:209]). Uz to, sam Westphal ukazuje i na Kantovu neobjavljenu bilješku (*Reflexion* 8051; [19:594]), u kojoj on predviđa mogućnost postojanja suda koji bi proglasio nelegalnim neke poteze drugih grana vlasti, te time razriješio podanike obveze poslušnosti vezane za te poteze.

Kao drugo, koliko god ta usputna rasprava bila zanimljiva, ona, smatram, ne mijenja ništa bitno u cijeloj shemi. Zakonodavna instanca je i dalje ta koja ima ovlasti mijenjati ustav (pa i postavljati suce ustavnoga suda), te je u konačnici lokus suverenosti. Temeljna teza ove disertacije jest ta da dokle god zakonodavna instanca, artikulirajući opću volju, uspostavlja minimum vladavine prava, ona istovremeno proizvodi moralnu obvezu poslušnosti. Naravno da ustavni sud može konstatirati kako neka *pojedična* odluka vlade ili *pojedi*ni zakon donesen u parlamentu krše postulate vladavine prava. No, to ne znači da samim time nestaje generalna obveza poslušnosti; takva nepravda ne implicira i automatsku nelegitimnost vlasti (kada bi to bio slučaj, *sve* vlasti ovoga svijeta bile bi u opasnosti da budu nelegitimne).

Ovim odjeljkom poglavlja želio sam pružiti osnovnu shemu Kantovog nacrtu države, vlasti, i suverenosti, kako bi se konačno stekli uvjeti za kasnije puno razumijevanje moga predloženoga rješenja vezanog za problem moralne (ne)dopustivosti pružanja otpora nominalnim državnim vlastima. Sasvim je jasno da je za Kanta normativni ideal države republika, i to takva koja po svom načinu funkcioniranja, u grubo, nalikuje suvremenim liberalnim demokracijama: “nijedna istinska republika nije i ne može biti ništa drugo doli *predstavnički sustav* naroda koji sjedinjuje sve državljane i preko njihovih zastupnika (deputata) u ime naroda vodi računa o njihovim pravima.” (Kant, 1797/1999: 132 [6:341]; kurziv u originalu). Razlog tome je taj što je to “jedino trajno državno uređenje u kojemu *zakon* vlada sam, neovisno o bilo kojoj osobi; ono je krajnja svrha svekolikog javnog prava, stanje u kojemu se može konačno dodijeliti svakome svoje” (Kant, 1797/1999: 132 [6:341]; kurziv u originalu).

Međutim, iz njegovih pravno-političkih spisa čini se da je i (barem neke) nerepublikanske režime smatrao legitimnima. I upravo se tu otvara pitanje o postojanju suboptimalnih ali i dalje legitimnih režima, tj. o minimalnim uvjetima legitimnosti, kao i o onome što bi eventualno bilo

ispod njih. Stoga ću treće poglavlje disertacije upravo započeti deskriptivnim nijansiranjem *republike* i *despocije*, upravo kako bi se normativno nijansiranje te sheme, jednom kada joj se pridoda i *barbarstvo*, moglo učiniti jasnim.

3. PRIKAZ POJMA POLITIČKOG BARBARSTVA U SUVREMENOJ LITERaturi O KANTU

U prethodnome poglavlju disertacije iznio sam okvir Kantove sheme pravne i političke filozofije, kojim se određuje uloga države u ostvarenju prava i nudi interpretacija normativnih i metafizičkih pretpostavki na kojima cijeli nacrt počiva. Bio je to nužan korak u pokušaju adresiranja izazova koji mi se čini ključnim u kontekstu Kantove političke filozofije, a to je razrješavanje pitanja o potencijalnom neskladu u odnosu prema revolucijama, tj. pitanja o dosljednosti same teorije i granicama političkoga legitimiteta, što je bilo naznačeno u prvome poglavlju.

Iz normativnih i metafizičkih pretpostavki detektiranih u temelju Kantova nacrtu proizlazi dužnost poslušnosti koju slobodna umna bića duguju državnim vlastima, tj. apsolutna zabrana pružanja bilo kakvoga otpora lokusu suverenosti. Prethodno poglavlje završio sam konstatacijom kako u Kantovom nacrtu i suboptimalni oblici države iziskuju poslušnost umnih bića koja su njeni građani. Posve je jasno da se optimalni oblik vlasti u tom nacrtu naziva *republikom*, a bilo je objašnjeno i što ona u osnovnim crtama podrazumijeva (trodioba vlasti; predstavničko tijelo u ulozi zakonodavca koje je lokus suverenosti).

Na početku ovoga poglavlja prvi mi je zadatak da se jasnije ukaže na distinkciju koju Kant povlači kada govori o *despociji* kao suboptimalnom, ali i dalje legitimnom obliku vlasti. To će onda omogućiti i da se traženi pojam *barbarstva*, kao oznake nelegitimnih pretendata na status državnih vlasti, počne jasnije ocrtavati. Na temelju toga moći ću onda ukazati na suvremene kantovce koji se služe pojmom barbarstva, što je važan korak prema tome da se tripartitna normativna shema, koja obuhvaća *republiku*, *despociju* i *barbarstvo*, u konačnici može braniti kao relevantan doprinos političkoj filozofiji.

3.1 – Granice političkoga legitimiteta – republika, despocija i barbarstvo

Priznajući Kantu iznimno originalan doprinos političkoj teoriji, Fehér (1989) primjećuje kako je on prvi uveo dvije iznimno važne distinkcije, obje od velikoga značaja i za moj normativni pothvat. Prva od njih je razlikovanje *oblika države* (*oblika suvereniteta*) i *načina*

vladanja (oblika vlasti) u državi, za koje Fehér tvrdi da se obično pripisuje Maxu Weberu. Druga od njih, koja proizlazi iz prve, jest razlikovanje *republike* i *demokracije*.

Oblik države odnosi se na broj fizičkih osoba koje obnašaju zakonodavnu ulogu; prema tome kriteriju, države se dijele na *autokracije* (zakonodavnu vlast ima jedan čovjek), *aristokracije* (zakonodavnu vlast imaju malobrojni odličnici) i *demokracije* (zakonodavnu vlast imaju svi koji sačinjavaju građansko društvo) (*Prema vječnom miru*, 8:352; *Metafizika čudoređa*, 6:339). *Način vladanja* odnosi se na način na koji se država služi svojom vlašću, i prema tom kriteriju države se dijele u samo dva tipa, *republike* i *despotije*: “*Republikanizam* traži da izvršna vlast u državi bude odijeljena od zakonodavne. *Despotizam* je samovoljno postupanje države mimo zakona koje je ona sama donijela, a gdje se vladar javnom voljom služi kao svojom privatnom.” (Kant, 1795/2000: 122 [8:352]; kurziv u originalu).

Ukazujući na ono što bi se moglo nazvati kritikom direktne demokracije (u razlici spram predstavničke), a koju Kant iznosi tvrdnjom kako je “*demokracija* [...] u pravom smislu riječi, nužno *despotizam*” (Kant, 1795/2000: 122 [8:352]; kurziv u originalu), Fehér skreće pažnju na izvore inspiracije za taj kritički uvid:

Za objašnjenje svoga stava, Kant ukazuje na jedine demokracije s kojima je bio upoznat (američki je primjer, čini se, za njega imao vrlo malu težinu): drevne gradske demokracije Grčke. U oštroj razlici spram idealiziranja starih koje je bilo tako tipično za njegovo doba i njegovu generaciju, on ih je vidio kao odbojne a ne kao privlačne uzore. Drevne gradske demokracije, tvrdio je Kant, bile su ili same despotske, ili su završile u despotizmu. Nisu bile upoznate s idejom i praksom *predstavljanja*, te je stoga njihov politički sustav bio izložen na milost vječno promjenjivog javnog mnijenja i prepušten izljevima narodnoga bijesa. (Fehér, 1989: 178-179; kurziv u originalu) [vidi *Prema vječnom miru*, 8:353 i 8:379, op. a.]

Govoreći u prilog onoga što se danas naziva liberalnom predstavničkom demokracijom, Kant vrlo eksplicitno kritizira direktno-demokratsku prasku tvrdnjom kako “ona utemeljuje izvršnu vlast gdje svi odlučuju o jednom ili možda protiv jednoga (koji, prema tome, nije s tim suglasan), tako da odlučuju svi, koji ipak nisu svi. A to znači proturječnost opće volje same sa sobom.” (Kant, 1795/2000: 122-123 [8:352]). U situaciji u kojoj je većina istovremeno zakonodavac, a sudjeluje i u izvršnoj vlasti, istinska opća volja se ne može pojaviti. Kako kaže Maliks, “[u] suprotnosti s Rousseauom i radikalima, dakle, opća volja je fikcija inherentna u javnom zakonskom autoritetu. Puke želje većine su samo slijepo očitovanje htijenja neograničeno zakonom, to je stav rulje.” (Maliks, 2012: 667). Zato Kant i tvrdi kako je “Svaki

oblik vladanja koji nije *predstavnički* zapravo [...] izobličen, jer zakonodavac ne može u jednoj istoj osobi biti i izvršitelj svoje volje [...] Stoga se može reći: što je manji broj osoblja državne vlasti (tj. broj onih koji vladaju), to je veća njena reprezentacija, to više odgovara državni ustav mogućnosti republikanizma [...]. (Kant, 1795/2000: 123 [8:353]; kurziv u originalu)

Dakle, iako je Kantov ideal bio neka vrsta demokratske republike koja “sjedinjuje sve državljane i preko njihovih zastupnika (deputata) u ime naroda vodi računa o njihovim pravima” (Kant, 1797/1999: 132 [6:341]; kurziv u originalu), između republike i demokracije se nikako ne može postaviti automatski znak jednakosti. Neka vrsta predstavničke demokracije jest nužni uvjet postojanja istinske republike; međutim, demokracija, sama po sebi, nije niti nužan niti dovoljan uvjet. Dapače, ono što je posebno zanimljivo, i što otvara put legitimiranju suboptimalnih režima u Kantovoj shemi, jest njegovo inzistiranje na tome da je posve nedemokratskim režimima moguće upravljati u republikanskom *duhu*, odnosno da republikansko uređenje “to može biti ili sâmo po *državnoj formi*, ili i tek po *načinu vladanja*, da se uz jedinstvo poglavara (monarha) analogno zakonima, koje bi narod sam sebi dao prema općim principima prava, dopusti upravljanje državom.” (Kant, 1798/1991: 97 [7:88]; kurziv u originalu)

Gledajući nastanak istinske republike kao nešto što zahtijeva dug povijesni proces, i vjerojatno imajući pred očima primjer prosvijećenih apsolutista svoga vremena (poput Fridriha II., vlastitoga suverena), Kant napominje kako je “dužnost [...] utjerati jedan takav ustav, a prethodno je (pošto se dotični neće tako skoro uspostaviti) dužnost monarha, iako oni vladaju *autokratski*, ipak *republikanski* (ne demokratski) upravljati, tj. s narodom postupati po principima, koji su primjereni duhu zakona slobode (kakove bi narod sa zrelim umom sam sebi propisao), premda ga se po slovu i ne bi pitalo za njegov pristanak.” (Kant, 1798/1991: 100 [7:91]; kurziv u originalu).

Iako inzistira na tome da “zakonodavac ne može u jednoj istoj osobi biti i izvršitelj svoje volje“, Kant ovim napomenama zapravo ukazuje na sljedeće: treba razlikovati *fizičku* osobu autokrata s jedne strane, i *moralne* osobe *zakonodavca* i *izvršnoga organa* s druge. Ista fizička osoba *može* obnašati *obje* funkcije, i pri tome i dalje biti vladar s minimumom legitimiteta, ako se zakonodavnom funkcijom služi za donošenje zakona koji zaista uspostavljaju minimum vladavine prava, tj. takvih zakona koji poštuju normativni standard opće ujedinjene volje. Kao što demokracija može zastraniti, pretvarajući se u volatilno očitovanje slijepih želja neograničenih zakonom, tako i autokrat može očitovati volju partikularne fizičke osobe na

način koji nadilazi privatnu unilateralnu dimenziju. Ako on uspostavlja minimum vladavine prava, donosi zakone koji su postojani, koji se na sve odnose jednako, i koji se primjenjuju barem donekle dosljedno, stvarajući stabilnost očekivanja (i ne kršeći se na dnevnoj bazi kako bi zadovoljili privatne vladareve interese), tada se može smatrati da je, u normativnom pogledu, izvršni organ *na neki način* različit od zakonodavnoga. Dakle, čini se da mogu postojati *de facto* despocije kojima se vlada u *republikanskom duhu*.

Da bi se razriješila potencijalna terminološka zbrka koja bi iz toga mogla proizaći, predlažem da se uvede trojako razlikovanje kada se govori o despocijama, odnosno da se razlikuje despotizam *in potentia*, *in existentia* i *in effectum*. Despotizam *in potentia* bio bi situacija u kojoj *jedna* osoba (bilo pojedinac, bilo grupni djelovatelj) obnaša dužnost *dvaju* moralnih osoba (zakonodavca i izvršnog organa), ali vlada u *republikanskom duhu*, vodeći se normativnom idejom opće volje prilikom donošenja zakona, te pridržavajući ih se barem donekle u izvršnoj funkciji. Despotizam *in existentia* bio bi situacija u kojoj *jedna* osoba (bilo pojedinac, bilo grupni djelovatelj) obnaša dužnost *dvaju* moralnih osoba (zakonodavca i izvršnog organa), ali provodi *isključivo svoju privatnu volju*. Despotizam *in effectum* bio bi situacija u kojoj zakonodavna instanca *jest* odijeljena od izvršne činjenicom da ih obnašaju *različite* osobe (pojedinci ili grupni djelovatelji), zakonodavac donosi odluke koje su iskaz *partikularne* volje, a izvršna vlast ih uredno provodi (što je zamislivo čak i u scenariju u kojem bi zakonodavac imao neki demokratski, čak i predstavničko-demokratski oblik, a manifestirao bi neki vid vulgarne majorizacije, “gdje svi odlučuju o jednom ili možda protiv jednoga (koji, prema tome, nije s tim suglasan), tako da odlučuju svi, koji ipak nisu svi”).

Drugim riječima, despotizam *in potentia* je situacija u kojoj izvršna vlast u državi, strogo gledano, *nije* odijeljena od zakonodavne, ali u kojoj država *ne* postupa samovoljno mimo zakona, odnosno u kojoj se vladar *ne* služi javnom voljom isključivo kao svojom privatnom. Despotizam *in existentia* je situacija u kojoj izvršna vlast u državi *nije* odijeljena od zakonodavne te se događa “samovoljno postupanje države mimo zakona koje je ona sama donijela, a gdje se vladar javnom voljom služi kao svojom privatnom“. Despotizam *in effectum* je situacija u kojoj izvršna vlast *jest* odijeljena od zakonodavne, ali se zakonodavac “javnom voljom služi kao svojom privatnom“, što neovisni izvršni organ (iz bilo kojeg razloga) ipak provodi u djelo.

Moja pozicija pretpostavlja da se despotizam, mišljen kao defektno ali i dalje u minimalnoj mjeri legitimno pravno stanje, u sklopu Kantove sheme odnosi na ono što sam ovdje nazvao

despotizmom *in potentia*. Razlikama između njega i istinskog republikanizma, kao i argumentima o tome zašto smatram da je tako shvaćeno stanje ipak u minimalnoj mjeri legitimno, bavi se četvrto poglavlje ove disertacije. S druge strane, ono što sam nazvao despotizmima *in existentia* i *in effectum* izjednačavam s nelegitimnim režimima koji se u sklopu Kantove sheme nazivaju *barbarskima*; njihove osobine također analiziram u četvrtome poglavlju. Time kako je Kant tek na kraju razrade svoga sustava došao do samog pojma *barbarstva*, i kako se on “retroaktivno“ uklapa u kompletnu njegovu shemu, bavi se peto poglavlje disertacije. Ta dva poglavlja upravo sadrže novum koji ova disertacija nudi.

Sama shema kojom Kant razlikuje republikanizam, despociju, barbarstvo i anarhiju može se pronaći u njegovoj *Antropologiji*, i obuhvaća tipologiju koja podrazumijeva to da *republika* ima vlast sa slobodom i zakonom, *despocija* ima zakon i vlast bez slobode, *anarhija* zakon i slobodu bez vlasti, a *barbarstvo* karakterizira vlast bez slobode i bez zakona (Kant, 1798/2003: 205 [7:331]); to je mjesto na koje ću se često vraćati u nadolazećim dijelovima disertacije.

Rješenje pitanja moralne prihvatljivosti otpora zloćudnim režimima koji pretendiraju na status legitimnih državnih vlasti nudi se upravo kroz usvajanje kategorije *barbarskih režima* kao onih koji ne proizvode nikakvu dužnost poslušnosti. Da bi se ona usvojila, za početak ću se pozabaviti suvremenim kantovcima koji su prepoznali upravo tu kategoriju kao odgovor na “optužbu“ da Kantov normativni nacrt uključuje dužnost poslušnosti *svim* postojećim režimima, tj. dužnost neodupiranja čak i onima koji su evidentno zloćudni. Prikazat ću njihovo služenje pojmom *barbarstva*, kao i manjkavosti njegove elaboracije, koja stoga i potrebuje nadopunu kojom se ova disertacija bavi. Međutim, prethodno se moram barem kratko osvrnuti i na suvremene kantovce koji pojmom *barbarstva* *ne* barataju.

Mogućim razlozima toga zašto je pojam *barbarstva* općenito prošao nezamijećen kod većine komentatora i komentatorica bavim se detaljnije u petom poglavlju disertacije. Detaljnijim razlozima odbacivanja raznih pristupa koji idu na rješenje “problema“ s nepostojanjem prava na otpor u sklopu Kantove sheme, a *ne* pozivaju se na pojam *barbarstva*, već sam se bavio u drugom poglavlju disertacije; u krajnjoj liniji, odbacujem ih i zato što previđaju taj ključni pojam, koji smatram posve legitimnim.

Ono što bi još u svakom slučaju preliminarno bilo vrijedno spomena jest postojanje autora i autorica koji uvažavaju da se i kod Kanta može i treba povlačiti drevna razlika između države

i organiziranoga razbojništva, uzimana u obzir barem od vremena sv. Augustina⁵⁹, ali *ne* posežu za pojmom barbarstva kako bi imenovali ovo potonje. Tako se Cummiskey (2008), na primjer, pita:

Je li on [Kant, op. a.] zaista obvezan na tako hobbesovski opis suverene moći? Kako bi se izbjegla ekstremna interpretacija Kantovog zabranjivanja pobune, moglo bi se tvrditi kako Kant zapravo ne prihvaća kontroverznu pretpostavku koja vodi do ovog neatraktivnog zaključka. Primamljivo je Kantu pripisati suptilniju, *neizrečenu* poziciju koja pravi razliku između “trenutnog, održivog i izvedivog iako možda poprilično nesavršenog projekta zaštite moralno važnih ljudskih sloboda koje su ugrožene u prirodnom stanju“ i “uspješnog mafijaškog preuzimanja Nevade“. Moglo bi se tvrditi da je samo ono prvo primjer suverene moći. Kantova zabrana pobune bi se tada primjenjivala samo na nesavršene projekte zaštite važnih prava. Ne bi se primjenjivala na bilo koje uspješno ispoljavanje organizirane, teritorijalne, moći prisile. (Cummiskey, 2008: 229; kurziv u originalu)

Valja primijetiti da Cummiskey ovdje to razlikovanje pripisuje Kantu kao *neizrečenu* implikaciju njegove ukupne normativne pozicije, poentirajući: “Postoje okolnosti koje od kantovca zahtijevaju da bude revolucionar. Sviđalo se to Kantu ili ne, to je uistinu zaključak koji zaista proizlazi iz njegovih argumenata.“ (Cummiskey, 2008: 241). Dakle, Cummiskey tvrdi da Kantova shema uključuje mogućnost moralno prihvatljivoga otpora nelegitimnim pretendentima na status državnih vlasti, iako sam Kant to nije uviđao, i možda ne bi niti pozdravio tu implikaciju kada bi ona bila iznesena. Cummiskey, naravno, nudi svoje argumente za opravdanje tvrdnje o moralnoj prihvatljivosti otpora u određenim situacijama, ali sam propušta uvidjeti da Kant, u konačnici, jest predvidio kvalifikaciju nelegitimne uzurpacije vlasti, upravo pod imenom barbarstva, te da je ponudio dovoljno elemenata za barem grube konture vlastitoga argumenta u prilog toga rješenja.

Na sličnome putu može se susresti i Surprenanta (2005), koji također govori o mogućnosti postojanja organizacije koja putem moći, ciljano i konzistentno, onemogućava postojanje stanja *koegzistentne slobode* (to bi bilo otprilike ono što ja nazivam *simetrijom uzajamne*

⁵⁹ Klasično mjesto kod sv. Augustina je 4. poglavlje IV knjige *De civitate Dei*, u kojem on kaže:

U odsustvu pravde, što je suverenost nego organizirano razbojništvo? Jer, što su bande razbojnika negoli sitna kraljevstva? I one su grupe ljudi, pod vlašću nekoga vođe, povezane zajedničkim dogovorom, dijeleći plijen u skladu s dogovorenim principom. Ako ova grupa kriminalaca, regrutirajući još više kriminalaca, stekne dovoljno moći da okupira pokrajine, da ugrabi gradove, i da podčini čitave populacije, tada može s punijim pravom preuzeti titulu kraljevstva, koja joj je javnom procjenom dodijeljena, ne time što se ona odrekla pohlepe, već povećanjem nekažnjivosti s kojom djeluje. (Augustin, 426/1950: 195)

prisiljivosti u skladu s općim zakonom). U tom scenariju, pojedinci koji su tim putem onemogućeni u imanju svojih prava nisu, tvrdi on, u građanskom stanju, već u prirodnom stanju, te imaju moralnu dužnost uspostaviti građansko stanje, i upotrebom sile ako je potrebno. Međutim, niti on ne koristi pojam barbarstva, a s njegovim nacrtom također postoje određeni problemi, kojima se bavim u četvrtom poglavlju disertacije.

K tome, postoje i autorice i autori poput Byrdove i Hruschke (2006; 2010), Westphala (1992), Wita (1999), Varden (2010a; 2010b) i Hancocka (1975), koje u ovom kontekstu nazivam republikanskim legitimistima. Oni tvrde da se u Kantovoj normativnoj shemi *može* povući razlika između legitimnih i nelegitimnih režima, ali da samo oni *republikanski* zaslužuju stvarni legitimitet. Moj stav je da su njihovi normativni standardi suviše visoki, što je tvrdnja koju branim u četvrtom poglavlju, odnosno da njihova pozicija, iako na prvi pogled može imati tekstualnoga utemeljenja, zapravo gubi tlo pod nogama, što nastojim pokazati u petom poglavlju.

Tvrdim da svi nabrojani pristupi, u konačnici, postaju suvišni (unatoč preklapanju dijela njihovih argumenata s mojima) ako se usvoji tripartitna normativna shema *republike, despotije* i *barbarstva*, za koju tvrdim da je kod Kanta i normativno i tekstualno utemeljena. Usprkos snažnom legitimacijskom impulsu, tvrdim da unutar Kantove sheme postoji prostor, ne za postojanje *prava* na pobunu, već za *moralnu dopustivost* odupiranja⁶⁰ režimima koji pretendiraju na status legalnosti, ali su evidentno nelegitimni. Nominalni državni režimi kojima se smije pružati otpor su upravo oni koje Kant naziva *barbarskima*. Taj pojam iz njegove *Antropologije* dugo je vremena bio zanemarivan (više o tome u petom poglavlju), ali je počeo biti zanimljiv nekim suvremenim kantovcima u posljednjih dvadesetak godina. U nastavku ovoga poglavlja disertacije ukazat ću na njihovo korištenje Kantovog pojma *političkog* barbarstva, kao i na manjkavosti njegove elaboracije u njihovim radovima; ona je upravo i

⁶⁰ Pojedinci imaju dužnost izlaska iz prirodnoga stanja, te uspostavljanja građanskoga društva, pri čemu je moralno dopustivo upotrijebiti i *silu*; taj dio je već više puta utvrđen u kontekstu Kantove sheme. Znači li to da postoji moralna *dužnost* upotrebe *sile* protiv barbarskih režima? Ne nužno. Prvo, Kant ne inzistira da se sila *mora* upotrijebiti kako bi se izašlo iz prirodnoga stanja; on tvrdi da se *može* upotrijebiti. Drugo, u konkretnom slučaju može biti posve samoubilački pokušati upotrijebiti silu protiv nadmoćnog barbarskog režima. Kao što tvrdim u petom poglavlju disertacije, uspoređujući slučajeve SAD-a prije građanskoga rata i Trećega Reicha, nitko nije moralno obavezan na mučeničku smrt. Dužnost se odnosi na djelovanje u smjeru rušenja barbarskoga poretka i uspostave legitimnoga režima. Pitanje konkretnih *sredstava* koja su za to najuputnija u danome trenutku više nije *normativno* pitanje, već *pragmatično*.

dovela do nastanka ove disertacije, tj. do pokušaja da se te manjkavosti otklone, kako bi pojam zaista mogao poslužiti razlikovanju legitimnih i nelegitimnih režima. Prikaz ću započeti s najranijim ukazivanjem na pojam barbarstva koji sam uspio pronaći u suvremenoj literaturi, nakon što dodam samo još jednu, ključnu napomenu – onu o kontekstima u koje barbarstvo *ne* treba stavljati.

Pojam barbarstva, u kontekstu Kantove filozofije, ima prvenstveno *pravno-političku*, to će reći *normativnu* dimenziju. Općenita asocijacija koju Kant veže uz barbarstvo jest nespremnost ljudi da se podvrgnu zakonitoj slobodi pravnoga stanja (vidi, na primjer, njegovu upotrebu pojmovu *barbarska sloboda* - Kant, 1784/2000a: 27 [8:26], ili *barbarski način rješavanja sporova* - Kant, 1797/1999: 141 [6:351]). U tome pogledu, Kanta se mora osloboditi svih eventualnih optužbi za rasizam i eurocentričnost – on se *ne* koristi dihotomijom barbarstva i civilizacije, gdje bi bijeli Europljani bili civilizirani, a svi ostali bili barbari. Upravo suprotno: “Mi smo civilizirani i pretovareni raznim društvenim uljudnostima i pristojnostima. Ali još vrlo mnogo nedostaje da bismo se smatrali već *moraliziranima*.” (Kant, 1784/2000a: 27 [8:26]; kurziv u originalu). On u konstantnom ratovanju europskih država vidi primjer te nespremnosti, a “između europskih i američkih divljaka” (Kant, 1795/2000: 124 [8:354]) u tome pogledu nema suštinske razlike. Barbarstvo, dakle, nije pejorativni termin kojega bi Kant izveo iz nekakvih rasnih ili imperijalističkih nazora, ili iz nekakve komparativne etnologije⁶¹.

⁶¹ Kant jest pokazivao interes i sklonost za kategoriziranje ljudi u *rase*; to je točno. Međutim, kako pokazuje Eberl (2019), Kant je upotrebu pojma *rase* (za razliku od pojma *barbarstva*) razvio u kontekstu *prirodnoznanstvenih*, a ne *moralnih* rasprava, i nije joj namijenio normativnu dimenziju. Zagovarajući *monogenetsku* teoriju o podrijetlu različitih rasa (jedinstvo ljudskoga roda, za razliku od *poligenetske* teorije, koja je iznosila tvrdnju o različitim porijeklu različitih rasa), Kant je razlike između njih (za koje jest smatrao da postoje, kako one u boji kože, tako i one u dispozicijama) pokušao objasniti adaptacijama na različite klimatske uvjete, koji su aktivirali različite predispozicije zajedničke *svim* ljudima. Dakle, pojam *rase* trebao je *objasniti* razlike o kojima su svjedočili brojni putopisni i prirodnoznanstveni izvještaji 18. st. On nije imao *vrijednosnu* dimenziju. U krajnjoj liniji, upravo je Kant, u sklopu svoje pravne i političke filozofije, iznio jednu od ozbiljnih prosvjetiteljskih kritika kolonijalizma i iskorištavanja drugih dijelova svijeta. Iako jedne proglašava *civiliziranima* a druge *divljacima*, to ovima prvima ne daje nikakvu *moralnu* nadmoć:

[...] ako nas ni priroda ni slučaj, nego samo vlastita volja dovede u susjedstvo naroda koji ne nudi izgleda za građansko povezivanje sa sobom te ako namjeravamo uspostaviti takvu vezu i te ljude (divljake) dovesti u pravno stanje (kao na primjer američke divljake, Hotentote, Novoholandane), jesmo li tada ovlašteni da čak nasilno ili prijevartnom kupnjom (što nije puno bolje) osnujemo kolonije i tako postanemo vlasnici njihove zemlje te da bez obzira na njihov prvi posjed iskoristimo svoju nadmoć; [...] No lako je prozreti taj veo nepravde [...] taj način stjecanja zemljišta valja dakle odbaciti. (Kant, 1797/1999: 60-61 [6:266])

Osim rasnoga konteksta, barbarstvo bi trebalo disocirati i od psihologizirajućeg, “eticizirajućeg”, filogenetskog i ontogenetskog konteksta. Kao primjer upotrebe toga pojma koju smatram neadekvatnom naveo bih u tom pogledu recentne radove Helge Varden (2021; 2022). Kao jedna od “republikanskih legitimista” među kantovcima, ona je nedavno obratila pažnju i na pojam barbarstva izložen u *Antropologiji*, ali ga, za razliku od autorica i autora kojima se bavim u nastavku poglavlja, nije usvojila primarno kao *normativno-pravnu* kategoriju. Za nju samo *republika* zaslužuje da se smatra pravnim stanjem, dok su i *despocija* i *barbarstvo* nelegitimni oblici vlasti – u tom pogledu barbarstvo ima i normativnu konotaciju, to je točno. Međutim, ako su i despocija i barbarstvo nelegitimne forme vlasti, pitanje je zašto se distinkcija između njih uopće povlači. A odgovor koji nudi Varden glasi da su despocija i barbarstvo izraz različitih snaga koje se manifestiraju u čovječanstvu, kako u filogenetskoj perspektivi razvoja vrste, tako i u ontogenetskoj perspektivi razvoja pojedinca.

Dok bi *despocija* bila izraz neke vrste pred-političke zajednice, u kojoj se *zakoni* ne tiču istinskih ljudskih prava, već promocije neke supstancijalne koncepcije dobrog života (te stoga nemaju istinsku obvezatnost, budući da im nedostaje dimenzija stvarne univerzalnosti), *barbarstvo* bi bilo izraz čovjekove psihološke i moralne sklonosti radikalnome zlu; nju Varden nastoji rekonstruirati pomoću elemenata koji se mogu pronaći u Kantovoj *Antropologiji*, kao i u *Religiji*, opisujući je kao nešto što se temelji na samoobmani i što je, u konačnici, ne samo destruktivno, već i auto-destruktivno. Koristeći se pojmovima despocije i barbarstva na taj način, ona pokušava pokazati kako je riječ o pojavama koje, s jedne strane, imaju povijesno-

[...] Pitanje je međutim: smije li se neki narod u novootkrivenim zemljama *naseliti* (*accolatus*) i zaposjesti zemljište u susjedstvu naroda koji je već zauzeo mjesto u tom kraju, a da od toga drugoga naroda ne traži pristanak? [...] ako su posrijedi pastirski ili lovački narodi (kao Hotentoti, Tunguzi i većina američkih nacija) čiji opstanak ovisi o pustim prostranstvima, onda se to ne bi moglo izvesti silom, nego samo ugovorom, a čak se ni on ne bi mogao sklopiti ako bi se pritom iskoristilo neznanje stanovnika u vezi s ustupanjem takvih krajeva; [...] sve te tobože dobre namjere [kultiviranje neuljuđenih naroda] ipak ne mogu oprati ljagu nepravde sa sredstava što su pritom upotrijebljena. (Kant, 1797/1999: 142 [6:353]; kurziv u originalu)

Usporedi li se s tim *negostoljubivi* postupak civiliziranih, osobito trgovačkih država na našem kontinentu, zaključit će se da je nepravda koju one čine kad *posjećuju* (odnosno, što za njih znači isto, *osvajaju*) strane zemlje i narode, strahovito velika. Amerika, crnačke zemlje, Molučki otoci, Cap itd., bili su za njih, u vrijeme otkrića, zemlje koje nikome ne pripadaju, jer o starosjediocima uopće nisu vodili računa. Pod izgovorom da im je jedina namjera osnivanje trgovačkih luka, oni su u istočnu Indiju (Hindustan) doveli strane ratničke narode, a zajedno s njima uspostavili su i ugnjetavanje domorodaca, poticanje raznih tamošnjih država na ratove bez kraja i konca, glad, pobunu, vjerolomstvo i kako već ne glasi ta litanija svih zala od kojih trpi ljudski rod. [...] A sve to 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. (Kant, 1795/2000: 128-129 [8:358]; kurziv u originalu)

deskriptivnu dimenziju, u kojoj govorimo o razvoju ljudskoga roda (faze razvoja prema istinskoj republici). No, ona uz to vidi i despotiju i barbarstvo kao fenomene koji postoje i danas, kao “džepovi” ili “mjehuri” unutar republikanski organiziranih zajednica, svjesno ali prešutno tolerirani, ili čak otvoreno sankcionirani od strane države (dodajući kako se na taj način mogu pronaći čak i džepovi *anarhije*). Dapače, ona tvrdi da je svaka (moderna) zajednica zapravo kombinacija svih četiriju tipova (republike, despotije, barbarstva i anarhije), u različitim kontingentnim omjerima.

Jedan od primjera koje navodi jest nadzastupljenost crnaca u zatvorskoj populaciji, te nasilno postupanje policije prema crncima, i jedno i drugo u SAD-u, što su fenomeni u kojima Varden (2021) vidi izraz duboke društvene i institucionalne disfunkcionalnosti koja uključuje barbarsko rasističko nasilje. Drugi njen primjer koji bih istaknuo jest norveški zakon iz 2018. koji zabranjuje nošenje burke i nikaba u obrazovnim institucijama, u kojem Varden (2022) vidi instancu muškog barbarskog seksizma (jer se ponovno radi o tome da netko – a ona ističe da su u toj raspravi ponovno dominirali muškarci – i to pod prijetnjom sile, ženama određuje kako se smiju ili ne smiju odijevati, bez da se njih same o tome išta pitalo); kod tog primjera ona ponovno ističe i samoobmanjujuću narav barbarstva (činjenje radikalnog zla iz uvjerenje da se čini dobro).

Pristup barbarstvu koji je Varden odabrala vodi ju do pozicije koja se meni čini krajnje neprivlačnom. S normativne strane, dolazi se do neprihvatljivo visokog praga legitimnosti. Naime, ako su samo istinske republike legitimne, a sve stvarno-postojeće države su u stvari kombinacije *svih* četiriju tipova iz Kantove sheme, tada niti jedan režim na svijetu zapravo nije legitiman (čak niti uzor suvremene liberalne demokracije kao što je to Norveška)! S druge strane, njena psihologizacija i “eticizacija” teme može voditi do “odsklizavanja” kompletne teme prema nekakvoj raspravi o “teodiceji”, gdje se gubi iz vida *pravna* dimenzija kao zasebna dimenzija Kantove moralne filozofije. U definiciji barbarstva kojom započinjem četvrto poglavlje, u strogo pravno-normativnom kontekstu, pitanje *motivacije* onih na vlasti nije presudno da bi se ponudio odgovor na pitanje o postojanju dužnosti poslušnosti (“ona pokriva i slučajeve u kojima je barbarstvo *ishod*, a ne nužno nešto obuhvaćeno *programskim ciljem* onih koji drže učinkoviti monopol na primjenu sile. Pitanje njihove *motivacije* je, u krajnjem slučaju, normativno irelevantno u pravnome kontekstu”).

Uzevši sve navedeno u obzir, sada se konačno okrećem prikazu onih suvremenih autorica i autora koji se pojmom barbarstva bave u njemu primjerenom, normativno-pravnom kontekstu.

Kod njih je taj Kantov pojam prepoznat kao istovremeno važan, ali i nedovoljno razrađen pokušaj delineacije legitimnih i nelegitimnih režima, gdje se uzima u obzir to da legitimni režimi mogu biti vrlo nesavršeni, odnosno da mogu (značajno) odudarati od republikanskoga ideala, ali da ispod te razine postoji i barbarstvo, kao izraz posve nelegitimnog pretendiranja na status državne vlasti.

3.2 – Jan Joerden - *ultra posse nemo obligatur*

U članku koji sadrži njegovo izlaganje s *Osmog međunarodnog kongresa o Kantu*, Jan Joerden (1995) donosi analizu Kantove četverodijelne sheme iz *Antropologije* kojom se tipiziraju *anarhija* (zakon i sloboda bez vlasti), *despotizam* (zakon i vlast bez slobode), *barbarstvo* (vlast bez slobode i bez zakona) i *republika* (vlast sa slobodom i zakonom). Cilj njegove analize jest primarno taj da se kroz uvid u Kantove neobjavljene bilješke o *Antropologiji* pokuša pokazati kako je on došao do takve sheme od točno četiri dijela⁶², s tim kombinacijama *zakona*, *vlasti* i *slobode*, te s točno takvim nazivima za svaku od njih. U njoj se Joerden služi Kantovim opaskama koje se tiču dviju perspektiva, normativno-teorijske (kombiniranje navedenih elemenata) i povijesne (kako se u stvarnome svijetu jedni režimi transformiraju u druge). Ta analiza je umjereno zanimljiva, ali ne pretjerano korisna za moj cilj (Joerden se tu, na primjer, bavi ukazivanjem na to da je kombinaciju *slobode* i *zakona* bez *vlasti* Kant u tim bilješkama, uz *anarhiju*, nazivao i *Poljskom slobodom*⁶³).

Prikazom konceptualnog razvoja Kantove normativne sheme, koji ga je doveo do pojma političkog barbarstva, bavim se i sam, u petom poglavlju⁶⁴ ove disertacije. Tu je pojam barbarstva uklopljen u evolucijsku shemu kompletne Kantove pravne i političke filozofije, a ne samo osvijetljen bilješkama za *Antropologiju*, djelo koje nije primarno posvećeno pravnim

⁶² Kombinatorno gledano, tri elementa moguće je kombinirati u *osam* različitih varijanti. O onim kombinacijama *zakona*, *vlasti* i *slobode* koje su izostavljene vidi fusnotu 107 u petom poglavlju ove disertacije (str. 175), u kojoj dajem moje objašnjenje za njihovo izostavljanje.

⁶³ Taj je izraz Kant odabrao ciljajući na *liberum veto*, pravo koje su članovi poljskoga parlamenta imali tijekom 18. stoljeća, a kojim je svatko od njih mogao stopirati bilo koju odluku parlamenta. Budući da je poljski parlament, osim ozakonjivanja zastupničkih inicijativa, imao i neke upravne i sudske ovlasti, to je značilo da učinkovitog obnašanja vlasti *de facto* gotovo da i nema. Pravo *liberum veta* često se u tome kontekstu spominje kao jedan od faktora propasti tadašnje Poljske, a kao takvog ga je očito vidio i Kant.

⁶⁴ Vidi odjeljak 5.1 – Evaluacija kompatibilnosti pojma barbarstva s Kantovim ranijim tekstovima.

temama. No, Joerden daje i pokušaj elaboracije samoga pojma barbarstva, koji jest koristan i zanimljiv. U želji da osvjetli razliku između despocije i barbarstva, on se koncentrira na situacije u kojima sustavna primjena sile dovodi do *poništanja* samog koncepta zakona. Ukazujući na to da se selektivno suspendiranje pojedinih zakona arbitrarnim odlukama vlasti može povremeno događati u svim državama, Joerden nastoji pokazati da je za karakterizaciju režima kao vlasti bez slobode i *bez zakona* nužno da on negira vladavinu zakona kao takvu. A to se događa time što se negira jedan od konstitutivnih elemenata samog koncepta zakona:

Čini se da je konstitutivni element koncepta zakona to da je barem u načelu moguće slijediti konkretni zakon. Ovaj se uvid, na primjer, nalazi u maksimi rimskoga prava “*ultra posse nemo obligatur*“ [“nitko nije dužan činiti ono što ne može“]. Država u kojoj se provode “zakoni“ koje nije moguće poštivati i koji uključuju represivne mjere – poglavito kaznene mjere – može se okarakterizirati jedino kao država *bez zakona*. [...] država koja zaslužuje kantovsku kvalifikaciju “barbarstva“ jest država u kojoj se provode zakoni koji kažnjavanje ne vezuju za specifično ponašanje, već za jednostavnu činjenicu da je netko specifična vrsta osobe. Jer takvim zakonima također nedostaje temeljna mogućnost da ih je moguće slijediti. Država koja progona ili čak istrebljuje članove društva, na primjer na temelju rasnoga kriterija, ne teži tome da upravlja ponašanjem tih ljudi već isključivo cilja na isključivanje ili čak istrebljivanje takvih osoba. Dakle, ona uopće ne dozvoljava tim osobama da prilagode svoje ponašanje kako bi se uklopile u državu. Takvo djelovanje države je puka upotreba državne moći “bez zakona“ (i naravno, još i više, “bez slobode“). To se jednako odnosi i na državne progone vođene isključivo radi vjerskih ili političkih uvjerenja. Jer niti ovdje država nije vođena željom za upravljanje ponašanjem, već naprosto progonom disidenata.; ili, da se poslužimo kantovskom terminologijom: Država koja svojim građanima nameće kazne koje nije moguće izbjeći ponašanjem u skladu sa zakonom tretira svoje građane kao puka sredstva a ni u kojem slučaju kao ciljeve same po sebi. (Joerden, 1995: 142; kurziv u originalu)

Tu Joerden vezuje barbarstvo uz ono što ja, u sklopu moje elaboracije, nazivam *diskriminacijskim*⁶⁵ barbarstvom, dakle onim koje stvara protupravne razlike među ljudima. Klasični primjer kojeg navodi jest, naravno, Hitlerova Njemačka. Međutim, puno instruktivniji primjer mu je slučaj Njemačke Demokratske Republike (DDR-a), kojim nastoji ukazati na jasniju granicu između despocije i barbarstva. U ranim godinama svoga postojanja, režim DDR-a bio je barbarski zato što je progonaio ljude naprosto zbog njihovih političkih *uvjerenja*, a ne (nužno) zbog njihovog političkog *djelovanja*. Kvalitativnu tranziciju iz *barbarstva* u

⁶⁵ Vidi četvrto poglavlje ove disertacije, odjeljak 4.2 – Vrste barbarstva: diskriminacijsko i ne-diskriminacijsko.

despociju režim je napravio kada je prihvatio princip *ultra posse nemo obligatur*, i to time što je omogućio građanima da izbjegnu represivne mjere *uzdržavanjem* od javnog političkog djelovanja koje bi bilo nepoćudno. Iako je i dalje bio iznimno represivan, režim je svojim građanima omogućio da svojim *ponašanjem* poštuju državne zakone, i time izbjegnu kazne, iako su u sferi svoga privatnoga života i dalje mogli imati “nepoćudna“ uvjerenja.

Analiza političkoga barbarstva koju Joerden daje jest na pravome tragu, ali je poprilično manjkava; doduše, on niti ne tvrdi da je time pokušao i izveo njegovu kompletnu elaboraciju. Poput drugih suvremenih autora koji će se tim pojmom pozabaviti, i Joerden konstatira: “Jasno je međutim da prijelaz između barbarstva i despotizma nije kristalno jasan, baš kao što to nije niti prijelaz između despotizma i republike, ili republike i anarhije.“ (Joerden, 1995: 143). U njegovoj skici samim time nedostaje nekoliko elemenata koje ja vidim kao ključne.

Prvo, on niti ne pokušava pokazati koje su to sastavnice koje svako pravno stanje mora imati, tj. koji elementi prava nužno moraju biti sankcionirani da bi se nešto moglo smatrati (čak i vrlo defektnim, ali i dalje u minimalnoj mjeri stvarnim) pravnim stanjem. Drugo, bez navođenja toga on ne može niti pokušati sustavno normirati situacije u kojima postoji nezanemariva pravna diskriminacija među ljudima, ali takva koja režim ipak ostavlja *unutar* sfere legitimnosti (budući da su *temeljni* elementi pravnoga stanja sankcionirani *za sve*); u tom kontekstu, on navodi samo jedan mogući primjer (DDR) u kojem se vidi razlika između (diskriminacijskog) barbarstva i despocije. Treće, on svojim usputnim opisom zanemaruje čitavu onu sferu barbarstva koju ja nazivam *ne-diskriminacijskim barbarstvom*, a koja obuhvaća slućajeve u kojima je režim barbarski, ne zato što obespravljuje neke grupe građana u korist drugih, već zato što *svim* svojim građanima uskraćuje (barem) jedan od nućnih elemenata pravnoga stanja. U toj situaciji mogu postojati pravila koja se odnose jednako na sve (dakle nikoga se ne diskriminira), posve je moguće da se svatko svojim ponašanjem prilagodi tim pravilima, i time izbjegne progon, a da režim pri tome i dalje bude barbarski.

Dakle, Joerdenov ćlanak bio je korak u pravome smjeru, jer je ukazao na pojam barbarstva kao potencijalno delineacijski pojam. Međutim, Joerden u svome ćlanku (barem na jednom mjestu) i o barbarskim režimima govori kao o *državnim* režimima. Iako je implicitno jasno da, kroz primjer Hitlerove Njemaćke, on ne smatra da smo takvim režimima dućni poslušnost, on se tu pojmom *države* još uvijek slući u deskriptivnom, “socioloćkom“ smislu (ućinkoviti aparat, koji ima monopol na primjenu sile na odrećenom podrućju). Naredni korak, koji se desetak godina kasnije i dogodio, jest pojava autorica i autora koji eksplicitno tvrde da su barbarski

režimi još uvijek vrsta *prirodnog*, a ne *građanskog* stanja. Samim time, u njima je moralno posve prihvatljivo da se primjeni sila kako bi se iz prirodnoga stanja izašlo, odnosno kako bi se uspostavilo pravno stanje. Država se tu, u kantovskom kontekstu, ne definira iz deskriptivno-sociološke, već iz normativno-pravne vizure, što je jedina primjerena perspektiva. Naravno, problem jasnije delineacije barbarstva i despocije bit će prisutan i naglašen i u njihovim radovima.

3.3 - Alyssa R. Bernstein – barbarstvo kao vrsta prirodnoga stanja

Desetak godina nakon Joerdena, posezanje za Kantovim pojmom barbarstva može se pronaći kod Alysse R. Bernstein (2008). Pišući o međunarodnome pravu, i suvremenim raspravama o opravdanosti vojnih intervencija na teritoriju drugih država u humanitarne svrhe, ona pokušava ponuditi kantovski odgovor na pitanje o njihovoj moralnoj dopustivosti. U tom kontekstu, baveći se Kantovim nacrtom građenja međunarodnih odnosa u smjeru vječnoga mira, komentatori uglavnom skreću pažnju na njegov *Peti preliminarni član vječnoga mira među državama*, koji glasi: “*Nijedna se država ne smije nasilno upletati u ustav i vladu druge.*” (Kant, 1795/2000: 118 [8:346]; kurziv u originalu).

Kada se upari s interpretacijama koje Kantu imputiraju legitimiranje *svih* postojećih režima, ovaj preliminarni član implicirao bi apsolutnu moralnu zabranu bilo kakvog intervencionizma u ime ljudskih prava, bez obzira na eventualnu razinu njihova kršenja u nekom dijelu svijeta. U želji da ponudi suprotnu interpretaciju, Bernstein poseže (i) za konceptom barbarstva. Ukazujući na njegovo zanemarivanje, i pozivajući se upravo na Joerdenov članak, koji na njega skreće pozornost (iako u drugom kontekstu), ona u njemu vidi rješenje problema (ne)dopustivosti vojnih intervencija, barem u jednoj od par⁶⁶ ograničenih vrsta takvih

⁶⁶ Uz slučajeve barbarskih režima, Bernstein smatra da je vrlo jasno kako Kant prihvaća moralnu opravdanost ratovanja protiv države koju on naziva *nepravедnim neprijateljem*, a to je “onaj čija javno (bilo riječju ili djelom) izražena volja odaje maksimu prema kojoj, kada bi postala opće pravilo, među narodima ne bi bilo moguće stanje mira, nego bi se moralo ovjekovječiti prirodno stanje. Takvo nešto [...] se tiče svih naroda čija je sloboda time ugrožena, što ih potiče da se udruže protiv takvog narušavanja reda i neprijatelju oduzmu moć da takvo što čini;” (Kant, 1797/1999: 139 [6:349]).

Uzimajući u obzir kategoriju *nepravедnog neprijatelja*, Vaha (2018) kritizira Bernstein, tvrdeći da joj je kategorija *barbarstva* zapravo nepotrebna (tim više što Vaha izražava rezerviranost u pogledu toga da je Kant ozbiljno uzimao u obzir koncept barbarstva, iako ne navodi argumente za tu ogradu). Prema njoj, *bilo koji* režim

slučajeva: “Pravo ne-intervencije koje se pripisuje državama putem PČ5 [Petim preliminarnim članom] ne protivi se intervenciji tamo gdje ne postoji entitet koji opravdano može zahtijevati to pravo. Takav slučaj imamo kada ne postoji nikakva država već umjesto nje imamo stanje barbarstva [...] budući da su situacije barbarstva lišene zakona, u takvim slučajevima niti jedna država nije podvrgnuta prisili.“ (Bernstein, 2008: 97).

S jedne strane, Bernstein u članku jasno ukazuje na to da je barbarstvo i dalje vrsta *prirodnoga* stanja, karakteriziranog nepostojanjem *legitimne omnilateralne sile*, te stoga i dalje stanje *lišeno* prava; tu se precizno naglašava to da se o takvim režimima ne može govoriti kao o državama. S druge strane, i ona jasno ukazuje na nedorađenost koncepta barbarstva, koji stoga delineaciju čini problematičnom. Razloge te nedorađenosti i neodređenosti ona vidi u mogućem Kantovom strahu od cenzora⁶⁷, ali unatoč tome ona ne smatra da je pojam barbarstva beskoristan:

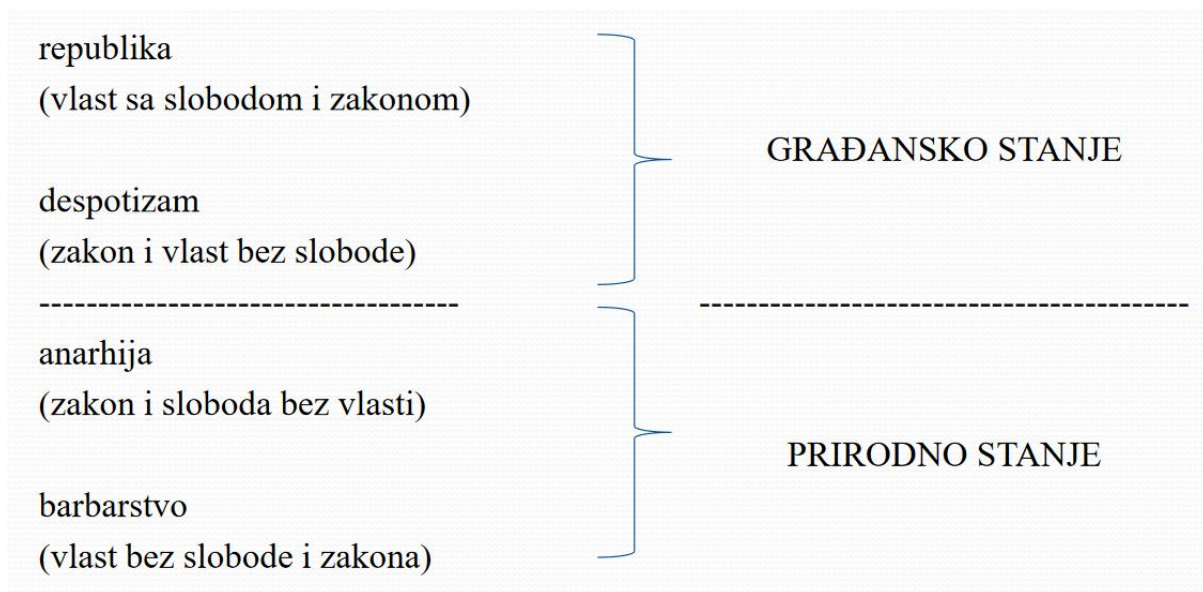
U stvarnim uvjetima može biti teško prosuditi postoji li još uvijek nekakva država ili je vladavina zakona u potpunosti degenerirala; kao što naglašava Joerden, prijelaz između despotije i barbarstva može se dogoditi postupno. Pa ipak postoji važna razlika između jednoga i drugoga te jasni slučajevi obojega. Distinkcija između njih odvaja neku vrstu državne vlasti, s jedne strane, od situacije dominiranja u kojoj, strogo govoreći, ne postoje nikakav zakona i nikakva država. Iako Kant ne raspravlja o tome kako prosuditi kada je despotizam prešao u barbarstvo, niti što bi ljudima u takvim uvjetima bilo dopušteno činiti, njegovi argumenti povlače za sobom to da političke obveze imaju granice; nama je ostao zadatak da sami za sebe prosuđujemo te stvari, kako one vezane za domaće političke odnose, tako i one vezane za međunarodne političke odnose. (Bernstein, 2008: 75)

može postati legitimnom metom vojne intervencije, ali ne zbog svoje *unutrašnje forme*, već zbog svoga *izvanjskog ponašanja* – stoga je distinkcija *despotije* i *barbarstva* u biti suvišna.

Iako jest realno za očekivati da će barbarski režimi pokazivati i znakove agresivnosti na međunarodnom planu, to ne mora uvijek biti slučaj. Međutim, ako se tvrdi da neki entitet *nije* država, tj. moralna osoba, onda to nešto apriori ne može imati nikakva prava u međunarodnim odnosima, što znači da barbarski režimi *uvijek* mogu biti legitimne mete humanitarne vojne intervencije, dok despotski to mogu postati *ako i samo ako* se u međunarodnim odnosima ponašaju kao nepravedni neprijatelj (pretpostavka je da se istinski republikanski režimi i na međunarodnom i na domaćem planu ponašaju u skladu s pravnim principima, te time nikada ne mogu postati legitimne mete).

⁶⁷ Više o toj temi vidi u petom poglavlju ove disertacije, odjeljak 5.3 – Nedovršenost pojma barbarstva – irelevantnost, autocenzura ili nešto treće?

Govoreći o konceptu barbarstva za potrebe svoje konkretne teme, Bernstein se eksplicitno poziva na Joerdena, što znači da njen ograničeni pristup dijeli svoje temeljne nedostatke s njegovim. U prvome redu, niti ona ne pokušava navesti minimalne elemente koje bi neki sustav prisile morao sankcionirati da bi ga se moglo smatrati pravnim sustavom, tj. (u minimalnoj mjeri) legitimnom vlašću. Pa ipak, kod nje možemo vidjeti i neke pomake u elaboraciji. Prvi, i već spomenuti, tiče se jasnijeg stava o tome da barbarski režimi nisu države. Iz toga implicitno proizlazi podjela Kantove četverodijelne tipologije iz *Antropologije* u skladu sa sljedećom shemom:



Shema 1: tipologija prirodnog i građanskog stanja

Jasnije razgraničivši prirodno stanje od građanskoga stanja, Bernstein automatski omogućuje da se precizira i instanca koja je nadležna da prosuđuje je li nešto pravno stanje, koje samim time zahtijeva poslušnost, ili se i dalje radi o prirodnom stanju. Kantov *postulat javnoga prava* izričito se obraća čovjeku-pojedincu, i nalaže mu: “iz odnosa neizbježnog supostojanja sa svima drugima prijeđi u pravno stanje, tj. u stanje sudbene pravde.” (Kant, 1797/1999: 99 [6:307]). Njen drugi pomak tiče se, dakle, toga da se implicitno tvrdi kako je instanca koja prosuđuje o eventualnom barbarskom statusu režima nužno čovjek-pojedinac, koji je podvrgnut tom režimu (pa se za njega onda i otvara pitanje poslušnosti), odnosno kako je nama “ostao zadatak da sami za sebe prosuđujemo te stvari“. Svako drugo rješenje već bi

prejudiciralo ono što tek treba utvrditi, naime postojanje nadređene instance kojoj smo se dužni pokoravati, tj. koja kod nas proizvodi moralnu obvezu.⁶⁸

Deset godina nakon prvog članka, Bernstein (2018) ponovno poseže za Kantovim pojmom barbarstva, ali ovaj put u kontekstu domaćih političkih odnosa. Pokušavajući razviti kantovski koncept građanskoga neposluha⁶⁹, ona preliminarno daje okvirni prikaz političkoga legitimiteta u kojem ponovno naglašava da despocije jesu legitimni, iako defektni režimi, dok barbarski režimi nemaju nikakav legitimitet; ključna razlika između njih jest ta što u despocijama ipak postoji nešto što se može nazvati *vladavinom zakona*, dok u situacijama barbarstva toga nema ni u tragovima. Pozivajući se ponovno na Joerdena, ali i na Arthura Ripsteina (2009), koji se u međuvremenu također bavio pojmom barbarstva kod Kanta, Bernstein sada krajnje eksplicitno formulira ono što se u njenom prethodnom članku implicitno počelo pojavljivati:

U građanskom društvu, prirodni zakon koji zahtjeva poslušnost državnim vlastima nadjačava privatnu prosudbu svakoga podanika o prirodnom zakonu i prirodnim pravima. Međutim, ako pojedinci nisu u građanskom društvu već su umjesto toga prisiljavani i podvrgavani od strane ne-vladinih djelatnika, tada oni nisu u poziciji da slušaju državne vlasti. Pojedinci su obvezani na poslušnost zakonu, ne pukoj sili. [...] oni su ovlaštene da sami za sebe prosuđuju žive li pod vladavinom zakona ili umjesto toga u stanju barbarstva. Ako je potonje slučaj, tada oni imaju pravo da se brane i da pokušaju upotrijebiti prisilu kako bi uspostavili vladavinu zakona. Ako to učine, njihova upotreba sile neće činiti revoluciju, budući da njihov cilj neće biti rušenje građanske vlasti već upravo njeno uspostavljanje. (Bernstein, 2018: 147)

⁶⁸ Uzevši o obzir kontekst u kojem Bernstein piše, a to su međunarodni odnosi, ostavio bih jednu ogradu vezanu za krajnju instancu prosudbe o eventualnoj barbarskoj naravi nekoga režima. Naime, ona na kraju citata kaže: “nama je ostao zadatak da sami za sebe prosuđujemo te stvari, kako one vezane za domaće političke odnose, tako i one vezane za međunarodne političke odnose”. Međutim, čini mi se da je potrebno razlikovati te dvije vrste prosudbi. Vezano za domaće političke odnose, krajnja instanca prosudbe mora biti pojedinac, budući da svako drugo rješenje već prejudicira ono što tek treba utvrditi. No, međunarodni odnosi su drugačiji. U njima ne sudjeluju pojedinci, već države. One, kao moralne osobe, imaju određena prava i određene obveze, a kroz procedure oblikovanja opće volje imaju i deliberativne kapacitete. Budući da se u kontekstu njenoga članka radi o pitanju opravdanosti vojnih intervencija jednih država na teritoriju drugih (u humanitarne svrhe), jedina instanca koja je tu nadležna suditi o eventualnoj barbarskoj naravi stranih režima jest sama država, a ne bilo koji pojedinac koji živi unutar nje. U konačnici, ona je ta koja će tu intervenciju eventualno i provesti. O tome vidi i fusnotu 72 ovoga poglavlja (str. 118).

⁶⁹ Više o tom njenom pokušaju vidi u petom poglavlju ove disertacije, odjeljak 5.4 – Koncept barbarstva kao normativni kriterij u povijesnim slučajevima, fusnota 123 (str. 199) i pripadajući odjeljak u glavnom dijelu teksta.

Nudeći tako rješenje za problem dopustivosti pobune protiv nelegitimnih uzurpatora vlasti, Bernstein ukazuje na to *tko* je nadležan za relevantnu prosudbu, i *zašto* je to tako, budući da je “zakonodavčev autoritet u konačnici temeljen na prirodnom zakonu (*a priori* racionalnim zakonima), ne u pozitivnom zakonu [...] a budući da prirodni zakoni mogu biti spoznati *a priori*, podanici mogu vlastitim promišljanjem utvrditi imaju li obvezu poslušnosti ili ne.” (Bernstein, 2018: 147). Međutim, problematično pitanje i dalje ostaje *kako* točno utvrditi postojanje barbarskoga režima, tj. *kada* je on prisutan. Niti u ovome članku autorica ne pokušava elaborirati kriterije za tu prosudbu, iako pretpostavlja da ona jest izvediva. Umjesto toga, ona se, u tu svrhu, poziva na radove drugih autora. Joerdenov pokušaj sam već prokomentirao, ukazavši na njegove zasluge, ali i njegove manjkavosti. Uz njega, Bernstein se, kao što sam već napomenuo, poziva i na rad Arthura Ripsteina (2009). Od svih suvremenih autora koji se pozivaju na Kantov pojam barbarstva, upravo Ripstein nudi najopširniji pokušaj njegove elaboracije, koji stoga zaslužuje naročitu pažnju.

3.4 – Arthur Ripstein - barbarstvo kao unilateralna primjena organizirane sile

Baveći se temom granica političkoga legitimiteta i Kantovih argumenata protiv postojanja prava na pobunu, Ripstein (2009) konstatira kako su njegovi argumenti u principu valjani, ali kako se oni odnose samo na situacije u kojima postoji (koliko god nesavršeno) građansko društvo. Da bi se uvidjelo što čini građansko društvo, Ripstein polazi od Kantovog uvida kako *postulat javnog prava* zahtijeva da ljudi prijeđu “u pravno stanje, tj. u stanje sudbene pravde.” (Kant, 1797/1999: 99 [6:307]). Ukazujući na pojašnjenje toga, Ripstein čini važan korak prema normiranju temeljnih elemenata onoga što čini pravno stanje, jer to jasno povezuje s *općom pravnom dužnošću* koja glasi: “*Stupi* u takav odnos u kojemu ono što je nečije može biti sigurno od svih” (Kant, 1797/1999: 33 [6:237]; kurziv u originalu).

Pozivajući se na već spominjanu tipologiju iz *Antropologije*, on tvrdi kako su, u skladu s tim, *despotizam* i *republika* vrste *građanskog stanja*, dok su *anarhija* i *barbarstvo* vrste *prirodnog stanja*. Naime, despotizam zadovoljava navedeni uvjet; tu postoji država, iako s velikim defektima. U despotizmu postoje *pravila* koja se na sve odnose *jednako*. Ljudi se samim time nalaze u stanju *uzajamne simetrične prisiljivosti*, i time je ono što pripada svakome od njih osigurano od svih drugih, *prema općem zakonu*. Problem s despotizmom je što su ta pravila pojedincima nametnuta “izvana” - zakonodavna i izvršna vlast su *spojene*, tj. u državi nema *slobode*. Unatoč tome, despotova volja može se smatrati oblikom *opće volje*. Kao prvo,

načelno je moguće da narod želi autokraciju.⁷⁰ Kao drugo, despotova volja proizvodi stanje u kojem svatko može dobiti ono što je njegovo. Iako se u despotizmu zakon *ponekad* koristi za privatne svrhe vladara (a svaka stvarna država, barem ponekad, u tom pogledu donekle slični despotizmu), građani nemaju pravo pružati otpor državi. Najviše što mogu jest javno kritizirati stanje u državi.

U razlici spram toga, *barbarstvo* ne zadovoljava taj uvjet. Činjenica da postoji moćna organizacija koja ima *monopol* na primjenu sile na nekom području, da ona tu silu primjenjuje na *organiziran* i *jednoobrazan* način, te da ljudi koji vode tu organizaciju imaju *elaborirane procedure* za donošenje odluka, ne znači automatski i postojanje države. Ključno pitanje glasi: je li zadovoljen postulat javnog prava? Organizacija koja krši postulat javnog prava nema temelj na kojem može tražiti poslušnost, a ljudi koji žive na teritoriju kojega ona nadzire su privatne osobe koje ne čine nepravdu time što joj pružaju otpor.

Ono što odlikuje prirodno stanje jest okolnost da je svako djelovanje *unilateralno*. Međutim, ništa u konceptu unilateralnog djelovanja ne isključuje mogućnost da ono pokazuje značajan stupanj *organiziranosti*. Postulat javnog prava zahtijeva da ljudi uđu u stanje u kojem svakome može pripasti ono što je njegovo, i to tako da mu se osigura od tuđeg presizanja, putem općeg zakona. U despotizmu se zakon *ponekad* koristi za privatne svrhe vladara. Međutim, u barbarstvu svako korištenje sile jest *isključivo* u privatne svrhe, budući da javnih tj. *općih* svrha niti nema. Barbarstvo je, dakle, stanje u kojem neki ljudi na organiziran način unilateralno prisiljavaju neke druge ljude da nešto rade. A takva primjena sile ne proizvodi građansko stanje; iz nje ne mogu proizaći nikakvi opravdani zahtjevi za poslušnošću.

Ripstein uzima i tri Kantova primjera, iz kojih onda ekstrapolira daljnji opis barbarstva. Prvi je Kantov komentar iz *Antropologije* o tome kako su uvjeti u kojima se žene drže kao *domaće životinje* primjer barbarstva (a tu dodaje i Kantovo spominjanje *poligamije*, budući da niti u njoj žene nemaju simetričan odnos spram muža - predaju mu cijelu sebe, a zauzvrat dobiju samo dio njega). Tome dodaje Kantove opise *ropstva* i *kmetstva*. Zajednički nazivnik tih slučajeva je da se ljude tretira kao *stvari* (institucije radikalnog *patrijarhata* i *ropstva*), ili barem tako da im se onemogućava da išta vanjsko imaju kao svoje (*kmetstvo*). Ljudi koji se nalaze u takvim uvjetima nalaze se u stanju suprotnom od onoga u kojem bi se njihova prava mogla

⁷⁰ Kao što sam Kant kaže, načelno je moguće da bi narod, u odnosu na demokraciju, "jedno od preostala dva [uređenja, *aristokracija* i *autokracija*, op. a.] mogao smatrati za sebe korisnijim." (Kant, 1797/1999: 131 [6:340]) No, za problematičnost te opcije vidi moj komentar u fusnoti 32 (str. 48) drugog poglavlja ove disertacije.

osigurati - oni nisu *dionici* pravnoga stanja sa svojim gospodarima, budući da ih ovi *sistematskom primjenom sile* u tome sprečavaju. Oni se, dakle, nalaze u stanju koje je još gore od anarhije, u najgoroj verziji prirodnog stanja (jer u stanju anarhije je moguće bar *provizorno* osigurati svoje od tuđega presizanja, dok je ovdje i to onemogućeno sustavnom primjenom sile). U barbarstvu, dakle, ne postoji građansko stanje u kojem su svi dionici prava (pa i u visokoj mjeri defektnog). Ne postoji opća volja. Postoji samo unilateralna primjena organizirane sile kako bi se zadovoljila partikularna volja.

Ripstein navodi i dva dodatna primjera u prilog svojoj elaboraciji. Prvi se tiče razlike koja može poslužiti kao paralela, one između *ruļje* i *naroda*. Normativna razlika između naroda i ruļje jest ta što narod ima *institucije* kroz koje se njegovi članovi *predstavljaju* i tim putem si daju *zajedničku volju*. Međutim, ono što čini bit institucija nije to da su one *kompleksne*; bit se nalazi u razlici između *prava* i *nasilja*. Organizirana ruļja je i dalje ruļja, jer djeluje *unilateralno*; ona ne osigurava vladavinu prava. Drugi primjer se tiče nacističke Njemačke. Dekreti koje je ona donijela, tvrdi Ripstein, ne smatraju se istinskim *zakonima*. Zato se nacistički dekreti o oduzimanju građanskih prava i imovine ne smatraju pravno valjanima. Period između pada Weimarske Republike i nastanka Savezne Republike Njemačke može se smatrati periodom barbarstva koji nije proizveo niti jednu pravno obvezujuću normu. S normativnog stajališta, može se tvrditi da su u njemu i dalje vrijedili weimarski zakoni, ali su bili privremeno suspendirani u provođenju, jednako kao što su nizozemska i danska vlada i dalje postojale u egzilu, te nakon Drugog svjetskog rata naprosto nastavile provoditi iste zakone kao i do tada.

Elaboracija koju donosi Ripstein jest najbogatija i najplodnija među suvremenim autorima i autoricama. U skladu s njom, barbarstvo je oblik prirodnog stanja, u kojem se organiziranom primjenom sile u sofisticiranim aranžmanima stvara monopol sile na određenom području, a koji unatoč tome nije država. Razlog je taj što se provodi jedino unilateralna volja, koja proizvodi stanje sustavnog negiranja ljudskih prava i egalitarne slobode. U takvom stanju pojedinci imaju legitimnu mogućnost da primjenom sile protiv barbara (nelegitimnih vlastodržaca) uspostave građansko stanje. U tom kontekstu postaje izrazito važno razlikovati despotizam (koji jest građansko stanje, iako s puno nedostataka) od barbarstva (koji je varijanta prirodnog stanja, puno gora od anarhije). Njegov ključni doprinos jest ukazivanje na ono što svako pravno stanje mora činiti, a to je držanje ljudi u situaciji *uzajamne simetrične prisiljivosti* putem sankcioniranja određenih *pravnih* elemenata koji vrijede za sve. Upravo to će poslužiti

meni u razradi moga nacрта političkoga barbarstva, koji će nastojati detektirati koji su to elementi koji nikako ne smiju biti isključeni iz simetrije međusobne prisiljivosti.

Ripstein se ne upušta u dublju potragu za njima, a iz primjera koje navodi čini se da i on, kao i Joerden prije njega, ostaje u vidokrugu onoga što ja nazivam diskriminacijskim barbarstvom. I iz same njegove karakterizacije barbarstva kao unilateralne primjene sile, s ciljem obespravljanja određenih skupina, tj. prisiljavanja nekih ljudi da rade nešto protiv svoje volje, proizlazi da i Ripstein previđa mogućnost ne-diskriminacijskog barbarstva, tj. da mu cijela jedna “polovica“ toga koncepta ostaje skrivena (ona u kojoj sustavna primjena sile rezultira time da je *svima* uskraćen barem jedan nužni element pravnoga stanja, čak i ako je to u skladu s voljom većine).

Jednako tako, i Ripstein, kao i drugi suvremeni autori i autorice, zdvaja nad mogućnošću (još) preciznije elaboracije samoga koncepta barbarstva: “Kriminalno udruženje može biti vrlo dobro organizirano a da pri tome ne bude država. Gospodar rata koji pljačka prema obrascu time ne čini sebe legitimnim vladarom. To da li neka konkretna situacija odgovara ovome opisu ne može biti utvrđeno *a priori*, kao što ne može biti utvrđeno niti postojanjem parcijalnog aparata vlasti.“ (Ripstein, 2009: 338-339). Unatoč toj zdvojnosti, Ripsteinova elaboracija barbarstva jest prepoznata kao važna među onim autorima i autoricama koji se pozivaju na taj pojam. Uz Alyssu Bernstein, na Ripsteina se tako poziva i Reidar Maliks, još jedan suvremeni autor koji u pojmu barbarstva prepoznaje moguću obranu od “optužbe“ da Kantov sustav legitimira sve nominalne režime.

3.5 – Reidar Maliks – pojedinac kao instanca prosudbe legitimiteta

Smještajući nastanak Kantove pravne i političke filozofije u njen povijesni kontekst, Maliks (2012, 2013, 2014) nastoji pokazati kako je Kantova misao evoluirala, od utjecaja tada priznatih autoriteta, poput Gottfrieda Achenwalla (1719-1772), do interakcije s mlađim autorima⁷¹ inspiriranim samim Kantom, ali puno radikalnijima u svojim javnim istupima i djelima. Naravno, kao centralni događaj koji koincidira s objavljivanjem ključnih Kantovih pravno-političkih spisa Maliks postavlja Francusku revoluciju. Na ovome mjestu važno mi je

⁷¹ (Djelomični) popis Kantovih “radikalnih sljedbenika” po Maliksu vidi u fusnoti 6 (str. 8) prvoga poglavlja ove disertacije.

pokazati kako je i Maliks jedan od suvremenih autora koji prepoznaju pojam političkog barbarstva kao relevantni dio Kantove normativne sheme. Pozivajući se na ključno mjesto iz *Antropologije*, te ukazujući i na Ripsteinovo bavljenje tom temom, Maliks također zastupa tezu o postojanju granica političkoga legitimiteta i dopustivosti otpora nelegitimnim pretendentima na status državnih vlasti. On uočava da, strogo gledano, tu ne može biti riječi o *pravu* na revoluciju (budući da pravo podrazumijeva postojanje legitimnih pravnih sustava, a njihovom garantu se ne može pružati *zakoniti* otpor), ali da može biti riječi o *dužnosti* uspostave pravnoga stanja, koja proizlazi upravo iz postulata javnoga prava.

Kantovi mlađi sljedbenici mahom su se izjašnjavali kao pristalice Francuske revolucije, vrlo javno i često vrlo radikalno (Fichte je, na primjer, zahtijevao davanje prava glasa ženama). Za razliku od toga, Kant je tek na kraju, s pojmom političkoga barbarstva, “odškrinuo” vrata za moralno dopustiv otpor u sklopu svoje sheme. Pokušavajući dati odgovor na pitanje zašto je to učinio tako kasno, i u tako nedorađenom obliku, i Maliks ukazuje na mogući strah od pruske državne cenzure, ali i na to da sam Kant možda nije bio siguran u pogledu toga *tko* je ovlašten da o tome prosuđuje. Pa ipak, “Kantova teorija pretpostavlja da pojedinci jesu sposobni prepoznati nalaze li se u prirodnom stanju ili u građanskom stanju“. (Maliks, 2014: 140). Dužnost koju postulat javnoga prava stavlja pred pojedinca “jest nekoherentna ako pojedinci ne mogu prepoznati nalaze li se u prirodnom stanju ili u građanskom stanju“ (Maliks, 2014: 141).

Maliks vrlo jasno pokazuje zašto su sve ostale opcije nemoguće: navodni *suveren* o tome ne može suditi, jer bi to značilo pretpostaviti ono što tek treba utvrditi; *narod* to ne može, jer je bez postojanja suverena on tek nekoordinirani agregat pojedinaca, bez deliberacijskih procedura koje bi bile obvezujuće *za sve*; razna *udruženja*, poput vojske, vjerskih zajednica ili političkih stranaka, to također ne mogu – čak i ako bi postojala u prirodnom stanju, ona, kao *privatna* udruženja, ne bi mogla imati nikakvog autoriteta nad *svim* pojedincima; u konačnici, niti eventualni *entiteti koji djeluju na međunarodnom polju*, poput Ujedinjenih naroda, ne mogu imati ovlast za *potvrđivanje* legitimnosti domicilnih režima, budući da Kantova teorija ne dozvoljava takva izvanjska miješanja u pitanja državnog suvereniteta⁷².

⁷² Tu se nameće zanimljiva paralela sa slučajevima eventualne međunarodne humanitarne intervencije na teritoriju drugih država, koju komentiram u fusnoti 68 (str. 113) ovoga poglavlja. Tamo ostavljam otvorenom mogućnost da jedna država prosuđuje to je li neki *strani* režim legitiman ili nije. Međutim, ona to *ne* radi kako bi odgovorila na pitanje “jesam li *ja* dužna poslušnost njegovim naredbama?”, jer to u svakom slučaju nije. Ona čak ne pita niti

Ne samo da Maliks tvrdi kako Kantova shema nužno *pretpostavlja* to da pojedinac jest sposoban samostalno suditi o pitanju legitimnosti vlasti, već on ukazuje i na mjesto gdje se ta tvrdnja *izravno* stavlja u Kantova usta; na žalost, ne radi se o nekome od objavljenih Kantovih spisa, već o onome što je govorio na svojim sveučilišnim predavanjima. Naime, Johann Friedrich Vigilantius (1757-1823), Kantov odvjetnik i kućni prijatelj, vodio je bilješke tijekom Kantovih predavanja o metafizici ćudoređa akademske godine 1793-1794, a u njima je, između ostaloga, zabilježio i ovaj pasus:

[...] svi zakoni, bili oni prirodni ili statutarni, temelje se na univerzalnim zakonima prirode [...] na temelju toga je definiran istinski temelj obvezatnosti toga zakona, moralna nužnost da ga se uvažava i sluša, i da se osoba koja je obvezana učini sposobnom prepoznati obvezujuću silu toga zakona. [...] Čak i kod statutarnih zakona, uvijek mora postojati univerzalni temelj, kojim bi svatko mogao biti njima vezan, i podvrgnut poslušnosti njima. Dakle, mora biti spoznato, u stvari, putem samoga uma, da je (*in statu civili*) suveren u pravnome poretku prisutan u pretpostavljenom subjektu, prije nego što ja samoga sebe mogu odrediti za poslušnost, i također da je dužnost zadana zakonom u skladu s univerzalnim zakonom moralnosti. Čak su i *božanski* zakoni sazdana na ovom univerzalnom zakonu prirode, i ne može biti primisli toga da sam njima vezan, kada ne bi bilo uvažavanja, s moje strane, kako ja imam obvezu prema božanskoj volji. (Kant, 1997: 290 [27:529]; kurziv u originalu)

Ovdje se, dakle, eksplicitno iznosi ono što Kantova teorija (iz objavljenih spisa) implicitno nosi sa sobom, a to je stav da pojedinac, svojim umom, prvo mora spoznati da netko zaista zaslužuje da ga se smatra suverenom, prije nego što se prihvati to da je taj netko izvor moralno obvezujućih naredbi, kojima se stoga duguje poslušnost:

Kantovski pristup zahtijeva od osoba da pažljivo promisle prije nego što dođu do zaključka da je neki oblik vladavine država, budući da samo entiteti koji izvršavaju suštinski moralni zadatak očuvanja jednake slobode imaju nekakav autoritet. Poslušnost državnome autoritetu je očito od monumentalne važnosti za Kanta. Ali poanta državnog autoriteta jest da se pojedincima omogućí uživanje vladavine zakona. Stoga je prva briga kantovske teorije to da osobe prosude

“jesu li podanici *te* države dužni slušati naredbe *te* države?”, jer ih u svakom slučaju neće na to ići primoravati, čak i ako jesu - u situaciji u kojoj domicilna država ne može vlastite podanike na to prisiliti, ona prestaje biti država; tu više nema režima o čijoj bi se legitimnosti moglo suditi. Dakle, fokus ovih pitanja je posve drugačiji, kao i praktične implikacije odgovora koji se mogu dobiti. Jedna se tiču međunarodnih političkih odnosa, a druga domaćih. S druge strane, postulat javnoga prava obraća se pojedincu, i on je tu jedina relevantna instanca, a jedino relevantno pitanje onda glasi: “jesam li *ja*, kao *pojedinac*, dužan pokoravati se naredbama tog entiteta?” A to je prosudba koju pojedinac, kao umno biće, ne može i ne smije delegirati kao ovlast nekoj drugoj instanci.

jesu li u stanju u kojem je vladavina zakona osigurana te gdje su oni stoga moralno obvezani na poslušnost. [...] mogućnost krivih prosudbi ne znači da se prosudbe uopće ne bi trebale donositi. (Maliks, 2013: 45-46).

To da mogućnost pogreške u prosudbi ne znači automatsku diskvalifikaciju pojedinca kao jedine⁷³ nadležne instance za prosudbu legitimnosti režima od presudne je važnosti. Maliks, dakle, utvrđuje da pojedinci jesu nadležni suditi o eventualnoj barbarskoj naravi nekoga režima, i da se Kant u konačnici (čini se) slagao sa svojim radikalnim sljedbenicima:

Kant nije objasnio kako netko može prosuditi kada država prestaje biti država, ali njegov vjerni prijatelj i kasniji urednik Johan Heinrich Tieftrunk (1759-1837) daje nagovještaj toga. U komentaru na *Nauku u pravu* on piše: “Ako vlada u državi padne toliko nisko da pervertira svekoliko pravo i ukine ljudska prava [*Befugnisse der Menschheit*], kojih se niti jedan čovjek ne može odreći a da pri tome ne izgubi svoj osjećaj dostojanstva, tada sam vladar ukida građanski savez.“ Vladar tada postaje puka privatna osoba u bezakonitom stanju koja teži podčinjavanju drugih privatnih osoba: “kada je na djelu puko nasilje, država više ne postoji.“ [...] Vidi Johan Heinrich Tieftrunk, *Philosophische Untersuchungen über das Privat- und öffentliche Recht: Erläuterung und Beurtheilung der metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre vom Herrn Prof. Imm. Kant. Zweiter Theil* (Halle, 1798), p. 366 (Maliks, 2012: 670, fusnota 108)

Podvlačeći crtu, Maliks konstatira: “U konačnici je ispalo kako njegovi [Kantovi, op. a.] pogledi nisu bili toliko udaljeni od pogleda njegovih radikalnih sljedbenika.“ (Maliks, 2012: 671). Time Maliks eksplicitno prihvaća pojam barbarstva kao legitiman dio Kantove normativne sheme. Maliksov doprinos suvremenoj recepciji toga pojma poglavito se bazira na trudu da se pokaže kako pojedinci imaju sposobnost, dapače i *dužnost*, da sude o legitimnosti režima, te da im mogućnost donošenja eventualnih krivih prosudbi ne oduzima načelni status nadležne instance za donošenje tog tipa sudova. I on ukazuje na očitu nedorađenost pojma barbarstva kod Kanta (“Kant nije objasnio kako netko može prosuditi kada država prestaje biti država“), koja stoga potencira potrebu za daljnjom elaboracijom samoga pojma – ako su ljudi *dužni* donositi prosudbe toga tipa, od iznimne je važnost da se pokaže i *kako* bi oni to trebali činiti. Nažalost, niti Maliks ne nudi ozbiljnu elaboraciju pojma barbarstva (kako utvrditi postojanje pravno obvezujuće vladavine zakona?), čime Ripsteinov pokušaj i dalje ostaje najrazrađeniji od suvremenih pristupa toj temi.

⁷³ Vidi fusnote 68 (str. 113) i 72 (str. 118) ovoga poglavlja.

§

Svi suvremeni autori i autorice koji (u normativnom kontekstu) posežu za pojmom političkoga barbarstva kod Kanta (Joerden, Bernstein, Ripstein, Maliks) slažu se da se radi o integralnom dijelu njegova sustava, koji ga definitivno razrješuje od optužbe za legitimiranje svih postojećih tendenata na status državnih vlasti. Svi se oni slažu oko toga da pojedinac može i mora moći prosuditi je li dužan poslušnost nekome režimu: *respublica noumenon* i *respublica phaenomenon* trebaju se, u ljudskome umu, staviti jedna pored druge, i kroz njihovu usporedbu vidjeti sličiti li postojeći režim, barem u minimalnoj mjeri, pravnome stanju.

Temeljni problem s tim pristupom jest taj što on pretpostavlja postojanje robusnih i konkretnih apriornih kriterija za donošenje takve prosudbe (budući da je *respublica noumenon* normativna *ideja*), a njih se u postojećoj literaturi, vezano za koncept barbarstva, ne može pronaći. Autori i autorice jasno ukazuju da ih Kant nikada nije eksplicitno iznio, a ne može ih se pronaći niti u njihovim djelima; oni uglavnom zdvajaju nad njihovim nepostojanjem, pa čak i nad mogućnošću njihova jasnog apriornog deklariranja. Međutim, ako takvi kriteriji postoje, oni u sklopu Kantova sustava *moraju* imati snažnu *apriornu* dimenziju, jer je čitava njegova shema postavljena upravo na takvim, *formalističkim* temeljima. I upravo zato je centralna namjera ove disertacije ta da se ti kriteriji jasnije elaboriraju, čemu se okrećem u narednom poglavlju.

4. ELABORACIJA POJMA POLITIČKOG BARBARSTVA

U prethodnom poglavlju izložio sam značaj pojma barbarstva u kontekstu Kantove političke filozofije, tj. ulogu koja mu je namijenjena u sklopu rasprave o izvorima političkoga legitimiteta i moralne obveze poslušnosti državnim vlastima. Ukazao sam na suvremene autore i autorice koji se njime služe (Joerden, Bernstein, Ripstein, Maliks), kao i na ograničenja njihova pristupa, koja se ogledaju u nedostatku snažnijih apriornih kriterija prosudbe, iz čega onda proizlazi potreba za daljnjom elaboracijom pojma barbarstva. S time u vidu, ovo poglavlje započinjem s predloženom sveobuhvatnom definicijom barbarstva, kroz čiju elaboraciju namjeravam pokazati sve ključne značajke razlikovanja legitimnoga građanskoga društva i nelegitimnih sustava prisile.

4.1 – Definicija barbarstva

Barbarstvo je, u svojoj srži, učinkovita primjena monopolističke sile koja *rezultira* time da je na nekom području onemogućena uspostava pravnoga stanja. Ovu definiciju moglo se ponuditi i u nešto „snažnijem“ obliku, koji bi glasio: barbarstvo je učinkovita primjena monopolističke sile kojoj je *cilj* da na nekom području onemogući uspostavu pravnoga stanja. Međutim, smatram da je prva formulacija bolji kandidat za traženu definiciju. Naime, ona pokriva i slučajeve u kojima je barbarstvo *ishod*, a ne nužno nešto obuhvaćeno *programskim ciljem* onih koji drže učinkoviti monopol na primjenu sile. Pitanje njihove *motivacije* je, u krajnjem slučaju, normativno irelevantno u pravnome⁷⁴ kontekstu traženja odgovora o izvorima političkoga legitimiteta. Jedna od teza na kojoj ova disertacija počiva jest ta da politički legitimitet (tj. dužnost poslušnosti vlastima) ne proizlazi iz *geneze* nekoga entiteta, pa

⁷⁴ U kontekstu Kantove praktične filozofije, normativnost *namjera* ograničena je na *etičku* sferu, unutar koje se propisuje odgovarajuća *motivacija* za djelovanje. Ako ona zadovoljava apriorni normativni standard, djelovanje koje iz toga proizlazi je moralno neupitno. Međutim, u *pravnome* kontekstu presudno je isključivo *djelovanje* – može se zamisliti poredak koji započinje s „dobrim“ namjerama a završava (moralnom) katastrofom; iz same inicijalne „dobre“ namjera vlastodržaca ne može se automatizmom izvesti obvezatnost poslušnosti režimu. Jednako tako, može se zamisliti poredak u kojem vlastodržci ne započinju s „najsvetijim idealima“ kao svojom niti vodiljom, ali unatoč tome osiguravaju uvjete (barem minimalne) vladavine prava, čime proizvode obavezu poslušnosti kod podanika.

čak niti iz njegovih proklamiranih *ciljeva*, već iz njegova *funkcioniranja*, tj. iz onoga što on osigurava.⁷⁵

Ovako formulirana definicija barbarstva posve je u skladu s onim što Kant govori o barbarstvu, nazivajući ga stanjem u kojem postoji “vlast bez slobode i zakona“ (Kant, 1798/2003: 205 [7:331]). Dapače, ona se može smatrati samo drugačijom formulacijom onoga što ističe Kant: to da *sloboda* i *zakoni* ne postoje, znači da ne postoji pravno stanje. A to da postoji *vlast* bez slobode i bez zakona znači da učinkovita primjena monopolističke sile rezultira time da je na nekom području onemogućena uspostava pravnoga stanja. Naravno, ključno je pitanje što se točno može kvalificirati kao pravno stanje, tj. što se, u skladu s time, može smatrati onemogućavanjem njegove uspostave.

Kao što se vidjelo kod Ripsteinovog (2009) opisa barbarstva, moguće je da instanca koja učinkovito primjenjuje monopolističku silu to čini jednoobrazno, i prema elaboriranim deliberacijskim procedurama. Međutim, pozitivni zakoni, u pravom smislu te riječi, nisu nužno isto što i jednoobrazna primjena sile u provođenju nekih pravila, pa čak niti onih koja su javno proklamirana i predstavljena kao obvezujuća za sve. Da bi se nešto smjelo nazivati *zakonom*, ono mora imati element općosti, tj. biti dio korpusa koji svojom primjenom na *sve* njime zahvaćene osobe njih *sve* čini dionicima onoga što se, jedino u tom slučaju, smije nazivati pravnim stanjem. Kant, govoreći o pravnim dužnostima, formulira taj element općosti krajnje eksplicitno: "Stupi u stanje u kojemu *svakome* njegovo može biti osigurano protiv svakoga drugoga" (1797/1967: 39 [6:237]; kurziv dodan). I u formulaciji Kantovog postulata javnoga prava jasno se uočava element *sveobuhvatnosti* onoga što se smije nazivati pravnim stanjem: “iz odnosa neizbježnog supostojanja *sa svima drugima* prijeđi u pravno stanje, tj. u stanje sudbene pravde.“ (1797/1999: 99 [6:307]; kurziv dodan).

U suglasju s onim na čemu su inzistirali Joerden, Bernstein, Ripstein i Maliks, tvrdim da pravno stanje kod Kanta ne uključuje samo republikanske režime, već i one koje on naziva despotskima.⁷⁶ Unatoč tome što se radi o defektnom obliku, tzv. despocije jesu pravna stanja

⁷⁵ Vidi komentar o distinkciji koju u političku filozofiju uvodi A. John Simmons (2000) u prvom poglavlju ove disertacije: 1.2 – Zašto je to pitanje važno: Kantovo mjesto u političkoj filozofiji, str. 31.

⁷⁶ To se može jasno vidjeti i iz nekih Kantovih formulacija, na primjer: „Vlada koja bi bila ujedno zakonodavna morala bi se zvati *despotska* [...]“ (1797/1967: 123 [6:317]; kurziv u originalu), iz čega se vidi da je i to oblik vlade. Kada nešto niže govori o tome kako svrha države nije da usrećuje ljude, Kant napominje kako se pod državnim dobrom „ne smije razumjeti *sreća* državljana i njihovo *blaženstvo*, jer ono bi možda (kao što i Rousseau

zato što u minimalnoj ali dovoljnoj mjeri sankcioniraju elemente prava za *sve* osobe zahvaćene učinkovitim monopolom sile. Radi lakšega pregleda pravne sfere u Kantovom nacrtu prava, poslužit ću se sljedećom shemom:

PRIVATNO PRAVO

- p1) vlasništvo
- p2) ugovori
- p3) kućanstvo/obitelj

JAVNO PRAVO

- j1) državno pravo
 - j1a) sloboda svakog člana društva, kao čovjeka
 - j1b) jednakost svakoga sa svakim drugim, kao podanika
 - j1c) samostalnost svakog člana jedne političke zajednice, kao građanina
 - + sloboda govora
- j2) međunarodno pravo
- j3) pravo svjetskih građana

Shema 2: tipologija privatnog i javnog prava

Za potrebe ove disertacije, elementi javnoga prava j2 (međunarodno pravo) i j3 (pravo svjetskih građana) mogu biti izuzeti iz razmatranja. Naime, međunarodno pravo bavi se pravnim odnosima između država, a pravo svjetskih građana bavi se pravima koja osobe imaju na teritoriju stranih država. I u jednoj i u drugoj sferi postojanje države uzima se kao utvrđeno, dano. Centralno pitanje koje je ovdje od moga interesa glasi: kako utvrditi postoji li uopće entitet koji se smije nazivati državom? Proizvodi li učinkoviti monopol na primjenu sile na nekom području pravno stanje, a samim time i legitimnu vlast, kojoj se dužuje poslušnost?

Republikanski režimi u državama sankcioniraju sve elemente privatnoga prava i sve elemente državnoga prava za *sve*⁷⁷ osobe zahvaćene učinkovitim monopolom na primjenu sile. Despocije se od republika razlikuju prije svega po tome što ne sankcioniraju element j1c

tvrdi) u prirodnom stanju ili i pod despotskom vladom moglo ispasti mnogo ugodnije ili poželjnije [...]“ (1797/1967: 124 [6:318]; kurziv u originalu), iz čega se vidi da despotizam *nije* oblik prirodnoga stanja.

⁷⁷ Pri tome ipak treba uzimati u obzir distinkciju između aktivnih i pasivnih građana, o kojoj će biti riječi kasnije u tekstu.

(*samostalnost* građanina) za *sve* zahvaćene osobe, a mogu izostavljati i sankcioniranje slobode govora⁷⁸. Barbarstvo bi se, prema tome, sastojalo u učinkovitom monopolu sile koji rezultira time da je onemogućen barem jedan od elemenata privatnoga i državnoga prava koji su bitni za postojanje (čak i defektnog) pravnog stanja. To je temeljni normativni kriterij razlikovanja legitimnih i nelegitimnih režima koji zagovaram, a ostatak ovoga poglavlja kao svoj primarni cilj ima upravo jasnije normiranje takvih situacija, tj. preciznije ukazivanje na to kako barbarstvo poništava te elemente prava. Naravno, instanca koja primjenjuje taj normativni kriterij prilikom prosuđivanja karaktera nekog režima mora biti pojedinac. Svaki drugi odgovor već prejudicira ono što tek treba utvrditi – postojanje legitimne političke instance, one kojoj se ne smije pružati otpor. Ako pojedinac procjeni da takva instanca postoji, on ima dužnost poslušnosti režimu.⁷⁹

Prvi korak najavljenoga zadatka sastoji se od argumenta koji brani tezu da je i despotizam oblik stvarnog (iako defektnog) pravnog stanja, i da, kao takav, proizvodi moralnu obvezu poslušnosti vlastima. Naime, tvrdim kako je za Kanta pravno stanje već i onaj aranžman koji *peremptornim* čini ono što je u prirodnom stanju moguće kao *provizorno*. A u prirodnome stanju su provizorno mogući samo elementi privatnoga prava! Da je sankcioniranje elemenata *privatnoga* prava ono što čini minimalni uvjet za pravno stanje može se ogledati i u sljedećem Kantovom citatu: “ako u prirodnom stanju ni *provizorno* ne bi bilo nekoga vanjskoga Mojega i Tvojega, ne bi bilo ni pravnih dužnosti u pogledu toga, dakle ni zapovijedi da se izide iz onog stanja.” (1797/1967: 119 [6:313]; kurziv u originalu).⁸⁰ Tvrdim da se sankcioniranjem elemenata *privatnoga* prava za sve ljude zahvaćene monopolom sile automatski za njih osiguravaju i dva od tri elementa *državnoga* prava, a to su j1a (*sloboda* čovjeka) i j1b (*jednakost* podanika).

Vanjska sloboda čovjeka sastoji se u tome da je njegova volja u svome htijenju neovisna od tuđeg *unilateralnog* htijenja, tj. da je u svome djelovanju ograničen samo onim ogradama koje se jednako odnose *na sve* - općim zakonima, koji omogućuju usklađenost vanjske slobode

⁷⁸ To je također kontroverzna tvrdnja, koju ću posebno dokazivati u zasebnom odjeljku ovoga poglavlja.

⁷⁹ Naravno, pojedinac uvijek može odbiti da se pokori *konkretnom nalogu* vlasti kojega smatra nemoralnim: „*pokoravajte se oblasti koja vama vlada* (u svemu što ne proturječi unutrašnjoj moralnosti).“ (1797/1999: 159 [6:371]; kurziv u originalu). Ali, to nije isto što i pružanje *otpora*, djelovanje na rušenju kompletnog okvira *silom*. Više o tome vidi u prvom poglavlju disertacije, odjeljak 1.3 – Preciziranje pojmova revolucije i otpora.

⁸⁰ Vanjsko Moje može se odnositi na *stvari* (Moja stvar – Moje vlasništvo), *tuđu volju* (obvezivanje drugih putem ugovora – Moje obveze) i *tuđe stanje* (posjedovanje drugih kao da su stvari – Moj supružnik, Moje dijete...).

jedne osobe s vanjskom slobodom sviju drugih.⁸¹ Unutar takvih okvira, svakome je omogućeno da teži ciljevima koje je sam odabrao, a da bi to mogao činiti kao *slobodno umsko biće*, potrebne su mu upravo mogućnosti *posjedovanja* izvanjskih stvari kao svojih te *sklapanja* važećih ugovora s drugima. Kantovim riječima, “Prepušta se svačijoj slobodnoj volji koju će svrhu sebi postaviti za svoje djelovanje. Ali njegova je maksima *a priori* određena da, naime, sloboda onoga koji djeluje može prema općem zakonu opstojati zajedno sa slobodom svakoga drugoga.“ (Kant, 1797/1967: 186 [6:382]).

Jednakost podanika se, pak, sastoji u tome da se na sve ljude zahvaćene istim monopolom sile primjenjuju isti zakoni koji sankcioniraju elemente privatnoga prava. Biti dionik pravnoga stanja znači nalaziti se u situaciji simetrične uzajamne prisiljivosti, koju u svakom pravnom stanju mora garantirati sama država, a odnosi se na elemente privatnoga prava. U njoj je svatko zaštićen od podložnosti tuđoj volji, a nalazi se u stanju “u kojemu se svakome pomoću dostatne *moći* (koja nije njegova, nego izvanjska), *zakonski* određuje i dodjeljuje ono što mu valja priznati kao njegovo“ (Kant, 1797/1999: 104 [6:312]; kurziv u originalu), odnosno “u kojemu svakome njegovo može biti osigurano protiv svakoga drugoga”. Ta simetrija uzajamne prisiljivosti, koju garantira “dostatna izvanjska moć“, jest ono što čini minimum pravnoga stanja: “vanjska (pravna) *jednakost* u nekoj državi je onaj odnos među građanima prema kojem nitko ne može drugoga ni na što pravno obvezati a da se i sam istodobno ne podvrgne zakonu, tako da je moguće i njega obvezati na isti način.“ (Kant, 1795/2000: 121 [8:350]; kurziv u originalu). Ako “dostatna izvanjska moć“ ne stavlja sve njome zahvaćene osobe u stanje simetrične uzajamne prisiljivosti u pogledu elemenata privatnoga prava, ili ako ne sankcionira sve ključne elemente privatnoga prava, onda se ona ne može smatrati legitimnom državnom vlašću, i ne duguje joj se poslušnost, tj. dozvoljeno joj je pružati otpor.

Treći element državnoga prava, *samostalnost* građanina (jlc), nužan je da bi se nešto smatralo republikom, ali *nije* nužan da bi se nešto smatralo pravnim stanjem. Prema Ripsteinovom tumačenju, i u despociji postoje zakoni, dakle pravila koja su opća i odnose se na sve, kao na podanike. To su ona pravila za koja tvrdim da sankcioniraju elemente privatnoga

⁸¹ Više o interpretaciji vanjske slobode u Kantovoj shemi koju smatram prihvatljivom vidi u drugome poglavlju disertacije, odjeljak 2.3 – O ulozi prava kod Kanta. Tamo argumentiram da privatno vlasništvo jest važan dio te sheme, ali da normativna utemeljenost prava *ne* proizlazi *isključivo* iz naše potrebe za privatnim vlasništvom. Tome u prilog ide i teza o *poddeterminiranosti* prava kod Kanta, prema kojoj i pravo vlasništva može poznavati *različite* oblike. Više o tome vidi u ovome poglavlju, odjeljak 4.4 – Barbarstvo i vlasništvo, kao i moj komentar vezan za eventualno pravo posjedovanja oružja u odjeljku 4.3 - Barbarstvo i sloboda govora, na str. 145.

prava. Ali, “defektnost“ despotizma ogleda se u tome što osobe na koje se zakoni primjenjuju nisu ujedno i njihovi (su)kreatori, već ih netko drugi stvara za njih. Ono što, prema Kantovoj tipologiji, nedostaje u despocijama, jest sloboda, ali ne više shvaćena kao sloboda *čovjeka* (naprosto), već shvaćena kao sloboda samostalnoga *građanina*. Dakle, prema Rispteinu, u despocijama nema slobode zato što podanici, na koje se zakoni odnose, nisu ujedno i njihovi tvorci. Međutim, i u despociji se, načelno, prepušta “svačijoj slobodnoj volji koju će svrhu sebi postaviti za svoje djelovanje“, naravno uz uvjet da “sloboda onoga koji djeluje može prema općem zakonu postojati zajedno sa slobodom svakoga drugoga“. A to se realizira kroz uživanje prava iz privatne sfere.

Da bih pokazao zašto to nije pogubno u kontekstu rasprave o minimumu političkog legitimiteta, odnosno o distingviranju pravnoga stanja i prirodnoga stanja, uteći ću se jednoj Kantovoj distinkciji iz *Metafizike ćudoređa*. Radi se o njegovom često problematiziranom razlikovanju *aktivnih* i *pasivnih* građana. U današnjim komentarima uglavnom se ističe neopravdanost Kantovog kriterija materijalne neovisnosti kao kvalifikacije za aktivno građanstvo, pri čemu se misli prvenstveno na sudjelovanje u legislativnim procesima. Uz to, kritizira se i njegov nedovoljno jasan kriterij same materijalne neovisnosti. Međutim, ostavivši za trenutak pitanje kvalifikacijskoga kriterija po strani, smatram da je samo razlikovanje *aktivnih* i *pasivnih* građana posve neproblematično, te je, dapače, primijenjeno i u svim današnjim liberalno-demokratskim državama. I u njima, naime, postoje građani koji su pasivni, u smislu da ne mogu sudjelovati u legislativnim procesima, a da to pri tome ne umanjuje njihovu jednakost kao podanika, tj. kao osoba na koje se zakoni primjenjuju. Radi se, naravno, o djeci i o poslovnom nesposobnim osobama, dakle o onima za koje se pretpostavlja da (još, više ili nikada) nisu dovoljno racionalni da bi bili aktivni građani.

Unatoč njihovoj građanskoj *pasivnosti*, oni jesu građani, što znači da njihova temeljna prava iz privatne domene država štiti *jednako* kao i prava onih osoba koje jesu aktivni građani. Iz normativne perspektive, dva ključna pitanja koja se ovdje otvaraju glase: koje su kvalifikacije objektivno potrebne za aktivno građanstvo? I, još važnije: što sa slučajevima u kojima postoje osobe (ili čak jasno definirane skupine osoba) koje posjeduju objektivne kvalifikacije, ali im država svejedno uskraćuje status aktivnih građana? Odgovoru na ovo potonje pitanje vratit ću se nakon što postavim adekvatne temelje za to.

Kantov kriterij za aktivno građanstvo sastojao se od dovoljnog stupnja racionalnosti i od materijalne neovisnosti. Vezano za prvo, smatrao je kako ga mogu zadovoljiti samo punoljetni

muškarci, budući da je imao predrasude prema ženskim osobinama, posve uobičajene za 18. st. Vezano za drugo, smatrao je da je materijalna neovisnost ključ toga da čovjek bude sam svoj gospodar, odnosno da u svom djelovanju ne ovisi o volji drugoga, koji mu može naređivati *u svemu* zato što mu uvjetuje materijalnu egzistenciju. Shodno tome, iz aktivnog građanstva u istinskoj republici Kant je isključio svu djecu, sve žene i sve ekonomski nesamostalne odrasle muškarce. Iz čega je jasno da u njegovoj viziji istinske republike većina njenih građana spada u pasivne građane.

Međutim, jasno je da je i režime u kojima *nitko* nije u statusu aktivnog građanina Kant smatrao legitimnima u minimalnoj, ali dovoljnoj mjeri, nazivajući ih upravo despocijama.⁸² Zato smatram da bi, radi jasnije analize, uz distinkciju aktivnih i pasivnih građana trebalo uvesti još jednu distinkciju, a to je distinkcija između *samostalnih* i *nesamostalnih* građana. Samostalni građanin bio bi onaj koji može samostalno uživati prava iz privatne domene, dok bi nesamostalni građanin bio onaj u čije ime to mora činiti, i njegova prava štititi, netko drugi. Naravno, i tu se otvara pitanje kvalifikacija za samostalnost, a kao glavni kandidat ponovno se javlja adekvatna racionalnost. Na temelju toga, moguće je zamisliti četiri kombinacije instanciranja tih dviju građanskih distinkcija:

1) U prvoj kombinaciji u zajednici postoje aktivni i pasivni građani, s tim da su svi aktivni ujedno i samostalni, a svi samostalni ujedno i aktivni (dakle, građanska samostalnost i građanska aktivnost su koekstenzivne). Pod uvjetom da se kao kvalifikacija za aktivnost i samostalnost uzimaju samo objektivno relevantni kriteriji (racionalnost), i da se oni dosljedno primjenjuju, takva zajednica bila bi republika. Suvremene liberalne demokracije spadale bi u ovu kategoriju.⁸³

2) U drugoj kombinaciji, *svi* građani su pasivni, s tim da su neki samostalni, a neki nesamostalni. Takva zajednica bi, naravno, bila despocija, ali bi, kao takva, i dalje bila pravno stanje. Povijesni primjer takve zajednice mogla bi biti Habsburška Monarhija iz doba tzv. Neoapsolutizma, tijekom kojega je postojala jednakost pred zakonom, uživanje privatnog

⁸² Vidi fusnotu 76 (str. 123) ovoga poglavlja.

⁸³ Moglo bi se primijetiti da i suvremene liberalne demokracije ponekada ne primjenjuju taj kriterij posve dosljedno, i to u slučaju osoba koje su zakonski maloljetne iako možda ispunjavaju objektivni kriterij racionalnosti. Doduše, u mnogim državama postoji pravna institucija *emancipacije*, kojom se maloljetnoj osobi u određenim uvjetima može dodijeliti građanska *samostalnost*, iako ne i status *aktivnoga* građanina.

vlasništva bilo je zagantirano, ali građanima je bilo posve onemogućeno bilo kakvo političko djelovanje. Od suvremenih primjera moglo bi se uzeti sekularne diktature arapskoga svijeta.⁸⁴

3) U trećoj kombinaciji postoje aktivni i pasivni građani, s tim da su svi aktivni ujedno i samostalni, ali da inverzija ne vrijedi, tj. da postoje samostalni građani koji nisu aktivni. Primjer toga bile bi države 18. i 19. stoljeća u kojima je postojao imovinski cenzus za biračko pravo, a i Kantov nacrt spadao bi u ovu kategoriju. Ako se kao jedini kriterij za građansku aktivnost ipak uzima adekvatna racionalnost, ovakve bi se države također trebale smatrati despocijama, budući da nekim ljudima posve neopravdano uskraćuju status aktivnog građanstva, iako im priznaju građansku samostalnost.

4) U četvrtoj kombinaciji, svi građani su pasivni, ali su ujedno i nesamostalni. Međutim, ova kombinacija ne bi se mogla smatrati pravnim stanjem, zato što bi vlast time priznala da j1a (*sloboda čovjeka*) nije bitan element pravnoga stanja, što bi vjerojatno za sobom povuklo i *de facto* ukidanje p1 i p2 (a možda i p3) – koji su nužni za j1a. To bi vodilo u državni paternalizam koji bi bio totalitaran. Tu se onda lijepo vidi i zašto je svaki totalitarizam ujedno i barbarstvo – zato što ukidanjem privatne sfere zapravo ukida slobodu čovjeka.⁸⁵ Umjesto volje druge *fizičke* osobe, sloboda pojedinca kao čovjeka bila bi ugrožena očitovanjima volje jednog neizmjereno moćnijeg *grupnog* djelatnika – vlasti.

U potrazi za pragom minimuma političkog legitimiteta sada se mogu vratiti pitanju o slučajevima u kojima postoje osobe (ili čak jasno definirane skupine osoba) koje posjeduju objektivne kvalifikacije za aktivno građanstvo, ali im država svejedno uskraćuje status aktivnih građana. Ako se polazi od pretpostavke da su i države u kojima se *nitko* ne nalazi u statusu aktivnoga građanina stvarna (iako defektna) pravna stanja, tada je teško uvidjeti zašto bi one izgubile taj status time što bi *barem neki* građani stekli taj status. U pojednostavljenoj povijesnoj perspektivi, proširenje aktivnog građanstva bilo je proces koji je započeo s punoljetnim imućnim muškarcima, nastavio se proširenjem na sve punoljetne muškarce, a tek potom na punoljetne žene. Naravno da je uskraćivanje aktivnog građanskog statusa ciljanim skupinama koje posjeduju objektivne kvalifikacije nepravedno. Ali, nepravedno je i uskraćivanje tog statusa *svim* građanima. Međutim, kao što je ranije bilo utvrđeno, u sklopu Kantove političke filozofije nepravednost ne povlači automatski i nelegitimnost. *Svi* aranžmani

⁸⁴ Nešto više o njima kao primjerima bit će riječi u petom poglavlju disertacije, odjeljak 5.4 – Koncept barbarstva kao normativni kriterij u povijesnim slučajevima.

⁸⁵ O vezi barbarstva i totalitarizma bit će više riječi kasnije u tekstu.

prije davanja aktivnog građanskog statusa *svim* punoljetnim osobama mogu se, dakle, promatrati kao despocije, s tim da u nekima od njih možemo govoriti o *kolektivnom* despotu (imućni muškarci, muškarci kao takvi...) zaogrnutom u demokratsko ruho. U krajnjoj liniji, Kant razlikuje samo dva tipa država, republike i despocije, a način provedbe vlasti i u jednama i u drugima može biti zaogrnut u demokratsko ruho.

Dakle, pravno stanje je aranžman u kojem vlast sankcionira to da su svi ljudi zahvaćeni njome *građani*. To, u konačnici, znači da imaju temeljna prava iz domene privatnoga prava, te samim time imaju i neku vrstu dobra / interesa / ciljeva koji se ne mogu svesti na dobro / interese / ciljeve neke druge osobe; u ime toga vlast garantira temeljnu simetriju prisiljivosti između njih, vezanu za elemente privatnoga prava, čak i kada u ime nekih od građana (onih koji su nesamostalni) te interese moraju štiti neki drugi za to predviđeni ljudi (u krajnjoj liniji državni službenici), budući da se njima samima ne priznaje sposobnost da to posve samostalno čine. Međutim, čak i za takve osobe se, očito, smatra da imaju barem nekakvu sposobnost postavljanja vlastitih ciljeva u životu, to će reći volju, a to će reći i neku vrstu slobode (j1a), iako ograničenu procjenom države da njihove sposobnosti nisu dostatne za punu samostalnost. Čak i u defektnom pravnom stanju, na primjer patrijarhalnoga tipa, država, u krajnjoj instanci, mora biti ta koja štiti temeljne interese žena, shvaćene kao odjelite samostalne interese, kao što to u republikama čini za djecu. Ako država to ne sankcionira (ili to čini samo “na papiru“), onda je riječ o barbarstvu, a ne o pravnom stanju.

U nastavku poglavlja pokazat ću kako se u priču o političkom legitimitetu uklapa sankcioniranje svakoga od pojedinih elemenata privatnoga prava (vlasništvo, ugovori, obiteljsko pravo), odnosno što bi predstavljalo barbarstvo u pogledu svakoga od njih. Pažnju ću posvetiti i slobodi govora kao problematičnom dijelu javnoga prava. Međutim, prethodno je nužno uvesti još jednu distinkciju, kako bi se pojam barbarstva iscrpno analizirao u cijelom svom opsegu, te se zatim pokazao u odnosu na svaki od navedenih elemenata.

4.2 – Vrste barbarstva: diskriminacijsko i ne-diskriminacijsko

Govoreći o političkom barbarstvu, Joerden, Bernstein, Ripstein i Maliks kao da pred očima imaju povijesne primjere ropstva i kmetstva, a od suvremenijih primjera utječu se, naravno, Trećem Reichu. Međutim, kao što sam u prethodnom poglavlju i naglašavao - ako se takve stvari uzmu kao paradigmatički slučajevi, prijeto opasnost da se iz vida izgubi cijela jedna

domena, za koju tvrdim da je također karakteristična za barbarstvo, a nema nikakve veze s bespravnom diskriminacijom među ljudima.

Postoje, generalno, dvije vrste barbarstva. Jedna, koju nazivam diskriminacijskim barbarstvom, koja stvara protupravne razlike među ljudima, i druga, koju nazivam ne-diskriminacijskim barbarstvom. Diskriminacijsko barbarstvo sankcionira elemente privatnoga prava samo za *neke* osobe zahvaćene monopolom sile, dok druge ciljano isključuje iz dioništva u njihovome uživanju, podčinjavajući ih time unilateralnoj volji onih prvih, te stvarajući asimetriju međusobne prisiljivosti. Ne-diskriminacijsko barbarstvo onemogućuje uživanje barem jednog od bitnih elemenata privatnoga prava *svima* koji su zahvaćeni monopolom sile. Ono ne stvara asimetriju međusobne prisiljivosti, ali iz simetrije prisiljivosti isključuje (*barem*) *jedan* od bitnih elemenata privatnoga prava, koje bi taj monopol trebao sankcionirati. Ova druga mogućnost kompatibilna je čak i s time da su pravo glasa i sloboda govora sankcionirani za sve pripadnike zajednice. Tu treba naglasiti da se u tom slučaju ne može govoriti o samostalnosti građanina u punom smislu riječi, odnosno da se samostalnost građanina ne može reducirati na puko načelo 1 čovjek = 1 glas u većinskom odlučivanju, već se istinska samostalnost *građanina* može pojaviti samo u sustavu koji jest *građansko* stanje, tj. pravno stanje.

Pojam barbarstva, naravno, mora uključivati element organizirane, jednoobrazne primjene sile na nekom području. To ga, u startu, distingvira od anarhije, budući da se, prema definiciji, radi o učinkovitoj primjeni monopolističke sile koja rezultira time da je na nekom području onemogućena uspostava pravnoga stanja. Ono može, ali i ne mora biti motivirano željom za partikularnom korišću. To bi značilo da je diskriminacijsko barbarstvo tipično za povijesne nepravde poput ropstva i kmetstva te za "desni ekstremizam" (nacizam, fašizam, rasizam, radikalna teokracija, radikalni patrijarhat...), dok je ne-diskriminacijsko barbarstvo tipično za "lijevi ekstremizam" (jakobinizam, boljševizam...). I lijevi i desni ekstremizam imaju neku ideološku agendu koja nadilazi puko koristoljublje. Međutim, moguće je prakticirati i barbarstvo kojem je cilj puka korist određene skupine. Diskriminacijsko barbarstvo može, dakle, biti vođeno ideologijom ili vulgarnim koristoljubljem (naravno, ta dva elementa se, u stvarnim životnim okolnostima, mogu kombinirati, na licemjerne načine). U opreci spram toga, ne-diskriminacijsko barbarstvo *mora* biti vođeno ideologijom (iako i u okviru njega može doći do licemjernog korištenja neke vrste povlastica od strane "društvenih elita").

Ovdje treba ukazati i na očitu vezu barbarstva i totalitarizma, koju sam prethodno bio natuknuo. Najjednostavnije rečeno, svaki totalitarizam jest barbarstvo, ali nije svako barbarstvo totalitarno. Totalitarizam se uobičajeno razumije kao nedozvoljeno zadiranje vlasti u privatnu sferu podanika, kojim se ona, zapravo, ukida, te se time uspostavlja totalna kontrola nad ljudskim životom. Svako ne-diskriminacijsko barbarstvo je totalitarno, budući da zadire u privatnu sferu, onemogućuje barem jedan bitan element privatnoga prava, te time ukida *slobodu* svakog člana društva kao *čovjeka*, sprečavajući to da se prepušta “svačijoj slobodnoj volji koju će svrhu sebi postaviti za svoje djelovanje“. Volja pojedinca ovdje nije ugrožena htijenjem drugih *fizičkih* osoba, već htijenjem jednog nemjerljivo moćnijeg *grupnog* djelatnika, tj. vlasti. Za razliku od toga, diskriminacijsko barbarstvo ne mora biti totalitarno. SAD prije građanskoga rata jesu bile barbarski režim (to je teza koju ću opširnije elaborirati u narednom poglavlju), ali nisu bile totalitarne. Onim ljudima koji jesu uživali prava iz privatne i javne sfere režim se nije miješao u privatni život, niti im je nametao neku supstancijalnu koncepciju dobrog života kao obvezujuću.

Povijesni primjer Trećega Reicha puno je analitički zanimljiviji u tome pogledu, jer ukazuje na dodatne nijanse razlikovanja. I u nacističkoj Njemačkoj radilo se, naravno, o diskriminacijskom barbarstvu, budući da su ciljanim skupinama građana oduzeta sva prava. To je, samo po sebi, dovoljno da se taj sustav smatra barbarskim. Ali, ono što ga čini *totalitarnim* jest okolnost da niti za ostatak stanovništva elementi privatnoga prava u suštini nisu bili *zagarantirani*. Teza ove disertacije podrazumijeva da je osiguravanje elemenata privatnoga prava samo po sebi dovoljno za osiguravanje prvoga elementa državnoga prava, a to je *sloboda* nekoga člana društva kao *čovjeka*. Međutim, totalitarizam podrazumijeva ukidanje privatne sfere, a samim time i paternalizam neprihvatljivog tipa. “Građanin“ tu ne zavisi od volje drugih pojedinaca, već od volje vlasti, koja mu nameće jedinu prihvatljivu koncepciju dobrog života. Što bi značilo da mu zapravo na radikalna način ograničava prava iz sfere privatnoga prava, i čini ih “uvjetovanima“ pristajanjem uz određenu koncepciju dobrog života. Ako nepridržavanje te koncepcije vodi gubitku prava iz privatne sfere, pa u konačnici i odlasku u logor, to znači da je privatna sfera *de facto* nepostojeća, a sustav totalitaran.

Nastavno na to može se razjasniti i pitanje državnoga paternalizma, te njegovih granica u okviru nečega što je moguće smatrati pravnim sustavom. U Kantovom nacrtu uloga države nije da usrećuje ljude, a samim time niti da promovira neku supstancijalnu koncepciju dobrog života. Uloga države je da uspostavlja pravno stanje, tj. stanje simetrične uzajamne prisiljivosti u pogledu elemenata privatnoga prava. Što ako, usprkos tome, vlast sprečava to da pojedinci

jedni drugima nameću koncepcije dobrog života, ali sama država jest takva da ona nameće jednu koncepciju dobrog života? Na primjer u nekoj vrsti teokracije?

Ako vlast sankcionira bitne elemente privatnoga prava za sve podanike, a svi stanovnici jesu u kategoriji podanika (postojali ili ne postojali i aktivni građani), onda nikakvo daljnje nastojanje države da usmjerava život svojih građana ne može stvoriti paternalizam koji bi bio dovoljno "snažan" da despociju, koja ga ima (a nužno bi morala biti despocija, ako ga ima), transformira u barbarstvo. Jer, ako osoba ima pravo posjedovati vlasništvo, raspolagati s njime po vlastitom nahođenju, sklapati ugovore s drugima, i stupati u konsenzualni monogamni brak, onda ta osoba u relevantnoj mjeri ima mogućnost da ostvari svoju *slobodu*, kao *čovjek* (iako samim time ne i kao *građanin*). Rawlsov Kazanistan⁸⁶ bi, prema tome, bio paternalistička teokracija koja je despocija. Jedino u slučaju u kojem vlast uvjetuje sankcioniranje bitnih elemenata privatnoga prava pristajanjem uz točno određenu koncepciju dobrog života⁸⁷ (npr. određenu religiju), a u protivnom uskraćuje sankcioniranje - jedino u tom slučaju paternalizam vezan za *slobodu* svakog člana društva kao *čovjeka* poništava tu slobodu, a čini to time što ljudima uskraćuje građanski status, pretvarajući se time u barbarstvo i u totalitarizam (jer stvara kategoriju ljudi bez prava, a ostalima prava *de facto* čini uvjetovanima pravno irelevantnim čimbenicima). Kant sam to izražava krajnje eksplicitno⁸⁸:

⁸⁶ Radi se o fiktivnoj državi koju Rawls navodi kao primjer režima koji nije liberalno-demokratski, ali može biti legitiman, pod uvjetom da sankcionira određeni minimum prava: „Islam je favorizirana religija, i samo muslimani mogu držati položaje na višim političkim razinama te utjecati na vladine glavne odluke i politike, u što spadaju i vanjski poslovi. Unatoč tome druge religije se tolerira i one se mogu prakticirati bez straha i bez gubitka većine građanskih prava, izuzev prava da se obnašaju više političke ili sudbene dužnosti.“ (Rawls, 1999b: 75-76).

⁸⁷ Na ovome mjestu mogao bi se uputiti prigovor da se i „posjedovanje vlasništva, raspolaganje s njime po vlastitome nahođenju, sklapanje ugovora s drugima i stupanje u konsenzualni monogamni brak“ može smatrati „određenom koncepcijom dobrog života“, na primjer onom koja se (ponekad i posprdnno) naziva „buržoaskom“. Međutim, pravno stanje jest samo formalni okvir unutar kojega je moguće slijediti vlastite ciljeve (koji god oni bili) na način koji ne ugrožava tuđu slobodu. U pravnome stanju nitko nije *prisiljen* da stupa u monogamni brak, niti da zgrče bogatstvo. Ali to *može* činiti, ako želi. U krajnjoj liniji, sam Kant se ne bi složio s time da se dobar ljudski život iscrpljuje u posjedovanju stvari, tuđe volje i drugih osoba. U dobrome životu čovjek stremi (i) za moralnim vrijednostima, ali država nije ta koja mu ih treba određivati.

⁸⁸ Iako u ovom pasusu Kant govori o „najvećem despotizmu koji se može zamisliti“, tvrdim da on time zapravo izražava ono što će (tek) kasnije nazvati barbarstvom. Naziv za pojam smislit će naknadno, ali sadržaj je već ovdje jasan: „uređenje koje ukida svaku slobodu podanika, koji onda uopće nemaju nikakva prava“. Da budem sasvim precizan, to je ono što ja nazivam ne-diskriminacijskim barbarstvom. O naknadnom razvoju koji je vodio do

Sloboda čovjeka kojom se može formulirati načelo konstituiranja zajednice, izražavam u formuli: nitko me ne može prisiliti da na njegov način budem sretan (onako kako on zamišlja dobrobit drugih ljudi), jer svatko sreću smije tražiti na putu koji se njemu samome čini dobrim, ako pritom samo ne nanosi štetu slobodi drugih da teže nekoj sličnoj svrsi, koja može postojati zajedno sa svačijom slobodom prema mogućemu općem zakonu (tj. ne smetati ovom pravu drugih). – Vlast koja bi bila izgrađena na načelu dobrohotnosti prema narodu, kao što je *očeva* prema djeci, tj. *očinska vlast (imperium paternale)*, u kojoj su podanici prisiljeni ponašati se samo pasivno, kao nedorasla djeca koja ne mogu razlikovati što im je istinski korisno ili štetno, nego moraju čekati, kako na sud poglavara države o tome na koji način oni *treba* da budu sretni, 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 uopće nemaju nikakva prava). (1793/2000: 75 [8:290]; kurziv u originalu)

Na primjeru Kazanistana može se još jednom ispitati i element *jednakosti podanika* kao čimbenik državnoga prava. Ako obavljanje najviših državnih funkcija u nekoj državi zavisi od pristajanja uz konkretnu koncepciju dobroga života (na primjer uz neku religiju), tada se automatski radi o despociji, tj. o sistematskoj državno sankcioniranoj nepravdi. Međutim, dokle god osoba u relevantnoj mjeri ima pravno sankcioniranu mogućnost da ostvari svoju *slobodu*, kao *čovjek* (iako samim time ne i kao *građanin*), *jednakost* svakoga sa svakim drugim, kao *podanika*, postoji u dovoljnoj mjeri da taj sustav prisile politički legitimira i stvori obvezu poslušnosti. To, naravno, ne znači da se unutar njega ne može raditi na njegovoj reformi, ali znači da mu se ne smije pružati oružani otpor; radi se o defektnom ali u minimalnoj mjeri legitimnom sustavu vlasti.

Dakle, u tezu disertacije spada i tvrdnja da unutar legitimnog pravnog stanja mogu postojati i značajne sistemski sankcionirane nepravde. One, naravno, pozivaju na ispravljanje takvog defektnog pravnog stanja, ali ne čine oružani otpor vlastima moralno prihvatljivim. Uz fiktivni primjer Kazanistana moguće je razmotriti i dva povijesna primjera diskriminacije. Oni se ne temelje na vjerskom opredjeljenju, već na spolnoj i rasnoj pripadnosti.

Zapadne države 19. i 20. stoljeća prije ženskog prava glasa bile bi primjer despocija zaogrnutih u demokratsko ruho. Njihova defektnost očitovala bi se, naravno, u tome što su nepravdedno uskraćivale status aktivnog građanstva polovici vlastitog stanovništva, služeći se

pojma barbarstva vidi peto poglavlje disertacije, odjeljak 5.1 – Evaluacija kompatibilnosti pojma barbarstva s Kantovim ranijim tekstovima.

pri tome posve irelevantnim kriterijem diskriminacije (spol). Muškarci bi, pri tome, činili kolektivnog despota, koji provodi tu nepravdu. Međutim, ako se ženama u takvim društvima priznavao status građana, pa čak i ako se radilo o statusu pasivnih nesamostalnih građana, to je, prema ovdje predloženom kriteriju, dovoljno za minimum političkog legitimiteta. Društvo abrahamskoga tipa, u kojem otac ili suprug mogu biti gospodari života ili smrti nad ženskom populacijom, ili izbaciti ženu na ulicu i ostaviti je bez imovine uz “zakonsku sankciju“, bilo bi, naravno, barbarstvo. Društvo koje priznaje ženi zasebni interes, koji onemogućava prethodno opisano ponašanje, bilo bi pravno stanje, čak i ako u ime žene njena prava iz domene privatnoga prava mora zastupati netko drugi (njen rođak, skrbnik ili čak od države imenovani organ), kao što se to u suvremenim republikama čini za djecu, za koju se priznaje da imaju neku vrstu dobra / interesa / ciljeva koji se ne mogu svesti na dobro / interese / ciljeve neke druge osobe, uključujući njihove roditelje.

Drugi povijesni primjer bio bi primjer režima koji su diskriminirali na rasnoj osnovi⁸⁹, ali nisu imali instituciju ropstva. Ne-bijelim stanovnicima JAR-a bio je, *de iure*, uskraćen status aktivnih građana, a bijelci su tvorili kolektivnog despota zaogrnutoga u kvazi-demokratsko i kvazi-republikansko ruho. Slično tome, na jugu SAD-a nakon Građanskoga rata, a prije uspjeha pokreta za građanska prava 1960-ih, ne-bijelim građanima su lokalnim zakonodavstvom (tzv. *Jim Crow* zakonima) *de facto* bila oduzeta prava aktivnoga građanstva. Naravno da je takav aranžman u oba slučaja predstavljao defektno pravno stanje, nepravdu koju je samim time trebalo ispraviti. Ali, uzevši u obzir da je ne-bjelačkom stanovništvu ipak, u minimalnoj ali dovoljnoj mjeri, bilo zagantirano uživanje prava iz privatne sfere (mogućnost stjecanja privatnog vlasništva, sklapanja ugovora i stupanja u monogamni brak nije im bila oduzeta), to ih je stavljalo u poziciju pasivnih ali samostalnih građana. Oni su, kao takvi, u minimalnoj ali dovoljnoj mjeri imali mogućnost realizacije slobode čovjeka, čime je bio zadovoljen minimalni prag političkog legitimiteta.

⁸⁹ Rasizam i seksizam su, naravno, nepravedne diskriminatorne prakse. Međutim, čini mi se da nije moguće jednu od njih proglasiti bitno gorom od druge, budući da su obje u suštini iste: diskriminacija prema objektivno nerelevantnim (biološkim) faktorima. Ako se među režimima koji diskriminiraju žene može pronaći i one koji, unatoč tome, prelaze prag minimuma političkog legitimiteta, onda se isto to načelno može očekivati i za režime koji provode rasnu diskriminaciju.

U razlici spram ova dva primjera, svaki režim koji sankcionira ropstvo ili kmetstvo⁹⁰ mora se smatrati barbarskim, pri čemu sve njegove preostale značajke postaju normativno irelevantne. Diskriminacijsko barbarstvo, kao što je već rečeno, proizvodi protupravne razlike između ljudi, ciljano isključujući određene osobe iz uživanja prava privatne sfere, stavljajući ih time u situaciju asimetrije prisiljivosti u odnosu na one koji su privilegirani. Tu se ne može govoriti o postojanju pravnoga stanja, budući da ne postoji opća volja koje bi svi bili dionici; postoji samo stanje u kojem neki ljudi na organiziran način unilateralno prisiljavaju druge ljude. Ljudi koji se nalaze u takvim uvjetima nalaze se u stanju suprotnom od onoga u kojem bi se njihova prava mogla osigurati - oni nisu dionici pravnoga stanja sa svojim gospodarima, budući da ih ovi sistematskom primjenom sile u tome sprečavaju. Oni se nalaze u stanju koje je još gore od anarhije, u najgoroj verziji prirodnog stanja (u anarhiji je moguće bar provizorno uživanje prava iz privatne sfere, a u barbarstvu je i ono onemogućeno sustavnom primjenom sile). Dakle, u takvim uvjetima ne postoji građansko stanje, u kojem su svi dionici prava (pa i u visokoj mjeri defektnog, kao u despociji). Postoji samo unilateralna primjena organizirane sile, kako bi se zadovoljila partikularna volja.

Na ovome mjestu dobro je ukazati na tvrdnje dvoje autora o tome kako unutar legitimnoga pravnoga sustava mogu postojati i upravo opisane razlike u statusu. Te tvrdnje korisne su zato što mogu poslužiti kao svojevrsni *reductio ad absurdum*, pokazatelj toga do kakvih stavova može voditi pristup koji negira normativni kriterij koji zagovaram u ovoj disertaciji. U prvoj od njih može se čak susresti i direktno pozivanje na Kantovu *Metafiziku čudoređa*:

Ali Kantova *Metafizička počela nauke o pravu* ne tvrde da kmet ili rob ne mogu biti članovi građanskoga društva. Kant samo smatra kako je društvena neovisnost nužni uvjet kvalificiranosti za glasačko pravo. On ne smatra društvenu ovisnost nepravednom, pod uvjetom da ona pokazuje pravičan društveni odnos. Samim time, odnos temeljen na ovisnosti može biti

⁹⁰ Tu je mjesto da se malo razjasne pojmovi kmetstva i ropstva. Kmet je osoba kojoj je uskraćen p1 (npr. ne može biti vlasnik zemlje na kojoj živi, ili bilo koje druge), p2 (gospodarski ga ograničava netko drugi, na primjer pravom prvokupa, iako o tome nisu potpisali nikakav ugovor, pogotovo ne takav koji bi mogao biti razvrnut, pa makar i uz penale) i p3 (mora tražiti nečiji pristanak za brak s nekom trećom osobom, ili je, pak, to posve onemogućeno radi vezanosti za zemlju). Čak i ako osoba nije svedena na status stvari, tj. čak i ako, na primjer, postoji zakonska zaštita njezina života, osoba u ovako opisanom položaju jest kmet. Rob je netko na koga se odnose isti kriteriji kao i na kmeta, ali je, pri tome, sveden na status stvari, dakle može biti predmet trgovine i nekažnjivoga ubojstva (barem od strane njegova vlasnika).

nagrađujući i za gospodara i za podložnika, koji istovremeno mogu biti građani iste republike. (Sánchez Madrid, 2018: 87)

Nuria Sánchez Madrid, u članku u kojem polemizira s nekim Ripsteinovim stavovima, tvrdi da i kmetovi i robovi i njihovi gospodari istovremeno mogu biti građani iste republike. Međutim, čini se apsurdnim tvrditi da kmet ili rob mogu istovremeno biti građani, jer bi to značilo da moraju imati jednakost pred zakonom i zaštitu svojih prava iz privatne sfere osigurane od strane države. A sasvim je jasno da između robova i kmetova s jedne, te njihovih gospodara s druge strane, ne postoji državno sankcionirana simetrija uzajamne prisiljivosti, budući da se prvima ne priznaje dioništvo u pravnome sustavu. Što bi, prema kriteriju kojeg zastupam, značilo da sustav koji podržava ropstvo ili kmetstvo niti ne može biti kvalificiran kao pravni sustav, posve neovisno o svojim drugim osobinama.

Nešto zanimljiviju, ali u konačnici jednako apsurdnu ideju, iznosi Chris Surprenant. U svome članku o Kantu i revoluciji (2005), on zastupa temeljnu tezu koja je vrlo slična tezi o barbarstvu kao normativnoj kategoriji koja sankcionira moralno prihvatljiv otpor nelegitimnoj vlasti. Ipak, on se ne služi pojmom barbarstva, a umjesto asimetrije uzajamne prisiljivosti on govori o stanju ne-koegzistentne slobode kao stanju koje čini otpor moralno prihvatljivim. Pa ipak, ono što se čini vrijedno komentiranja jest njegova tvrdnja o tome kako mogu postojati situacije u kojima “pojedinač ostaje u prirodnom stanju, čak i ako su drugi oko njega uspjeli ući u građansko stanje i razvili institucije građanskoga društva“ (Surprenant, 2005: 163). Iako na prvi pogled ona može djelovati neproblematično, takva teza ide kontra ideje o pravnom stanju kao nužno *sveobuhvatnom*, a njena problematičnost se uočava kada se ona primjeni na Surprenantov komentar sa samog kraja članka:

Kada se traže povijesni primjeri postojanja situacije ne-koegzistentne slobode, jedan od najboljih primjera dolazi iz Sjedinjenih Američkih Država prije ukidanja ropstva. Poprilično je nekontroverzno kazati kako robovi, pojedinci koji nisu imali nikakvih prava u odnosu na bijele Amerikance, tijekom toga perioda nisu bili dio građanskoga društva, barem kada se gleda na građansko društvo u kojem su arbitražu sporova provodile institucije građanskoga društva. (Surprenant, 2005: 167)

Čini se kako on ovdje govori o mogućnosti postojanja građanskog stanja koje ne obuhvaća sve ljude, odnosno o tome da je (potencijalni opravdani) revolucionar netko tko je, u odnosu na (za njega nelegitimnu) instancu moći, zapravo u prirodnom stanju. U citatu se ne tvrdi da građansko društvo *uopće* nije postojalo, već da robovi nisu bili *dio* građanskoga društva. Ako

bi se takav stav prihvatio kao stvaran, to bi moglo voditi do apsurdnih tvrdnji, poput one da crni Amerikanci jesu imali moralno opravdanje za otpor, ali bijeli nisu, budući da *jesu* bili dio nekakvog građanskog društva. U razlici spram toga, teza o političkom barbarstvu počiva na pretpostavci o pravnom sustavu kao nužno *sveobuhvatnom*: ili ono uključuje *sve* ljude zahvaćene monopolom sile, ili ga uopće nema. Dakle, ropstvo i kmetstvo ne mogu biti spojivi s minimumom političkog legitimiteta, tj. moralne obveze poslušnosti koja bi se odnosila *na bilo koga*.

Međutim, kao što sam već napomenuo, sadržaj pojma barbarstva ne iscrpljuje se slučajevima stvaranja protupravnih razlika između ljudi. Pod imenom ne-diskriminacijskoga barbarstva obuhvaćeni su slučajevi u kojima se *svi* ljudi zahvaćeni monopolom sile nalaze u stanju koje je, pravno gledano, još gore od anarhije. Tu nije riječ o tome da se nekim ljudima uskraćuju prava iz privatne sfere za račun nekih drugih, već o transformaciji kompletnoga društva u zajednicu u kojoj je uživanje barem jednog od elemenata prava iz privatne sfere onemogućeno *svim* članovima društva. Bilo koji od ključnih elemenata privatnoga prava može biti predmet uskrate koja konstituira barbarstvo, a metoda kojom se do barbarstva dolazi normativno je irelevantna.

Zabrana privatnoga vlasništva, oduzimanje ugovorne sposobnosti ili sankcioniranje poligamije mogu proizlaziti iz diktature jedne osobe, diktature maloga broja moćnih ljudi ili čak iz direktno-demokratskog majoriziranja; efekt je u sva tri slučaja isti. Zamisliva je čak i zajednica u kojoj se odluke donose većinski, u kojoj *svi* članovi zajednice imaju pravo glasa u sistemu 1 čovjek = 1 glas, u kojoj se izglasana pravila odnose jednako na *sve* članove zajednice, u kojoj *svatko* ima pravo na slobodu govora, a koja je svejedno barbarska. *Samostalnost* svakoga člana jedne političke zajednice kao *građanina* ne može se svesti na puko načelo 1 čovjek = 1 glas u većinskom odlučivanju, već se istinska samostalnost građanina može pojaviti samo u sustavu u kojem su sankcionirana i prava iz privatne i prava iz državne sfere, budući da samo u građanskom stanju može postojati "samostalni *građanin*". Jednako tako, *jednakost* svakoga sa svakim drugim kao *podanika* ne može se reducirati na jednako primjenjivanje pravila na sve, ma *kakva god ta pravila bila*, već se mora raditi o pravilima koja uspostavljaju pravno stanje. Što bi značilo da opće pravo glasa nije niti nužan niti dovoljan uvjet za postojanje građanskog društva, iako jest nužan ali ne i dovoljan uvjet za postojanje republikanskog uređenja.

Totalitarno ne-diskriminacijsko barbarstvo može se, dakle, uspostaviti čak i voljom *svih* pripadnika neke zajednice, na primjer u nekoj vrsti društvenoga eksperimenta, za koji se primjeri mogu potražiti i u povijesnim epizodama.⁹¹ Načelo *volenti non fit injuria* jest važno pravno načelo, kojega, uostalom, prihvaća i sam Kant (1797/1967: 120 [6:314], 227 [6:422]); ali, njime se ne može opravdati takav društveni poredak. Čovjek sebi ne čini nepravdu pristajući na uvjete koji ne uspostavljaju istinsko pravno stanje. To i može biti točno. Ali on, pristajući na njih, pristaje na nepostojanje pravnoga stanja, i time krši postulat javnog prava. Čime zapravo čini nepravdu u najvišem stupnju, rekao bi Kant, ali ne sebi, nego samome ljudskom pravu, budući da on svjesno želi stanje lišeno prava.⁹²

Naravno, povijesno gledano, najpoznatiji i najkonkretniji primjeri ne-diskriminacijskoga barbarstva odnose se na komunističke diktature 20. stoljeća. U njima je, kao što je poznato, bilo onemogućeno posjedovanje privatnoga vlasništva. Zašto je onemogućavanje posjedovanja privatnoga vlasništva (bilo za *neke*, bilo za *sve* pripadnike neke zajednice) barbarski čin, koji nužno delegitimira one koji pretendiraju na status legitimne vlasti, može se pokazati kroz analizu uloge koju Kant namjenjuje tom elementu privatnoga prava.

Međutim, prije nego što se prijeđe na pomnije ispitivanje toga kako barbarstvo interferira s elementima *privatnoga* prava, potrebno je pokazati u kakvom odnosu se barbarstvo nalazi s jednim zasebnim elementom prava, koji je u ovom odjeljku bio par puta uzgredno spomenut, a to je pravo na slobodu govora. Ono je kao mogući faktor razlikovanja barbarstva i pravnoga stanja istaknuto već u naslovu disertacije. Govoreći o diskriminacijskom i ne-diskriminacijskom barbarstvu vidjeli smo da sloboda govora može biti prisutna u (nekim) varijantama jednoga i drugoga. Sada je vrijeme da se detaljnije pokaže zašto se ona, unatoč tvrdnjama brojnih kantovaca, ne može koristiti kao lakmus-papir za političku (de)legitimaciju u okviru Kantove političke filozofije.

⁹¹ Tu se kao primjer mogu uzeti neki od brojnih eksperimenata socijalista utopista, ili neki od hipi-kultova iz doba kontrakulturnih kretanja u SAD-u 60-ih i 70-ih godina 20. st. Zajednice vjerskoga tipa bile bi ipak sklonije diskriminacijskom barbarstvu jer su, ako ništa drugo, muškarci tamo obično nadređeni ženama.

⁹² „Ako namjeravaju biti i ostati u tom stanju izvanjski nezakonske slobode, *jedan drugome* uopće i ne čine nepravdu [...] ali općenito uzevši, najveću nepravdu čine time što hoće biti i ostati u stanju koje nije pravno, tj. u kojemu ničije vlastito nije sigurno od tuđeg nasilja.“ (Kant, 1797/1999: 99 [6:308] kurziv u originalu).

4.3 - Barbarstvo i sloboda govora

Već se u naslovu ove disertacije, kao i u uvodnim poglavljima, moglo vidjeti da se sloboda govora dovodi u vezu s pitanjem političkoga legitimiteta, odnosno s moralnom obvezom neodupiranja državnim vlastima. Posve je neproblematično tvrditi kako je postojanje slobode govora nužan element onoga što Kant naziva republikom, to će reći političkim idealom zajednice čijoj se vlasti duguje poslušnost:

[narod] ima svoja neotuđiva prava u odnosu prema poglavaru države, premda ona ne mogu biti nikakva prava prisile. [...] građaninu države mora pripadati pravo, doduše s naklonošću samoga vladara, da svoje mišljenje o onim njegovim mjerama prema zajednici koje mu izgledaju nepravedne, učini javnim. Jer, pretpostaviti da poglavar niti može griješiti niti biti neupućen u neku stvar, značilo bi predstavljati ga kao da je pomilovan nebeskim nadahnućem i uzdignut iznad ljudskog roda. Dakle, *sloboda* pisanja je jedina svetinja narodnog prava koja zaštićuje - održavana u granicama visokog poštovanja i ljubavi prema ustavu u kome se živi, poticana liberalnim načinom mišljenja podanika, koji pritom uređenje još i samo usađuje (a uz to se, također, i oni koji pišu međusobno sami od sebe ograničavaju da ne bi izgubili svoju slobodu). Jer, htjeti ovu slobodu osporiti podaniku, ne znači samo uzeti mu svaki zahtjev na pravo glede najvišeg naredbodavca (po Hobbesu), nego također ovom posljednjem, čija volja daje naredbe podanicima kao građanima samo zato što on reprezentira opću narodnu volju, uskratiti svako znanje o tome što bi on, kad bi to znao, sam ispravio, a njega dovesti u proturječnost sa samim sobom. Usaditi strah poglavaru: da se samostalnim i javnim razmišljanjem u državi može pobuditi nemir, znači isto što i kod njega izazvati nepovjerenje prema njegovoj vlastitoj vlasti, ili pak mržnju prema njegovu narodu. (Kant, 1793/2000: 87-88 [8:304]; kurziv u originalu)

Ovaj poduži citat sadrži sve bitne elemente potrebne za razumijevanje slobode govora kao važnoga dijela nacrtu prava u Kantovoj praktičnoj filozofiji. Kao prvo, iz njega se može deducirati mjesto koje to pravo zauzima. Sasvim je jasno da ono ne spada u domenu privatnoga prava.⁹³ Ono se ne bavi reguliranjem stjecanja mogućih “vanjskih predmeta htijenja“ (stvari u prostoru, tuđe volje ili tuđega stanja u odnosu na mene) na način koji ne bi predstavljao povredu tuđe slobode. Jednako tako, jasno je da ono ne spada u domene međunarodnoga prava niti prava svjetskih građana. Preostaje, dakle, samo sfera državnoga prava, unutar sfere javnoga prava, kao prirodno mjesto za slobodu govora. Koja je, pak, njena uloga unutar te sfere? Kant ju vidi kao mogućnost danu svakome podaniku “da svoje mišljenje o onim [vladarevim] mjerama prema zajednici koje mu izgledaju nepravedne, učini javnim“. Zašto bi to uopće bilo potrebno?

⁹³ Ipak, vidi fusnotu 94 (str. 141).

Pa zato što se mora pretpostavljati pogrešivost svake vlasti, budući da bi suprotno značilo vladara predstavljati “kao da je pomilovan nebeskim nadahnućem i uzdignut iznad ljudskog roda“. Istovremeno, vlast se mora doživljavati i kao benevolentnu, tj. takvu koja ne želi svjesno postupati nepravedno, a odnos naroda i vlasti vidjeti kao odnos uzajamnog povjerenja.

Dakle, pravo na slobodu govora Kant primarno vidi kao pravo koje podanici imaju *u odnosu na vlast*, a njegovu ulogu određuje kao reformsku, tj. vidi ga kao sredstvo otklanjanja nepravdi unutar političke zajednice, sredstvo približavanja političkom idealu. Međutim, tu se za Kanta javlja jedan nemali problem. Pravo na slobodu govora Kant ubraja u prava koja narod ima u odnosu na državnu vlast, ali onda dodaje: “premda ona ne mogu biti nikakva prava prisile“. Problem se, naravno, sastoji u tome što je pravo kod Kanta analitički spojeno s mogućnošću prisile: “s pravom [je], po načelu protivurječja, ujedno skopčano neko ovlaštenje da prisili onoga koji ga krnji.“ (1797/1967: 33 [6:231]). Jedini scenarij u kojem bi sloboda govora mogla postojati kao istinsko pravo (tj. takvo iza kojega stoji legitimna sila) jest onaj u kojem država omogućava da građani javno komentiraju *jedni druge*, odnosno da komentiraju ideje i postupke fizičkih i pravnih osoba koje postoje unutar države, ali koje nisu državne instance i organi. Tu bi onda država silom mogla garantirati simetriju uzajamne prisiljivosti. Međutim, jasno je da takav oblik slobode govora nije ono na što se ovdje primarno cilja.⁹⁴

Tvrdim da Kant, dakle, nije bio dovoljno dosljedan i strog u primjeni vlastite terminologije na ovome mjestu, vjerojatno motiviran time da slobodi govora, koja mu je uvijek bila na srcu

⁹⁴ Koncept slobode govora i izvan sfere državnoga prava može se prepoznati kod Kanta (Niesen, 2018: 617-618; Varden, 2010a: 48-49), a proizlazi iz ideje da se pukim izgovaranjem riječi ne može drugim osobama onemogućiti da im pripadne ono što je njihovo; iznimke bi bile specifični slučajevi laganja kod ugovora i, eventualno, difamiranje, ako se smatra da je pravo na dobar glas (tj. na reputaciju koja proizlazi iz stvarnih djela) nešto što je dio prava (Varden, 2010a: 45). Budući da se, dakle, pukim izgovaranjem riječi ne može narušiti tuđa vanjska sloboda (unilateralno nekome onemogućiti uživanje onoga što mu pripada), ograničavanje govora ne može se opravdati potrebom za peremptornošću privatnoga prava. Pukim govorenjem se „drugima [...] ne umanjuje ono što je njihovo [...] kada im se naprosto priopće vlastite misli, kad im se nešto ispriča ili obeća, bilo to istinito i iskreno ili neistinito i neiskreno, jer je samo do njih hoće li tome povjerovati ili neće“ (Kant, 1797/1999: 34 [6:238]). Slijedom toga, govor u privatnoj sferi mora biti slobodan. U tom pogledu jednakost među podanicima i može biti nepravedno narušena, ako je (samo) nekim članovima društva zabranjeno komentirati druge privatne osobe (bilo fizičke, bilo pravne) i njihove ideje. Ali, to narušavanje ne može dovesti do barbarstva ako temeljna simetrija prisiljivosti vezana za privatno vlasništvo, ugovore i pravo kućanstva ostaje implementirana, tj. ako svatko u minimalnoj ali dovoljnoj mjeri ima mogućnost ostvarivanja svoje slobode kao čovjeka i temeljne jednakosti kao podanika.

(“svetinja narodnog prava“), pribavi što veće dostojanstvo. Naime, on ističe da, iako građani imaju to pravo, a suveren im čini nepravdu time što im ga eventualno uskraćuje, oni nemaju opciju utjerivanja toga prava silom. Ta opcija za njih ne postoji, i to zato što je jedina instanca koja je ovlaštena za primjenu sile upravo ona koju bi trebalo prisiljavati, a to konceptualno, pa niti stvarno, nije moguće. Zato bi puno primjerenije bilo formulirati tu tvrdnju tako da se tvrdi kako suveren ima *dužnost* građanima omogućiti slobodu govora, koju oni onda uživaju “s naklonošću samoga vladara“.

Upravo na ovome mjestu brojni autori vide jednu od ključnih točaka identifikacije političkoga legitimiteta kod Kanta. Ako građani imaju pravo na dobronamjernu kritiku vlasti (“u granicama visokog poštovanja i ljubavi prema ustavu u kome se živi“), ali to pravo ne mogu ostvariti silom, oni se moraju pouzdati u to da će ga uživati “s naklonošću samoga vladara“. Međutim, ako ta naklonost izostane, tada vladar gubi svaki legitimitet. Takav pristup čini se kao elegantan način rješavanja problema s postojanjem prava koje se ne može utjerati silom – ono se ili uživa “milom“, ili postaje irelevantno, utoliko što se (pri njegovom izostanku) uopće ne priznaje postojanje (bilo kakvog) pravnog okvira, čime problem naprosto iščezava. To se čini kao temeljna ideja i taktika autora koji su skloni takvome pristupu. Međutim, prije samoga prikaza nekolicine takvih pozicija, treba u startu uočiti da neke od njih dijele još jednu osobinu, a to je sklonost tvrdnji prema kojoj se samo republikansko uređenje smatra politički legitimnim. Već na temelju toga moguće je anticipirati da njihova temeljna teza neće biti u skladu s mojom, odnosno da je standard legitimnosti koji oni zastupaju odveć zahtjevan.

Peter Niesen (2018) zastupa tezu čija se izazovnost prvenstveno sastoji u tome što on predviđa da unutar Kantovog nacrtu *mogu* postojati i ne-republikanski režimi, koji su unatoč tome legitimni; on ih naziva autokratskim, i definira kao režime u kojima zakonodavne ovlasti ne pripadaju narodu niti izravno niti preko njegovih predstavnika (Niesen, 2018: 620; 638). Stoga je osobito važno da se pokaže zašto, unatoč tome, njegov kriterij legitimnosti ne može biti kompatibilan s kriterijem koji ovdje zagovaram. Niesen inzistira na tome da i u autokracijama i u republikama mora postojati sloboda govora, s time da ona u autokracijama može biti legitimno “sužena“ u odnosu na republike. Za početak, u autokracijama podanici ne smiju kritizirati sam ne-republikanski državni ustav (budući da sloboda govora mora uvijek biti “u granicama visokog poštovanja i ljubavi prema ustavu u kome se živi“). Osim toga, oni u svojem javnom govoru mogu biti ograničeni na raspravljanje o pravima, tj. o tome što je

pravedno ili nepravedno, dok im raspravljamo o državnoj politici i njenim potezima, na primjer o objavi rata⁹⁵, može biti zabranjeno (Niesen, 2018: 620-621).

Međutim, i sam Niesen je svjestan da je postojanje prava iza kojeg ne stoji sila zapravo problematičan koncept kod Kanta. O tome on izriče i priznanje, doduše u jednoj fusnoti. Govoreći o pravu na slobodu govora, kaže se kako “[nj]jegova ne-prisilna narav podrazumijeva da njegovo uskraćivanje ne bi samim time moglo biti okidač za legitimni otpor“. Doduše, odmah nakon toga dodaje kako se “niti korištenje toga prava u uvjetima u kojima ne postoji ustavom zajamčeno pozitivno pravo na slobodu govora vjerojatno ne bi moglo ubrojiti u nelegitimni otpor“ (Niesen, 2018: 638). Te tvrdnje su posve u skladu s pozicijom koju zastupam, a prema kojoj postojanje prava na slobodu govora *nije* uključeno u minimum političkoga legitimiteta. U republici ono mora postojati, no moguće je defektno ali i dalje legitimno pravno stanje i bez njega. Vlast je dužna omogućiti slobodu govora, to je točno. Međutim, ako ona to ne čini, podanici ne smiju samim time pograbiti oružje u ruke. Ako se netko od njih ipak odluči na javnu kritiku (koja nije isto što i nasilni otpor), dužan je ne pružati oružani otpor svome eventualnom kažnjavanju. Minimalna legitimnost vlasti može se i dalje održati, pod uvjetom da ona sankcionira neke druge elemente prava.

Niesenova analiza zapravo pruža i dodatnu potporu mojoj tezi. Govoreći o pravu na slobodu govora, on ga karakterizira na sljedeći način:

Radi se o novom i refleksivnom ovlaštenju, koje se može pojaviti tek kada su javni zakoni već postavljeni: to je pravo drugoga reda, pravo da se brani ono što netko doživljava kao svoja i tuđa 'neotuđiva' prava prvoga reda. Sloboda govora shvaćena kao 'sloboda pera' time je zahtjev višega reda, koji se odnosi na zahtjeve koje građani imaju u pogledu onoga za što smatraju da im pripada, ali što im je uskraćeno u trenutnoj političkoj situaciji. Taj zahtjev za pravima višega reda javlja se na temelju pretpostavke da, ako ljudi imaju prava, tada mora biti moguće da dožive vladinu aktivnost kao ne-malevolentnu, čime je vladi stavljena dužnost da omogućiti ljudima iznošenje prigovora (Niesen, 2018: 620).

⁹⁵ Niesen tu ukazuje na zanimljivu fusnotu iz Kantova spisa *O općoj izreci*, u kojoj Kant komentira sljedeću situaciju. Postoji legitimna politička vlast, ali država nije (prava) republika, jer je narodu, između ostaloga, uskraćena mogućnost da odlučuje o objavi rata. Međutim, unatoč tome što „oni nisu ovlašteni da to prosuđuju“ (Kant, 1793/2000: 81 [8:297]), oni i dalje mogu kritizirati ratni porez, ako smatraju da je nejednako tj. nepravedno razrezan za različite podanike.

Dakle, Niesen tvrdi da je sloboda govora u stvari pravo drugoga reda, kojim se štite i unapređuju prava prvoga reda. Međutim, prema mojoj tezi, ako su prava “prvoga reda” implementirana, odnosno ako ih režim garantira svima u minimalnoj ali dovoljnoj mjeri, tada taj režim ima minimum političke legitimnosti, čak i ako podanici ne mogu javno kritizirati implementaciju tih prava. Naravno, svaki pojedinac, moralno obavezan objektivnim standardom legitimnosti, može sam za sebe procjenjivati jesu li ta prava “prvoga reda” zaista na mjestu; to mu nitko ne može zabraniti. Ali, dokle god je ta procjena potvrđna, moralna obaveza poslušnosti postojećem režimu i dalje je na mjestu.

U svome članku posvećenom upravo kantovskom konceptu slobode govora, i Helga Varden (2010a) zastupa poziciju prema kojoj je sloboda govora, koji se odnosi na mogućnost javne kritike vlasti, nužan element političke legitimnosti te iste vlasti. Njen centralni argument sastoji se, zapravo, od dvije tvrdnje. Prva tvrdnja [a], glasi: “Ne postoje apriorna rješenja ili znanje o tome kako se stvarno formuliraju najmudriji zakoni i politike koji omogućuju pravnu interakciju. Samo putem javne rasprave, zaštićene slobodom govora, moguće je da javni autoritet dosegne prosvijećenost u pogledu toga kako, i da li uopće, njegovi vlastiti zakoni i institucije zaista svima omogućuju recipročnu vanjsku slobodu pod zakonima.” Nakon toga, slijedi drugi dio [b]:

Javni autoritet može svoje odluke doživjeti kao da predstavljaju zajedničku, ujedinjenu perspektivu svih svojih građana samo ako štiti pravo građana da slobodno izražavaju svoje često kontroverzne i kritične poglede na djelovanje javnoga autoriteta. Bez znanja o tome kako odluke utječu na građane naprosto nije moguće funkcionirati kao predstavnički autoritet. Stoga država ima pravo i dužnost ustavne zaštite prava svojih građana na slobodu govora; pravo na slobodu govora konstitutivno je za pravni odnos između građana i njihove države. (Varden, 2010a: 49-50)

Za kritiku takve pozicije nužno je uvidjeti kako je tvrdnja pod [a] zapravo problematična. Ideja *pod*determiniranosti prava kod Kanta, koju se može pronaći kod nekoliko autorica i autora (Nicholson, 1976; Seebohm, 1981; Holtman, 2002; Neculau, 2008a)⁹⁶, svjedoči o tome da je moguće zamisliti više od jednog skupa pozitivnih zakona koji, iako međusobno nekompatibilni, *jednako* zadovoljavaju formalističko određenje prava i pravnih odnosa kod Kanta (što ću spomenuti i u odjeljku o privatnom vlasništvu). Baš zato što “ne postoje apriorna

⁹⁶ Vidi drugo poglavlje disertacije, odjeljak 2.3 - O ulozi prava kod Kanta, kao i primjer različitih mogućih instancijacija prava vlasništva u ovome poglavlju, odjeljak 4.4 – Barbarstvo i vlasništvo.

rješenja ili znanje o tome kako se stvarno formuliraju najmudriji zakoni i politike koji omogućuju pravnu interakciju“, moguće je da javni autoritet uspostavi vladavinu prava koja zadovoljava temeljne formalne postavke pravnoga stanja i *bez* da dobije kritičku povratnu informaciju (“potvrdu“) o tome od strane podanika [b]. Epistemička situacija javnoga autoriteta u pogledu efekata njegovih mjera nije nevažna. Ako njegove mjere zaista ne uspostavljaju pravno stanje, onda njegovog autoriteta nema. *Vlast mora znati* što se događa “na terenu“. Međutim, za normativnu perspektivu nije presudno *vjeruje* li većina *podanika* (ili čak svi!) da su mjere vlasti opravdane. Moguće je zamisliti situaciju u kojoj većina građana smatra da je posjedovanje oružja temeljno ljudsko pravo, a u kojoj vlast brani posjedovanje oružja. To što ljudi (eventualno) nemaju slobodu da kritiziraju zabranu posjedovanja oružja ne znači automatski da režim koji ju provodi ne uspostavlja istinsko pravno stanje, tj. da mogućnost posjedovanja oružja zaista čini dio legitimacijskoga minimuma.

Kada Varden govori o “zajedničkoj, ujedinjenoj perspektivi svih građana“ i njenoj vezi s predstavničkim autoritetom, čini se da ona podrazumijeva kako opća ujedinjena volja mora biti proizvod stvarnih procedura predstavljanja izborničkog tipa. Međutim, kod Kanta je moguće da ono što ujedinjuje volju pojedinaca, stvarajući time opću ujedinjenu volju, dolazi “odozgor“, a ne “odozdo“, i to upravo tako što ih sve čini dionicima pravnoga stanja i time dionicima jedne volje. Tu se vidi tendencija da se samo istinski republikanski režimi smatraju legitimnima. Međutim, u svome članku o političkom legitimitetu kod Kanta, Varden (2010b) uopće ne spominje slobodu govora, a kao primjer povijesnoga trenutka u kojem režim gubi legitimitet navodi da ga je nacistička Njemačka izgubila kada je Židovima onemogućila da posjeduju privatno vlasništvo (Varden, 2010b: 338)! Što bi išlo kontra njene teze, a u prilog mojoj tezi da režim gubi legitimitet kada prestane sankcionirati neki od elemenata privatnoga prava za sve svoje građane, a ne kada onemogući slobodu javne kritike vlasti (što je nacistički režim također učinio).

Sličnu temeljnu ideju vezanu za slobodu govora i republikanizam kao faktore legitimacije može se pronaći i kod Hancocka (1975), iako ju on uokviruje na nešto drugačiji način. On polazi od stava, kojega pripisuje Kantu, da je “pretpostavka svih pravnih političkih odnosa to da je moguće da svi oni koji su njima zahvaćeni daju svojevoljni pristanak.“; nakon toga dodaje i ključni moment: “Ono na što Kant misli pod mogućnošću pristanka nije puka logička mogućnost“. (Hancock, 1975: 174). Ono što Hancock dodaje kao uvjet, uz izbjegavanje pukih samoponištavajućih maksima, jest i ovo:

[...] stvarna mogućnost slobodne komunikacije između vladara i onih kojima se vlada, kako bi razlozi nekoga zakona ili zapovijedi mogli biti općenito razumljeni. Samo pod tim uvjetom svaki član zajednice može doživjeti svoj čin poslušnosti prema autoritetu istovremeno i kao čin neovisnog moralnog samoodređenja. Samo pod tim uvjetom zajednica s javnim i silom osiguranim političkim obvezama može istovremeno biti i zajednica autonomnih moralnih osoba. (Hancock, 1975: 175)

Hancockova ideja jest zanimljiva, ali čini mi se da u konačnici počiva na zamjeni kriterija legitimnosti *cijeloga pravnoga stanja* i kriterija pravednosti *pojedinih zakona*. Izvorni društveni ugovor je za Kanta prije svega normativna ideja, probni kamen pravednosti *pojedinih zakona*. Točno je da Kant ovo smatra normativnim principom: “ono što narod (cjelokupno mnoštvo podanika) ne može odlučiti o samome sebi i svojim drugovima, to ni suveren ne može odlučiti o narodu“ (Kant, 1797/1999: 120 [6:329]). Međutim, primjer koji Kant daje uz tu opasku jest primjer konkretnoga zakona, i to onoga o postojanju nasljednih (i time nezaslužjenih) staleških povlastica. On tvrdi da načelno nije moguće da svi na to pristanu, i da samim time *taj zakon* nije pravedan. Ali, on isto tako *ne* tvrdi da samim time sustav unutar kojega takav zakon postoji ne može biti (nekakav) pravni sustav, već samo da “država tu pogrešku protupravno dodijeljene nasljedne prednosti ne može ispraviti drukčije doli postupnim ukidanjem i nepopunjavanjem mjesta“ (Kant, 1797/1999: 121 [6:329]).

Kant koristi i ovu formulaciju toga načela: “ono što narod sam o sebi ne može odlučiti, to također o narodu ne može odlučiti ni zakonodavac“ (Kant, 1793/2000: 88 [8:305]). Međutim, primjer dan u kontekstu u kojem je ona iznesena ponovno je primjer konkretnog zakona, ovoga puta zakona o nepromjenjivosti bogoštovnih praksi. A i tu Kant zaključuje: “Ali u svim slučajevima, kad bi ipak tako nešto bilo naređeno od najvišeg zakonodavstva, o tome se mogu, doduše, dopustiti opći i javni sudovi, ali nikada i pozivanje na verbalnu i nasilnu pobunu protiv toga“ (Kant, 1793/2000: 88 [8:305]).⁹⁷ Dakle, on ne kaže da zakonodavac koji tako nešto naloži gubi legitimitet i prestaje biti suveren. Jednako tako, Kant tvrdi da se o tome *moгу* dopustiti opći i javni sudovi, ali da pobuna nije dozvoljena – a ona nije dozvoljena zato što minimum političkog legitimiteta proizlazi iz osiguravanja drugi pravnih elemenata.

Hancockova pozicija ne neki način okreće poziciju Varden naglavačke. Kod nje je zakonodavac morao dobiti “povratnu informaciju“ od podanika kako bi vidio da je nešto u

⁹⁷ Identičnu tezu u identičnom kontekstu može se pronaći i u Kantovom spisu *Odgovor na pitanje – Što je prosvjetiteljstvo* (1784/2000b: 39 [8:40]).

skladu s pravom ili nije, te time legitimirao svoju vlast. Kod Hancocka podanici moraju dobiti informaciju od zakonodavca da bi mogli uvidjeti da je nešto u skladu s pravom ili nije, te time legitimirati vlast. Međutim, obje pozicije imaju isti temeljni problem: za normativnu perspektivu nije presudno vjeruje li većina podanika (ili čak svi!) da su mjere vlasti opravdane. Presudno je to da li mjere vlasti uspostavljaju stvarni minimum pravnoga stanja, karakteriziran peremptornošću elemenata privatnoga prava u bilo kojem obliku koji formalno zadovoljava Kantove kriterije prava. To je mjera legitimnosti režima, koji i dalje može promulgirati i neke zakone koji su, mjereno normativnom idejom društvenoga ugovora, nepravedni.

Naravno da je sloboda govora kod Kanta tema koja nadilazi puko pitanje legitimnosti konkretnih režima. Njenu važnost može se vezati i za osobni intelektualni razvoj pojedinca⁹⁸, kao i za moralni napredak čovječanstva, kojemu Kant namjenjuje ključnu ulogu u približavanju najvišem političkom dobru – globalnoj političkoj zajednici republikanskoga tipa i vječnom miru⁹⁹. Upravo je za tu poznatu tezu vezana još jedna tvrdnja koju je vrijedno prokomentirati.

Hans Reiss (1956), polazeći upravo od uvida da je sloboda govora jedini garant napredovanja ljudskoga roda (jer ona jedina može dugoročno voditi prema prosvjećivanju), pokušava korigirati Kantovu poziciju i napraviti mjesta za moralno prihvatljivi otpor vlasti isključivo u slučajevima u kojima ta sloboda ne postoji. Reissovo argument izgleda ovako: Kant je smatrao da postoje mehanizmi prirode koji vode čovjeka prema uvjetima u kojima on može moralno napredovati; jednako tako, iskustvo Kantova vremena (Europa podijeljena u mnoštvo suverenih država, plus tehnički uvjeti tadašnjega doba) Kantu je moglo sugerirati da niti jedan opresivni režim ne može biti trajan i sveobuhvatan. Međutim, Kant nije upoznao modernu

⁹⁸ Autori poput Hanne Arendt (1992) ukazuju na to kako je sloboda govora za Kanta osnova mogućnosti (kritičkog) mišljenja uopće - bez javnog suđenja i kritike, takvo mišljenje zapravo ne postoji; perspektiva u kojoj je nužno uzeti u obzir potencijalne stavove drugih, te odbaciti vlastite predrasude, jest prva максима kritičkog razmišljanja, rasudne snage. Kantovo inzistiranje na vrijednosti slobode govora i izvan sfere političke legitimacije vezano je za općeljudsku potragu za znanjem i istinom, te se ne može reducirati na suvremeni koncept slobode (samo)izražavanja kao nečega što je jednostrano, samo sebi svrha, te važno za pojedinca kao jedinku, odvojenu od konstruktivne kritike i dijaloga s okolinom (Van Eekert, 2017).

⁹⁹ Opće mjesto kod Kanta jest upravo njegova tvrdnja da samo prosvjećivanje može voditi prema tome cilju: „Doduše, možda će se revolucijom ostvariti pad osobnog despotizma i gramzivog ugnjetavanja koje žudi za vlašću, ali se nikada neće izvršiti istinska reforma mišljenja; nove predrasude će, upravo onako kao i stare, poslužiti kao uzica na kojoj se vodi velika, nemisaona gomila. Ovom prosvjetiteljstvu nije ništa potrebno doli *sloboda*, i to ona koja je najmanje štetna od svega onoga što se uopće može svati slobodom, naime: da se od vlastitoga uma u svim stvarima načini *javna upotreba*.“ (1784/2000b: 36 [8:36]; kurziv u originalu).

totalitarnu državu - scenarij u kojem bi suzbijanje slobode govora bilo sveobuhvatno i izrazito dugotrajno, te time dovelo do potpunog onemogućavanja napretka i neispunjavanja naše dužnosti da se teži najvišem političkom dobru. Dakle, samo u slučajevima u kojima država onemogućava pojedincima pravo slobode govora, pojedinci imaju pravo na otpor. Međutim, kao što ukazuje Nicholson (1993) u svome komentaru na Reissa, Kantov argument o dužnosti poslušnosti je konceptualan i time aprioran - pozivanje na moguće događaje ne može ga anulirati, a ako se već i pozivamo na njih, povijesno iskustvo pokazalo je da čak i naizgled monolitni totalitarizmi mogu propasti.

Dakle, analizom mjesta koje sloboda govora zauzima u Kantovom nacrtu prava ukazao sam da ona ima ulogu u distingviranju despocije i republike, ali nema ulogu u razlikovanju barbarstva i građanskoga stanja. Prisutnost slobode govora u distingviranju despocije i republike jest *nužni* ali nije *dovoljni* uvjet za prisustvo republikanskog uređenja (moguće je da u građanskom stanju postoji sloboda govora, a da ono pri tome ne bude republika – kao što ukazuje i primjer koji spominje Niesen).¹⁰⁰ Za razliku od toga, građansko stanje koje ima sve što ima i despocija, a uz to ima i garantiranu samostalnost svakog člana političke zajednice, kao građanina, za sve racionalne osobe, nužno mora imati i slobodu govora. Jer, ako samo neki imaju građansku samostalnost, a slobode govora nema, onda je to očito despocija. Ako svi imaju građansku samostalnost, onda će nužno postojati i sloboda govora, budući da je ona sadržana u ideji istinskog republikanskog uređenja, a ta ideja je normativni standard kojim se racionalni ljudi vode.

Prisustvo slobode govora, dakle, ne može biti niti nužni niti dovoljni element legitimnosti režima.¹⁰¹ Ona može biti prisutna i u nekim varijantama barbarstva (kao što sam opisao u prethodnome odjeljku), bez da ih samim time legitimira. Njenim uskraćivanjem, pak, ne narušava se *eo ipso* simetrija uzajamne prisiljivosti vezana za ključne elemente privatnoga prava. A upravo je njihovo sankcioniranje, prema mojoj tezi, dovoljno za postojanje pravnoga

¹⁰⁰ Ili, riječima koje sam Kant stavlja u usta prosvijećenog apsolutista: „Razmišljajte koliko hoćete i o čemu god hoćete, ali se pokoravajte!“ (1784/2000b: 36 [8:37]).

¹⁰¹ Iako postojanje slobode govora ne igra ulogu prilikom davanja odgovora na pitanje o *legitimnosti* konkretnoga režima, ono može imati važnu *pragmatičnu* ulogu pri izboru načina na koji se iz eventualnog barbarstva može ili treba izaći. Više o tome bit će riječi u narednom poglavlju, kada budem razmatrao konkretni primjer SAD-a prije Građanskoga rata.

stanja. Zato je, umjesto prisustva ili odsustva slobode govora, potrebno pokazati kako barbarstvo može interferirati s elementima privatnoga prava, i to počevši s pravom vlasništva.

4.4 – Barbarstvo i vlasništvo

Ako je pravni poredak karakteriziran time da se svakome od tuđega presizanja osigura ono što je njegovo, i to prema općem zakonu, mora li on nužno uključivati i postojanje privatnog vlasništva? Da li sustav koji onemogućava postojanje (individualno shvaćenog) privatnog vlasništva, kojega mora moći posjedovati svaki građanin ponaosob, automatski postaje barbarstvo? Sam Kant definitivno je bio "buržoaski mislilac" i tvrdio da u pravnom sustavu mora postojati (individualno shvaćeno) privatno vlasništvo, tj. da ga mora moći posjedovati svaki građanin ponaosob:

[...] način da se nešto vanjsko ima kao Svoje u *prirodnom stanju* jest fizički posjed koji ima za sebe pravnu *presumpciju* da se on, s pomoću sjedinjenja s voljom svih u javnom zakonodavstvu, napravi pravnim pa vrijedi u očekivanju *komparativno* kao pravan. [...] zato što, prema postulatu praktičkog uma, svakome pripada moć da neki vanjski predmet svoje hotnje ima kao Svoje, prema tome je svako vlasništvo stanje čija se pravnost osniva na [tom] postulatu s pomoću akta prethodne volje [...] (Kant, 1797/1967: 61 [6:257]; kurziv u originalu)

Praktični postulat koji bi spriječio posjedovanje vanjskih stvari bio, bi, za Kant, protupravan, samim time nespojiv s nečim što se naziva pravno stanje, a i praktično poguban za čovjeka kao biće prakse:

Moguće je da svaki vanjski predmet svoje hotnje imam kao Svoje, tj. maksima po kojoj bi, kad bi postala zakonom, predmet hotnje po sebi (objektivno) morao ostati *bez gospodara (res nullius)* jest protivupravna. [...] No ako to pravno ipak ne bi bilo u mojoj moći, tj. ako ne bi moglo da opstoji zajedno sa slobodom svakoga po nekom općem zakonu (ako bi bilo nepravno) da se on upotrebljava, onda bi sloboda samoj sebi oduzela upotrebu svoje hotnje u pogledu nekog njenog predmeta, time što bi *upotrebljive* predmete stavila izvan svake mogućnosti *upotrebe*, što bi ih u praktičkom pogledu uništila i učinila *res nullius* [...] zato čisti praktički um u pogledu takvog predmeta ne može sadržavati apsolutnu zabranu njegove upotrebe, jer bi to bilo protivurjeđe vanjske slobode same sa sobom. (Kant, 1797/1967: 50 [6:246]; kurziv u originalu)

No, mora li taj pravno sankcionirani posjed, tj. vlasništvo, baš biti *individualno* instanciran? Nije li Kant, tvrdeći to, bio "ograničen" uvjetima svoga prostora i vremena? Ne može li se i

nekim sustavom kolektivnog, društvenog vlasništva, osigurati skup uvjeta pod kojima se mogu upotrebljavati izvanjske stvari, kao i obvezivati tuđa volja, a da to ne predstavlja povredu ničije slobode? Socijalističke interpretacije Kanta nisu naročito česte, a na primjeru tri takva pokušaja pokazat ću i zašto smatram da takve interpretacije nisu kompatibilne s logikom Kantove pozicije, tj. da nužno izlaze iz Kantovih okvira.

U jednoj od njih, Harry van der Linden (prema Kuehn, 1991) u svome pokušaju socijalističkog čitanja Kanta, radi dvije temeljne pogreške. On, kao prvo, postavlja najviše dobro (blaženstvo) na mjesto najvišega moralnoga principa (što Kant eksplicitno odbacuje), tj. pretvara nesavršenu dužnost promoviranja tuđe sreće u savršenu dužnost promoviranja tuđe sreće, čime se automatski događa i prijelaz iz etičke u pravnu sferu. To onda dovodi i do druge pogreške, a to je brkanje najvišeg dobra i najvišeg *političkog* dobra.

Najviše dobro (blaženstvo) za Kanta se sastoji od dva elementa, sreće i dostojnosti da se bude sretan. Samo je dostojnost ono što je u ljudskim rukama, i samim time najviše dobro ne može biti vrhovni praktični princip (a ono to ne može biti i zato što je sreća individualna, subjektivna stvar). Dužnost promoviranja tuđe sreće postoji, ali ona je nesavršena. Budući da je sreća individualna, subjektivna stvar (mi često ne uspijevamo predvidjeti niti što će nama donijeti sreću, a kamoli drugima), a postizanje sreće u proporciji s dostojnošću da se bude sretan nešto što nitko ne može osigurati za sebe, niti drugi mogu osigurati za njega (samo bog!), to blaženstvo ne može biti najviši moralni princip (prvo, zato što ima subjektivnu komponentu, i drugo, zato što je izvan ljudske moći). Kada se, dakle, takav lažni moralni princip nastoji postaviti na mjesto najvišeg političkog dobra, problemi s tim potezom bivaju očiti: postojanje subjektivne komponente; proporcionalnost je izvan ljudske moći; a u pravnoj domeni se onda pojavljuje i konačni problem: pravne dužnosti su sve savršene dužnosti, dok dužnost dobročinstva nije savršena dužnost. Uz to, Kant je savršeno jasan kada tvrdi da usrećivanje podanika nije zadaća niti svrha države, a da je najviše političko dobro globalno pravno stanje i s njim povezani vječni mir.

Drugi pokušaj socijalističke interpretacije Kanta koji ću ukratko spomenuti jest onaj Dodsonov (2003). On kreće putem koji Kantov republikanizam vodi prema socijalističkoj viziji društva, i to uzimajući u obzir Kantovu tvrdnju o pasivnim građanima koji su ekonomski zavisni od drugih. Umjesto da se to prihvati kao danost, trebalo bi, kaže Dodson, omogućiti da svatko ima minimalni stupanj ekonomske neovisnosti, koji ga onda kvalificira za aktivno građanstvo. Međutim, on sam priznaje kako se to na neki način može postići i manje radikalnim

mjerama, poput onih socijalnih mjera koje postoje u mnogim današnjim državama. Da bi, stoga, opravdao svoj daljnji korak prema socijalizmu, Dodson ubacuje Marxa u interpretaciju Kanta, i to na način koji više nema uporišta u Kantovoj filozofiji. On uzima Kantovu ideju o čovjeku koji uvijek mora biti svrha sama po sebi, i tvrdi da kapitalistički način proizvodnje to zapravo onemogućuje:

Odvojeni od kontrole nad procesom rada i u konačnici od produkata svoga rada, radnici su, kao što sam ranije tvrdio, nužno tretirani kao puka sredstva. Da bi istovremeno bili tretirani kao svrhe po sebi, oni moraju kao jednaki sudjelovati u određivanju toga samoga procesa, a to zahtijeva restrukturiranje proizvodnoga procesa u skladu sa socijalističkim pristupom, a ne puko dodavanje programa socijalne pomoći postojećem kapitalističkom načinu proizvodnje. (Dodson, 2003: 535)

Međutim, ako država onemogućava postojanje individualno shvaćenog privatnog vlasništva (shvaćenog u najširem smislu, kao ekonomske baze koja čovjeka čini neovisnim, tj. svojim gospodarom), time ona zapravo sve ljude čini ovisnima, čime se u potpunosti okreće argument Dodsonovog tipa; ali oni više nisu ovisni o drugim pojedincima, već o samom aparatu države. I zato se radi o pervertiranju pravnoga stanja i o barbarstvu, tj. o odumiranju pravnoga stanja. Umjesto da se osigura društvo samostojnih, neovisnih osoba, koje kao slobodni i racionalni pojedinci mogu sudjelovati u procedurama proizvodnja opće ujedinenje volje, nastaje društvo u kojem su svi ovisni o kolektivu, čime zapravo svaki pojedinac gubi svoju samostalnost. Više se ne radi o slučaju u kojem najamni radnik ovisi o volji svoga poslodavca, tj. o volji jedne, partikularne *fizičke* osobe. Sada se radi o slučaju u kojem pojedinac ovisi o volji jedne puno moćnije osobe, grupnoga djelatnika tj. kolektivne *moralne* osobe¹⁰². Ona ga možda i čini neovisnim o volji drugih pojedinaca, ali ga neizostavno podčinjava vlastitoj volji.

Kada se postavlja pitanje o privatnom vlasništvu u sklopu Kantove filozofije prava, valja razlikovati dva njegova fokusa, tj. dva potpitanja koja su u središtu interesa interpretatora. Prvo od njih glasi: je li privatno vlasništvo potrebno za status aktivnog građanstva? Ono se, potom, razvija u svome smjeru novim potpitanjima, poput: koje su kvalifikacije potrebne za aktivno građanstvo? Je li država dužna omogućiti svakome minimalnu bazu ekonomske neovisnosti, kako bi on mogao biti samostalan i aktivan građanin? Od čega bi se ta “baza“ mogla ili trebala

¹⁰² Gledano sa stajališta socijalne ontologije, Kant je na državu gledao kao na kolektivnu moralnu osobu, grupnoga djelatnika koji ima svoju volju (opća ujedinenja volja), samim time jest subjekt autonomije (Kant 1795/2000: 116), te kao takav moralni subjekt može imati i prava i obveze (na primjer u međunarodnoj areni). Više o tome vidi u drugome poglavlju, odjeljak 2.4 - Što je država i tko je suveren?

sastojati – novac, krov nad glavom i/ili nešto treće? Međutim, drugo je pitanje ono o privatnom vlasništvu *per se*, i ono glasi: treba li se uopće moći stjecati individualno shvaćeno privatno vlasništvo? Ali ne kao nužno za stjecanje kvalifikacije aktivnog građanstva, već kao nužno za *slobodu* čovjeka, pa i *jednakost* podanika (jer ne bi bilo pravedno da ga neki mogu stjecati, a drugi ne). Prvo pitanje jest zanimljivo, ali ono za potrebe ove disertacije nije ključno pitanje. U despotiji u kojoj bi svi građani bili pasivni moguće je da svi posjeduju privatno vlasništvo. Kao što je moguće zamisliti zajednicu s univerzalnim pravom glasa u kojoj ljudi bez mogućnosti stjecanja ikakvog vlasništva imaju jednaka “prava“ (iako ovo potonje, po kriterijima koje zastupam, ne bi bilo pravno stanje).

Ključnom se, naravno, čini veza privatnoga vlasništva i slobode čovjeka, i ideja da je sloboda čovjeka dio priče o peremptornosti prava. Da bi svaki član jednog društva mogao uživati slobodu kao *čovjek* (dakle, ostavimo po strani pitanje samostalnosti njega kao *građanina*), on bi morao moći raspolagati sredstvima da slijedi vlastitu koncepciju dobrog života bez da pri tome zavisi o tuđoj volji. Naravno, prema općem zakonu. Je li mu za to nužno individualno shvaćeno privatno vlasništvo? Svatko će, pa čak i pustinjak-asket, za taj cilj trebati barem neke izvanjske stvari. Ako ništa drugo, trebat će neko mjesto na kojem će obitavati. A tu se javlja potencijalni sukob oko načina stjecanja i prava vlasništva nad tim stvarima. Nekome možda treba vrlo malo, a drugome jako puno. Ali svakome treba barem nešto.

Ako bi vlast ukinula osobno shvaćeno privatno vlasništvo svima, i nastojala distribuirati dobra *isključivo* kolektivno, to bi bilo paternalističko zadiranje u slobodu svakog člana društva kao čovjeka, *čak i kada pri tome ne bi generiralo materijalnu bijedu!* Jer, to bi značilo da država određuje što je potrebno / dovoljno za sreću. A to je problematično iz više aspekata. Prvo, temeljna zadaća države nije da usrećuje ljude. Kako sam Kant kaže, referirajući se na Rousseaua, “*sreća* državljana i njihovo *blaženstvo* [...] u prirodnom stanju ili i pod despotskom vladom moglo [bi] ispasti mnogo ugodnije ili poželjnije“ (1797/1967: 124 [6:318]; kurziv u originalu). Dakle, već u začetku se radi o pervertiranju svrhe postojanja države. Povrh toga, pitanje je kako bi se takva distribucija provodila. Ako bi se svima davalo jednako, a država sebi pridržavala pravo da upravlja time kako se ljudi služe onime što su dobili, to bi za neke moglo značiti da dobivaju premalo za ono što im treba, a za druge bi to moglo značiti da dobivaju i previše (jer žele živjeti asketski). I tu se ponovno javlja isti prigovor kao i kod Dodsonovog pokušaja obrazloženja toga kako bi se najamne radnike trebalo učiniti neovisnima o utjecaju njihovih poslodavaca. U namjeri da ih se izbavi od dominantnog utjecaja volje neke

druge fizičke osobe, zapravo bi ih se podčinjavalo volji jedne neizmjereno snažnije moralne osobe, tj. državnom aparatu. I tako bi se benevolentni despotizam izrodio u barbarstvo.

Ova napomena se *ne* odnosi na slučajeve u kojima bi država svakome osiguravala određenu materijalnu bazu, dovoljnu za minimum samostalnosti (npr. određeni iznos novca), koja bi bila *privatno vlasništvo* tih ljudi (tj. na slučaj u kojem država ne bi postavljala ograničenja na način raspolaganja tom bazom, ne bi uvjetovala način korištenja tih dodijeljenih sredstava). Taj slučaj može se, na zavodljiv način, činiti kompatibilnim s nekom vrstom aranžmana koji bi se i dalje mogao nazivati *kolektivnim* vlasništvom. Upravo se takvom idejom poigrava Love (2020). Ona nudi nacrt, za kojega tvrdi da jest kompatibilan s kantovskim konceptom prava (iako priznaje da je sam Kant bio zagovornik “klasičnog“ privatnog vlasništva), u kojem se sredstva pojedincima dodjeljuju kolektivistički, temeljem demokratske kontrole nad kolektivnim vlasništvom; međutim, nakon što su tim načinom alocirana, ona mogu biti korištena uz pravedno isključivanje drugih iz njihove upotrebe, čak i u doživotnom trajanju, a mogu biti i “uništena“ jednokratnim konzumiranjem (na primjer, u slučaju hrane). Ono što ne bi bilo dozvoljeno jest razmjena, prijenos ili izvlačenje rente iz tako alociranih sredstava (Love, 2020: 420). Ona tvrdi da se takvim režimom mogu osigurati smisljena upotreba izvanjskih stvari i individualni rad na dugoročnim projektima koji, pri tome, ne krše ničija prava u (kantovskoj) pravnoj zajednici.

No, smatram da takav aranžman i dalje ima temeljnu manu, koja ga čini nekompatibilnim s Kantovim sustavom prava. Naime, planovi i djelovanje pojedinca u njemu su i dalje podvrgnuti volji jedne kolektivne osobe, moćnoga grupnog djelatnika (isključivo demokratska alokacija resursa i nemogućnost slobodnog raspolaganja plodovima vlastitoga rada). Love ispravno uviđa da i u sustavu individualno shvaćenoga privatnoga vlasništva i tržišne ekonomije volja pojedinca u slijeđenju svojih ciljeva na neki način ovisi o volji drugih ljudi; to su oni ljudi koji mu na tržištu moraju htjeti prodati sredstva koja mu trebaju, i potom platiti plodove njegovoga rada. Međutim, na tržištu je riječ o agregatu pojedinaca bez centralne koordinacije, privatnim osobama, koje nisu ovlaštene da sankcioniraju išta s pravnim učinkom. Među njima postoji simetrija uzajamne prisiljivosti, pravna jednakost. Za razliku od toga, u sistemu kojega Love opisuje i dalje vlada totalitarni paternalizam, u kojem *isključivo* kolektiv prosuđuje vrijedne ciljeve, pa shodno tome alocira i sredstva.

Ako, s druge strane, vlast omogućuje postojanje barem nekakve varijante individualno shvaćenog privatnoga vlasništva, onda ono jest materijalna podloga slobode svakog člana

društva kao čovjeka, jer mu omogućuje da barem u nekoj mjeri slijedi vlastite ciljeve bez da mu ih netko drugi (bilo fizička bilo moralna osoba) ultimativno nameće. I tu se onda rađa privatna sfera, sfera privatnog prava. Naravno, to individualno shvaćeno privatno vlasništvo može imati različita određenja i kvalifikacije *kvantitativnog* (koliko) i *kvalitativnog* (čega) tipa. Moguće je, na temelju ideje o *podeterminiranosti* koncepta prava kod Kanta, zamisliti više od jednog skupa zakona koji na *različite* načine reguliraju privatno vlasništvo, a koji su svi *jednako* kompatibilni s formalnim određenjem prava. Bitno je samo da svatko ima i formalne ali i minimalne materijalne uvjete da nekakvo vlasništvo stječe. Može li, na primjer, postojati pravo na posjedovanje oružja? Može, ali ne mora. Sustav koji bi to branio svima ne bi samim time bio barbarstvo. Jednako tako država može regulirati i razne druge *predmete* legalnog ili nelegalnog vlasništva, kao i razne legalne i nelegalne *načine stjecanja* nekog vlasništva.

Dokle god vlast kontrolira i uvjetuje načine korištenja *svih* izvanjskih dobara, u slučajevima u kojima ne postoji nikakva alternativa takvom načinu određivanja toga tko će i kako raspolagati *svim* izvanjskim stvarima, sve dotle se ljudi nalaze u stanju koje je gore od prirodnoga stanja anarhije (jer tamo se stvari mogu posjedovati barem provizorno). U pravnom stanju se svakome od tuđega presizanja osigurava ono što je njegovo, i to prema općem zakonu. U barbarstvu ne-diskriminacijskoga tipa moguće je da se svakome onemogućava sankcija vlasništva nad onim što je (provizorno) njegovo, čime se pervertira sama ideja prava. Slično kao i kod formalnog pogubljenja državnoga poglavara, ovdje se u pravno ruho zaogrće negiranje same biti pravnoga poretka (činjenje prava peremptornim), čime se pravo okreće protiv sebe sama, što bi kod Kanta proizvodilo istu zgroženost kao i u slučaju formalnog pogubljenja suverena.

To, naravno, *ne* znači da vlast nema nikakve mogućnosti zadiranja u vlasničke odnose, ili mijenjanja određenja i kvalifikacija *kvantitativnog* (koliko) i *kvalitativnog* (što) tipa za stjecanje vlasništva; sam Kant daje primjere za takvo djelovanje vezane za feudalnu i Crkvenu imovinu. Ovdje se radi o pitanju da li organizirana primjena sile onemogućava *svakoj* fizičkoj i pravnoj osobi da *išta* vanjsko ima kao svoje (jer, ako nekima to jest omogućeno, a drugima nije, stvar je onda jasna – to je naprosto diskriminacijsko barbarstvo). Naravno, konkretni Kantovi primjeri legitimnog zadiranja u vlasništvo od strane države danas su pomalo anakroni, ali bitno je da Kant prepoznaje kako, barem u nekim situacijama, država ima mogućnost legitimne intervencije u privatno vlasništvo, bilo zbog načina na koji je stečeno, bilo zbog implikacija njegovog postojanja za cjelokupnu državu. Naravno, država je u tome slučaju

dužna obešteti one u čije vlasništvo je na taj način intervenirala, čime se postiže očuvanost principa privatnoga prava:

[...] u državi ne može biti nikakve udruge, nikakva staleža ni reda koji bi po nekom statutu kao vlasnik mogao ostaviti zemljište u nasljedstvo idućim naraštajima (u beskraj) za njihovu isključivu uporabu. Država ih može u svakom trenu ukinuti, ali pod uvjetom da obešteti preživjele. [...] Ako prema javnom mnijenju više nije potrebna *ratnička čast* da bi se izbjegla mlakost pri obrani države ili ako ljude u njoj pomoću zadušnica, molitvi i mnoštva okupljenih dušebrižnika više ne treba poticati da se sačuvaju od vječne vatre, mogu se lena s jedne i crkvena dobra s druge strane bez oklijevanja ukinuti (ali pod navedenim uvjetom). Oni koje ta reforma zahvati ne mogu se tužiti da im se oduzima njihovo vlasništvo; jer temelj njihova dotadašnjeg posjeda bilo je samo *mnijenje naroda*, pa je on morao vrijediti sve dok je to mnijenje trajalo. No čim se promijenilo, i to također samo po sudu onih koji zahvaljujući svojim zaslugama imaju najveće pravo da upravljaju narodom, moralo je tobožnje vlasništvo prestati, tako reći prizivom naroda državi. (Kant, 1797/1999: 116 [6:325]; kurziv u originalu)

U ovim Kantovim napomenama vidi se da država može regulirati načine na koje se nešto stječe kao legitimne ili nelegitimne, te neke od njih na neki način proglasiti nelegitimnima. S tim da se, naravno, to ne može naprosto primijeniti retroaktivno, već se, kroz obeštećenje, treba uvažiti pravnu praksu prošlosti. Primjer Crkvene imovine osobito je zanimljiv, jer u njemu Kant ne daje samo opis problematičnoga stjecanja, već i potencijalne opasnosti za samu državu koja može opravdati zadiranje u privatnu imovinu:

Ako pak neke pobožne i vjerničke duše osnuju zakladu za vječna vremena kako bi zadobile milost što je crkva vjernicima obećava ukazati i nakon njihove smrti te kako bi molitvama, oprostima i pokorama sebi osigurale povoljnu sudbinu na drugom svijetu, kao što im navještaju njezini sluge čija je to zadaća (svećenici), ako dakle osnuju takvu zakladu kojom stanovita zemljišta nakon njihove smrti postaju vlasništvo crkve, *te se država djelomice ili čak cijela nađe u vazalnom odnosu prema crkvi*, onda takva tobože zauvijek uspostavljena zaklada nipošto nije vječna, nego *država, ako hoće, može odbaciti taj teret koji joj je crkva nametnula*. - Jer sama je crkva ustanova koja se temelji na pukoj vjeri, pa kada zahvaljujući prosvjećenju puka nestane varke spomenutog vjerovanja, tada prestaje i na njoj zasnovana *strahovita vlast klera*, te država s punim pravom zauzima vlasništvo što ga je prisvojila crkva: naime zemljište koje joj je oporučno darovano; premda nosioci lena dotadašnje ustanove mogu po svojem pravu zahtijevati doživotno obeštećenje. (Kant, 1797/1999: 156-157 [6:368]; kurziv dodan)

U pravnom stanju se, dakle, mora moći posjedovati neku "tjelesnu stvar izvan mene" tj. neki "predmet u prostoru", kao "vanjski predmet moga htijenja" (Kant, 1797/1967: 51 [6:247]), i to

na način individualno shvaćenog privatnog vlasništva. Sustav koji uspješnim monopolom sile na nekom području to onemogućuje samo *nekim* ljudima mora se okarakterizirati kao barbarstvo diskriminacijskoga tipa. Sustav koji uspješnim monopolom sile na nekom području to onemogućuje *svim* ljudima mora se okarakterizirati kao barbarstvo ne-diskriminacijskoga tipa. Time je pokazano kako se prvi element privatnoga prava mora sankcionirati u nečemu što je pravno stanje: u njemu mora postojati barem nekakav oblik privatnoga vlasništva, kao minimalni uvjet koji omogućuje *slobodu* čovjeka i *jednakost* podanika iz domene državnoga prava. Međutim, “tjelesne stvari“ nisu jedini mogući “vanjski predmeti moga htijenja“, te se samim time domena privatnoga prava ne iscrpljuje u privatnome vlasništvu; pravno stanje mora regulirati i druge vrste odnosa.

4.5 - Barbarstvo i ugovori

Među moguće vanjske predmete htijenja Kant ubraja i “htijenje nekoga drugoga za izvjesni čin“, tj. “*učinak* nečega s pomoću hotnje drugoga“, pri čemu misli na to da “smijem tvrditi da sam u posjedu hotnje onoga drugoga (da ga odredim za izvršenje), premda vrijeme izvršenja tek treba da dođe“ (Kant, 1797/1967: 52 [6:248]; kurziv u originalu). Drugim riječima, pravno stanje ne regulira samo uvjete pod kojima se mogu upotrebljavati izvanjske stvari, a da to ne predstavlja povredu ničije slobode. Ono, uz to, mora regulirati i mogućnost obvezivanja tuđe volje, a da to jednako tako ne predstavlja povredu ničije slobode. Govoreći o tome Kant zapravo govori o ugovorima kao o bitnom elementu privatnoga prava.

Razmatrajući privatno vlasništvo, Kant polazi od pretpostavke da se radi o nečemu što je u svojoj biti *inteligibilno*, tj. što se ne svodi na puki empirijski fenomen fizičkoga posjeda nečega u prostoru i vremenu. Kao takvo, ono pretpostavlja bića koja, uz empirijski, posjeduju i inteligibilni karakter, tj. bića koja su slobodna bića, obdarena (praktičnim) umom. Upravo je taj metafizički element ono iz čega proizlazi njihova normativna jednakost. Ta ista temeljna pretpostavka vrijedi i za ugovornu sferu privatnoga prava. Bez te pretpostavke ne može biti niti simetrije uzajamne prisiljivosti, a samim time niti ugovora koji je sposoban za pravnu sankciju. *Obje strane* moraju posjedovati volju i biti slobodne, budući da je sam ugovor zapravo utemeljen u transcendentalnoj sferi slobode, a ne u empirijskom slijedu činova:

U *pravnom* vanjskom odnosu pomišlja se moje uzimanje u posjed hotnje jednoga drugoga (i tako uzajamno) kao njegov odredbeni razlog, a čin, doduše najprije empirijski izjašnjenjem i

protivurazjašnjenjem svakoga od obojice u vremenu, kao osjetilnog uvjeta aprehenzije, gdje oba pravna akta uvijek slijede samo jedan za drugim. Jer onaj odnos (kao pravni) jest čisto intelektualan, s pomoću volje kao zakonodavne umske moći onaj je posjed predočen kao inteligibilan (*possessio noumenon*) prema pojmovima slobode, s apstrakcijom od onih empirijskih uvjeta, kao Moje i Tvoje; gdje se oba akta, akt obećanja i akt primanja, predočuju kao da ne slijede jedan za drugim, nego kao da (odmah kao *pactum re initium*) proizlaze iz jedne *zajedničke* volje (što se izražava riječju *istodobno*), a predmet (*promissum*) izostavljanjem empirijskih uvjeta po zakonu čistoga praktičkog uma kao stečen. (Kant, 1797/1967: 78 [6:273]; kurziv u originalu)

Zato ropstvo, kmetstvo i poligamija nisu podesni za ugovor, tj. ne mogu nikada dobiti pravnu sankciju u nečemu što je istinsko pravno stanje, već samo u barbarskome stanju. Ugovori, naravno, mogu stvarati *materijalne* nejednakosti, i asimetriju mogućnosti raspolaganja materijalnim i intelektualnim dobrima te radnom snagom, koji mogu biti predmet ugovora, ali ne mogu stvarati *pravne* nejednakosti, tj. temeljnu asimetriju prisiljivosti. Tome je tako zato što je temeljna pretpostavka važenja svakog ugovora upravo početna jednakost ugovornih strana, a svako pravno stanje mora sankcionirati ugovor kao jedno od temeljnih prava, koje proizlazi iz same logike prava i pravnoga stanja, tj. pretpostavke i garantiranja jednakoga stajališta onih njime obuhvaćenih. Dakle, *svaki* građanin, u nečemu što jest pravno stanje, mora imati ugovornu sposobnost, s tim da za nesamostalne građane u njihovo ime to mora činiti njihov pravni zastupnik, pri čemu država mora paziti da odjeliti interesi toga nesamostalnoga građanina ne budu ugroženi. Ugovori koji bi implicirali gubitak takve (građanske) osobnosti naprosto nisu mogući. S jedne strane, oni bi pretpostavljali poništenje metafizičke pretpostavke na kojoj ugovorna sposobnost počiva, što nije u njihovom dosegu. S druge strane, oni bi implicirali da jedna ugovorna strana više zapravo nije zahvaćena obvezom, jer joj se uskraćuje stajalište koje ju uopće čini obvezivom, ubrojivom. Kao što sam Kant kaže: “Ugovorom se nitko ne može obavezati na takvu zavisnost kojom prestaje biti osoba, jer samo kao osoba može napraviti ugovor.” (Kant, 1797/1967: 136 [6:330]).

O bračnome ugovoru i obiteljskome pravu bit će riječi u narednom dijelu ovoga poglavlja. Na ovome mjestu želim pokazati kako stvari stoje s ropstvom i kmetstvom. Može se pomišljati dvojaki način dospijevanja u podložnički položaj toga tipa – putem sile i putem ugovora. Očito je da sama sila ne može stvoriti pravo, tj. da se jednostranim porobljavanjem nikoga na ništa ne obvezuje. Međutim, niti princip *volenti non fit injuria* ne može opravdati stavljanje nekoga u takav položaj putem sklapanja kvazi-ugovora, budući da se ugovorom “nitko ne može

obvezati na takvu zavisnost kojom prestaje biti osoba“. Naprosto, takav tip odnosa nije podesan za bilo kakav tip pravne sankcije, iz čega se jasno vidi i što je temelj svakoga pravnog stanja – stavljanje osoba u situaciju simetrične uzajamne prisiljivosti.

Prema definiciji koju daje Kant, kmetovi i robovi bi bili bića “koja imaju same dužnosti i nikakva prava“, te bi kao takvi bili “ljudi bez ličnosti“ (Kant, 1797/1967: 44 [6:241]). Međutim, kako na istome mjestu dodaje, jedini “realan odnos između prava i dužnosti“ jest “pravni odnos čovjeka prema bićima koja imaju kako prava tako i dužnosti, jer to je odnos ljudi prema ljudima“. Drugim riječima, u pravnome stanju svi moraju biti stavljeni u situaciju simetrične uzajamne prisiljivosti, jer postojanje prava analitički podrazumijeva postojanje recipročnih dužnosti. Dapače, sve pravne dužnosti su, prema Kantovoj shemi, nužno savršene dužnosti. To znači da one posve jasno moraju moći precizirati *tko* kome duguje *što*, *kada* i *u kojoj mjeri*. Upravo zato pravo i jest moguće utjerati silom, a tiče se samo vanjskoga djelovanja. Zato i ugovor koji je istinski sposoban za pravnu sankciju *ne* može biti takav da čovjeka *obvezuje* na *stupnjem neodređenu* službu drugome, koju je moguće utjerati pravno sankcioniranom silom:

Izgleda doduše da se čovjek pogodbenim ugovorom (*locatio conductio*) može obvezati na stanovite po kvaliteti dopuštene, ali po stupnju *neodređene* usluge nekome drugome (za plaću, hranu ili zaštitu) te da time postaje samo podanik (*subiectus*), a ne kmet (*servus*); ali to je tek lažan privid. Jer ako je njegov gospodar ovlašten po volji iskorištavati snage svojega podanika, onda ih on (kao što je slučaj s crncima na Šećernim otocima) također može iscrpiti do smrti ili očaja, te se podanik svojem gospodaru doista dao kao vlasništvo; a to je nemoguće. - On se dakle može unajmiti samo za radove koji su po kvaliteti i stupnju određeni: bilo kao nadničar ili nastanjeni podanik; u potonjem slučaju on umjesto nadnice za upotrebu zemljišta svojega gospodara jednim dijelom pruža usluge na tom istom zemljištu, a drugim dijelom plaća gospodaru određenu naknadu (*zakupninu*) po zakupnom ugovoru, a da pri tome ne postaje *vezan za zemlju* (*glebae adscriptus*), čime bi izgubio svoju osobnost, dakle može zasnovati vremenski ili nasljedni zakup (Kant, 1797/1999: 121-122 [6:330]; kurziv u originalu)

Dakle, svaki sustav koji uspješno održava monopol na primjenu sile na nekom području, a istovremeno dozvoljava postojanje osoba u kmetovskom ili ropskom položaju, nužno je barbarski. Okolnost da je dospijevanje u takav podložnički položaj eventualno sankcionirano kvazi-ugovornim aranžmanom tu ništa ne mijenja na stvari, osim što stvara privid pravnoga stanja tamo gdje ga u stvarnosti nema. Istinsko pravno stanje ne može sankcionirati takve ugovore (*stupnjem neodređenu službu drugome*), budući da oni, zbog same logike prava, nisu podesni za pravnu sankciju (pravne dužnosti su savršene dužnosti). Dozvoljavanje takvih

ugovora i uskraćivanje ugovorne sposobnosti nekim ljudima siguran je i očit znak političkoga barbarstva. Međutim, postoji i slučaj jednoga ugovora kod kojega je izazovnije pokazati demarkacijsku liniju između pravnog stanja i barbarstva, a to je bračni ugovor.

4.6 - Barbarstvo i pravna sfera obitelji i kućanstva

Jedini primjer barbarstva koji sam Kant poimence navodi u svojim tekstovima tiče se nečega što spada u domenu prava kućanske zajednice, koja obuhvaća odnose između supružnika, odnose roditelja i njihove djece, te (danas pomalo anakrone) odnose porodice i kućne posluge. U svojoj podjeli sfere privatnoga prava Kant je tu domenu smatrao zasebnom, jer se u njoj kao vanjski predmet htijenja ne uzima neka *stvar* (vlasništvo), niti tuđe *htijenje* (ugovori), već *stanje* nekoga drugoga u odnosu prema meni. Unutar nje precizira se kako netko supružnika, dijete ili kućnoga slugu može nazvati *svojim* s punim pravom, tj. precizira se što to točno implicira.

Navedeni primjer tiče se braka, a Kant u njemu tvrdi kako se “u sirovom prirodnom stanju” žena drži kao “kućna životinja“, kako “barbarski građanski ustav ozakonjuje mnogoženstvo [...] u [...] zatvoru (zvanom harem)“, dok se “u građanskom stanju žena [...] ne predaje muškim nasladama bez braka, i to monogamnog braka [...]“ (Kant, 1798/2003: 180-181 [7:304]). Tu odmah treba napomenuti dvije stvari. Kao prvo, taj primjer Kant ne daje u svojim pravnim spisima, već u svojoj *Antropologiji*, i to u kontekstu antropološkoga razmatranja različitih karakteristika spolova. Međutim, smatram da to ne predstavlja načelni problem za potrebe moje teze, budući da Kant taj primjer navodi služeći se pravno relevantnim kvalifikacijama. Druga napomena tiče se same uloge braka unutar Kantove praktične filozofije, koju ću razjasniti kako bi se ovaj primjer mogao adekvatno upotrijebiti.

Brak je za Kanta prvenstveno važan kao pravno rješenje etičkoga problema kojega “proizvode“ spolni odnosi. Kant je smatrao da upotreba tuđega tijela za zadovoljavanje vlastitoga spolnoga nagona izravno krši imperativ prema kojemu druge osobe ne smijemo koristiti kao puka sredstva za naše vlastite ciljeve. Idući i korak dalje, upotrebu tuđega tijela u te svrhe uspoređivao je čak s kanibalizmom, smatrajući da je “pri toj uzajamnoj upotrebi spolnih organa jedna [...] strana s obzirom na drugu *potrošiva stvar*“ (Kant, 1797/1999: 148 [6:360]; kurziv u originalu). Istovremeno bivajući svjestan toga da je spolni nagon neizostavni dio ljudske prirode, kojega se mora uzeti u obzir (čak neovisno o njegovoj prokreacijskoj

ulozi), Kantu je bračni ugovor trebao pružiti pravni okvir unutar kojega se taj nagon može zadovoljiti, a da to ne predstavlja povredu ničijeg dostojanstva ili slobode. Taj ugovor, koji sprečava to “da se obje strane ne odreknu svoje osobnosti“ i pri tome ne reduciraju jedna drugu na puke stvari, jedini omogućuje “uzajamno podavanje vlastite osobe u posjed drugoj“ (Kant, 1797/1999: 148 [6:360]).

U skladu s tim, Kantova “zloglasna“ definicija braka glasi da je on “veza dviju osoba različita spola radi doživotna uzajamnog posjedovanja svojih spolnih svojstava“ (Kant, 1797/1999: 71 [6:278]). Međutim, ono što je tu ključno jest objašnjenje toga *kako* takva veza daje moralnu sankciju spolnim odnosima: “To je moguće samo pod jednim uvjetom da neku osobu, koja drugu stječe *poput stvari*, ta druga pak stječe zauzvrat; jer tako opet zadobiva samu sebe i ponovno uspostavlja svoju osobnost.“ (Kant, 1797/1999: 71 [6:278]; kurziv u originalu).

Da bi se taj ključni moment bolje uvidio, potrebno je za trenutak napraviti svojevrsni odmak. Za Kanta je brak važan prvenstveno kao pravno rješenje etičkoga problema. Međutim, brak se može promatrati kao pravni odnos *neovisno* o pitanju toga zašto *konkretno* ljudi stupaju u brak i zašto on uopće postoji (pogotovo uzimajući u obzir da Kantov odgovor vjerojatno ne bi bio prihvatljiv čak niti većini današnjih kantovaca). Jedan mogući odgovor bio bi da ljudi (iz bilo kojeg razloga) žele živjeti u zajednici koja ima pravni status zasebnoga entiteta, koji onda proizvodi određene pravne učinke (prava i obveze). Radi se, naprosto, o jednoj vrsti ugovora, što Kant priznaje (smatrajući ga, doduše, posebnom vrstom ugovora, specifičnom, na primjer, po tome što mu je za potvrdu potrebna konzumacija). Neki od tih pravnih učinaka tiču se stjecanja zajedničke imovine i raspolaganja njome, sposobnosti donošenja medicinskih odluka u ime supružnika itd. Ako unutar braka postoje i djeca, onda supružnici zajednički odlučuju i o njima s odlukama koje imaju pravni učinak, tj. imaju i prema toj djeci određena prava ali i obveze.

Ako se, dakle, napravi taj odmak, lakše je uočiti ključni element bračnoga ugovora, koji ga čini podesnim za pravnu sankciju, a to je ponovno element jednakosti ugovornih strana. Jer, ovdje nije riječ o braku kao o nekoj tradicijom definiranoj društvenoj kategoriji, već o braku kao *pravnoj* kategoriji. Odnos vjenčanih je “odnos *jednakosti* posjeda, kako osoba koje se uzajamno posjeduju (prema tome samo u *monogamiji*, jer u poligamiji osoba koja se podaje dobiva samo jedan dio onoga kome ona posve pripada, pa čini sebe zgošnjom stvari), tako i dobara sreće [...]“ (Kant, 1797/1967: 83 [6:279]; kurziv u originalu).

Kantu je bračni ugovor važan zbog jednakosti uzajamnoga posjeda osoba i imovine, te postojanja jednakoga zajedničkoga interesa¹⁰³, budući da je upravo to njegovo rješenje za problem moralno prihvatljivih spolnih odnosa. Zato mu je izrazito stalo do naglašavanja jednakosti unutar braka. Samim time, poligamija je neprihvatljiva, jer narušava tu jednakost. To je njegov inicijalni motiv za naglašavanje jednakosti. I moj pristup naglašava jednakost, ali je motiv nešto drugačiji. Brak u svojoj srži ne mora nužno biti shvaćen kao ugovor koji daje pravno rješenje za moralni problem dopustivosti spolnih odnosa. Ali brak *jest* ugovor. I, kao što je i Kant eksplicite tvrdio da taj ugovor, suštinski, mora sankcionirati *jednakost*, tako je to presudno i za moju tezu. Sankcija nejednakosti, uspostavljanje asimetrije prisiljivosti, tj. asimetrije prava i obveza privatnoga tipa, bila bi analogna kmetstvu, što bi značilo da takav kvazi-ugovor nije kvalificiran za istinsku pravnu sankciju, a instanca moći koja bi ga provodila bila bi barbarska. Iako to nije Kantov inicijalni motiv za karakteriziranje monogamnoga braka, smatram da se ovakvo čitanje zapravo savršeno uklapa u njegovo viđenje pravnoga stanja kao stanja uzajamne simetrične prisiljivosti.

Može se činiti da Kant, govoreći o “činjenju sebe pukom stvari“ u poligamiji, misli samo na *etičku*, a ne i na *pravnu* stranu moralnosti. Međutim, može se pokazati da je poligamija jednako neprihvatljiva u obje praktične sfere, i to iz istoga temeljnoga razloga. Kao što i on napominje, ne radi se u braku samo o jednakosti posjeda *osoba* koje se uzajamno posjeduju, već i o jednakosti posjeda “dobara sreće“, to će kazati materijalnih dobara. A i ova napomena o posjedu *osoba* može se vidjeti kao pravno relevantna, budući da Kant pravo ove sfere naziva pravom na osobe *kao da su stvari*: “A da je to *osobno pravo* ujedno *pravo na način stvari*, to se temelji na tome što je jedan od supruga, ako je drugi zastranio ili se dao u posjed nekome drugome, ovlašten da ga poput kakve stvari u svako doba i bezuvjetno vrati u svoju vlast.“ (Kant, 1797/1999: 71 [6:278]; kurziv u originalu).¹⁰⁴

Ovaj citat zanimljiv je i zbog spolno neutralne formulacije, kojom se ponovno, iako indirektno, naglašava ključni element jednakosti. Naime, Kanta se danas često, a mora se

¹⁰³ Kao što sugerira Pascoe (2018), da bi kantovski brak mogao osigurati izbjegavanje korištenja ljudi kao pukih sredstava, tj. poštivanje njihove vrijednost kao svrha samih po sebi, on mora stvarati posebnu juridičku domenu, u kojoj se supružnici obvezuju da će imati *zajedničke* interese i ciljeve. Pravna posljedica toga jest da država ne može distingvirati interese i ciljeve jednoga partnera od onih drugoga, već partnere mora smatrati potpuno jednakima pred zakonom.

¹⁰⁴ Ova napomena ponovno se može činiti anakronom kada se radi o bračnim partnerima. Međutim, ideja o osobnom pravu na način stvari nije nesuisla – roditelji i danas imaju pravo odbjegli djecu „vratiti u svoju vlast“.

priznati i s pravom, optužuje za podcjenjivanje ženske prirode, pa se tako i u kontekstu braka mogu naći njegovi komentari o prirodnoj nadmoći muškaraca. Međutim, u gornjem citatu se koristi sintagma “jedan od supruga“, čime se jasno daje do znanja da i supruge imaju to pravo. Slično se može uočiti i u njegovoj tvrdnji o tome kako brak u kojem se “nejednakost staleža obiju strana iskoristi za veće gospodstvo jedne strane nad drugom [...] i nije pravi brak“ (Kant, 1797/1967: 84 [6:279]). I tu se, naime, govori o gospodstvu “jedne strane nad drugom“, što je spolno neutralna formulacija, koja time dodatno govori o nužnom elementu jednakosti unutar takvoga ugovora, a činjenica da je tu formulaciju odabrao autor koji inače naglašava nadmoć muške prirode samo *dodatno* potencira element pravne jednakosti koji je bitan za mogućnost pravne sankcije (monogamnoga) ugovora o braku.

To, naravno, ne znači da poligamija ne može u pravnome stanju postojati kao spolna praksa. To samo znači da ona nije podesna za *pravnu* sankciju tj. da je, kako Kant kaže, u pravnome stanju moguć samo monogamni brak. Sustav koji posjeduje monopol na primjenu sile, i koji pri tome sankcionira poligamni brak, pružajući mu kvazi-pravne efekte, time automatski postaje barbarstvo, jer sankcionira asimetriju uzajamne prisiljivosti, koju se ne može opravdati niti načelom *volenti non fit injuria*. Dakle, posve je nevažno je li poligamija uvedena pukom prisilom ili kvazi-pravnim ugovorom (kao što je to bilo nevažno i za ropstvo i za kmetstvo).

Ovdje se može anticipirati i nekoliko mogućih prigovora na ovakvo gledanje na stvari. Prvi od njih mogao bi glasiti: ako veći broj ljudi može sudjelovati u društvenom ugovoru, koji proizvodi jednu zajedničku volju, zašto onda veći broj ljudi ne bi mogao sudjelovati i u bračnom ugovoru, koji bi također proizvodio jednu zajedničku volju? Odgovor bi glasio: zato što između društvenog i bračnog ugovora ne postoji analogija. Tzv. društveni ugovor (čak i ako ga doživljavamo kao puku normativnu fikciju) tek omogućuje pravno stanje, tj. čini privatno pravo peremptornim, a to će reći da svakoga dionika pravnog stanja čini osobom s pravima. Bračni ugovor to *ne* čini. Taj ugovor polazi od *pretpostavke* društvenog ugovora, tj. od toga da su ugovorne stranke u bračnom ugovoru osobe s *jednakim* stajanjem u pogledu privatnoga prava. A tobožnji poligamni brak, kada bi bio sankcioniran, poništio bi takav status ugovornih strana(k)a, čime bi zapravo anulirao društveni ugovor, i iz pravnoga stanja uveo ljude natrag u prirodno stanje, i to u barbarstvo.

Druga zavodljiva analogija mogla bi se potražiti između bračnoga ugovora i dioničkoga društva. Zašto i u braku ne bi mogli postojati “mali“ i “veliki“ dioničari? Mali dioničari time bi potpisali da veliki dioničar može donositi odluke o njima koje oni ne mogu donositi o njemu.

Ako u dioničkom društvu može postojati takva asimetrija moći, zašto ne bi mogla postojati u nečemu što se zove brak? Međutim, u dioničkom društvu se odluke donose o zajedničkoj *imovini*, koja je točno određena po udjelima. Za razliku od toga, u braku se odluke ne donose samo o imovini, već i o drugim ljudima, tj. o njihovom stanju, a ljudi nisu stvari (barem ne u građanskom društvu; u barbarstvu mogu biti tretirani kao stvari). Zato Kant i razlikuje pravo na stvari od prava na ljude *kao da su stvari*. A u tome bračnom odnosu mora postojati jednakost, kao što je prethodno već naglašeno.

Treća zavodljiva analogija mogla bi se pokušati povući između braka i obitelji. Ako bi netko primijetio da se djecu unutar obitelji može nejednako tretirati, pa im i ostaviti nejednake dijelove nasljedstva (iako mora postojati nužni udio), zašto to ne bi moglo vrijediti i za bračne drugove, osobito ako bi poligamni brak bio i razvrgljiv (pa argument ne bi mogao glasiti da se ulaskom u njega netko doživotno i trajno odrekao svoje slobode)? Međutim, ova analogija puca već na tome što brak jest ugovor, ali obitelj nije ugovor. Roditelji imaju dužnosti prema djeci, jer su ih stvorili “bez pitanja“ i bez ugovora, i imaju dužnost da ih podignu do samostalnih odraslih bića. Međutim, tu, već po definiciji, jednakosti niti može niti treba biti. Uloga roditelja je jasna, i vremenski ograničena. Za razliku od toga, brak se sklapa, i to na potencijalno doživotnu stazu. Djeca nemaju zakonsku mogućnost donositi odluke o roditeljima, ali supružnici imaju mogućnost odlučivati jedni o drugima, a to moraju činiti s pozicija jednakosti.

Ovdje ponovno treba naglasiti kako u poligamiji (govorimo o zakonski sankcioniranom odnosu) nema reciprociteta, tj. simetrije uzajamne prisiljivosti. Bračni partneri nalaze se u nužno asimetričnom odnosu. Uzmimo, za primjer, tradicionalnu poligamiju shvaćenu kao mnogoženstvo. Čak i kada bi žena u tome odnosu načelno imala neka prava (a ne samo obveze), ona ne bi mogla biti jednaka muževim pravima prema njoj, budući da bi ih morala “dijeliti“ s drugim suprugama. U jednoj mogućoj varijanti, postojala bi “glavna“ supruga, što bi sve ostale zapravo degradiralo u status “sluškinja / kmetica“, čija bi prava bila *de facto* nepostojeća.

Međutim, čak i kada bi se vratili zavodljivoj analogiji s dioničkim društvom, pa napravili misaoni eksperiment u kojem sve supruge imaju “jednaka glasačka prava“ unutar braka, niti to ne bi moglo zadovoljiti pravnu formu. Naime, čak i kada bismo zamislili da se odnos moći unutar braka dijeli pola-pola u smislu da 50% “glasačkih prava“ ima muškarac, a 50% imaju žene zajednički, i to bi se vrlo negativno odrazilo na status žena. Što bi broj suprugama bio veći, to bi “glasačka moć“ pojedine bila manja. Uz to, dogodilo bi se i sljedeće. Ako supruge ne bi uvijek nastupale “složno“, svaka od njih mogla bi “protiv sebe“ imati ne samo muževih 50%

već i neki udio ženskih glasova, čime bi ona posve izgubila svoj status i bila svedena na status kmeta, budući da supružnici “zajedno“ raspoložu svime (bračna stečevina i pravo na drugoga *kao da je stvar*), a svaka od njih mogla bi se tako naći na milost i nemilost muškarca i (nekih) preostalih žena. Time bi nastao kvazi-pravni okvir koji bi *de facto* stvarao kmetstvo.

No, što s varijantom u kojoj bi odluke o svakoj pojedinačnoj ženi mogao donositi samo muž, bez uplitanja preostalih žena (dakle, tu ne bi bilo preglasavanja 50% plus jedan)? Prvo, bilo bi jako teško (nemoguće) odlučiti o kojim se točno slučajevima radi, a koji se navodno uopće ne tiču ostalih žena (budući da se njihov suprug tu odlučuje za nešto što se tiče bračnih prava i obveza, pa se to, samim time, tiče i njih). I drugo, čak i kada bi načelno pristali na to da se poligamija zapravo sastoji od većeg broja “individualnih odnosa“ u kojima je jedna stran(k)a uvijek ista, a ne od “harema“, ponovno ne bi bilo moguće imati reciprocitet. Naime, odluka svake pojedine žene oko bračnih prava i obveza odnosila bi se na muškarca na kojega utjecaj ima i volja drugih žena koja se tiče njegovih bračnih prava i obveza. Kantovim riječima: on bi dobio cijelu nju, a ona samo dio njega.

I tako se i u trećoj domeni privatnoga prava, i to na jedinom primjeru kojega uz pojam barbarstva poimence spominje i sam Kant, iznova pokazuje kakav tip odnosa jest odnosno nije podoban za pravnu sankciju. Kroz sve tri domene privatnoga prava provlači se isti temeljni kriterij, a to je sankcija jednakosti, tj. uzajamne simetrične prisiljivosti kao ono što karakterizira pravno stanje u razlici spram prirodnoga stanja. Izostanak te sankcije može biti posljedica nepostojanja monopolističke sile (stanje anarhije) ili pervertiranja jedine legitimne svrhe postojanja monopolističke sile (barbarstvo diskriminacijskoga ili ne-diskriminacijskoga tipa).

Naravno, nemoguće je izbjeći postavljanje sljedećeg pitanja: ako je Kantu pojam barbarstva u političkom kontekstu bio (toliko) važan, zašto ga onda on oprimjeruje samo u jednom slučaju, i to naoko vrlo specifičnom? Zašto se njime bavi samo u svojoj *Antropologiji*, i to tek uzgredno, kako se čini? Ne znači li to da je ipak riječ o svojevrsnom “privjesku“, nečemu što zapravo nema svoje mjesto u integralnoj verziji Kantove pravne i političke filozofije? U narednome poglavlju nastojat ću ukazati na mogući razlog takvog “površnog“ bavljenja pojmom barbarstva, kao i pokazati da se ovdje razrađeni pojam političkoga barbarstva može uklopiti u cjelinu Kantove pravne i političke filozofije; ne samo da se time ne narušava njena unutrašnja koherentnost, već se ona takvom interpretacijom upravo zaokružuje.

5. EVALUACIJA I AFIRMACIJA POJMA POLITIČKOG BARBARSTVA

Prethodno poglavlje završio sam ukazivanjem na centralni izazov koji stoji pred pokušajem da se pojam političkog barbarstva predstavi kao legitimni dio Kantove pravne i političke filozofije, kao nešto više od pukoga privjeska s nejasnim statusom. Ako je Kantu taj pojam bio važan, ako ga je on sam doživljavao kao integralni dio sistema, zašto ga onda ne spominje u svom pravnom i političkom *magnum opusu*, *Metafizici čudoređa*? Zašto se njime bavi samo u *Antropologiji*, djelu koje nije prvenstveno posvećeno političkim temama?

Da bih odgovorio na taj izazov, ukazat ću na to da je Kantov sustav evoluirao tijekom vremena. Unatoč konstantama, u toj evoluciji bilo je, naravno, i promjena, odbacivanja elemenata i naknadnog dodavanja novih. S tim u vidu, nastojat ću pokazati da je Kant ozbiljno uzimao u obzir pojam političkog barbarstva, koji je upravo jedan od takvih dodataka. Dajući kratki prikaz toga razvoja, pokazat ću i da se koncept barbarstva zapravo uklapa u generalnu shemu koju je Kant prihvaćao. On je time, kao koncept, kompatibilan s drugim relevantnim Kantovim tekstovima, iako se u njima ne spominje izrijekom; a ne spominje se upravo zato što se, kao punokrvni koncept, iskristalizirao tek na kraju, kada Kant više nije imao niti vremena niti snage¹⁰⁵ da ga dodatno elaborira. Ipak, takva elaboracija jest moguća, i ona je upravo bila fokus prethodnoga poglavlja. Tamo sam nastojao elaborirati pojam političkoga barbarstva kao legitimnu kantovsku ekstenziju originalnoga pojma, pozivajući se upravo na relevantna mjesta Kantove pravne i političke filozofije. U prvome dijelu ovoga poglavlja preostalo mi je “samo” da pokažem kako je i originalni Kantov oblik toga pojma legitiman dio njegove normativne sheme. Braneći ovu potonju tvrdnju branim i legitimnost vlastitoga nacrt. Nakon toga, ostat će mi zadatak da evaluiram i njegovu plodnost.

Dakle, prvi cilj ovoga poglavlja jest pokazati kompatibilnost pojma barbarstva s ostalim Kantovim tekstovima i konceptima. U završnom dijelu poglavlja, nakon što pojam političkoga barbarstva afirmiram kao posve legitiman Kantov pojam, njegov elaborirani oblik iz prethodnoga poglavlja evaluirat ću kao upotrebljiv normativni kriterij za prosudbu političkog legitimiteta.

¹⁰⁵ Mogućim razlozima nedovršenosti, tj. nedovoljne elaboriranosti originalnoga pojma političkoga barbarstva podrobnije se bavi odjeljak 5.3 – Nedovršenost pojma barbarstva – irelevantnost, autocenzura ili nešto treće?

5.1 – Evaluacija kompatibilnosti pojma barbarstva s Kantovim ranijim tekstovima

Za potrebe uklapanja pojma političkog barbarstva u cjelinu Kantove pravne i političke filozofije, ta se filozofija može okarakterizirati kroz jednu konstantu i kroz jedan evolutivni element. Najranija objavljena djela u kojima se pažnja nešto više posvećuje i političkim i pravnim temama mogu se kod Kanta pronaći u godinama koje su prethodile izbijanju Francuske revolucije 1789. Radilo bi se, prvenstveno, o esejima *Ideja opće povijesti s gledišta svjetskoga građanstva* (1784), *Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?* (1784) te *Nagađanja o početku povijesti čovječanstva* (1786). Ključna djela, koja se ciljano bave političkim i pravnim temama, objavljuju se tijekom samih revolucionarnih događaja, počevši sa spisima *O općoj izreci: To bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vrijedi u praksi* (1793) te *Prema vječnom miru* (1795), s kulminacijom u *Metafizici čudoređa* (1797). Uz nabrojane naslove, Kant daje politički relevantne napomene i u drugim spisima toga razdoblja, onima koji nisu prvenstveno posvećeni pravnoj tematici, na primjer u već spominjanoj *Antropologiji* (1798).

Ono što se kao konstanta provlači kroz sve spise pred-revolucionarnog i revolucionarnog razdoblja jest Kantova briga za ljudsko pravo, njegova želja da pravnim odnosom budu zahvaćeni svi ljudi te njegova svijest o tome da je vladavina prava nešto što nastaje dugim povijesnim procesom. Kantu je od samoga početka bilo jasno da se pravo rađa iz uvjeta ne-prava, iz vladavine čiste sile, i da su porođajne boli čovječanstva na njegovome putu prema vladavini prava neizbježne. Tu Kant ukazuje na

[...] nejednakost među ljudima, i to ne u prirodnim darovima ili bogatstvu, već u općim ljudskim pravima; nejednakost na koju se *Rousseau* žali s mnogo opravdanosti [...] nejednakost za koju priroda čovjeka sigurno nije odredila, jer ona mu je dala slobodu i um da tu slobodu ograniči samo vlastitom, općom i to vanjskom zakonitošću, koja se zove *građansko pravo*. Čovjek se mora vlastitim trudom izvući iz sirovosti svojih prirodnih obdarenosti [...] A to je umjetnost koju smije očekivati kasno i tek nakon mnogih neuspjelih pokušaja, tako da u međuvremenu ljudski rod stenje pod zlom koje sam sebi nanosi svojim neznanjem. (Kant, 1786/2000: 52 [8:118]; kurziv u originalu)

U ovome pasusu iz *Nagađanja o početku povijesti čovječanstva* Kant jasno ukazuje na to da je nejednakost u općim ljudskim pravima zlo koje ljudski rod sam sebi nanosi, a iz kojega se izlaz može očekivati “kasno i tek nakon mnogih neuspjelih pokušaja“. Na temelju toga se može pretpostaviti da je Kant velik dio ljudske povijesti zapravo smatrao onim što će, tek na kraju razvoja svoje političke misli, nazvati barbarstvom (u političkom kontekstu). Taj termin se u

navedenom citatu ne spominje, budući da je do njega došao tek na samome kraju svoga stvaralaštva, ali se – moja je teza – dobro uklapa u njegovu shemu. Naime, kroz povijest je evidentno bilo vlasti, monopola moći, tako da se ne može govoriti isključivo o anarhiji; ali, očito je da se svi ti režimi ne mogu niti izjednačavati s pravnim stanjem, budući da je vladala, kako on sam kaže, “nejednakost među ljudima, i to ne u prirodnim darovima ili bogatstvu, već u općim *ljudskim pravima*“. Od te temeljne misli Kant nikada nije odustao, pa tako i u *Metafiziци čudoređa*, desetak godina kasnije, napominje kako se “ne smije zakidati opće ljudsko pravo, koje je tako dugo bilo suspendirano” (Kant, 1797/1999: 158 [6:370]).

Ono što je bio evolutivni element u Kantovom bavljenju pravnom i političkom problematikom jest način na koji se ta vladavina prava treba i može osigurati. Iako se iz gornjega citata vidi da je već u pred-revolucionarnim spisima imao ideju o tome da se vladavina prava sastoji u ograničavanju divlje slobode općom vanjskom zakonitošću, trebalo je elaborirati kako to ograničenje valja provesti. Za to je nužno postojanje nekakve legitimne vlasti, a ključno pitanje onda glasi što je to suverena vlast, iz čega ona proizlazi i kako ona funkcionira. Tko je ovlašten donositi zakone, i na temelju čega?

U svojim sveučilišnim predavanjima o pravnoj problematici, Kant je kao udžbenički materijal koristio tekstove Gottfrieda Achenwalla (1719-1772). Zato nije zgorega poznavati kako je funkcioniranje političke zajednice, nužne za postojanje *građanskoga prava*, “opće vanjske zakonitosti”, izgledalo u tome kontekstu. Achenwall dolazi iz tradicije prirodnoga prava, ali u jednom specifičnom kontekstu, koji svoje korijene vuče još iz srednjovjekovnih prilika Svetog Rimskog Carstva Njemačkog Naroda. On je zastupao tezu da u političkoj zajednici postoje dva različita politički relevantna ugovora. Prvi od njih je *društveni ugovor*, kojim pojedinci stupaju u društveno stanje i postaju narod. Drugi od njih je *ugovor o podčinjavanju*, kojim se narod podčinjava vladaru. U okviru takve koncepcije može postojati sasvim legalna mogućnost pružanja otpora vladaru, juridičko pravo na otpor. Naime, vladar svojim djelovanjem može *prekršiti* ugovor o podčinjavanju (na primjer tiranskim ponašanjem), i u tom slučaju ugovor prestaje vrijediti, a narod ima pravo da vladara makne. To ne dovodi do potpunog povratka u prirodno stanje, budući da još uvijek vrijedi prvi ugovor (onaj kojim se konstituirao narod) - jedina dva entiteta koja se međusobno nalaze u relacijama prirodnoga stanja su tada narod i vladar (Maliks, 2012: 653).

Naravno, iz činjenice da se Kant služio Achenwallom kao udžbeničkim materijalom ne proizlazi automatski da se slagao s njime u svim ključnim točkama; naprosto je koristio

tekstove tada uglednog autora kao polazišnu točku za nastavu. Međutim, u Kantovim bilješkama nastalim između 1785. i 1789. vidi se da je u tom periodu on sam pravio razliku između mogućnosti zakonitog i nezakonitog otpora suverenu. Zakoniti otpor bio bi na djelu u uvjetima u kojima ustav sadrži pravno ograničenje suverenove vlasti, i to tako što predviđa njemu suprotnu silu, koja bi trebala braniti prava naroda (na primjer Parlament u Engleskoj). Teorija zakonitog otpora počivala je, dakle, na nacrtu u kojemu su sile u državi podijeljene (Maliks, 2014: 120-121).

Prvi evolutivni korak vezan za koncept političke zajednice kod Kanta bio je odbacivanje mogućnosti podjele suvereniteta. Nju je Kant odbacio jer je uvidio da takva mogućnost vodi beskonačnom regresu suverenosti, te samim time ukida mogućnost da se građansko društvo uopće uspostavi. Ako se ne može jednoznačno odrediti tko ima ovlaštenje za utvrđivanje sadržaja zakona i za upotrebu legitimne sile kako bi se oni proveli, onda legitimne sile niti nema. U prvom spisu posvećenom ciljano političkim temama, *O općoj izreci* (1793), Kant donosi bezuvjetnu zabranu opiranja najvišoj vlasti u državi upravo argumentom pogubnog beskonačnog regresa:

[...] narod pod već opstojećim građanskim ustavom nema više nikakvo pravo na stalan sud koji bi odredio kako se njime treba upravljati. Jer, pod pretpostavkom da narod ima takvo pravo, nasuprot sudu stvarnog poglavara države: tko će odlučiti na čijoj je strani pravo? Nitko od njih ne može to učiniti kao sudac u svojoj vlastitoj stvari. Dakle, morao bi se pribaviti još jedan poglavar nad poglavarom koji bi odlučio između ovoga i naroda, a to sebi proturječi. (Kant, 1793/2000: 83 [8:300])

Izričito se ograđujući od Achenwallove pozicije, nešto niže u tekstu Kant napominje:

Pa ipak nalazim ljude dostojne poštovanja, koji pod određenim okolnostima utvrđuju ovo pravo podanika na protusilu u odnosu prema svojim pretpostavljenima, a među njima ja ću ovdje navesti samo *Achenwalla* [...] Rado vjerujem da u nekomu predstojećem slučaju svoj savjet ili odobrenje za tako opasno poduzeće ne bi dao ni *Achenwall*, niti itko drugi od čestitih ljudi koji su o ovome s njim suglasno umovali; (Kant, 1793/2000: 84 [8:301]; kurziv u originalu)

Ne samo da narod u ovakvome nacrtu “nema više nikakvo pravo na stalan sud koji bi odredio kako se njime treba upravljati”, već *narod* takav sud, neovisno od suverena, konceptualno niti ne može imati. Naime, kao što sam bio pokazao i u drugome poglavlju, narod za Kanta nije puki agregat pojedinaca. On je kolektivna moralna osoba, koja ima *jednu* volju, *opću narodnu volju*, koja ga konstituira kao *jedan* entitet, za koji se onda može kazati da nešto (*zajednički*)

hoće. A postojanje te volje omogućeno je upravo postojanjem suverene vlasti, koja ujedinjuje pojedince pod jednim korpusom zakona, poduprtih silom, dajući im time *jednu* volju:

Bezuvjetno podvrgavanje narodne volje (koja je po sebi razjedinjena, dakle je bez zakona) *suverenoj* volji (koja sjedinjuje sve pomoću jednoga zakona) jest *čin* koji može započeti samo zauzimanjem vrhovne vlasti, te tako prvobitno utemeljuje javno *pravo*. – Dopustiti otpor toj neograničenoj moći (koji bi ograničio vrhovnu vlast) znači samome sebi proturječiti; jer tada ona (takva moć kojoj se smije oduprijeti) ne bi bila zakonita vrhovna vlast koja prvobitno određuje što javno treba ili ne treba biti pravično – a taj princip već je a priori sadržan u ideji državnog uređenja uopće, tj. u jednom pojmu praktičnog uma [...] (Kant, 1797/1999: 160 [6:372]; kurziv u originalu)

Dakle, ideja toga da bi *narod* mogao (*kolektivno*) *djelovati* protiv suverena nekoherentna je. Kant vrlo jasno definira društveni ugovor kao normativnu fikciju, ugovor “koji je koalicija svake posebne i privatne volje u narodu radi formiranja zajedničke i javne volje (samo u svrhu pravnog zakonodavstva)” (Kant, 1793/2000: 81 [8:297]). Pa se tako revolucionarnim svrgavanjem postojeće vlasti raspada i narod, a ljudi se vraćaju u stanje anarhije, stanje atomiziranih pojedinaca, od kojih nitko ne može opravdano tvrditi da govori *u ime naroda*: “[...] narod ne može odmah djelovati protiv poglavara kao *zajednica*, nego samo preko udruženja. Jer, narod je uništio do sada postojeći ustav, a organiziranje u novu zajednicu tek se treba dogoditi. Sada se ovdje susreće stanje anarhije [...]” (Kant, 1793/2000: 85 [8:302]; kurziv u originalu).

Došavši do te točke u razvoju političkih koncepata, Kant je neminovno morao zaključiti kako

[n]ema dakle zakonitog otpora što bi ga narod mogao pružiti zakonodavnom poglavaru države; jer samo podvrgavanje njegovoj općoj zakonodavnoj volji omogućuje pravno stanje; nema dakle nikakvog prava na *ustanak* (seditio), još manje na *pobunu* (rebellio), a ponajmanje na pobunu protiv *njega* kao pojedinca (monarha) pod izlikom da on zlorabi vlast (tyrannis) [...] I najmanji takav pokušaj je *veleizdaja* (proditio eminentis), a takav se izdajica kao onaj tko pokušava *ubiti svoju domovinu* (patricida) ne može kazniti blaže nego smrću. (Kant, 1797/1999: 111-112 [6:320]; kurziv u originalu)

Naprосто, nije moguće imati pravo na uništenje temeljne pretpostavke postojanja pravnoga uređenja, niti je moguće imati pravo na upotrebu sile protiv instance koja ima monopol na upotrebu legalne i legitimne sile. Do ove točke taj se Kantov stav može činiti prihvatljivim i jasnim do razine tautologije. Međutim, na to on dodaje i svoj “zloglasni” dodatak: “Razlog iz kojega je narod dužan podnositi zloporabu vrhovne vlasti, *pa čak i onu koja je na izgled*

nepodnošljiva, jest to što se njegov otpor samome vrhovnom zakonodavstvu nikada ne može smatrati drukčijim doli protuzakonitim, čak takvim koji poništava cjelokupno zakonito uređenje.” (Kant, 1797/1999: 112 [6:320]; kurziv dodan). Upravo iz pasusa poput ovoga proizlazi rašireni stav da je Kant *svaku* vlast smatrao legitimnom, a dužnost poslušnosti *bilo* kojem režimu *apsolutnom*, pogotovo kada se to nadopuni njegovim stavom o tome da je “bilo kakvi pravni ustav, makar on i u manjoj mjeri odgovarao pojmu prava, bolji [...] nego nikakvi [...]” (Kant, 1795/2000: 141 [8:374]).

Međutim, i u tom, zrelom razdoblju nastanka Kantovih pravno-političkih spisa, može se uočiti njegovu nelagodu po tom pitanju, odnosno borbu s idejom da je *svaka* vlast legitimna samo zato što ima monopol na primjenu sile, i da joj se stoga ne smije pružati otpor. Da je *bilo kakav* monopol bolji od *nikakvog*. Već u prvome specijaliziranom spisu, *O općoj izreci*, Kant navodi primjer zloupotrebe vrhovne vlasti (konkretno, u radikalno paternalističkom kontekstu) koja rezultira uređenjem “koje ukida svaku slobodu podanika, koji onda uopće nemaju nikakva prava” (1793/2000: 75 [8:290]). Bilo kakav pravni sustav jest bolji od *nikakvog*. Ali, čini se da postoji i varijanta “*nikakvog*” sustava, onoga u kojem netko raspolaže “neodoljivom silom” koja, unatoč tome, ne uspostavlja pravni sustav, građansko društvo u kojem postoji legitimna vlast (budući da u njemu podanici “uopće nemaju nikakva prava”). Tu ideju Kant ne razrađuje dalje na tome mjestu. Ali, ona tamo stoji. A u spisu *Religija unutar granica pukoga uma*, objavljenom iste godine, Kant kroz jednu fusnotu daje naslutiti da ga ta ideja i dalje prati, i da se on i dalje “bori” s njome:

Priznajem da se ne mogu složiti s onim što govore zacijelo i neki pametni ljudi, da neki narod (koji želi zakonima urediti slobodu) nije zreo za slobodu, da kmetovi nekog vlastelina još nisu zreli za slobodu, te i da ljudi uopće još nisu zreli za vjersku slobodu. No po toj pretpostavci sloboda nikad neće nastupiti, jer za nju se ne može sazrijeti ako se prije toga nije u nju stavljeno (mora se biti slobodnim kako bi se moglo u slobodi svrsishodno služiti svojim snagama). Naravno, prvi će pokušaji biti sirovi, a obično i povezani s tegobnijim i opasnijim stanjem nego dok se još stajalo pod zapovijedima, ali i pod skrbi drugih, no za um se nikada ne sazrijeva drukčije nego vlastitim pokušajima (a mora se biti slobodan da se oni poduzmu). *Nemam ništa protiv toga da oni koji imaju vlast u svojim rukama, prisiljeni okolnostima vremena, još daleko, vrlo daleko odgađaju odbacivanje tih triju okova*. Ali proglasiti načelom da za one koji su im jednom podvrgnuti sloboda uopće nije te da im se uvijek s pravom može oduzeti, to je zadiranje u suverena prava samog božanstva koje je čovjeka stvorilo za slobodu. Dakako, lakše je vladati državom, domaćinstvom i crkvom ako se uspije nametnuti takvo načelo. Ali je li i pravednije? (Kant, 1793/2012: 174 [6:189] kurziv dodan)

Sasvim je jasno da se, u povijesnom slijedu, uspostavljanje građanskoga društva može i mora započeti isključivo *silom*. Prvo dolazi sila, a tek onda pravo (“Bezuvjetno podvrgavanje narodne volje [...] suverenoj volji [...] jest čin koji može započeti samo zauzimanjem vrhovne vlasti [...] Dopustiti otpor toj neograničenoj moći [...] znači samome sebi proturječiti”). Kada bi postojalo *pravo* zauzimanja vrhovne vlasti, to bi značilo da pravni sustav *već* postoji, da ga uopće ne treba uspostavljati. Jednako tako, ako se za legitimnost stvarno-postojeće vlasti zahtjeva potpuno podudaranje između *ideje* zakonitoga uređenja (istinska republika) i (političke) *stvarnosti*, onda je nemoguće očekivati da takva vlast ikada nastane. Jer, nije realno nadati se da već prvi pokušaji dohvate puninu stvari (“Naravno, prvi će pokušaji biti sirovi, a obično i povezani s tegobnijim i opasnijim stanjem nego dok se još stajalo pod zapovijedima, ali i pod skrbi drugih”).

I tu Kant stoji “razapet” između dvaju uvida: *empirijske* neumitnosti toga da svako pravno stanje u prostoru i vremenu mora započeti zauzimanjem monopola sile, i *normativne* neumitnosti toga da svako pravno stanje nužno eliminira neke tipove odnosa kao nespojive s pravom. Na primjer kmetstvo. Ta razapetost se upravo zrcali u navedenom citatu iz *Religije*. U prvome dijelu, Kant odbacuje ideju toga da kmetovi nisu zreli za slobodu, “jer za nju se ne može sazrijeti ako se prije toga nije u nju stavljeno”. Dakle, čini se da ne može biti nikakvoga opravdanja za odgađanje odbacivanja tih okova. Da bi, doslovno u sljedećoj rečenici, Kant skočio samome sebi u usta: “Nemam ništa protiv toga da oni koji imaju vlast u svojim rukama, prisiljeni okolnostima vremena, još daleko, vrlo daleko odgađaju odbacivanje tih triju okova.”!

Kako objasniti to očito protuslovljenje samome sebi unutar istoga pasusa? Koje su to “okolnosti vremena”? Znači li to da je ipak svaka vlast legitimna? Na ovome mjestu može se dobro uočiti motivacija za poziciju poput one koju zastupa Westphal (1992). On tvrdi da kod Kanta jedino republikanski režim ima opravdanje u metafizičkim principima, dok svi drugi imaju puko instrumentalnu ulogu ublažavanja efekata ljudskih strasti, koja je nužna za dugoročni moralni razvoj čovječanstva. Takve režime valja uvažavati iz puko *pragmatičnih* razloga, a ne iz razloga njihove istinske *legitimnosti*; u tom slučaju, dužnost poslušnosti je zapravo samo *uvjetna*. No, budući da je tako postavljeni standard relativno lako zadovoljiti, Westphal tvrdi kako je Kant iz toga izveo svoje snažne tvrdnje o poslušnosti stvarno-postojećim državama. Dakle, metafizički principi prava vode do obveze poslušnosti samo prema vlasti i zakonima koji su potpuno legitimni. Obveza poslušnosti prema “nesavršenim” vlastodršcima je zapravo indirektna i uvjetovana, a proizlazi iz moralno-pragmatičnih razloga.

Priznajem da, do određene razine, mogu simpatizirati s takvim stavom. On u sebi sadržava uvid o neizbježnosti postupnog izgrađivanja režima, tj. o nemogućnosti da uređenje koje odgovara ideji istinske republike nastane takoreći *ex nihilo*. O tome da je formiranje učinkovitog sustava, koji ima monopol na primjenu sile, nekakve deliberacijske procedure i koliko-toliko jednoobrazno djelovanje, dugoročan i zahtjevan proces, čijim bi prekidanjem stvar ponovno bila vraćena takoreći na početak. O tome da je uspostava istinskog pravnog stanja “umjetnost koju [se] smije očekivati kasno i tek nakon mnogih neuspjelih pokušaja“.

No, to još uvijek *ne* znači da *svaki* učinkoviti monopol na primjenu sile na određenom području uspostavlja vlast kojoj se duguje poslušnost; ili kojoj je barem uputno biti poslušan iz *pragmatičnih* razloga. Moguće je da učinkoviti monopol na primjenu sile djeluje tako da ne ublažava efekte ljudskih strasti, već ih *potiče* (na primjer gramzivost, neumjerenost, sebičnost...). A to bi onda bilo stanje koje je još gore od anarhije. I upravo s tom idejom - da postoji stanje koje uključuje vlast, ali isključuje svako pravo i slobodu, stanje koje je time gore od anarhije - Kant će se ponovno javiti. Bit će to pet godina nakon *Opće izreke*, u kojoj se ideja prvi put javlja, ali bez elaboracije; pet godina nakon *Religije*, u kojoj se po pitanju te ideje Kant, čini se, bori sam sa sobom. Bit će to u spisu koji nosi naziv *Antropologija u pragmatičnom pogledu* (1798).

5.2 – Pojava pojma barbarstva u *Antropologiji* kao rješenje otvorenih pitanja

Kantova *Antropologija* je uređeni i objavljeni skup Kantovih bilježaka, kojima se služio u svojim sveučilišnim predavanjima o antropologiji, s kojima je započeo još 1772. (Kuehn, 2006b: xxxviii). Nakon umirovljenja 1796., sam Kant je probrao svoje bilješke za predavanja kako bi kompilirao *Antropologiju*, koju se stoga može smatrati konačnom formom onoga što je na tim predavanjima iznosio (Rauscher, 2007). Na ovome mjestu ne bih želio ići odveć široko u raspravu o ulozi i mjestu *Antropologije* u kompletnom Kantovom opusu. U pogledu toga zadržao bih se na općem mjestu, Kantovoj opasci iz njenoga *Predgovora*: “Nauk o poznavanju čovjeka, sistematski ustrojen (antropologija), može biti ili u *fiziološkom* ili u *pragmatičnom* pogledu. – Fiziološko poznavanje čovjeka ide na istraživanje onoga što *priroda* čini od čovjeka, a pragmatično poznavanje čovjeka ide na ono što čovjek kao slobodno djelatno biće čini i može ili treba činiti od samoga sebe.“ (Kant, 1798/2003: 11 [7:119]; kurziv u originalu).

Dakle, *pragmatičnost* te antropologije sastojala bi se (i) u tome što ona pruža razna znanja koja je Kant smatrao takoreći metodološki korisnima, ne za *otkrivanje* čovjekovih krajnjih ciljeva, već za njihovo *lakše dohvaćanje*. Budući da je krajnje ciljeve politike Kant vrlo jasno postavio u prethodnim spisima (vječni mir i globalna republikanska politička zajednica, koji zajedno omogućuju istinsku vladavinu prava), prirodno je za očekivati da će u *Antropologiji* biti riječi i o tome. I zaista, na samome kraju knjige Kant donosi tipologiju koja je od središnjeg interesa svih autora koji govore o konceptu političkoga barbarstva kod Kanta:

Sloboda i zakon (kojim se ona ograničava) jesu dvije okosnice oko kojih se vrti građansko društvo. Ali time što je zakon također od učinka i nije puka hvala: tako mora pridoći srednjak, naime *vlast*, koja povezana s njima jamči uspjeh onim principima. Ali sada se može zamisliti više kombinacija potonje s prva dva principa:

- A. Zakon i sloboda bez vlasti (anarhija)
- B. Zakon i vlast bez slobode (despocija)
- C. Vlast bez slobode i zakona (barbarstvo)
- D. Vlast sa slobodom i zakonom (republika)

Vidi se da samo zadnja kombinacija zaslužuje da se nazove istinskim građanskim ustavom; (Kant, 1798/2003: 205 [7:331]; kurziv u originalu)

Ovaj citat sadrži temelj za govor o konceptu političkog barbarstva kao Kantovom jasno i direktno imenovanom “autorskom“ konceptu. No, na samome kraju citata odmah se javlja i prvi izazov za one suvremene interpretatore koji upravo u barbarstvu vide mjeru političke nelegitimnosti, dok u despociji vide nesavršeno ali i dalje u minimalnoj mjeri legitimno pravno stanje. Jer, kaže Kant, samo republika “zaslužuje da se nazove istinskim građanskim ustavom“. Ne znači li to da su ipak u pravu autori poput Byrdove i Hruschke (2006; 2010), Westphala (1992), Wita (1999), Varden (2010a; 2010b) i Hancocka (1975), oni koji tvrde da je za Kanta jedino republika politički legitimna, a sve “ispod“ te razine ne proizvodi nikakvu *obvezu* poslušnosti?

Priznajem da bi to, *prima facie*, išlo u prilog pozicijama “republikanskih legitimista“. Međutim, kao protu-argument može poslužiti pitanje: zašto onda Kant uopće inzistira da postoji razlika između barbarstva i despocije? Jer, on ih ipak distingvira. Čemu bi ona analitički mogla poslužiti? Kakve se normativne zaključke iz nje u tom slučaju može izvući? Činjenica jest da je Kant u svojim izlaganjima volio formalno-logički iscrpsti sve mogućnosti

kombiniranja pojmova kojima se bavio. Međutim, isto je tako činjenica da je običavao i naglasiti kada je neka od tih kombinacija zapravo “prazna“, odnosno kada u njoj, mimo logičke “forme“, ne može biti nikakvog relevantnog “sadržaja“, i to upravo zbog naravi materije kojom se u tom slučaju bavi. Primjere je dobro uzeti upravo iz njegove pravne i političke filozofije, iz *Metafizike čudoređa*.

Prvi se tiče kombiniranja pojmova *prava* i *dužnosti*, instanciranih kod raznih “tipova“ bića s kojima je logički “pomislivo“ da čovjek ima (pravni) *odnos*. Jedna kombinacija su bića koja nemaju niti prava niti dužnosti; druga kombinacija su bića koja imaju i prava i dužnosti; treća kombinacija su bića koja imaju same dužnosti a nikakva prava; četvrta kombinacija je biće koje ima sama prava i nikakve dužnosti. I tu je onda Kant krajnje eksplicitan: samo druga kombinacija tvori “*realan* odnos između prava i dužnosti“. Ostale kombinacije su “prazne“, jer se odnose na bezumna bića, kmetove i boga, dakle na slučajeve koji su kao pravni odnos nemogući (Kant, 1797/1967: 44 [6:241]; kurziv u originalu).

Drugi primjer tiče se kombiniranja pojmova *prava* i *prinude* (tj. *ovlaštenja da se prisiljava*). Kao što Kant naglašava kroz sve pravno-političke spise, pravo je analitički spojeno s ovlaštenjem da se prisiljava. Dakle, jedina pravno primjerena kombinacija tih pojmova je istovremeno instanciranje prava i prinude. Pa ipak, on primjećuje postojanje tendencije da se zamišlja i nekakvo tobožnje “pravo u širem smislu“, u kojem bi postojale i kombinacije prava bez prinude (*pravičnost*), te prinude bez prava (*pravo nužde*)¹⁰⁶ (Kant, 1797/1967: 36-38

¹⁰⁶ Pod govorom o *pravičnošću* (pravo bez prinude) Kant ovdje misli na slučajeve u kojima bi netko smatrao da ima “pravo” zahtijevati *etičku* dužnost dobrohotnosti drugih ljudi prema samome sebi. Problem s time je što su *pravne* dužnosti *savršene*, tj. mora biti moguće egzaktno utvrditi *tko* duguje *što kome, kada* i u *kolikoj* mjeri; i to se onda može zahtijevati opravdanom silom. Kao jedan od primjera Kant navodi slučaj čovjeka koji je u zajedničkom poslovnom pothvatu s jednakim udjelima “ipak *učinio* više, ali koji je pri tome zbog nesretnih slučajeva *izgubio* više nego ostali članovi”. Takav bi mogao “po *pravičnosti* zahtijevati više od društva nego da prosto dijeli na jednake dijelove s njima. No s njegovim pravim (striktnim) pravom imao bi se on odbiti sa svojim zahtjevom, jer ako čovjek sebi u njegovu slučaju zamisli suca, ovaj nema određenih podataka (*data*) da riješi koliko mu po ugovoru pripada.” (Kant, 1797/1967: 36-37 [6:234]; kurziv u originalu).

Pod govorom o tobožnjem *pravu nužde* (prinuda bez prava) Kant ovdje misli na situacije u kojima bi, navodno, postojalo “neko ovlaštenje da se u slučaju opasnosti gubitka svog vlastitog života oduzme život nekome drugome koji mi nije učinio ništa nažao” (Kant, 1797/1967: 37 [6:235]). No Kant i ovdje upućuje na to da se ovakvi slučajevi ne mogu dovoditi u vezu s pravom već i time što načelno nije moguće da budu sudski razrješivi: “Ne može, naime, biti kaznenog zakona koji bi dosudio smrt onome koji bi, lebdeći kod brodoloma u jednakoj životnoj opasnosti s nekim drugim, gurnuo tog drugog s daske na kojoj se on spasio da spasi samoga sebe. Jer kazna kojom

[6:234-236]; kurziv u originalu). Iako je, formalno logički gledano, moguće zamisliti sve tri kombinacije, potonje dvije ne mogu egzistirati u pravnoj materiji, budući da se za njihovo rješenje “ne može postaviti sudac“ (Kant, 1797/1967: 36 [6:234]).

Slično dvama navedenim slučajevima, Kant u tipologiji iz *Antropologije* kombinira tri elementa (zakon, sloboda, vlast) u četiri kombinacije (anarhija, despocija, barbarstvo, republika). Prvo što ovdje treba uočiti jest da postojanje niti jedne od njih nije nemoguće¹⁰⁷

se prijeti zakonom ne bi mogla biti veća nego kazna gubitka života onoga prvog. Takav kazneni zakon i ne može imati namjeravano djelovanje, jer prijatna zlom koje još nije izvjesno (smrću sudačkom izrekom) ne može da prevagne strah od zla koje je izvjesno (naime od utapanja).” (Kant, 1797/1967: 38 [6:235]).

¹⁰⁷ Strogo gledano, budući da se radi o kombiniranju triju elemenata, moguće je zamisliti $2^3 = 8$ kombinacija. No, i u prethodnim primjerima može se uočiti stanovita predselekcija. Kod kombiniranja pojmova *prava* i *dužnosti* Kant komentira sve četiri kombinacije, uz eksplicitni komentar o tome koje su nemoguće. No, kod komentiranja pojmova *prava* i *prinude* Kant zapravo ne spominje i ne komentira četvrtu kombinaciju (situacija bez *prava* i bez *prinude*), vjerojatno zato što je očito kako u njoj ne može uopće biti govora o “kombiniranju” tih pojmova (budući da su oba odsutna). Jednako tako, Kant u tipologiji iz *Antropologije* izostavlja ove formalno-moguće kombinacije: zakon bez vlasti i bez slobode (I), sloboda bez zakona i bez vlasti (II), sloboda i vlast bez zakona (III) te stanje bez zakona, bez slobode i bez vlasti (IV). No, za svaku od tih kombinacija moguće je pokazati zašto je filtrirana već u predselekciji, odnosno zašto uopće nije navedena u objavljenoj tipologiji.

Kombinacija I (zakon bez vlasti i bez slobode) nije moguća zato što zakon bez vlasti nema nikakvoga učinka, tj. radi se o mrtvom slovu na papiru. Kant, doduše, definira anarhiju kao “zakon i slobodu bez vlasti”, no tu se pod “zakonom” pomišlja prirodni zakon, koji postavlja apriorne norme na temelju kojih se provizorno prirodno pravo treba “pretočiti” u pozitivno pravo, koje onda prava čini peremptornima. Dakle, ako u stanju anarhije izostaje vlast, onda je na djelu barem prirodni zakon. No, ako je prirodni zakon “nadograđen” pozitivnim javnim zakonima, onda je nužno prisutna i vlast. Ako vlasti nema, onda ne može biti niti pozitivnih zakona koji bi zavrjeđivali to ime. Jednako tako, ti tobožnji zakoni (iza kojih ne stoji nikakva vlast) ni na koji način ne mogu ukinuti niti divlju, bezakonitu slobodu, tipičnu za anarhiju, niti mogu ugroziti zakonitu slobodu, tipičnu za istinsko građansko stanje.

Kombinacija II (sloboda bez zakona i bez vlasti), koja bi možda *prima facie* zavrjeđivala da se nazove *istinskom anarhijom*, može se izostaviti iz dva razloga. Prvi je taj da se tvrdi kako je naprosto suvišna, budući da je anarhija već zastupljena, a ovakva kategorizacija ne bi dodala ništa novo. S druge strane, moglo bi se tvrditi da, u skladu s onim što je izneseno u prethodnom paragrafu, sloboda ne može istovremeno biti *i* bez zakona *i* bez vlasti. Naime, ako vlasti nema, onda je na djelu (barem) prirodni zakon s kojim, ruku pod ruku, ide (doduše divlja) sloboda, bez pozitivnih zakona, ali ne i bez prirodnih, onih koji podrazumijevaju barem provizorna prava. A ako zakona nema, onda niti slobode ne može biti (budući da u stanju bez zakona, a s vlašću, barbarski režim “guši” svaku moguću slobodu, prirodnu kao i građansku, dok u stanju bez vlasti i bez (barem prirodnoga) zakona čovjek više nije čovjek, slobodno biće, već je reduciran na puko prirodno, animalno, fenomenalno biće).

Kombinacija III (sloboda i vlast bez zakona) nije moguća budući da u stanju u kojem postoji vlast nije moguće imati *ikakvu* slobodu ako zakona nema. Moguće je imati zakone i vlast bez slobode *građanina* (koja izostaje ako

(kao što je, na primjer, nemoguć pravni odnos čovjeka i bezumnih bića); sve one mogu biti instancirane u prostoru i vremenu, kao više ili manje primjerene instancijacije tako zamišljenih ideal-tipova. Drugo što treba naglasiti jest da Kant u samoj *Antropologiji*, navodeći primjer barbarstva, (slučaj poligamije, kojim sam se bavio u prethodnom poglavlju), *kontrastira* barbarstvo i građansko stanje: “barbarski građanski ustav ozakonjuje mnogoženstvo [...] u zatvoru (zvanom harem)“, dok se “u građanskom stanju žena [...] ne predaje muškim nasladama bez braka, i to monogamnog braka [...]“. (Kant, 1798/2003: 180-181 [7:304]) Iz toga bi proizlazilo da kombinacija vlasti bez zakona i slobode nije pravno stanje, već je stanje “koje ukida svaku slobodu podanika, koji onda uopće nemaju nikakva prava”.

Na te uvide onda treba nadodati i treći, a to je onaj da Kant, opisujući u svojim pravno-političkim spisima despocije, podrazumijeva da se i takvim režimima duguje poslušnost, unatoč tome što samo republika “zaslužuje da se nazove istinskim građanskim ustavom“. Despocije su *defektna* pravna stanja; to uopće nije sporno. Međutim, u prethodnom poglavlju nastojao sam pokazati zašto smatram da one ipak *jesu* pravna stanja, unutar Kantovog nacrtu prava. I tako dolazim do tvrdnje da tipologija iz *Antropologije* nije puka logička vježba, distingviranje koje nema nikakvih normativno-obvezujućih posljedica (što bi bio slučaj kada bi *i* despocija *i* barbarstvo bili monopolistički sustavi sile bez pravnih učinaka). Tvrdim da je riječ o značajnoj distinkciji, kojom je Kant, tek na kraju svoga stvaralaštva, eksplicitno “načeo“ rješenje problema koji ga je potihom “mučio“ već neko vrijeme – pitanja je li baš svaka vlast legitimna već na temelju svoga pukog postojanja.

Naravno, Kant je u vrijeme izlaska *Antropologije* bio na “kraju“ svojih snaga.¹⁰⁸ Kuhnen upozorava na to da tekst ostavlja dojam djela u nastajanju, a ne finalnoga produkta, te

član građanskoga društva nije ujedno i sukreator zakona koji se odnose na njega), što se onda naziva despocija (u kojoj postoji barem sloboda svakog člana društva kao *čovjeka*; on je slobodan od podloženosti tuđoj volji utoliko što se nalazi u stanju simetrične uzajamne prisiljivosti pod pozitivnim zakonima, iako nije njihov tvorac). No, ako sloboda postoji uz vlast, onda su zakoni naprosto nužni (bilo da ih kreira *despot*, bilo da ih kreiraju *slobodni građani republike*), jer bez njih nema uzajamne simetrije prisiljivosti, koja se odnosi na sve članove građanskoga društva.

U konačnici, kombinacija IV (stanje bez zakona, bez slobode i bez vlasti) strogo gledano jest moguća, ali nije interesantna, budući da situacija u kojoj ne bi postojala niti divlja niti građanska sloboda, niti prirodni niti pozitivni zakon, implicira nepostojanje umnih bića (što, posljedično, implicira i nepostojanje bilo kakve vlasti). S normativno-pravnog gledišta, takva situacija nije zanimljiva niti naročito vrijedna komentiranja.

¹⁰⁸ Dostupni izvori svjedoče o tome da je Kant izgubio sposobnost ozbiljnijeg kontinuiranog intelektualnog angažmana upravo u to doba. Godine 1796. trebao je, na primjer, služiti kao rektor sveučilišta, ali je odbio tu

pretpostavlja da je Kanta starost naprosto spriječila u daljnjim koracima (Kuehn, 2006a: xvi). U potpunosti se slažem s time da i predmet moga interesa, ideja političkoga barbarstva, ne nadilazi razinu sirovoga koncepta, otvorenoga nabačaja koji “vapi” za potpunijom razradom. Ono na čemu, pak, inzistiram, jest to da se ne radi o nabačaju van svakoga konteksta, posve “divljoj” ideji. Smatram da kontekst postoji, i da unutar njega ta ideja predstavlja svojevrsno rješenje jednoga otvorenoga problema, koliko god to rješenje bilo nedovršeno. A smatram i da je to nešto s čime je Kant ozbiljno računao.

U prilog tome moglo bi se navesti i sljedeće. Koncept političkoga barbarstva nije iznesen u nekom opskurnom spisu, Kantovim marginalijama ili korespondenciji s nekom povjerljivom osobom. On se nalazi u finalnom obliku bilježaka s Kantovih iznimno popularnih javnih predavanja, skupova koji su bili zamišljeni za široku akademsku publiku i bili posjećeniji od njegovih stručnih kolegija, i to unatoč tome što je predavanja o antropologiji naplaćivao, dok su ona o metafizici bila besplatna (Kuehn, 2006a: ix; Rauscher, 2007). Iako se *Antropologija* danas uglavnom ne smatra djelom “prve” Kantove kategorije, ona je u vrijeme svoga izlaska imala vrlo dobru prodaju i veću nakladu od svih ostalih Kantovih djela (Kuehn, 2006a: x). Dakle, mora se uzeti u obzir da je Kant vjerojatno stajao iza onoga što je objavljeno, budući da je bio svjestan toga da će tamo iznesene tvrdnje dobiti maksimalnu javnu vidljivost.

Za potrebe moje disertacije u konačnici je najvažnije pokazati da se barbarstvo, kao relevantan pojam u kontekstu političke filozofije kod Kanta, javilo na kraju, kao dodatak koji upotpunjuje njegovu koncepciju. Ne radi se o radikalnom zaokretu, niti o tvrdnji izvan konteksta, već upravo o povezivanju niti koje su ostale slobodne, o nečemu što se uklapa u generalnu shemu i što ju je trebalo učiniti potpunijom. Pitanje o tome kako je točno Kant došao do toga za mene je od sekundarnoga značaja; najvažnije je da se pojam koherentno uklapa, da slijedi ono što vidim kao unutrašnju logiku Kantove pozicije.

Pa ipak, za potrebe potkrjepljivanja tvrdnje da je Kant na taj pojam ozbiljno računao, može se ukazati i na možebitne izvore njegove inspiracije. Reidar Maliks uložio je veliki trud kako bi pokazao da je Kantova politička filozofija dobrim dijelom izrasla iz konteksta u kojem je nastajala, pod utjecajem javne percepcije revolucionarnih događanja u Francuskoj i polemike s mladim kantovcima, koji su se redom izjašnjavali kao pristalice revolucije. Sličnu tvrdnju

poziciju. U fakultetskoj evidenciji sam Kant bilježi da u zimskome semestru 1796/1797 nije držao predavanja zbog “starosti i indisponiranosti”, a da u zimi 1797/1798 nije držao predavanja zbog “starosti i bolesti” (Kuehn, 2001: 386).

donosi i Ferenc Fehér (1989), koji u “dijalogu” između Kanta i Francuske revolucije vidi snažan izvor njegovog nadahnuća. Upućujući na pojam barbarstva onako kako je definiran u *Antropologiji*, Fehér upire prstom u ono što smatra Kantovom konkretnom inspiracijom¹⁰⁹:

Prema mojoj hipotezi, trajno postojanje vlasti kao permanentnog nasilja bez zakona i bez slobode odjednom je iskrsnulo na Kantovom povijesnom horizontu pod utjecajem francuske revolucionarne drame. Svjedočio je uzastopnim valovima stvaranja i gotovo instantnog zaobilazanja i zanemarivanja zakona, procesu koji bi stvarao atmosferu operete, da nije bilo krvi koja je kapala s aktera. [...] Ono od čega je najviše strahovao bio je primjer postavljen moralnim samoubojstvom nacije koje je perpetuiralo bezakonje i uzdiglo kršenje maksime u rang vrline. (Fehér, 1989: 174)

Govoreći o tome da kod Kanta vidi “duboko ukorijenjenu tjeskobu u pogledu barbarstva kao moguće budućnosti naše civilizacije, tjeskobu potaknutu scenama Revolucije” (Fehér, 1989: 176), Fehér upućuje na primjer o kojem Kant eksplicitno govori u *Metafizici čudoređa*, a to je formalno suđenje i pogubljenje monarha. Analiza pravnoga statusa Luja XVI prije i nakon

¹⁰⁹ Još jedan prilog svojevrsnoj “psihologizaciji” teme toga tipa, u kojem se motivacija za Kantove teorijske pozicije traži u subjektivnim psihičkim doživljajima, može se pronaći kod Romero (2017). Ona tvrdi da je za interpretaciju Kantove političke filozofije važan uvid da je na Kanta snažno djelovao strah, koji je bio posljedica revolucionarnih iskustava njegova vremena, te je doveo do pesimističnog uvida o krhkosti političkog poretka. Time se kod Kanta javlja snažan impuls da se postojeći politički poredak treba legitimizirati i štiti, čak i pod cijenu značajnih ograničenja slobode; alternativa su anarhija i građanski rat, stanja lišena svakog prava. Velikoj nemisaonoj masi treba prosvjeđivanje, ne ohlokracija, a Kant je kao “lijek” ponudio neku verziju prosvijećenog autoritarnog pristupa i favoriziranje postupne reforme umjesto radikalnih oblika političkih promjena. Autorica tvrdi da je faktor straha djelovao i na daljnji razvoj političke filozofije u njemačkim zemljama, a ne samo na Kanta. I Hegelova politička filozofija, kao i Kantova, bila je pod utjecajem faktora straha, izazvanog iskustvima revolucije. Dok je Kant kao “lijek” ponudio neku verziju prosvijećenog autoritarnog pristupa, Hegel je ponudio infrastrukturu korporativističkih političkih institucija, koje su trebale dovesti do društvene kohezije i onemogućiti društvene napetosti i nove nasilne epizode.

Seebohm (1981) se ne slaže s takvim pokušajem psihologizacije Kantove teorije koja bi strah vidjela kao njen temeljni faktor:

Pretpostavlja se da je Kant isprva pozdravio Francusku revoluciju, kao što je to općenito učinila i njemačka buržoazija, da bi potom bio užasnut terorom i grozotama koje su se dogodile kada su plebejski elementi preuzeli stvar u posljednjim fazama. Ovo objašnjenje možda i jest istinito za njemačku buržoaziju [...] Pa ipak, ono ne funkcionira za samoga Kanta. Filološki dokazi otkrivaju da su Kantove izjave u kojima pokazuje najviše simpatija za Francusku revoluciju njegove *posljednje* objavljene riječi na tu temu iz 1798. [*Spor fakulteta* – op. a.] Pravna teorija o otporu javlja se prvi puta 1793. [*O općoj izreci* – op. a.] (Seebohm, 1981: 566; kurziv u originalu)

svrgavanja s vlasti bila bi zanimljiva, ali ujedno i preopširna¹¹⁰, te u konačnici od sekundarne važnosti za moj cilj. Ako i jest bilo inspiracija Kantu za dolazak do pojma političkog barbarstva, suđenje Luj XVI (u prosincu 1792.) definitivno nije moglo “ispuniti” pojam političkoga barbarstva svim onim sadržajem kojeg sam predložio u prethodnom poglavlju. No, moglo je nešto drugo. Moglo je pokazati da zaogrtaње u kvazi-pravno ruho, elaborirane deliberacijske procedure i služenje simbolima i ritualima državnosti još uvijek *nije* dovoljno da se puka sila legitimira u Kantovim očima. Dakle, moglo je pokazati da formula “vlast bez slobode i zakona = barbarstvo” ima legitimno mjesto u Kantovoj shemi; mjesto koje on, u konačnici, prepoznaje kao analitički i normativno važnu distinkciju. O samome suđenju Kant eksplicitno kaže:

Pomisao na monarha kojega *njegov narod* osuđuje na formalno smaknuće jezovita je dakle stoga što [...] je *smaknuće* potpuno *izvrtanje* principā u odnosima između suverena i naroda (kada narod, koji svoj opstanak može zahvaliti samo suverenovu zakonodavstvu, zavlada nad njim), pa se tako nasilje drsko i načelno uzdiže nad najsvetije pravo; a čini se da je to kao

¹¹⁰ U analizi tog statusa nekoliko je komponenti. Prva je pitanje o tome je li Luj XVI uopće ikada bio legitimni vladar. U predevolucionarno doba, on je u svojim rukama objedinjavao vrhovnu zakonodavnu i izvršnu vlast. Je li tu vlast koristio tako da se njome uspostavlja građansko društvo, u minimalnoj mjeri legitimno pravno stanje? Postojale su staleške podjele, ljudi nisu bili jednaki pred zakonom, a plemstvo je i dalje zadržavalo barem dio svojih vlastelinskih privilegija, čak i ako one nisu bile posve jednake onima iz perioda srednjovjekovnog feudalizma. Upitno je koliko je svim pripadnicima trećeg staleža bilo sankcionirano uživanje prava iz privatne domene, osobito uzevši u obzir raznolikost pokrajina u Francuskoj. Odgovor na to pitanje zahtijevao bi ozbiljnu historiografsku analizu, koja nadilazi okvire ove disertacije.

Druga komponenta je pitanje o naravi transfera vlasti koji je započeo sazivanjem Generalnih staleža 1789. Više o tome vidi u drugom poglavlju ove disertacije, u odjeljku: 2.1 – Pokušaji razrješavanja nesklada: teleologija, entuzijazam ili nešto treće?

Treća komponenta bila bi analiza samoga suđenja. Kant govori o “suđenju monarhu”. Međutim, Luj XVI bio je svrgnut s vlasti i na sudu je nastupao kao građanin Louis Capet. Zakonodavne ovlasti izgubio je godinama prije suđenja, a prije sudskog postupka, očito je, oduzete su mu i izvršne ovlasti kojima je raspolagao. Posebnu pažnju u opširnijoj analizi trebalo bi posvetiti i točkama optužnice. Neke od njih odnose se na njegove poteze iz vremena u kojem je bio apsolutni vladar, druge na period u kojem je bio ustavni monarh, a tiču se pitanja je li prekoračio svoje ustavne ovlasti, dok se treće bave optužbama za veleizdajničko djelovanje u periodu u kojem je bio ustavni monarh (poticanje kontra-revolucije u Francuskoj i suradnja s njenim neprijateljima u inozemstvu). Ono što Kanta ispunja jejom jest ideja da se nekome sudi zbog legalnih i legitimnih poteza. S druge strane, sam Kant kaže da je otpor zakonodavnom poglavaru države “*veleizdaja* (proditio eminentis), a takav se izdajica kao onaj tko pokušava *ubiti svoju domovinu* (patricida) ne može kazniti blaže nego smrću.” Dakle, jedan od mogućih rezultata opširnije analize mogao bi glasiti da je dio optužnice bio legitiman (veleizdaja), a dio nije (zloporaba ovlasti).

samoubojstvo države zločin koji se ne može okajati, jer je usporedivo s ponorom koji sve nepovratno guta. [...] spomenuta je formalnost poduzeta samo zato da bi se tom činu dao privid kažnjavanja, dakle *pravnog postupka* (kakav ubojstvo ne bi bilo), ali to prikriivanje propada zato što je takva preuzetnost naroda još gora od samoga ubojstva zato što sadrži načelo koje bi moralo onemogućiti čak i ponovno stvaranje srušene države. (Kant, 1797/1999: 113 [6:322]; kurziv u originalu)

U ovom citatu se lijepo vidi kako Kant ponovno inzistira na tome da narod ne može postojati bez suverene vlasti, a uništenje te suverene vlasti nikada ne može biti legalno ni legitimno. Dapače, zaogrtnje tog uništavanja u kvazi-pravno ruho “je ono od čega dušu ispunjenu idejama ljudskog prava odmah podiđe jeza” (Kant, 1797/1999: 112 [6:321]). No, ono što osobito muči Kanta u ovome slučaju nije puko *svrgavanje* vladara. Koliko god smatrao da pravo na takav postupak ne može postojati, tj. da on niti u etičkom niti u pravnom pogledu ne može biti prihvatljiv, Kant je vrlo jasan u pogledu toga da onaj tko izgubi moć više ne može biti suveren: “tko nije dovoljno jak da svakog pojedinca u narodu zaštititi od drugoga, taj nema prava niti da mu zapovijeda” (Kant 1795/2000: 149 [8:383]). Jednako tako, eksplicitan je u stavu da novouspostavljena vlast nije ništa manje *legitimna* od stare u pogledu zahtjeva poslušnosti prema podanicima, što se odnosi čak i na svrgnutoga (dakle, bivšega) vladara: “poglavar [bi], u slučaju da narodna pobuna uspije, morao postati običan podanik te ne bi smio pokušati novu pobunu u svoju korist”. No, tu Kant dodaje i ključnu napomenu: “ali se jednako tako ne bi morao bojati odgovornosti za prijašnje uređenje države” (Kant 1795/2000: 149 [8:383]).

Dakle, izvor istinske “jeze” je ovdje “načelo koje bi moralo onemogućiti čak i ponovno stvaranje srušene države”. A to načelo jest da se nekome tko je bio legitimni vladar može suditi zbog njegovih *legitimnih* poteza iz doba u kojem jest bio vladar. Ako se to načelo *kodificira* kao pozitivno-pravni akt, to pokazuje da nova vlast ne uvažava temeljne principe pravnoga poretka, odnosno da je na djelu “vlast bez slobode i zakona”. Drugim riječima, na takvim načelima se ne može ostvariti “ponovno stvaranje srušene države”, budući da ona ne konstituiraju pravni poredak, i to zato što idu posve protiv temeljnih postulata prava (“potpuno izvrtanje principā u odnosima između suverena i naroda”).

U ovome primjeru se, dakle, vidi da puko zaogrtnje postupanja vlasti u kvazi-pravno ruho za Kanta *nije* dovoljno da se stekne legitimitet, tj. da puko ostvarivanje monopola na upotrebu sile nije samo po sebi dovoljan uvjet legitimnosti, čak i ako je popraćeno svim izvanjskim ukrasima državnosti. Naprosto, postoje neki potezi vlasti koji ne mogu biti spojivi s pravnim

stanjem. Ako se oni, unatoč tome, ipak provode, onda ne može biti riječ o građanskom društvu, pa makar i u visokoj mjeri defektnom. U tim slučajevima radi se o nečemu drugome, a za to je Kant u *Antropologiji* konačno iznašao i ime – barbarstvo.

5.3 – Nedovršenost pojma barbarstva – irelevantnost, autocenzura ili nešto treće?

Unatoč tome što se barbarstvo pojavljuje kao imenovani koncept u najbolje prodavanom Kantovom djelu objavljenom za njegova života, ono je dobrim dijelom prošlo “ispod radara” većine današnjih komentatora. To svakako provocira pitanje: zašto? Vjerujem da je dobar dio odgovora sadržan u “sirovom”, nedovršenom karakteru samoga koncepta, kao i činjenici da je iznesen u djelu koje se danas ne smatra reprezentativnim; to su faktori na koje sam ukazao u prethodnom odjeljku. Brojni autori i autorice¹¹¹ koji kod Kanta ne vide moralnu dopustivost otpora *bilo kojoj* nominalnoj vlasti naprosto prelaze preko toga pojma, kao da ga niti nema – ako su uopće i svjesni njegovoga postojanja, očito ga ne smatraju dostojnim niti uzgrednoga komentara. Brojni su i oni autori i autorice¹¹² koji na razne načine nastoje pokazati mogućnost postojanja moralno prihvatljivoga otpora (nelegitimnoj) vlasti kod Kanta, a da uopće ne posežu za tim pojmom.

Previđanje njegovog postojanja može ponekada ići vrlo daleko. Na primjer, u slučaju Lene Halldenius imamo autoricu koja kod Kanta iščitava stav o nepostojanju moralne dopustivosti otpora bilo kojoj nominalnoj vlasti, naglašava da je i despotizam za Kanta vrsta građanskoga stanja, čini to izričitim pozivanjem na tipologiju iz *Antropologije*, a niti jednom riječju ne spominje barbarstvo, koje se nalazi u toj tipologiji (Halldenius, 2011: 189 – fusnota br. 83. za tekst na str. 181). Naravno, samim time ga očito ne smatra pojmom koji bi u tom kontekstu bio relevantan.

Može se navesti čak i primjer autorice koja je sklona kod suvremenih kantovaca uvažiti distinkciju između legitimnih i nelegitimnih režima, i kojoj se u polemici izravno ukazuje na

¹¹¹ U pregledu relevante literature ovdje se mogu spomenuti Atkinson (1993), Atwell (1971), Axinn (1971), Beck (1971), Brockie (2018), Flikschuh (2008), Halldenius (2011), Mallard (2011), Neculau (2008a), Nicholson (1976, 1993), Pippin (2006), Rosen (1993), Seebohm (1981) i Sussman (2010).

¹¹² U pregledu relevante literature ovdje se mogu spomenuti Byrd i Hruschka (2006, 2010), Cummiskey (2008), Formosa (2014), Grcic (1986), Hancock (1975), Hill (1997, 2002), Holtman (2002), Jacqueline (1996), Korsgaard (1997), Reiss (1956), Surprenant (2005), Westphal (1992) i Wit (1999).

pojam barbarstva, a koja na jednome mjestu¹¹³ svejedno kaže: “Pa ipak, ne slažem se s njenom [Bernstein] interpretacijom, prema kojoj Kant radi razliku između despotskih i barbarskih država kao *suštinski* različitih oblika ne-liberalnih država.” (Vaha, 2018: 170; kurziv u originalu); na kraju još jednom naglašava kako barbarstvo nije “kategorija za koju bih bila uvjerena da ju Kant koristi” (Vaha, 2018: 175).

Svaki pokušaj da se pojam barbarstva legitimira kao dio Kantova i kantovskoga političkoga vokabulara mora adresirati i spomenuto prešućivanje te izričito negiranje tj. odbacivanje pojma. Odakle takav zaborav? Čemu takav otpor? Vjerujem da je barem dio odgovora skriven i u jednom općenitom stavu, koji se odavno udomaćio, a na koji ukazuje Hannah Arendt: kasne Kantove spise ne treba previše uzimati u obzir, budući da su djelo čovjeka čije su mentalne sposobnosti sve više slabile, i vodile ga prema senilnosti; čak ni on sam nije ih uzimao posve ozbiljno (Arendt, 1992: 7-9). I ja sam, u prethodnome odjeljku, ukazao na slabljenje Kantovih mentalnih sposobnosti u kasnoj fazi njegova života. Ali, ne slažem se s tim da bi to bio razlog da se *tout court* odbaci sve što je u njoj objavio; ili da se, što je još gore, proizvoljno odbacuju i prešućuju samo oni dijelovi i komponente koji se nekome, iz bilo kojeg razloga, ne sviđaju ili ne uklapaju u shemu. Kant je prestao s akademskim i javnim radom kada više nije mogao održati za to potrebnu mentalnu kondiciju, ali to nije razlog da se negiraju djela objavljena pod njegovim autorstvom i prema njegovoj želji *prije* te točke njegova života, tj. zaključno s 1798. godinom.¹¹⁴

¹¹³ Konkretni kontekst je rasprava o međunarodnom statusu država i režima te (ne)dopustivosti vojnih intervencija na teritoriju drugih država. Vaha komentira mogućnost i normativnu relevantnost razlikovanja *barbarskih* i *totalitarnih* režima. Više o tome vidi u fusnoti 66 (str. 110) trećega poglavlja.

¹¹⁴ Ako se već želi iznositi rezervacije prema “kasnim” djelima koja se vežu uz Kantovo ime, onda se to treba odnositi na *Logiku* (1800), *Fizičku geografiju* (1802), *Pedagogiju* (1803) i tzv. *Opus postumum*. Prva tri djela objavljena su, doduše, za Kantova života. Međutim, on nije imao ništa s njihovim objavljivanjem. Ona se sastoje od kompilacija Kantovih bilježaka za predavanja, i to iz različitih perioda, koje su uredili drugi ljudi; iako nominalno njegova, ona se zapravo ne mogu smatrati Kantovim djelima, te zaista jesu manjkava i marginalna (Kuehn, 2001: 408). *Opus postumum* je objavljen tek u 20. stoljeću, a radi se o 1300 fragmentiranih stranica teško usustavljivih Kantovih bilježaka za djelo koje nikada nije nastalo, te čija je sama svrha nedovoljno jasna. Sam Kant je razmišljao o barem pet različitih naslova za djelo, koji sugeriraju različite ciljeve; ono se, čini se, trebalo baviti apriornim principima fizike. U njemu se mogu pronaći neobične ideje i tvrdnje, koje mogu svjedočiti o opadanju Kantovih mentalnih sposobnosti. Takvo „djelo“ može se zaista smatrati radom od male važnosti za Kantovo filozofsko naslijeđe (Kuehn, 2001: 409-413). No, djela objavljena do 1798., pod njegovim imenom i uz njegovu završnu riječ, ne bi smjela spadati u istu kategoriju.

U krajnjoj liniji, smatram kako standardi intelektualnoga poštenja iziskuju da se neki korpus vrednuje *primarno* na temelju onoga što on zaista sadržava, a *tek onda* na temelju spekulacija o uvjetima u kojima je možda nastao. Kantova kasna djela treba prvenstveno analizirati i vrednovati na temelju onoga što se u njima zaista može pročitati. A vjerujem da sam pokazao kako u njima postoji relevantan i suvisao kontekst za pojam političkoga barbarstva, i da samim time taj pojam treba imati legitimno mjesto u Kantovoj pravnoj i političkoj filozofiji. Ako se baš želi ukazivati i na izvanjske faktore nastanka toga korpusa, onda se opadanje Kantovih snaga može jednako tako uzeti kao objašnjenje za nedovršenost, tj. nedorađenost pojma političkoga barbarstva. To ne znači da je taj pojam promašen, ili da se trebamo praviti da on ne postoji. To samo znači da je izostao dodatni napor potreban da bi ga se iznijelo kao cjelovito rješenje, ne i da je on sam kao rješenje suvišan ili irelevantan. Taj napor izostao je, najvjerojatnije, ne zato što bi Kant to smatrao nepotrebnim, već zato što naprosto više nije imao snage za (smislene) daljnje korake po tom (ili bilo kojem drugom) pitanju.

U krajnjoj liniji, o jednome izvanjskom faktoru nastanka Kantovih djela, i to ne samo onih vezanih za politička i pravna pitanja, puno se više raspravljalo nego o njegovoj staračkoj nemoći i senilnosti, a to je pitanje moguće autocenzure. Naime, nakon smrti Fridrika Velikog (+1786) na prusko je prijestolje došao njegov rođak, Fridrik Wilhelm II. Za razliku od svoga prethodnika, on nije pokazivao naklonost prosvjetiteljskim strujanjima, a njegov novopostavljeni ministar za crkvena pitanja, Wöllner, izdao je 1788. dva iznimno nepopularna edikta. Prvi, prema kojem su pastori morali ostati bez posla ako bi propovijedali nešto što bi odudaralo od stroge protestantske ortodoksije. I drugi, edikt o cenzuri, koji se odnosio na suzbijanje tekstova koji bi se ogriješili o isti ortodoksni pristup. Jedan pisac odmah je bio sproveden u zatvor, a i Kantov bliski prijatelj završio je te godine na ispitivanju (Kuehn, 2001: 339-340).

Unatoč novonastalim okolnostima, Kant nije odmah ustuknuo. Godine 1792. pokušao je objaviti prvi od četiri eseja koji će kasnije činiti *Religiju unutar granica pukoga uma*. Nakon što je on uspješno prošao kroz državnu cenzuru, Kant je pokušao objaviti i drugi esej, ali on je bio zaustavljen (Kuehn, 2001: 363). Budući da su pruski profesori imali mogućnost da svoja djela, umjesto državnoj cenzuri u Berlinu, pošalju na cenzuru fakultetima, Kant je sklopio prva dva eseja (dozvoljeni i zabranjeni), pridružio im još dva, te ih spojio u *Religiju*, poslavši ju na cenzuru Sveučilišta u Halleu. Budući da je knjiga tamo prošla, on ju je 1794. objavio, što je bio otvoreni izazov Wöllneru (Kuehn, 2001: 364-365).

Na odgovor se nije dugo čekalo. Kant je od Wöllnera dobio službeno pismo, pisano u kraljevo ime, u kojem ga se optužuje za “izopačivanje i ponižavanje nekih glavnih i temeljnih nauka Svetoga pisma i kršćanstva”, te mu se jasno poručuje: “očekujemo od Vas, pod prijetnjom da se izložite našoj visokoj nemilosti, da Vi ubuduće ništa slično nećete skriviti, nego da ćete, naprotiv, primjereno Vašoj dužnosti, Vaš ugled i Vaš talent za to upotrijebiti da se Naša vladalačka intencija sve više i više polučuje; u protivnom slučaju Vi, pri produženoj nepokornosti, neminovno imate očekivati neugodne mjere.” (Kant, 1798/1991: 26 [7:6]). Iako je Kant bio ugledna javna osoba, te materijalno neovisan, padanje u vladarevu nemilost i kraljevska prijetnja “neugodnim mjerama” u slučaju osujećivanja “vladarevih intencija” može se vidjeti kao realističan i posve plauzibilan motiv za možebitnu autocenzuru.

Bernstein je sklona u pretpostavci o autocenzuri vidjeti realističan faktor koji objašnjava zašto Kant nije elaborirao koncept političkoga barbarstva, prvenstveno toga zašto nije raspravljao o tome kako prosuditi je li despotizam degenerirao u barbarstvo. Kao razlog za izostanak te rasprave navodi da bi ona bila opasna, budući da bi se cenzura vjerojatno okomila na upute koje bi ljudima sugerirale kada prestaju biti podložni političkim obvezama:

Iako Kant ne raspravlja o tome kako prosuditi kada je despotizam prerastao u barbarstvo, niti što bi ljudima u tim okolnostima bilo dozvoljeno kao opcija, njegovi argumenti podrazumijevaju postojanje ograničenja političkih obveza; nama je prepušten zadatak da sami prosuđujemo ta pitanja, kako ona vezana za domaće političke odnose, tako i ona vezana za međunarodne. [u vezanoj fusnoti na istoj stranici napominje:] Ovo je tema o kojoj bi vjerojatno bilo opasno raspravljati, pogotovo ako bi cenzori to doživjeli kao nešto što neizravno potiče na revoluciju time što ohrabruje podanike da samostalno prosuđuju o tome kada više nisu obuhvaćeni političkim obvezama. (Bernstein, 2008: 75)

Ovakav pristup mogao bi objasniti i začudnost spomenute fusnote iz *Religije*, u kojoj Kant prvo tvrdi kako se ne može “složiti s onim što govore zacijelo i neki pametni ljudi, da neki narod (koji želi zakonima urediti slobodu) nije zreo za slobodu, da kmetovi nekog vlastelina još nisu zreli za slobodu, te i da ljudi uopće još nisu zreli za vjersku slobodu.” Da bi, nakon tvrdnji o tome kako se za um “nikada ne sazrijeva drukčije nego vlastitim pokušajima (a mora se biti slobodan da se oni poduzmu)”, odjednom naprasno izjavio: “Nemam ništa protiv toga da oni koji imaju vlast u svojim rukama, prisiljeni okolnostima vremena, još daleko, vrlo daleko odgađaju odbacivanje tih triju okova”! Ova posljednja tvrdnja može se doživjeti i kao svojevrsno odricanje od odgovornosti, ograđivanje koje bi ga trebalo učiniti sigurnim u očima cenzora, s kojima je ionako imao problema upravo vezano za objavu *Religije*. Uz to, prema

mojoj hipotezi, ova Kantova izjava potječe iz perioda u kojem se i on sam još uvijek premišljao po pitanju postojanja granica političkih obveza – ograđivanje je možda bilo i autorefleksivnog tipa.

Međutim, kod teze o autocenzuri ključno je razlikovati dva pristupa. Jedno je poigravati se idejom da je Kant od samoga početka bio na neki način himben, iznoseći u svojim objavljenim pravno-političkim spisima tvrdnje o nedopustivosti otpora postojećim vlastima, dok je, *istovremeno*, privatno držao da postoje uvjeti u kojima bi to bilo moralno prihvatljivo, ne usuđujući se to činiti javno. Posve je drugo tvrditi da je Kant tek razvojem svojih političkih koncepata, na kraju, došao do uvida o tome da postoje granice političkoga legitimiteta, adresirao ih kroz pojam barbarstva, ali da se nije usuđivao to podrobnije javno elaborirati, upravo iz razloga koje spominje Bernstein. Prvo bi kod Kanta podrazumijevalo određenu razinu neiskrenosti, namjernog stvaranja lažnih dojmova u (dijelu) javnosti, dok bi drugo podrazumijevalo tek neku vrstu opreza; ako bi se i tome željelo pridati karakterno negativan, tj. osuđujući ton, moglo bi se to eventualno okarakterizirati kao kukavičluk, ali ne i kao lažljivost.

Moguću varijantu prvoga pristupa nudi Westphal (1992). U kontekstu¹¹⁵ rasprave o dva načela publiciteta koja Kant ispituje u svome *Vječnom miru*, Westphal sugerira da Kant možda

¹¹⁵ Ono što Westphal naziva prvim Načelom publiciteta iznesenim u *Vječnom miru* glasi: “Sva djelovanja koja se odnose na prava drugih ljudi nepravedna su ako se njihova maksima ne slaže s javnošću.” (Kant, 1795/2000: 148 [8:381]). Ono što Westphal naziva drugim Načelom publiciteta iznesenim u *Vječnom miru* glasi: “Sve maksime kojima je potreban publicitet (da ne promaše svoju svrhu) slažu se istodobno i s pravom i s politikom.” (Kant, 1795/2000: 152 [8:386]). O tim načelima vidi i komentare u drugom poglavlju disertacije, odjeljak 2.2 - Normativna perspektiva kao ključna: postoji li dopustivost otpora?

Westphalov argument izgleda otprilike ovako - Kant temelji svoj argument o nedopustivosti pobune na prvom Načelu:

Lako je uvidjeti da bi narod, kad bi pri stvaranju državnog uređenja postavio uvjet da u stanovitim slučajevima smije upotrijebiti silu prema poglavaru, time prisvojio zakonsku vlast nad njime. No, u tom slučaju poglavar ne bi bio ono što jest ili, ako bi i jedno i drugo bilo potrebno da bi se uspostavila država, onda njezino stvaranje uopće ne bi bilo moguće, a to bi se protivilo namjeri samoga naroda. Nepravednost pobune očigledna je, dakle, po tome što bi njezina maksima onemogućila njezinu namjeru ako bi ljudi *javno izrazili* pristajanje uz nju. (Kant, 1795/2000: 149 [8:382]; kurziv u originalu)

No, prvo načelo zapravo ne može biti kantovsko pravno načelo, tj. ne može biti niti nužni, a kamoli dovoljni uvjet ispravnosti političkih maksima. Razlog je taj što vladar, budući da raspolaže neodoljivom silom, može promulgirati načela koja mu drago, dok podanicima može suzbiti javno izražavanje čak i demonstrabilno istinitih (na primjer aritmetičkih) tvrdnji, ponovno zato što raspolaže silom. Dakle, to, samo po sebi, ne može biti mjerilo

ipak jest vršio autocenzuru u nekim slučajevima, objavljujući tvrdnje koje zapravo ne stoje unutar njegove filozofije, i to kako bi zavarao i umirio cenzore - pravi čitatelji njegovih djela ionako bi primijetili te dijelove, i ne bi ih uzimali za ozbiljno, a primijetili bi i neizrečene, implicitne tvrdnje:

Kant time pokazuje da prvo Načelo publiciteta uopće ne može biti kantovsko načelo prava, čak ni negativno (kao nužni uvjet) [...] Informiranome čitatelju bilo bi evidentno da je ovo načelo neodrživo na temelju kantovskih principa, čak i principa iznesenih u ovome eseju. Uzevši to u obzir teško je ne pretpostaviti da je on iznio svoj prvi, varljivo pogrešni argument, imajući u vidu cenzore, te kako bi svoj moralni autoritet distancirao od revolucionarnih naginjanja onih čitatelja koji su nedovoljno suptilni (te samim time nedovoljno skloni principima). [...]

Treba primijetiti da drugo Načelo publiciteta ostavlja otvorenom primamljivu mogućnost toga da pobuna protiv tiranina jest legitimna, budući da bi konačni uspjeh takve pobune iziskivao publicitet i javno slaganje u pogledu cilja ustanka! Ako Kant namjerava da ovo drugo, afirmativno načelo bude nužni uvjet legitimnosti političkih maksima, onda ono ima još jednu vrlo zanimljivu implikaciju: prema *ovome* samostojećem afirmativnom načelu, tiraninova politika suzbijanja pobune ne bi bila legitimna! [...] Teško je ovdje utvrditi razmjere do kojih je Kant sugerirao nešto što se nije usuđivao javno tvrditi, i razmjere onoga što nije do kraja razvio u svojem pogledu na stvar. Bilo kako bilo, morao je biti svjestan implikacija njegovog drugog Načela publiciteta po pitanju pobune [...] Tako se mora smatrati da je Kant povukao vlastiti raniji argument protiv prava na ustanak iznesen u *Vječnome miru*. U ovom pretposljednem odjeljku svoga eseja Kant možda čak sugerira i nelegitimnost suzbijanja ustanka protiv nelegitimnih zakona ili nelegitimne vladavine, te čak možda sugerira legitimnost ustanka protiv nelegitimnih zakona ili nelegitimne vladavine. (Westphal, 1992: 392-393; kurziv u originalu)

Dakle, ako uzmemo tvrdnje Bernstein i Westphala kao ogledne primjere mogućega Kantovog autocenzuriranja, onda vidimo da njena pozicija podrazumijeva ciljanu nedorečenost, dok njegova cilja na neiskrenost, koja bi se (možda) podrazumijevala kao očita kod “posvećenog” dijela publike. U tim različitim perspektivama na pitanje moguće

pravednosti. Samim time, i tvrdnja o nedopustivosti otpora, koja je bazirana na tom prvom Načelu, zapravo ne stoji, a pažljivome čitatelju to bi bilo jasno. Umjesto toga, Kant donosi drugo Načelo publiciteta. No, ono, umjesto pukog *slaganja s* javnošću (nepostojanja logičkog (samo)poništanja maksima), donosi kriterij *stvarne potrebnosti* javnosti maksima da bi one mogle biti pravedne. Budući da pobuna upravo *zahtijeva* javno obznanjivanje svojih ciljeva da bi uopće mogla polagati nadu u svoj uspjeh, i to putem mobilizacije što šire javnosti, Westphal tu otvara perspektivu dopustivosti pobune, te sugerira da bi to pažljivome čitatelju bilo jasno.

autocenzure meni se kao izvjesnija čini njena, i to ne (samo) zato što zagovaram tezu o postupnoj evoluciji prema pojmu političkoga barbarstva. U prilog tome moguće je navesti nekoliko mjesta iz Kantovih tekstova. Prvo potječe iz vjerojatno najpoznatijeg dijela Kantove privatne korespondencije, pisma¹¹⁶ kojega je uputio Mosesu Mendelssohnu 08. travnja 1766.:

Nepovoljni dojam koji izražavate u pogledu tona moje male knjige dokazuje mi da ste stekli dobro mišljenje o iskrenosti moga karaktera, a sama vaša nevoljkost uviđanja toga da se taj karakter dvosmisleno izražava istovremeno mi je dragocjena i vrlo ugodna. Štoviše, nikada nećete dobiti povod da promijenite to mišljenje. Jer, iako mogu postojati mane koji niti najnepokolebljivija odlučnost ne može ukloniti, ja zasigurno nikada neću postati prevrtljiva ili prevarantska osoba nakon što sam najveći dio svoga života posvetio proučavanju toga kako da prezrem one stvari koje imaju sklonost korumpiranja nečijega karaktera. Gubitak samopoštovanja koje proizlazi iz osjećaja poštenja bilo bi stoga najveće zlo koje bi me moglo, ali koje me zasigurno neće, zadesiti. Iako sam apsolutno uvjeren u mnoge stvari za koje nikada neću steći hrabrosti da ih kažem, nikada neću kazati nešto u što ne vjerujem. (Kant, 1999: 89-90 [10:69])

U čuvenoj te često citiranoj i parafraziranoj rečenici, posljednjoj u ovome odjeljku, Kant kao svoju maksimu iznosi razborito načelo, koje bi mogli sažeti ovako: misli sve što govoriš, ali ne govori sve što misliš! Iako se može činiti da je pomalo naivno kao svjedočanstvo nečijega karaktera uzeti dio privatne korespondencije, u kojem autor pjeva laude vlastitome karakteru, obično se smatra da ono izražava nastojanje kojem Kant, u skladu sa svojom biografijom te “rigoroznom” filozofijom morala, zaista jest težio. Tridesetak godina nakon toga privatnog pisma, Kant će praktično istu misao upotrijebiti u jednoj fusnoti *Religije*:

Mogu priznati, ma koliko to bilo žalosno, da se u ljudskoj prirodi ne može naći otvorenost srca (da se kaže *čitava* istina koja se zna). Ali *iskrenost* se (da se *sve što se kaže* kaže istinoljubivo) mora moći zahtijevati od svakoga čovjeka, i kada čak ni za to ne bi bilo predispozicije u našoj prirodi, čije bi se njegovanje samo zapostavljalo, ljudski bi rod u svojim vlastitim očima morao biti predmet najdubljeg prezira. – Ali to traženo svojstvo duše izloženo je mnogim iskušenjima i stoji dosta požrtvovnosti te stoga zahtjeva i moralnu snagu, tj. vrlinu (koja se mora steći), na

¹¹⁶ U pismu se Kant referira na svoj spis *Snovi vidjeoca duhova, razjašnjeni snovima metafizike* iz 1766., koji je napisan kao svojevrzni komentar tvrdnji švedskoga mistika Emanuela Swedenborga (1688-1772). Sam spis može se smatrati Kantovom vjerojatno najneobičnijom knjigom (Kuehn, 2001: 170), koja povremeno graniči sa satirou: “U knjizi Kant ismijava Swedenborgove vizije svijeta duhova kao efekte ‘hipohondarskih vjetrova’ koji su krenuli pogrešnim smjerom.” (Kuehn, 2001: 173). Mendelssohnu se ton i sadržaj spisa, poput ovih skatoloških aluzija, očito nisu dopali – vjerojatno ih je smatrao pomalo lakrdijaškim.

koju se mora paziti i njegovati je više nego bilo koju drugu jer je suprotno nagnuće, ako mu se dopusti da pusti korijene, najteže istrijebiti. (Kant, 1793/2012: 176 [6:190]; kurziv u originalu)

Par godina nakon toga, u *Metafizici čudoređa*, moglo se naići na fusnotu u kojoj se Kant bavi razlikom između kontradiktornih i kontrarnih opreka: “Između istinitosti i laži (kao *contradictorie oppositis*) nema sredine, ali je zacijelo ima između otvorenosti i suzdržljivosti (kao *contrarie oppositis*), jer u onoga tko izražava svoje mnijenje istinito je *sve* što kaže, ali on ne kaže *cijelu istinu*.” (Kant, 1797/1999: 217 [6:433]; kurziv u originalu). Dakle, ona sadrži potpuno istu misao, koja je očito pratila Kanta sve to vrijeme.

Naravno, moguće je uputiti prigovor da se pukim (javnim) izražavanjem neke misli (u zabačenim fusnotama) ne dokazuje da se u skladu s njom i živi. No, ideju o tome da će radije šutjeti, nego da o nečemu javno tvrdi ono iza čega ne stoji, Kant će izraziti i na mjestu kojem se mora pridati puno veća težina. Nakon što ga je pruski državni cenzor Wöllner napao radi izdavanja *Religije*, Kant mu je, kao osobi koja svoj posao obavlja u ime kralja, uputio pisani odgovor. U njemu, između ostaloga, stoji:

[...] da ne skrivim ubuduće slično (za što sam optužen) izopačivanje i ponižavanje kršćanstva: držim, eda bi i najmanje podozrenje u vezi s time predusreo, za najsigurnije, da ovim, *kao Vašeg kralj. vel. najvjerniji podanik*, najsvječanije izjavim: da ću se unapredak posve suzdržati od svih javnih iznošenja, što se tiču religije, bilo prirodne ili objavljene, kako u predavanjima tako i u spisima. [pa u fusnoti, koja pojašnjava tu izjavu, dodaje]: I ovaj sam izraz oprezno izabrao, da se ne bih slobode svoga suda u ovom religijskom procesu odrekao *zauvijek*, nego samo tako dugo, dok Nj. vel. živi. (Kant, 1798/1991: 29 [7:10]; kurziv u originalu)

Ne samo da je pismo takvog sadržaja uputio glavnom državnom cenzoru, tj. preko njega samome kralju, već je to isto pismo učinio javno dostupnim kao dio predgovora spisu *Spor fakulteta*, objavljenom 1798., dodavši mu navedenu razjašnjavajuću fusnotu. Na temelju toga smije se pretpostaviti kako je Kant, koji je bio spreman takav stav artikulirati i pred državnim instancama i pred (zainteresiranom) javnošću, u skladu s tim stavom i živio: suočen s prijetnjom cenzure, u izboru između šutnje i neiskrenosti, odabrao je šutnju. *Religija* i *Spor fakulteta* (u kojem se također raspravlja o odnosu filozofije i religije, te o političkim pitanjima) ugledali su svjetlo dana tek 1798., godinu dana nakon smrti Fridrika Wilhelma II. Bili su to posljednji spisi objavljeni uz Kantovu privolu te autorski i urednički pečat.¹¹⁷

¹¹⁷ Vidi fusnotu 114 (str 182).

U krajnjoj liniji, brojniji su¹¹⁸ oni autori koji su skloni odbaciti tezu o autocenzuri kod Kanta. Oni pri tome zapravo imaju na umu ono što ja nazivam himbenom vrstom autocenzure, dakle svjesno javno iznošenje nečega u što se ne vjeruje kako bi se zaštitilo samoga sebe – i oni se uglavnom pozivaju na njegov biografski uspostavljeni (ili barem pretpostavljeni) integritet, te na mjesta poput navedenih citata iz Kantovih privatnih i javnih spisa.

Je li “razborita” vrsta autocenzure (misli sve što govoriš, ne govori sve što misliš) glavni razlog nedovršenosti pojma političkoga barbarstva, ili je to ipak opadanje Kantovih snaga u njegovim poznim godinama, pitanje je koje je, u konačnici, od sekundarnoga značaja za moj pothvat. Svaki od tih faktora, pojedinačno, jest dovoljan da objasni tu nedovršenost, a moguće je zamišljati i to da su oba bila na djelu. Ono što je nedvojbena činjenica jest da je koncept ostao u vrlo “sirovom” stanju. Ono na čemu inzistiram jest da se tu sirovost ne bi trebalo uzimati kao argument za njegovu irelevantnost. Koncept je publiciran, uz jasno Kantovo autorstvo i želju da se djelo u kojem se on nalazi objavi. Samo djelo postiglo je visok stupanj javne uočljivosti, s čime je Kant, imajući u vidu popularnost samih predavanja o antropologiji, morao računati.

Kasnija “nevidljivost” koncepta barbarstva zasigurno se može velikim dijelom objasniti kasnijim opadanjem interesa za Kantovu *Antropologiju* – ona definitivno nije mjesto s kojim se treba započeti bavljenje Kantovom filozofijom, a to se onda odnosi i na pravne i političke teme. No, jedini *valjani* argument kojim bi se moglo braniti daljnje zanemarivanje toga pojma u relevantnim raspravama jest taj da se pokaže kako se radi o “divljoj” ideji, konceptu koji se uopće ne uklapa u Kantovu normativnu shemu. Takva bi se ideja onda i mogla odbaciti kao proizvod “oslabljenoga uma”, nešto što je posve legitimno zanemariti. Međutim, smatram da

¹¹⁸ Kao oni koji su skloni odbaciti tezu o himbenoj vrsti autocenzure mogu se navesti Beck (1971), Cummiskey (2008), Fehér (1989), Nicholson (1993), Seebohm (1981), Surprenant (2005) te Ypi (2014). Byrd i Hruschka (2006) te Maliks (2014), koji zastupaju tezu o postojanju granice političkoga autoriteta kod Kanta, ostavljaju otvorenom mogućnost da on to nikada nije eksplicitno i nedvosmisleno izrekao upravo zbog straha od mogućih posljedica. Kouvelakis (2003/2018) spominje i treću mogućnost, pomalo egzotičnu, pozivajući se na tezu talijanskoga marksista Domenica Losurda. Losurdo je napisao cijelu knjigu posvećenu tezi da je Kant, zbog uvjeta koji su vladali u onodobnoj Pruskoj, vršio *nesvjesnu* autocenzuru, pa zato nije bio u stanju formulirati koherentnu teoriju buržoaske revolucije. Losurdovu knjigu, u kontekstu rasprave o (auto)cenzuri kod Kanta, spominju i Neculau (2008a), te Ypi (2014). Nažalost, knjiga nije prevedena niti na engleski niti na hrvatski jezik. (Losurdo, D. (1983), *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli: Bibliopolis; doduše, postoji francuski prijevod: Losurdo, D. (1993) *Autocensure et compromis dans la philosophie politique de Kant*, trans, by J.-M. Buee, Lille: Presses Universitaires de Lille.)

sam u prethodnim dijelovima ovoga poglavlja uspio pokazati kako za koncept političkoga barbarstva ima mjesta unutar Kantovog evoluirajućeg pogleda na normativnu dimenziju politike. Samim time, evaluaciju legitimnosti pojma političkoga barbarstva kao dijela Kantove političke filozofije završavam ovdje u afirmativnom tonu. Taj pojam se nalazi u samim tekstovima. On se uklapa u generalnu shemu. Njegovo mjesto u “zgradi Kantove političke filozofije” (da se poslužim Kantu dragom arhitektonskom metaforom) nije u temeljima, ali jest u završnim fazama izgradnje nosive konstrukcije – nipošto u ulozi nepotrebne i neukusne štukature, koju bi naprosto trebalo zanemariti, ili čak ukloniti.

Naravno, njegova legitimnost kao dijela kantovskog kanona još ne znači i njegovu plodnost u rješavanju otvorenih pitanja. U onome obliku u kojem se susreće u Kantovom tekstu, pojam ostavlja puno toga otvorenim. U prethodnom poglavlju nastojao sam popuniti barem dio praznina, i konstruirati pojam političkoga barbarstva koji bi bio dovoljno snažan da može iznijeti ulogu koja mu je namijenjena – ulogu normativnoga kriterija razlikovanja legitimnih i nelegitimnih pretendenata na status državnih vlasti. Sada je došlo vrijeme da se, nakon njegove legitimnosti, evaluira i njegova plodnost u tom pogledu.

5.4 – Koncept barbarstva kao normativni kriterij u povijesnim slučajevima

Koncept koji se elaborira s namjerom da ga se koristi kao evaluativnu normu i sam podliježe evaluaciji: može li on zaista izvršiti zadatak koji mu je namijenjen? Jedini način da se to učini jest da ga se pokuša primijeniti na veći broj slučajeva i vidi može li se na temelju njega doći do konkluzivnog odgovora, bilo jasnog bilo niječnog, u svakome od njih. Naravno, i sama ta evaluacija mora biti normirana. Slučajevi moraju biti raznoliki. Mora moći biti moguće pokazati zašto se, u konkretnom slučaju, došlo do ovoga ili onoga odgovora. Ako se u nekome slučaju nije moglo doći do konačnoga odgovora, mora biti moguće pokazati zašto je on bio nedostižan. Ako je broj “neodlučivih” slučajeva vrlo velik u odnosu na broj ukupnih slučajeva, tada se plodnost koncepta koji se predlaže kao evaluativna norma ne može smatrati naročito velikom.

U slučaju koncepta političkoga barbarstva kao normativnoga kriterija za razlikovanje legitimnih i nelegitimnih pretendenata na status državnih vlasti, na tragu prethodnih preliminarnih napomena, predlažem sljedeće kriterije za evaluaciju njegove plodnosti:

1) On se mora moći primijeniti na veći broj slučajeva. U sklopu ove disertacije ti slučajevi moraju biti takvi da se radi o relativno općim mjestima, u smislu da se u niti jednome od njih ne mora ulaziti u kompleksne povijesno-pravne analize, koje bi daleko nadmašivale dosege disertacije. Umjesto toga, mora biti moguće da se očekuje široki konsenzus oko njihovih osnovnih značajki.

2) Ti slučajevi moraju biti raznoliki. Prvo, koncept barbarstva mora moći pokazati zašto su notorni slučajevi nelegitimnih režima nelegitimni; dakle, ništa se ne može uzeti kao samorazumljivo i dano. Drugo, koncept barbarstva mora moći razriješiti one slučajeve koji nisu unaprijed očiti – to i jest uloga u kojoj on može najviše doprinijeti na praktičnom planu. Treće, u post-evaluativnoj fazi te slučajeve mora biti moguće grupirati u veći broj barem donekle srodnih kategorija, upravo zato da bi se pokazalo da se radilo o raznolikim slučajevima. Naravno, mora moći biti moguće pokazati zašto se, u konkretnom slučaju, došlo do konkretnoga odgovora.

3) U mome pokušaju primjene koncepta na primjere mora se očekivati samo binarne odgovore (vlast jest legitimna, vlast nije legitimna). To je upravo tako zato što se moram ograničiti na slučajeve koji su opća mjesta i za koje se ne očekuje široko neslaganje u pogledu njihovih temeljnih značajki. Naravno da je, pri njegovoj primjeni na neke druge slučajeve, moguće očekivati i treći tip odgovora, a to je neodlučivost po pitanju legitimnosti konkretne vlasti. No, ono što u tim slučajevima dovodi do neodlučivosti moralo bi se moći pokazati kao nedostatak informacija, tj. nedovoljno potpun opis konkretnoga slučaja. U tome smislu, neodlučivost bi bila “privremeni” rezultat evaluacije, a ona bi, s kvantitativno i kvalitativno snažnijim opisom slučaja, u narednim pokušajima trebala težiti konkluzivnosti i binarnosti.

Sam postupak temelji se na svojevrsnom algoritmu. Na temelju sheme kojom sam se poslužio u prethodnome poglavlju, ispituju se elementi prava od p1 do j1b:

PRIVATNO PRAVO

- p1) vlasništvo
- p2) ugovori
- p3) kućanstvo/obitelj

JAVNO PRAVO

- j1) državno pravo
 - j1a) sloboda svakog člana društva, kao čovjeka
 - j1b) jednakost svakoga sa svakim drugim, kao podanika
 - j1c) samostalnost svakog člana jedne političke zajednice, kao građanina
 - + sloboda govora
- j2) međunarodno pravo
- j3) pravo svjetskih građana

Shema 2: tipologija privatnog i javnog prava

Ako se pokaže da režim ne sankcionira neki od navedenih elemenata za *sve* ljude zahvaćene njegovim monopolom moći, čak niti u minimalnoj mjeri, na način na koji je to elaborirano u prethodnome poglavlju, tada se definitivno radi o barbarskom režimu, čije postojanje ne generira nikakve političke obveze. Takvom režimu *smije* se pružati otpor i time se ne krši nikakva moralna obveza, niti etička niti pravna. Ako se pokaže da režim u minimalnoj ali dovoljnoj mjeri sankcionira sve navedene elementa prava za sve njime obuhvaćene ljude, on je legitiman i proizvodi dužnost poslušnosti. Takvome režimu ne smije se pružati otpor, čak i u slučajevima evidentnih nepravdi (sve dok one ne zadiru u samo postojanje navedenih elemenata prava).

Dakle, algoritam daje binarne odgovore: režim jest ili nije legitiman. Ako jest legitiman, daljnja analiza prema kriterijima iz sheme može ga kategorizirati ili kao republiku ili kao despociju. Ako nije legitiman, daljnja analiza prema kriterijima (ne)jednake primjene njegovih pravila na sve ljude zahvaćene monopolom sile može ga karakterizirati kao diskriminacijsko ili ne-diskriminacijsko barbarstvo. Postojanje slobode govora i mogućnosti odlučivanja po principu jedan član = jedan glas (j1c) nemaju ulogu u prvome stupnu evaluacije (režim jest / nije legitiman). U drugome stupnju, uloga tih elementa je dvojaka: u legitimnim režimima oni služe za razlikovanje republike i despocije. Kod nelegitimnih režima oni nemaju nikakvu *normativnu* ulogu, ali mogu imati *pragmatičnu* ulogu.

Naime, nelegitimnost režima povlači za sobom moralnu *dopustivost* pružanja otpora njegovim predstavnicima. No, to ne implicira dužnost da se *uvijek* i *svugdje* njegovim predstavnicima *mora* pružati otpor. Na primjer, ako policija nekog barbarskog režima istražuje otmicu djeteta, u slučaju koji je posve nepovezan sa zlodjelima samoga režima, osoba može surađivati s policijskim službenicima; *ne mora* im pružati oružani otpor. Ako u nekom barbarskom režimu postoje sloboda govora i većinsko odlučivanje, može se, barem u nekim slučajevima, pokušati procijeniti je li naprosto pragmatičnije i učinkovitije da se režim pokuša transformirati u pravno stanje *nenasilnim* putem.

Ljudi imaju dužnost izlaska iz prirodnoga stanja i uspostavljanja pravnoga stanja, i pri tome je *dozvoljeno* upotrijebiti silu. To je kod Kanta kristalno jasno: “ako se ne želi odreći svih pravnih pojmova, svaki je čovjek najprije dužan odlučiti se za načelo koje kaže da mora izaći iz prirodnoga stanja [...] tj. on prije svega treba stupiti u građansko stanje. Njegovo prirodno stanje nije doduše moralo biti stanje *nepravde* (*iniustus*) [...] no ipak je to bilo stanje *bespravlja* (*status iustitia vacuum*) [...] pa svatko smije silom tjerati drugoga da iz toga stanja stupi u pravno;” (Kant, 1797/1999: 104 [6:312] kurziv u originalu). No, kao što je iz citata vidljivo, sila je nešto što se u toj situaciji *smije* primijeniti kako bi se druge natjeralo u pravno stanje. Kant ne kaže da se ona *mora* primijeniti kako bi se druge natjeralo u pravno stanje. Ako druga sredstva u datoj situaciji obećavaju veći uspjeh te brže i bezbolnije izlaženje iz stanja lišenoga pravde, sila se ne mora nametati kao jedino rješenje; unatoč tome, ona uvijek ostaje legitimna opcija, i može se, u slučaju barbarstva, prema predstavnicima nominalnoga režima primijeniti u svakome trenutku, ako to moralnost zahtijeva. Konkretni primjer navest ću kada prijeđem na evaluaciju odabranih slučajeva.

Što se samih povijesnih slučajeva tiče, u prethodnome poglavlju već sam naveo nekoliko njih, što *poimence* a što *tipski*. Spomenuo sam SAD (u fazama prije Građanskoga rata i prije pokreta za građanska prava 1960-ih), Treći Reich, JAR (iz vremena Apartheida) i Habsburšku Monarhiju (iz vremena Neoapsolutizma). Uz to sam naveo i različite *tipove* režima, koje sam nazvao suvremenim liberalnim demokracijama, arapskim diktaturama sekularnoga tipa, komunističkim diktaturama 20. st., državama 18. i 19. stoljeća prije općeg prava glasa, socijalnim eksperimentima (socijalista-utopista, hipi-komuna i komuna vjerskoga tipa), te režimima koji sankcioniraju ropstvo, kmetstvo ili poligamiju. Dakle, radilo se o šest proizvoljno konstruiranih i odabranih kategorija.

To su mogući primjeri onoga što sam nazvao post-evaluativnim grupiranjem slučajeva u srodne kategorije. Broj tih kategorija srodnosti, kao i kriterije po kojima se konstruiraju, ne bih želio strogo određivati. Jedine apriori zadane, te samim time *nužne* kategorije, jesu one koje neminovno proizlaze iz normativnoga koncepta kojega zagovaram: republika, despotija, diskriminacijsko barbarstvo i ne-diskriminacijsko barbarstvo. Sve ostale kategorizacije mogu poslužiti kao korisni heuristički principi, orijentacijska i analitička pomagala, ali u svakom od njihovih proizvoljnih određenja mora ih se, u konačnici, kao specifične i zanimljive tipove, moći podvesti pod jednu od četiri kategorije koje su temeljne. Tako sam, na primjer, suvremene liberalne demokracije naveo kao tip država koje potpadaju pod kategoriju republike, dok sam komunističke diktature 20. stoljeća svrstao u kategoriju ne-diskriminacijskoga barbarstva.

Naravno da je, od navedenoga, notorni primjer upravo Treći Reich. Oni koji smatraju da Kantova pozicija implicira moralnu zabranu pobune protiv *svih* postojećih režima mogu onda upotrijebiti upravo primjer nacističke Njemačke da bi diskreditirali kompletnu Kantovu shemu, prokazujući je kao posve neprihvatljivu, pa u konačnici i nemoralnu. Stoga je prirodno da i Joerden (1995) i Ripstein (2009) kao primjer barbarskoga režima navode upravo nacističku Njemačku, pa se onda na Ripsteina referira i Maliks (2013). Od autora koji zagovaraju tezu o postojanju granica političkoga autoriteta kod Kanta, ali se ne pozivaju na pojam barbarstva, može se spomenuti Holtman (2002), koja također eksplicitno smatra nacistički režim nelegitimnim u sklopu kantovske sheme. Naravno da i u mom nacrtu, temeljenom na pojmu političkoga barbarstva, Treći Reich ne spada u legitime režime. On je, u prethodnome poglavlju, klasificiran kao diskriminacijsko barbarstvo (budući da dijelu stanovništva uskraćuje sve elemente privatnoga prava), i to totalitarnoga tipa (budući da i ostatku stanovništva prijeti gubitak prava, pa i života, ako se na bilo koji način ogluše ili ogriješe o jedinu dozvoljenu ideološku paradigmu).

Osobe koje žive pod takvim režimom nisu mu dužne poslušnost, i *mogu* pružati otpor njegovim predstavnicima u svakoj situaciji koju smatraju pogodnom za njegovo slabljenje. To ne znači da se otpor *mora* pružati uvijek i svugdje (kao što primjer s otmicom djeteta sugerira), ali znači da je uvijek i svugdje načelno moralno *dopustiv*. Uzevši u obzir da u Hitlerovoj Njemačkoj nije postojala sloboda govora, niti mogućnost bilo kakvog demokratskog utjecaja na promjenu režima, osobe koje su željele mijenjati uređenje nisu niti mogle imati plauzibilnu alternativnu strategiju oružanome otporu, izuzev suradnje s vanjskim silama (koje su se, *nota bene*, u konačnici također poslužile silom da taj režim zamjene pristojnom građanskom vlašću).

Drugi primjer diskriminacijskoga barbarstva koji sam poimence naveo bile su SAD prije Građanskoga rata. Naravno da je i on, kao poprilično očit, bio uziman u razmatranje kod suvremenih kantovaca u okviru rasprava o političkom legitimitetu. Tako Surprenant (2005) koristi upravo njega kada želi oprimjeriti ono što on naziva postojanjem stanja nekoegzistentne slobode, situacije u kojoj su neki ljudi izuzeti iz učešća u građanskom stanju i samim time nisu vezani nikakvim moralnim obvezama poslušnosti prema nominalnim instancama moći.¹¹⁹ I Korsgaard, navodeći primjere u kojima se pravda (koju ona shvaća instrumentalno i proceduralno) okreće protiv sebe same, i time proizvodi imploziju kantovske moralnosti, poseže (i) za tim slučajem:

Pravda postoji kako bi očuvala prava i slobodu svakoga: to je ideja, i suštinski ideal, pravde. Ali mi svi dobro znamo da se procedure pravde mogu upotrijebiti *protiv upravo tih svrha*. apartheidska Južnoafrička Republika nas je, možda, užasavala više nego neke druge, groznije despotije, upravo zbog svojih izvanjskih formi legalnosti, svoje karikature moderne zapadne demokracije. Isto vrijedi i za Ameriku prije Građanskoga rata. Situacija u kojoj gospodar hvata odbjegloga roba jest brutalna; ali situacija u kojoj sud naređuje vraćanje roba gospodaru jest izrugivanje s pravdom. (Korsgaard, 1997: 256; kurziv u originalu)

To da sud, kao državna instanca, sankcionira postojanje ropstva, automatski kvalificira režim kao barbarski prema kriterijima koje zagovaram. Postojanje kategorije ljudi kojoj se sustavnom primjenom sile onemogućuje uživanje prava iz privatne sfere karakteristika je diskriminacijskoga barbarstva, i režim koji to omogućuje ne proizvodi nikakvu političku obvezu. Osoba koja živi pod vlašću takvoga režima može se, u svakoj prilici, poslužiti silom kako bi oslobodila robove te kako bi spriječila da se odbjegle robove vrati njihovim tobožnjim vlasnicima. U konačnici, u takvoj prilici dozvoljeno je poslužiti se silom i kako bi se sam režim srušio. Henry David Thoreau (1817-1862), poznati onodobni kritičar ropstva u SAD-u, tvrdio je da je upotreba sile dozvoljena kako bi se takva vlast promijenila. Javnim nastupima i pisanjem otvoreno je branio postupke Johna Browna, radikalnog bijelog abolicionista, koji je pokušao pokrenuti oružani ustanak protiv ropstva te je radi toga bio osuđen na smrt:

Kada neka vlada koristi svoju snagu na strani nepravde, kao što to čini naša kako bi očuvala ropstvo i ubila oslobodioce robova, tada ona prokazuje samu sebe kao puku sirovu silu, ili, još gore, demonsku silu. [...] Jedina vlada koju ja priznajem – a nije važno koliko ih je malo na njenome čelu, ili koliko je malena njena vojska – jest ona moć koja uspostavlja pravdu po

¹¹⁹ Više o tom primjeru, kao i mojim komentarima o problematičnim implikacijama Surprenantove pozicije, vidi u prethodnome poglavlju, odjeljak 4.2 – Vrste barbarstva: diskriminacijsko i ne-diskriminacijsko.

zemlji, nikada ona koja uspostavlja nepravdu. Što da mislimo o vladi kojoj su svi istinski hrabri i pravedni ljudi u zemlji neprijatelji, stojeći između nje i onih koje ona tlači? (Thoreau, 1860/2002: 250)

Dakle, u *normativnom* pogledu (pitanje legitimnosti) ne postoji razlika između Trećega Reicha i SAD-a iz perioda prije Građanskog rata – niti jedna o od tih vlada ne proizvodi obvezu poslušnosti. No, u *pragmatičnom* pogledu, pitanju *metode izlaska* iz barbarskoga stanja, ta dva slučaja mogu se razlikovati. Za razliku od Trećega Reicha, SAD nisu bile totalitarne. Onom dijelu stanovništva koje nije bilo zahvaćeno diskriminacijom prava nisu bila uvjetovana pristankom uz točno određenu koncepciju dobrog života. Dapače, bilo je posve moguće otvoreno kritizirati vlast, ukazivati na nepravdu pojedinih zakona, pa čak i javno pozivati na radikalni neposluš i hvaliti pokušaje nasilne promjene, kao što je to činio Thoreau. U barbarskom sustavu koji inkorporira slobodu govora i demokratsko odlučivanje, moguće je postaviti *pragmatično* pitanje: koja strategija će *najbrže* dovesti do toga da se izađe iz barbarskoga stanja i uspostavi učinkovito i stabilno građansko stanje? A tu odgovor ne mora nužno glasiti oružana pobuna.

Ako nenasilno javno djelovanje ima veću vjerojatnost za uspjeh, tada podizanje oružanoga ustanka protiv vlade, koji će rezultirati isključivo osobnim mučeništvom, ne mora biti shvaćeno kao *dužnost*. Ono i dalje *može* biti *pragmatično*¹²⁰, na primjer, ako se procjeni da će nečija mučenička smrt značajno doprinijeti mobiliziranju drugih po pitanju angažmana koji će voditi prema željenome cilju; ali, ono ne mora biti *moralno obvezujuće*. Sam Thoreau je javno istupao protiv vlade koja sankcionira ropstvo i otvoreno isticao da takvoj vladi ne treba plaćati porez, budući da je ona nelegitimna. Njeni nepravdni postupci (u koje je još ubrajao rat protiv Meksika i tretman američkih Indijanaca) čine ju takvom, a oni koji ju podržavaju su, u njegovim očima, njeni pomagači u činjenju nepravde: “Kada tisuću ljudi ne bi platilo svoju poreznu obvezu ove godine, to ne bi bila nasilna i krvava mjera, kao što bi to bilo njeno plaćanje, kojim se omogućuje državi da čini nasilje i prolijeva nevinu krv. To je, u stvari, definicija miroljubive revolucije, ako je takva uopće moguća.” (Thoreau, 1849/2002: 144).

¹²⁰ John Brown je zbog pobune bio osuđen na smrt i pogubljen. No, budući da su onodobne SAD, za razliku od Trećega Reicha, imale slobodu govora, bilo je moguće da tadašnje vodeće novine prenesu njegove stavove, kroz intervju s njim, i to posve otvoreno i bez ikakve cenzure, kao što je to na primjer učinio *New York Herald*, a na što također upozorava Thoreau: “On si je mogao priuštiti to da ostane bez svojih *Sharps* pušaka, sve dotle dok je još uvijek imao svoju sposobnost govora, *Sharps* pušku beskonačno sigurnijeg i dalekometnijeg dometa.” (Thoreau, 1860/2002: 251).

Dakle, u uvjetima kakvi su vladali u SAD-u prije Građanskoga rata, javni angažman ovakvoga tipa može biti sasvim legitiman način djelovanja na promjeni režima. Thoreau je zagovarao nenasilna sredstva, iako je hvalio i nasilna, ali sam u njima nije sudjelovao. Njegova osobna žrtva zaustavila se na razini utamničenja radi neplaćanja poreza, čime se čovjek i simbolički deklarirao kao netko tko nije podanik takvoga režima i ne priznaje ga.¹²¹ Činjenica jest da je ropstvo na kraju u SAD-u ukinuto nizom događaja u kojima je bilo i ekstenzivne primjene sile. No, tu je silu primjenjivala instanca koja je i pretendirala na legitimnost, a koju je na kraju i stekla, i to upravo ukidanjem ropstva. Javni angažman pojedinaca poput Thoreaua¹²² zasigurno je pridonio stvaranju klime u kojoj je takav razvoj događaja bio moguć. Režim se na kraju transformirao u legitimnu građansku vlast bez da ga se na to prisililo.

¹²¹ “Pod vladom koja nepravedno utamničuje ljude, istinsko mjesto za pravednoga čovjek je također ono u zatvoru. Pravo mjesto danas, jedino mjesto koje je Massachusetts predvidio za svoje slobodnije i manje očajne duhove, jesu njegovi zatvori, čime se oni izbacuju i zaključavanjem odjeljuju od države, i to njenim činovima, onako kao što su oni već sami sebe izbacili svojim načelima. To je mjesto na kojem ih odbjegli rob, meksički zarobljenik koji je pomilovan, i Indijanac koji je došao prozivati nepravde nanesene njegovoj rasi trebaju naći; na tom odvojenom, ali slobodnijem i časnijem mjestu, na koje Država smješta one koji nisu s njom, već su *protiv* nje – jedinoj kući u Državi koja podupire ropstvo u kojoj slobodan čovjek može časno obitavati.” (Thoreau, 1849/2002: 144; kurziv u originalu).

¹²² Thoreaua sam naveo kao primjer *djelovanja* koje u opisanim okolnostima može biti opravdano i pragmatično. Njegove *teorijske* pozicije inače nisu bliske Kantovima, već su prije u tradiciji Lockea, i to shvaćenog radikalno individualistički. Za Thoreaua, “Vlada je, u najboljem slučaju, sredstvo; [...] samo način koji je narod odabrao kako bi putem njega izvršio svoju volju [...]” (Thoreau, 1849/2002: 139). Smatrajući da narod postoji i bez vlade, a doživljavajući nju kao puko sredstvo, za Thoreaua je posve neproblematično to da postoji pravo na revoluciju: “Svi ljudi prihvaćaju postojanje prava na revoluciju; to će reći prava na to do odbiju poslušnost, i pruže otpor, onoj vladi, čija tiranija ili neefikasnost jesu velike i nepodnošljive.” (Thoreau, 1849/2002: 141). Prihvaćajući postojanje prava već u prirodnom stanju, Thoreau izričito odbacuje nužnost postojanja građanskoga stanja i njegovih zakona kao uvjeta postojanja prava: “Nije toliko poželjno da se kultivira poštovanje prema zakonu, koliko je poželjno da se kultivira poštovanje prema onome što je ispravno. Jedina obaveza koju imam pravo preuzeti jest da u svakome trenutku činim ono što smatram ispravnim.” (Thoreau, 1849/2002: 140).

U konačnici, dužnost, koju Kant apostrofira, kod Thoreaua je shvaćena nešto drugačije, budući da ništa slično Kantovom postulatu javnoga prava kod Thoreaua ne postoji: “Nije dužnost čovjeka da se, kao stvar principa, posveti uklanjanju bilo koje, pa čak i najveće, krivde; on i dalje može posve ispravno imati i druge brige koje ga zaokupljaju; ali njegova je dužnost, u najmanju ruku, da od nje opere svoje ruke, i da joj, ako o njoj više ne razmišlja, ne pruža svoju praktičnu potporu. Ako se posvetim drugim pothvatima i mislima, moram se prvo pobrinuti da ih, u najmanju ruku, ne slijedim stojeći na ramenima drugoga čovjeka.” (Thoreau, 1849/2002: 143).

Na primjerima Trećega Reicha i SAD-a prije Građanskoga rata moglo se pokazati kako normativni kriterij političkoga barbarstva vrlo jasno može ustanoviti nelegitimnost režima u takvim slučajevima. Pitanje o optimalnom načinu *okončanja* barbarstva i uspostavljanja građanskoga stanja nije izravno povezano s normativnom dimenzijom. Međutim, prethodne opaske o pragmatičnosti postupanja u konkretnim slučajevima služe upravo tome da se pokaže kako uniformnost normativnog kriterija ne mora nužno implicirati i uniformnost strategija za okončanje barbarstva. Iako se u oba slučaja radilo o diskriminacijskom barbarstvu, moguće je, u post-evaluativnom grupiranju slučajeva, a na temelju drugostupanjskog kriterija (sloboda govora; 1 čovjek = 1 glas), kreirati dvije kategorije unutar razreda diskriminacijskoga barbarstva: slučajevi u kojima je uputno koristiti silu, i slučajevi u kojima postoje alternativne metode koje obećavaju veći uspjeh.

Naravno, što su slučajevi manje ekstremni, to je teže *prima facie* odrediti kako bi pravorijek o legitimnosti trebao izgledati. Iako je Građanski rat u SAD-u doveo do okončanja ropstva, činjenica jest da se u bivšim secesionističkim državama ubrzo nastavila politika rasne diskriminacije. U prethodnome poglavlju povukao sam paralelu između stanja koje je postojalo na jugu SAD-a prije uspjeha pokreta za građanska prava iz 1960-ih i stanja koje je postojalo u JAR-u prije pada režima Apartheida. U oba slučaja, radilo se o sustavnom diskriminiranju crnačkog (u slučaju Apartheida, ne-bjelačkog) stanovništva, koje je rezultiralo *de facto* i *de jure* ukidanjem prava aktivnog građanstva, i njihovim degradiranjem u položaj koji sam klasificirao kao poziciju pasivnih ali samostalnih građana (mogućnosti stjecanja privatnog vlasništva, sklapanja ugovora i stupanja u monogamni brak nisu im bile oduzete, ali nisu imali niti aktivno niti pasivno glasačko pravo; uz to, provodila se politika rasne segregacije).

Jasno je da oba slučaja predstavljaju defektna stanja, koja snažno odudaraju od republikanskoga ideala. Međutim, tvrdim da ih se ne može svrstavati u istu kategoriju s Trećim Reichom i režimom SAD-a prije Građanskoga rata. Pogubno je, u normativnom pogledu, izjednačavati režime koji provode genocid i sankcioniraju ropstvo s režimima koji svim svojim stanovnicima ipak garantiraju minimum prava iz privatne sfere. To je kriterij minimuma legitimnosti koji zagovaram, i režimi koji ga zadovoljavaju nisu barbarski režimi (iako mogu, kao u navedenim slučajevima, i dalje biti iznimno defektna, ali ipak u minimalnoj mjeri legitimna pravna stanja). U tom pogledu, paralela koju Korsgaard (1997) vuče između režima Apartheida i Amerike prije Građanskoga rata čini mi se neprimjerenom. Puno je primjerenija ona između režima Apartheida i Amerike *nakon* Građanskoga rata. Rabeći izraz *despocija* kako bi okarakterizirala apartheidski JAR, Korsgaard i nehotice koristi terminologiju koju tu

smatram primjerenom: radi se o iznimno defektnom, ali i dalje u minimalnoj mjeri legitimnom pravnom stanju.

S mojom klasifikacijom SAD- a prije pokreta za građanska prava se, barem implicitno, slaže i Bernstein (2018), koja zagovara tezu o političkom barbarstvu kao legitimnom Kantovom konceptu. Razvijajući svoju koncepciju kantovskoga građanskog neposluha¹²³, ona kao primjer navodi protestni marš Martina Luthera Kinga iz 1963., kojim je prekršena lokalna uredba u Birminghamu u Alabami. Namjerno kršeći zabranu okupljanja bez dozvole, King je prakticirao građanski neposluh. Međutim, *građanski* neposluh može se prakticirati samo *unutar* legitimnog političkog poretka! Dakle, SAD su, i prije uspjeha pokreta za građanska prava, već bile legitimno građansko stanje, iako u znatnoj mjeri defektno. Naravno, na ovome mjestu ne bih želio ulaziti dublje u raspravu o mogućnosti građanskoga neposluha u okviru Kantove koncepcije, ali značajno je da autorica koja prihvaća normu političkoga barbarstva *ne* smatra da je ona u ovom slučaju bila instancirana.

Od povijesnih slučajeva koje sam u prethodnome poglavlju naveo *poimence*, preostala je još Habsburška Monarhija iz vremena Neoapsolutizma. To je ime koje se obično daje periodu 1850-ih, koji je uslijedio nakon burnih zbivanja 1848/9. Budući da je kmetstvo bilo ukinuto, a temeljna jednakost pred zakonom, koja je uključivala i mogućnost posjedovanja privatnoga vlasništva, bila zagaranirana, smatram da se, u skladu s kriterijima koje zagovaram, radilo o legitimnom građanskom stanju. Ono je bilo despotskoga tipa, budući da nitko nije imao status aktivnoga građanina, a vladala je i cenzura, koja je isključivala stvarnu slobodu govora, no minimum političkoga legitimiteta bio je ostvaren sankcioniranjem prava iz privatne sfere za sve građane.

¹²³ Uvjeti za prakticiranje građanskoga neposluha, koji su “kantovski” u smislu da se baziraju na onome što Bernstein smatra logičkim implikacijama Kantovih tekstova, i nisu kontradiktorni onome što se u njima može pronaći, bili bi sljedeći: postoji potreba da se javnost i nadležne instance obavijesti o nužnosti reformi kojima je cilj upravo sprečavanje javljanja nasilnog otpora građanskom poretku, izazvanog nezadovoljstvom postojećim stanjem; to skretanje pažnje je onemogućeno zakonima koji zapravo ne poštuju vladavinu zakona, jer su sami protuustavni; u takvim uvjetima građani, koji poštuju zakonski okvir i vladavinu zakona, mogu prekršiti *konkretni zakon* ili uredbu, *ne* zato što ga smatraju *nepravедnim* (budući da i nepravедni zakoni mogu biti *legitimni*), nego zato što ga smatraju *nevažećim*, budući da je on sam u neskladu s proglašenim zakonskim principima, a bez njegova kršenja nije moguće osvijestiti javnost.

Uspoređujući takvo stanje s prethodno spomenutim primjerima apartheidskoga JAR-a i SAD-a prije 1960-ih, još jednom moram naglasiti ono što sam tvrdio u prethodnome poglavlju: ako se polazi od pretpostavke da i države u kojima se *nitko* ne nalazi u statusu *aktivnoga* građanina mogu biti stvarna (iako defektna) pravna stanja, tada je teško uvidjeti zašto bi države u kojima *samo neki* građani imaju taj status bile nelegitimne (naravno, pod uvjetom da preostali podanici imaju status samostalnih, iako pasivnih, građana). Radi li se o diskriminaciji *spolnoga* tipa (kao u slučaju brojnih država 18. i 19. st.), ili *rasnoga* tipa, kojom se dio stanovništva isključuje iz aktivnoga građanstva – to u konačnici ne bi trebalo imati normativnu legitimacijsku težinu (budući da su i seksizam i rasizam jednako negativne pojave).

Uz one slučajeve koje sam bio naveo poimence, potrebno je malo pomnije ispitati i neke *tipske* režime koje sam spomenuo. I među njima se javljaju slučajevi koji su manje ekstremni od genocidnih i robovlasničkih režima, te samim time predstavljaju veći izazov za kriterij legitimnosti koji želi biti jasan i konkluzivan. Upravo spomenuta kategorija država 18. i 19. st., prije uvođenja ženskoga prava glasa, bila je jedna od njih. No, njen slučaj smatram relativno jednostavnim – spolna diskriminacija, koja ipak nikome ne oduzima građanski status, nije dovoljan faktor da bi se režim proglasio barbarskim. Kod nekih drugih tipova režima stvar je manje razvidna. I Maliks, koji također operira pojmom političkoga barbarstva kod Kanta, prepoznaje upravo njihov izazov. Ukazujući na to da je primjer Trećeg Reicha zapravo neproblematičan i jasan, on napominje:

[...] pa ipak je moguće zamisliti i manje jasne slučajeve. Dovoljno je pomisliti na vlade Istočnoga bloka prije 1989. ili vlade u arapskome svijetu prije 2011. Iako su raspolagale neodoljivom moći prisile, mnoge od njih nisu poštivale temeljne principe Kantovog pravnog stanja niti su pokazivale ikakvu volju za reformiranjem. Kako je moguće utvrditi, s kantovskih pozicija, je li u tim slučajevima riječ o zajednici koja je istinska država (s velikim nesavršenostima) ili propala država? (Maliks, 2013: 30)

Maliks tu upozorava upravo na kategorije koje sam nazvao komunističkim diktaturama 20. st. (s tim da ih on lokalizira na Europu) i arapskim diktaturama sekularnoga tipa. Vezano za prvu od njih, zanimljivo je primijetiti dvije stvari. S jedne strane, mali broj¹²⁴ suvremenih autora smatra da je Kantova pozicija kompatibilna sa socijalističkim vizijama društva. S druge strane, primjer komunističkih diktatura nije uobičajeni izbor kada se, u relevantnoj literaturi o

¹²⁴ Vidi prethodno poglavlje disertacije, odjeljak 4.4 – Barbarstvo i vlasništvo, za moju kritiku autora koji pokušavaju dati takvo čitanje Kanta: Harry van der Linden, Kevin E. Dodson i S. M. Love.

Kantu, želi ukazati na nelegitimne režime; čak ni oni autori koji kod Kanta iščitavaju legitimaciju *svih* postojećih režima neće uobičajeno posegnuti za komunističkim diktaturama kako bi ukazali na neprihvatljivost implikacija onoga što vide kao Kantovu poziciju.

Analizirajući načine na koje barbarstvo može interferirati s nužnim elementima pravnoga stanja, u prethodnome poglavlju sam ustvrdio da režim koji onemogućuje postojanje *bilo kakvog* privatnog vlasništva ne može biti legitiman unutar Kantove koncepcije političkoga legitimiteta, budući da time onemogućava nužni preduvjet postojanja slobode pojedinca kao čovjeka. Ono što može ugroziti tu slobodu nije okolnost da je država ta koja *distribuirala* pojedincima *dio* dobara, već okolnost da je država ta koja im *određuje* što trebaju činiti s onim što su od nje dobili. Ako je *jedini* način dolaska u posjed izvanjskih dobara taj da ih se dobije od države, a nije moguće da se taj posjed pretvori u privatno vlasništvo, tada je režim definitivno barbarski. Komunističke diktature 20. stoljeća koje su svojim stanovnicima posve onemogućavale posjedovanje privatnog vlasništva bile bi, dakle, primjer ne-diskriminacijskog barbarstva. One nisu stvarale protupravne razlike između ljudi, ali su svima uskraćivale sankcioniranje jednoga od nužnih elemenata privatnoga prava.

No, one države koje su u svojem imenu sadržavale pridjev “komunistička” ili “socijalistička”, a ipak jesu omogućavale postojanje (i) privatnoga vlasništva, ne bi se, dakle, mogle apriori klasificirati kao barbarski režimi samo na temelju *imena*. Kao primjer se može uzeti SFRJ, koja je ustavom garantirala postojanje privatnoga vlasništva s izričitom namjenom osiguravanja onoga što nazivam slobodom čovjeka, a to je mogućnost postavljanja i slijeđenja vlastitih ciljeva u životu, neovisno o volji drugih fizičkih osoba i grupnih djelatnika, barem u nekoj mjeri.¹²⁵ Naravno, u slučaju SFRJ radilo se o despociji, koja je *de facto* uskraćivanjem slobode govora i aktivnoga građanstva u značajnoj mjeri odudarala od političkoga ideala

¹²⁵ Ustav SFRJ iz 1963., u svom uvodnom dijelu, glavi IV osnovnih načela, jasno ističe: “Društvena svojina sredstava za proizvodnju je osnova sopstvenim radom stečene lične svojine koja služi zadovoljavanju ličnih potreba i interesa čoveka.” (“Ustav Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije”, *SL SFRJ*, 19/1963). Dakle, pored društvenog vlasništva garantirano je i postojanje privatnog vlasništva, s izričitom namjenom zadovoljavanja osobnih potreba i interesa pojedinaca. U Ustavu iz 1974., u cjelini “Samostalni lični rad sredstvima u svojini građana”, koja obuhvaća članke 64-68, utvrđuje se da privatne osobe mogu, u nekoj mjeri, biti ono što bi danas nazvali malim poduzetnicima i obrtnicima, koji rade sredstvima koje sami posjeduju, u prostorijama koje sami posjeduju. Mogu se i udruživati s drugima u poslovne odnose, iz kojih se generira profit koji se ne mora ravnomjerno distribuirati, iako po načelima koja definitivno odudaraju od onoga što bi mogli nazvati slobodnim tržištem i kapitalizmom. (“Ustav Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije”, *SL SFRJ*, 9/1974)

Kantove koncepcije, ali je u minimalnoj mjeri sankcionirala prava iz privatne sfere za *sve* njene građane (privatno vlasništvo, ugovori, monogamni brak).

Sličan kriterij mogao bi se, slijedom toga, primijeniti i na tzv. sekularne diktature arapskoga svijeta, koje su često počivale na socijalističkim idejama. Ako su omogućavale barem neki vid privatnoga vlasništva, sličan onome koji je postojao u SFRJ, to bi bilo dovoljno da se zadovolji prvi element privatnoga prava. Iz njihove sekularnosti proizlazio bi još jedan faktor njihove moguće legitimnosti, a to je nesankcioniranje poligamije, tj. općenito ukidanje radikalnoga patrijarhata i davanje građanskog statusa ženama. Ako su takvi efekti postojali, to bi bio snažan argument u prilog legitimnosti takvih režima. Naravno, njihovi defekti bili bi također slični onima vezanim za SFRJ.

Jasno je da će svaki slučaj koji se uzima u razmatranje u konačnici biti slučaj *sui generis*; grupiranje u kategorije sličnosti samo je korisno orijentacijsko sredstvo. Između dvaju crno-bijelih ekstrema (evidentno nelegitimnih i evidentno legitimnih režima) može se očekivati bezbroj nijansi sive. Što neki režim sankcionira *de iure*? Koji su učinci režima *de facto*? Ako neka sekularna arapska diktatura *de iure* dozvoljava poligamiju (iz tradicijsko-legitimacijskih razloga), ali *de facto* poduzima korake kako bi ju ograničila, suzbila i destimulirala kao stvarnu društvenu pojavu, tj. realno iskorijenila – radi li se i dalje o barbarskom režimu? S druge strane, ako neki režim *de iure* zabranjuje poligamiju, ali ju (prešutno) *de facto* dozvoljava nekim grupama unutar vlastitoga stanovništva (na primjer mormonima) – čini li to režim barbarskim? Da bi se na ovakva pitanja ponudio konkluzivan odgovor, potrebno je ekstenzivno poznavanje nacionalnog i lokalnog zakonodavstva, te uvid u (međudjelovanje nacionalnih i lokalnih vlasti. No, što je uvid obuhvatniji i kvalitetniji, to bi evaluacija trebala biti konkluzivnija, tj. trebala bi težiti binarnosti (režim jest-nije legitiman).

Na početku ovoga odjeljka naveo sam tri kriterija za procjenu plodnosti koncepta političkoga barbarstva kao legitimacijskoga delineatora: primjenjivost na veći broj slučajeva, raznolikost tih slučajeva, te očekivanost konkluzivnih binarnih rezultata. Elaborirajući primjere iz prethodnoga poglavlja, smatram da sam pokazao kako se predloženi kriterij može uspješno primijeniti na veći broj slučajeva, i to *prima facie* različitih. Što se tiče binarnosti i konkluzivnosti rezultata, što je dokumentiranost nekog slučaja veća, to bi i rezultati evaluacije trebali biti jasniji. Naravno da se kod koncepta političkoga barbarstva ne može očekivati egzaktnost matematičkoga tipa. U konačnici, svaki koncept koji služi *individualnoj* procjeni (a instanca koja prosuđuje legitimnost nekoga režima u konačnici je *pojedinač*; sve drugo već

pretpostavlja ono što tek treba utvrditi – postojanje legitimne vlasti) nosi sa sobom očekivanje divergentnih rezultata. No, na temelju navedenih primjera, u kojima sam nastojao pokazati konkluzivnost, smatram da predloženi koncept ima dovoljno potencijala da bude plodonosan, tj. da predstavlja stvarni doprinos raspravi o političkom legitimitetu te Kantovoj pravnoj i političkoj filozofiji.

§

Cilj ovoga poglavlja bio je da se koncept političkoga barbarstva evaluira kao legitiman Kantov pojam, te kao upotrebljiv normativni kriterij za prosudbu političkog legitimiteta. Obje evaluacije završavam u afirmativnom tonu. Smatram da sam pokazao kako se barbarstvo uklapa u generalnu Kantovu shemu političke normativnosti, te da predloženi kriterij može biti uspješno primjenjivan kako bi se u konkretnim slučajevima odredilo radi li se o legitimnom ili nelegitimnom režimu. Ukazao sam i na to da sama normativna evaluacija prvoga stupnja (režim jest / nije legitiman) ne mora biti presudna prilikom odabira metoda kojima bi se eventualno barbarsko stanje trebalo *dokinuti*. Pragmatična dimenzija odabira najučinkovitijih sredstava ovisi o dodatnoj analizi, na koju mi je bilo važno prije svega ukazati. No, ona dimenzija na kojoj inzistiram, i koja je u fokusu moga istraživanja, jest *normativna* dimenzija. Naravno, primjenjivost predloženoga normativnog kriterija ovisi o poznavanju stvarne političke situacije – što je njen opis bogatiji i zaokruženiji, to bi i primjena kriterija trebala biti sigurnija i lakša.

ZAKLJUČAK

U prvom poglavlju disertacije, iznoseći probleme koji se Kantovoj normativnoj teoriji prava i politike uobičajeno dijagnosticiraju, poslužio sam se, između ostaloga, jednim citatom L. W. Becka. Sažimajući temeljne teze i novum disertacije, još ću se jednom poslužiti dijelom toga citata, i to kako bih podsjetio kako glasi temeljna “optužba” koju sam ovim putem nastojao opovrgnuti:

Mi trebamo raditi prema cilju poboljšanja čovječanstva time što ćemo težiti da se osigura politička pozornica na kojoj će ljudska prava biti poštovana a rat ukinut. Ali, čineći to, mi ne smijemo nasilno srušiti čak niti tiransku vladu koja evidentno gazi ta prava, budući da bi se to rušenje sukobljavalo sa savršenom dužnošću. Dakle, nije opravdano ubiti tiranina u ime toga da se spase životi tisuća ili čak milijuna njegovih podanika. Najviše što ja mogu učiniti s moralne strane jest da razotkrijem zloporabe njegove vlasti, iznesem prijedloge za njenu reformu, odbijem izvršiti njegove naloge ako mi zapovijedi nešto nemoralno i pretrpim mučenje ako to bude nužno. (Beck, 1971: 420)

Identificiranjem pojma političkoga barbarstva kao mjere (ne)legitimnosti pretendena na status državnih vlasti nastojao sam pokazati da Kantov normativni sustav *ne* implicira fatalističku poziciju koja mu se često imputira. Iako u sklopu njega ne može egzistirati nešto takvo kao “pravo na pobunu”, i to zbog same logike prava i njegove nužne veze s postojanjem legitimnog aparata države (koji jedini može provoditi prava), Kantov nacrt moralnosti, tvrdim, *ne* podrazumijeva dužnost koja bi ljude podvrgnute zloćudnim režimima obvezivala na ceremonijalno mučenje. Dapače! Dužnost uspostave pravnih odnosa, mogućih jedino u legitimnom građanskom društvu, obvezuje sve ljude da takvo društvo i uspostave, pri čemu je moralno posve *prihvatljivo* upotrijebiti i silu (ometanje ometanja egalitarne slobode, koje je u skladu s vladavinom prava). Istovremeno, pitanje o *nužnosti* primjene sile kako bi se uspostavilo pravno stanje više nije *normativno*, već *pragmatično* pitanje – kao što ljudi pod malevolentnim režimima *nisu* osuđeni na slijepu poslušnost koja ih vodi u smrt, tako niti primjena sile, ako bi protiv takvih režima rezultirala besmislenom i neumitnom smrću, *ne može* biti dužnost *sama po sebi*.

Pojmom političkoga barbarstva trebalo je utvrditi normu za identificiranje režima koji, prvenstveno, ne proizvode nikakvu dužnost poslušnosti, jer upravo onemogućavaju uspostavu vladavine prava, a kojima je, samim time, u svakom trenutku moralno *dopustivo* pružati otpor

(budući da predstavljaju unilateralnu primjenu sile, koja *sprečava* uspostavljanje omnilateralne vladavine prava). Dužnost nalaže da se takve režime dokine, pri čemu je upotreba sile legitimno sredstvo, ali su i druga sredstva moguća, a u određenim situacijama možda i uputnija.

U razlici spram toga, režimi koji posjeduju goli minimum legitimnosti, nazvani *despotskima* (u klasifikaciji koju predlažem), zaista stvaraju moralnu obvezu poslušnosti, čak i kada su vrlo nesavršeni te kada proizvode eklatantne nepravde. Takvom režimu se ne može pružati otpor koji bi bio moralno prihvatljiv, te u njemu zaista vrijedi da “ [n]ajviše što ja mogu učiniti s moralne strane jest da razotkrijem zlorabe njegove vlasti, iznesem prijedloge za njenu reformu, [te] odbijem izvršiti njegove naloge ako mi zapovijedi nešto nemoralno”. Svi “ozloglašeni” pasusi Kantovih tekstova koji nalažu poslušnost čak i kada smo suočeni s “naizgled nepodnošljivom zlorabom vlasti” odnose se, tvrdim, na slučajeve despotskih režima, koji (ipak) omogućuju minimum vladavine prava, što će reći da sankcioniraju (barem) temeljne elemente vladavine prava za *sve* osobe koje su tim režimima podvrgnute. U krajnjoj liniji, i režimi koji prema predloženoj klasifikaciji zaslužuju ime *republikanskih* neumitno će (povremeno) dovesti do situacija zlorabe i nepravde, što ih, ponovno, neće delegitimirati – javna kritika vlasti bit će tu jedina moralno prihvatljiva reakcija. Međutim, čak i ako sloboda govora (primarno kantovsko sredstvo nenasilne korekcije nepravde postupaka vlasti) nije osigurana, pružanje otpora vlastodržcima koji osiguravaju minimum vladavine prava i dalje ne može biti opravdano.

Da bih utemeljio navedene tvrdnje, disertaciju sam bio započeo upravo eksplikacijom izazova koje su one trebale adresirati. Prvo poglavlje otvorio sam upućivanjem na elemente Kantove biografije koji već dvije stotine godina predstavljaju interpretativni izazov brojnim kantovcima, čineći svojevrsnu “inkonzistentnu trijadu”: riječ je o autoru koji je svoju etiku temeljio na slobodi, jednakosti i dostojanstvu svih osoba kao autonomnih pojedinaca; u političkoj normativnoj teoriji je, čini se, zastupao stav da su ti i takvi pojedinci ipak dužni poslušnost čak i posve tiranskim režimima, koji tu slobodu, jednakost i autonomiju gaze, budući da je sve oblike otpora proglasio moralno nedopustivima; istovremeno je s oduševljenjem dočekao izbijanje Francuske revolucije, a simpatizirao je i s drugim revolucionarnim težnjama svoga vremena (Amerika, Irska), o čemu svjedoče brojni preklapajući izvještaji, u čiji se temeljni dojam ne sumnja.

Kao da izazov usklađivanja tih triju elemenata nije sam po sebi bio dovoljan, ukazao sam da se u literaturi o Kantu može lako pronaći i dodatni izazov, a to su prigovori o (navodnoj)

unutarteorijskoj nekonzistentnosti njegove pozicije: njegova normativna teorija moralnosti ugrožena je ne samo potencijalno nerazrješivim sukobom etičkoga i pravnoga dijela (etičkih i pravnih dužnosti koje, čini se, nije moguće istovremeno ispoštovati), već i nekoherentnom shemom samoga prava, u kojoj sredstva i ciljevi vladavine prava međusobno interferiraju, opis idealne republikanske zajednice istovremeno sadrži nepomirljive elemente trodiobe vlasti i nedjeljivosti suverenosti, a republikanske vrline građana vode ih, paradoksalno, prema posvemašnjoj pasivnosti i docilnosti.

Da bih pokazao zašto je shema koja sadrži toliko interpretativnih problema ipak vrijedna bavljenja, sučelio sam Kantovu poziciju s Hobbesovim, Lockeovim i Rousseauovim idejama, nastojeći pokazati prednosti njegovog pristupa opravdanju političkih (ob)veza. Nužnost postojanja države i dužnost poslušnosti njenim vlastima u njemu se izvode iz nužnosti uspostavljanja pravnih odnosa. Potonja nužnost, pak, proizlazi iz temeljnog uvida o jednakosti svih ljudi koji, jednaki u svojoj slobodi, moraju imati i jednaka prava, budući da pravo i nije ništa drugo doli “skup uvjeta pod kojim se htijenje jednoga može po općem zakonu slobode uskladiti s htijenjem drugoga.” (Kant, 1797/1999: 27 [6:230]). Postojanje prava podrazumijeva postojanje recipročnih dužnosti, a njih nije moguće nametati unilateralno, budući da bi to stvaralo asimetriju prisiljivosti između pojedinaca te time upravo onemogućavalo usklađivanje htijenja “po općem zakonu slobode”.

Preuzimajući ideju omnilateralne zakonodavne volje od Rousseaua, Kant nudi njeno alternativno shvaćanje (normativna ideja uma, a ne stvarni povijesni događaj), čija je prednost u odnosu na “original” ta da vulgarna majorizacija ne može biti izvor političkoga legitimiteta, čime nudi obranu koncepta kojega danas nazivamo liberalno-demokratskim. Tvrdeći, poput Hobbesa, da se državnom autoritetu nikada ne može pružati otpor koji bi bio legitiman i opravdan, on istovremeno izbjegava zamku pravnoga pozitivizma, i tvrdnje da ne postoji neovisni normativni standard kojim bi se potezi države mogli proglasiti nepravednima (“ovako uopćen, stav je zastrašujući” (Kant, 1793/2000: 87 [8:304])). Smatrajući, popu Lockeja, da su pojedinci ti koji su nosioci prava, on nudi alternativno čitanje liberalne paradigme, koje izbjegava suviše snažne legitimacijske standarde, koji bi *de facto* vodili anarhizmu (izričiti pristanak svih podanika); istovremeno, on nudi koncept prava koji, u odnosu na Lockeja, može imati i neke intuitivno prihvatljivije elemente, vidljive na primjeru prava vlasništva (ako postoji razlika između pukog *posjeda* neke stvari i (*prava*) *vlasništva* nad njome, tada je, smatra Kant, apsurdno tvrditi da bi čovjek, koji bi bio sam na svijetu, mogao biti *vlasnik* ičega – a što bi proizlazilo iz Lockeova shvaćanja prava vlasništva).

Iz nužnosti uspostavljanja pravnih odnosa Kant, dakle, izvodi nužnost uspostavljanja države, te dužnost poslušnosti državi čije postojanje, povratno, upravo omogućuje vladavinu prava. Eksplicitnu zabranu pružanja otpora državnim vlastima koja iz toga proizlazi nastojao sam pojasniti kroz definiranje *otpora* kao bilo kojeg oblika primjene *sile* prema državnim vlastima s namjerom da ih se prisili na neku odluku (po čemu se otpor razlikuje od pukoga *kriminala*, koji žudi za time da prođe neprimijećen, te od Kantu (donekle) prihvatljivog *priziva savjesti*, koji ne uključuje silu, već puko *odbijanje* izvršavanja zapovijedi koje se percipiraju kao nemoralne). Nijansiranje značenja izraza poput “pobuna”, “ustanak” i “revolucija” postaje u tom pogledu normativno irelevantno (budući da je *svaki* oblik otpora jednako zabranjen), iako moderni koncept revolucije kao naprasnog raskida s prošlošću i uspostavljanja nečeg (radikalno) novog može biti od interesa u Kantovoj filozofiji povijesti (a moguće je i da je upravo Kant pridonio nastanku tako shvaćenog koncepta revolucije u političkom kontekstu).

Nakon što sam u prvome poglavlju skicirao argument za tvrdnju da je Kantova filozofija prava i politike vrijedna bavljenja, ali da se na putu prihvaćanja njene normativne sheme nalaze i ozbiljne prepreke, drugo poglavlje započeo sam prikazom triju uobičajenih strategija zaobilazanja tih prepreka. Prva od njih ticala se upravo one teme s kojom je prvo poglavlje završilo, a to je pitanje kvalificiranja toga što revolucija u stvari jest. U tom maštovitom i poprilično originalnom pristupu, raskorak između Kantove teorije i prakse pokušava se objasniti tvrdnjom da, iz njegovog kuta gledanja, događaj poznat kao Francuska revolucija uopće nije bio “revolucija”! Time bi problem pomirenja njegovih komentara o zbivanjima u Francuskoj s njegovim normativnim stavovima naprosto nestao – pokazalo bi se da on nije hvalio postupke koje je istovremeno proglašavao nedozvoljenima, budući da konkretna tamošnja zbivanja nisu spadala pod njegovu klasifikaciju otpora. Naravno, kao glavni nedostatak ovoga pristupa pokazuje se to da on, čak i ako ga se prihvaća, ne rješava problem objašnjavanja simpatija prema *drugim* revolucionarnim zbivanjima njegova vremena, a ne adresira niti možebitne unutarteorijske interpretativne probleme koji se javljaju.

Druga strategija pomirenja koju sam izložio vjerojatno je i najprihvaćenija, ili barem najpoznatija, a bazira se na tvrdnji da Kant nije bio oduševljen *djelima* revolucionara, već *entuzijazmom* osobno neinvolviranih promatrača revolucije (poput njega samoga), koji simpatiziraju s revolucionarnom stranom u tim velikim događanjima. Njihov entuzijizam bi, prema toj strategiji, bio znak *moralnog* napretka čovječanstva, u kojem je sve veći broj ljudi spreman prihvatiti autentično moralne političke ideale, pa i javno iskazati privrženost tim vrijednostima. Budući da puki promatrači nemaju nikakvog neposrednog, osobnog uloga u tim

zbivanjima, a jedino čemu se mogu nadati uslijed javnog iskazivanja svog entuzijazma u vlastitim sredinama su neugodnosti, a ne vlastita korist, činjenica da ga ipak iskazuju govori da je čovječanstvo na pravome putu. Prema ovoj strategiji, upravo je to ono što Kanta oduševljava kod Francuske revolucije (a onda potencijalno i kod drugih revolucija njegova vremena), čime se nastoji izbjeći optužba da Kant istovremeno hvali *djela* koja s normativne strane proglašava nedozvoljenima.

Privlačnost ove strategije u odnosu na prethodnu sastojala bi se, dakle, u tome što ona ne pokriva samo problem usklađivanja Kantovih komentara o Francuskoj revoluciji, već ekskulpira i ostale njegove “simpatije”. Međutim, kao i kod prethodne strategije pomirenja, eventualna uspješnost ove i dalje ne bi razriješila onaj dio prigovora koji ciljaju na unutar teorijske probleme: što ako Kant revolucije ipak smatra *nužnim sredstvima* povijesnoga kretanja prema krajnjem cilju politike (vječnom miru i globalnom republikanizmu), a ne pukim “ogledalima”, koja omogućuju vidljivost miroljubive evolucije prihvatanja moralnih standarda?

Treća strategija pomirenja u fokusu ima upravo taj problem, a ona ga pokušava razriješiti ukazivanjem na različitost perspektiva koje je nužno zauzeti prilikom “holističkog” razumijevanja Kantove sheme. Tu se normativna teorija prava i politike nastoji nadopuniti sa specifičnim tumačenjem Kantove filozofije povijesti, pri kojem se revolucionarne događaje doživljava kao neku vrstu prirodnih događanja, izazvanih mehanizmima ljudske društvenosti, gdje u fokusu više nisu pojedinci (moralni subjekti, kao bića *slobode*), već ljudi, tj. čovječanstvo shvaćeno kao *prirodna* vrsta, koja, kao i druge vrste, pokazuje neke prirodne zakonitosti svoga ponašanja.

Antropološko-pragmatična perspektiva ovoga tumačenja revolucije vidi kao nešto što će se u određenim okolnostima *naprosto* događati, iako je iz moralne perspektive nedozvoljeno, i što će kao takvo biti neka vrsta motora napretka, iako moralna zabrana i dalje, u normativnoj perspektivi, ostaje na snazi (“Kad za prirodu kažem: ona hoće da se dogodi ovo ili ono, onda to ne znači kako nam ona nameće dužnost da to učinimo (jer to može samo slobodan praktični um čovjekov), nego to ona sama *čini*, htjeli mi to ili ne (*fata volentem ducunt, nonlentem trahunt* - onoga koji je voljan sudbina vodi, a onoga koji se opire, vuče, Prim. prev.)” Kant, 1795/2000: 134 [8:365]; kurziv u originalu). Naravno, kao temeljni nedostatak ove strategije pokazalo se to što pitanje individualne moralne odgovornosti i dalje ostaje otvoreno (“Dobro, ali što je meni činiti pod malevolentnom vlašću, *ovdje* i *sada*?”).

Sve tri izložene strategije pomirenja u konačnici su se, prema mojoj analizi, pokazale neadekvatnima. Osim što svaka od njih uključuje određenu dozu “intelektualnih akrobacija” kako bi se izgladili specifični interpretativni izazovi, zajednički nedostatak im je taj da kreću od iste normativne pretpostavke, koju odbacujem, a to je stav da Kant zaista *sve* režime proglašava legitimnima. Da bih mogao doći do točke u kojoj se ta tvrdnja pokazuje kao neosnovana, ostatak drugoga poglavlja bio sam posvetio upravo pojašnjavanju Kantove normativne pravno-političke sheme, a naredni korak u tome bio mi je iznošenje i analiza Kantovih konkretnih argumenata protiv postojanja prava na pobunu.

Pojašnjenja toga zašto je narod dužan prihvatiti čak i “naizgled nepodnošljivu zloporabu vlasti” Kant je “raštrkao” diljem svojih pravno-političkih (i inih) spisa, ali ona se, u grubo, mogu svrstati u tri kategorije. Argument koji sam nazvao *pragmatičnim* (otpor je moralno neprihvatljiv, jer *može* dovesti do raznih zala koja se javljaju u anarhiji) pokazao se pseudo-argumentom: iako ga neki suvremeni autori prepoznaju kao mogući argument u raspravi, on se zapravo svodi na usputne Kantove opaske, koje nisu zamišljene kao *načelni* argument o nemogućnosti postojanja prava na otpor, budući da se baziraju na *eventualnim* posljedicama, što bi impliciralo konzekvencijalistički pristup (koji je Kantu naprosto stran).

Drugi tip argumenta, koji je Kant eksplicitno iznio s namjerom da pojasni zašto pravo na otpor ne može postojati, nazvao sam *etičkim*. U njemu on nastoji pokazati da bi primjenom istih onih kriterija kojima se vodi kategorički imperativ (maksima koja osujećuje vlastito provođenje ne može biti moralno prihvatljiva) svaka pobuna morala biti smatrana moralno nedopustivom. On ga naziva *transcendentalnom formulom javnoga prava*, i tvrdi da su “[s]va djelovanja koja se odnose na prava drugih ljudi nepravedna [...] ako se njihova maksima ne slaže s javnošću” (Kant, 1795/2000: 148 [8:381]), odnosno da se “[s]ve maksime kojima je potreban publicitet (da ne promaše svoju svrhu) slažu [...] istodobno i s pravom i s politikom.” (Kant, 1795/2000: 152 [8:386]). No, suvremeni komentatori su poprilično jednoglasni u odbacivanju valjanosti toga argumenta, ukazujući na to da Kant u njemu brka nemogućnost *kodificiranja* prava na otpor (zakonodavstvo ne može uključivati zakon koji bi javno sankcionirao djelovanje protiv izvora samog tog zakonodavstva) s nemogućnošću samoga pobunjeničkoga *djelovanja* (gdje *objavljivanje* pobunjeničkih namjera ne samo da ne mora osujetiti uspjeh pobune, već ga može i unaprijediti).

Međutim, ideja o tome da zakoni države ne mogu dozvoljavati mogućnost nasilnog uništenja same te države u mojoj se analizi, pod imenom *juridičkoga* argumenta, pokazala kao posve

osnovana, i u skladu s onim što sam nazvao Kantovom logikom suvereniteta. Da bih ju pojasnio, u ostatku poglavlja morao sam pobliže izložiti koja je točno uloga prava u Kantovoj shemi, koji su izvori njegove *moralne* obvezatnosti, te, na tragu toga, što je *država* i kako ona točno funkcionira da bi ispunila svoju svrhu (tko je *suveren*, i kakve on ovlasti ima).

Premda *pravne* dužnosti nisu isto što i *etičke* dužnosti, nastojao sam pokazati zašto u Kantovoj shemi moralnosti i jedne i druge imaju jednaku moralnu težinu, odnosno zašto su i jedne i druge *moralno* obvezujuće. Iako se etika bavi obvezujućom *motivacijom* za djelovanje, a pravo samim obvezujućim *djelovanjem*, njihova normativnost proizlazi, tvrdim, iz istoga izvora, iz čistog praktičnog uma. On im pruža zajedničko, formalističko i apriorno moralno zakonodavstvo, proizlazeći iz *iste* ideje ljudske slobode i temeljnog koncepta o formalnim ograničenjima onoga što jest ili nije moguće željeti kao *opće* zakone. Uspostava pravnih odnosa među ljudima postaje time također moralna dužnost, koja se od etičke dužnosti razlikuje po dva ključna, povezana faktora. Budući da se bave samim djelovanjima koja su obvezna (a ne intrinzičnom motivacijom), poštivanje pravnih dužnosti moguće je utjerati primjenom *izvanjske sile*. To, istovremeno, znači da postoji aspekt moralnog zakonodavstva *mimo* autonomije pojedinca, budući da pozitivni zakoni države objektivno obvezuju ljude na njihovo poštivanje, i čine ih moralno ubrojivim, odgovornim i slobodnim pojedincima, čak i kada oni *ne* djeluju iz želje za poštivanjem općega zakonodavstva (dakle iz etičke dužnosti), već iz straha od kazne.

I upravo narav te izvanjske prisile, koja omogućuje funkcioniranje jedne polovice ukupne moralnosti (pravne polovice), čini nužnom postojanje države, a onda generira i dužnost poslušnosti, tj. neopiranja samoj državi. Vladavina prava podrazumijeva da se ljudi nalaze u poziciji međusobne simetrične prisiljivosti, budući da su svi jednaki, pa imaju i jednaka temeljna prava i recipročne dužnosti. Međutim, unilateralno *definiranje* (pod-determiniranost prava) i *provodjenje* pravnih zahtjeva narušilo bi simetriju uzajamne prisiljivosti, tako da nju može osigurati jedino omnilateralna, državna sila. Po Kantovoj definiciji “[d]ržava (civitas) jest savez mnoštva ljudi koji je podvrgnut pravnim zakonima” (Kant, 1797/1999: 105). To podvrgavanje pojedinaca pravnim zakonima čini od njih *narod*, tj. novi entitet, grupnoga djelovatelja koji ima *jednu* volju (“opću ujedinjenu volju”), i koji zajednički nešto hoće – a sadržaj te opće volje čine upravo pozitivni državni zakoni, iza kojih stoji legitimna državna sila.

Iz toga se onda lijepo vidi zašto niti pojedinci niti narod ne mogu imati “pravo na pobunu”. Kao prvo, sadržaj prava može biti samo nešto što se može utjerati legitimnom primjenom sile. Budući da je jedino država ta koja ju može primijeniti, “pravo na pobunu” značilo bi da država mora moći prisiljavati samu sebe, što je konceptualno nemoguće – po logici suvereniteta iznad suverene vlasti ne može biti još jedna viša, koja bi ju na nešto prisilila, budući da bi to vodilo do beskonačnog regresa suverenosti. Jednako tako, pojedinac ne može iznositi tvrdnje da je njegovo nasilno djelovanje protiv države na bilo koji način opravdano, budući da unilateralni iskazi i djelovanje nikada ne mogu pretendirati na pravni učinak (to može samo omnilateralna volja). No, ključno je uvidjeti da to ne može niti “narod”, budući da on, mimo institucija države, ne postoji – bez legitimnih procedura proizvođenja opće volje, postoji samo agregat atomiziranih pojedinaca, bez “opće ujedinjene volje”.

Lokus suverenosti nalazi se, prema tome, u *zakonodavnoj* vlasti, budući da ona proizvodi sadržaj opće volje. Međutim, da bi ona uistinu mogla biti “opća”, Kant ideju istinske države veže za *republikansko* uređenje, s trodiobom vlasti (zakonodavna, izvršna i sudbena) i *predstavničkim* karakterom zakonodavnoga tijela. Ta dva elementa omogućuju da se kroz izbjegavanje “terora manjine” i “terora većine” zaista pojavi *opća* volja, koja *sve* građane stavlja u jednak položaj, tj. u “jedino trajno državno uređenje u kojemu *zakon* vlada sam, neovisno o bilo kojoj osobi” (Kant, 1797/1999: 132 [6:341]; kurziv u originalu).

Tim prikazom završio sam drugo poglavlje disertacije, što mi je omogućilo da konačno otvorim dva ključna pitanja: koji su to točno nužni elementi koji obuhvaćaju *minimum* vladavine prava (sadržaj uzajamne simetrične prisiljivosti), i što ako država *nije* uređena prema republikanskom idealu? Odgovor na prvo pitanje ponudio sam u četvrtom poglavlju disertacije, a da bih to toga došao, u trećem sam poglavlju adresirao drugo navedeno pitanje.

Na početku trećega poglavlja ustanovio sam da Kant, uz *republike*, govori i o *despotijama*, te da te dvije klasifikacije rabi kada kategorizira državne režime. Iako se kod ovih potonjih radi o režimima koji značajno odudaraju od republikanskoga ideala, i to prije svega po tome što u njima ne postoji jasna trodioba vlasti, nastojao sam pokazati da Kant i u njima vidi minimum legitimiteta, iz čega se onda i javlja ideja o mogućnosti normiranja minimalnih uvjeta legitimnosti. Tu sam onda konačno mogao uvesti i pojam *barbarstva*, upravo kako bi se njime imenovalo ono što se nalazi ispod tog legitimacijskog minimuma.

Ukazao sam na suvremene kantovce koji pronalaze taj pojam u Kantovoj *Antropologiji*, te ga kao *politički* relevantnu kvalifikaciju (barbarstvo kao vlast bez *zakona* i bez *slobode*),

predlažu za rješenje svih onih problema koje sam izložio u prvome poglavlju disertacije. Analizirajući radove Jana Joerdena, Alysse R. Bernstein, Arthura Ripsteina i Reidara Maliksa iznio sam njihovu temeljenu tvrdnju kako u Kantovoj normativnoj shemi postoji jasno naznačena mogućnost da svaki pojedinac za sebe procjeni živi li pod legitimnim (republika, despocija) ili nelegitimnim (barbarstvo) režimom, čime se jasno odbacuje optužba da Kant legitimira *sve* postojeće režime. Ne samo da se barbarskim režimima ne duguje nikakva poslušnost, već je njima posve dozvoljeno pružati i otpor, upravo kako bi se nekakav legitimni režim uspostavio.

Temeljni problem kojeg spomenuti autori i autorice uočavaju jest taj da Kant nije eksplicitno iznio jasne i robusne apriorne uvjete koji bi omogućili pojedincima da prosuđuju je li neki režim barbarski ili je ipak (barem u minimalnoj mjeri) legitiman. Ne samo da kod Kanta oni ne pronalaze taj kriterij, već ga niti u svojim radovima zapravo ne nude, često zdvajajući nad time je li ga uopće moguće precizirati. I tu se onda javlja prostor i potreba za novumom koji sam ovom disertacijom želio iznijeti – budući da je Kantov sustav snažno formalistički koncipiran, mora se moći ponuditi jasniji apriorni kriterij takve prosudbe, čemu sam se onda posvetio u četvrtom poglavlju.

Njega sam otvorio vlastitom definicijom političkoga barbarstva, opisavši ga kao učinkovitu primjenu monopolističke sile koja *rezultira* time da je na nekom području onemogućena uspostava pravnoga stanja. Kako bi ta definicija mogla postati normativno operativna, iznio sam pregled cjelokupne Kantove sheme prava, koja započinje s temeljnom podjelom na *privatno* i *javno* pravo. U sferu privatnoga prava tada spadaju *vlasništvo*, *ugovori* te pravna sfera *obitelji i kućanstva*, dok javno pravo obuhvaća *državno* pravo te (za ustanovljavanje legitimnosti domicilne vlasti irelevantna) *međunarodno* pravo te pravo *svjetskih građana*; državno pravo, pak obuhvaća sferu *slobode* svakog člana društva, kao *čovjeka*, *jednakost* svakoga sa svakim drugim, kao *podanika*, te *samostalnost* svakog člana političke zajednice, kao *građanina*.

Na temelju te sheme, nastojao sam pokazati kako se minimum legitimnosti režima sastoji u tome da on sankcionira *sve* elemente privatnoga prava za *sve* ljude koji su tim režimom zahvaćeni, čime se, tvrdim, automatski svima omogućuju i sloboda čovjeka i jednakost podanika. Despocije bi se od republika tada razlikovale prvenstveno po tome što *ne* omogućuju samostalnost građanina za sve one kojima bi to trebalo biti sankcionirano, tj. po tome što neke, ili čak sve građane neopravdano čine *pasivnim* građanima (dakle onima koji ne mogu

sudjelovati u procesima predstavljanja opće volje); uz to, despotski režimi su (i) oni koji neke svoje građane *neopravdano* svrstavaju u kategoriju *nesamostalnih* građana (dakle onih koji ne mogu samostalno uživati svoja prava iz privatne sfere, već netko drugi to čini u njihovo ime).

U razlici spram toga, barbarski su režimi oni koji *uopće* ne uspostavljaju vladavinu prava, budući da organiziranom primjenom sile dovode do toga da se neizostavni elementi vladavine prava ne sankcioniraju - bilo tako što ih uskraćuju samo *nekim* ljudima na području kojega kontroliraju (diskriminacijsko barbarstvo), bilo tako da *svim* ljudima onemogućuju barem jedan element pravnoga stanja (ne-diskriminacijsko barbarstvo). Prilikom klasificiranja barbarstva nastojao sam ga dovesti i u vezu s konceptima *totalitarizma* (svaki totalitarizam jest barbarstvo, ali nije svako barbarstvo totalitarno) te *paternalizma* (paternalistički režimi su, *eo ipso*, despotski, čak i kada su benevolentni, ali mogu prijeći u barbarstvo, i to u slučajevima u kojima se sankcioniranje bitnih elemenata privatnoga prava *uvjetuje* pristajanjem uz točno određenu koncepciju dobrog života); time je pojam barbarstva zadobio svoje definitivne gabarite.

Prije prijelaza na analizu načina na koji se svaki od navedenih elemenata sfere privatnoga prava može poništiti barbarskim onemogućavanjem, zastao sam da u zasebnom odjeljku raspravim vezu barbarstva i jednog prava koje je istaknuto već u naslovu disertacije, a to je pravo na slobodu govora. Ono bi, na prvi pogled, spadalo u (javnu) sferu državnoga prava, budući da Kant o njemu govori kao o pravu danome svakom podaniku “da svoje mišljenje o onim [vladarevim] mjerama prema zajednici koje mu izgledaju nepravedne, učini javnim“ (Kant, 1793/2000: 87 [8:304]). Ono je, dakle, prije svega važno radi svoje *reformске* uloge, tj. radi lakšega uočavanja i ispravljanja postojećih nepravdi, što će reći da je ono jedno od sredstava približavanja idealu političke zajednice. Kao takvo, ono je neizostavan moment u svakoj istinskoj republici, dok u despociji može izostati. Međutim, u (kantovskoj) literaturi postoji tendencija i da ga se proglasi nužnim za *bilo kakav* politički legitimitet režima.

U razlici spram toga, mojom se analizom pokazalo da sloboda govora ne može biti niti nužni niti dovoljni element političkoga legitimiteta: njenim uskraćivanjem ne može se narušiti simetrija uzajamne prisiljivosti vezana za temeljne elemente privatnoga prava (a njihovo je sankcioniranje, prema mojoj tezi, dovoljno za legitimiranje vlasti); ona može biti prisutna i u nekim oblicima diskriminacijskog i ne-diskriminacijskog barbarstva, čime ih svejedno neće legitimirati (iako će možda olakšati njihovo dokidanje); u konačnici, ona se, strogo gledano, teško može i kvalificirati kao “pravo” (budući da bi to moralo značiti da se ona može osigurati

primjenom legitimne sile, pa bi država, ponovno, morala tu prisiljavati samu sebe, što je nemoguće).

Nakon što sam analizom prava na slobodu govora ukazao na njegovo mjesto pri normiranju političkih zajednica (ima ulogu u razlikovanju despocije i republike, ali nema ulogu u razlikovanju barbarstva i građanskoga stanja), prešao sam na ulogu koju u tome ima prvo pravo iz sfere privatnoga prava, a to je pravo vlasništva. Analizirajući nekoliko pokušaja socijalističkog čitanja Kanta, nastojao sam pokazati zašto mislim da su u suštini pogrešni, odnosno zašto pravno stanje mora u sebi uključivati mogućnost stjecanja individualno shvaćenog privatnog vlasništva. Temeljni razlog tiče se omogućavanja slobode čovjeka, a proizlazi iz mogućnosti samostalnog očitovanja svoga htijenja, pa onda u konačnici i postavljanja vlastitih ciljeva, bez da se pri tome bude podvrgnut nekoj tuđoj volji, naravno, prema općem zakonu (“Prepušta se svačijoj slobodnoj volji koju će svrhu sebi postaviti za svoje djelovanje. Ali njegova je maksima a priori određena da, naime, sloboda onoga koji djeluje može prema općem zakonu opstojati zajedno sa slobodom svakoga drugoga.” (1797/1967: 186 [6:382])).

U želji da se pojedince izbavi od podložnosti volji drugih pojedinaca, ukidanjem privatnoga vlasništva ih se, tvrdim, podčinjava očitovanjima volje jednog neizmerno snažnijeg, grupnog djelovatelja, a to je država. Ako bi isključivo ona distribuirala materijalna dobra, i uvjetovala načine i ciljeve njihova korištenja, došlo bi se u situaciju u kojoj se definitivno ne bi prepuštalo “svačijoj slobodnoj volji koju će svrhu sebi postaviti za svoje djelovanje”. Sustav koji bi samo nekim svojim građanima ukinuo mogućnost posjedovanja privatnog vlasništva bio bi evidentan primjer diskriminacijskoga barbarstva. Međutim, sustav koji bi to učinio svima bio bi evidentan primjer ne-diskriminacijskoga barbarstva. U svakom pravnom sustavu nužno je sankcioniranje privatnoga vlasništva, iako država to može učiniti na vrlo različite načine, a ostaje joj i mogućnost zadiranja u njega, uz uvjet kompenzacije bivšim vlasnicima.

Pravno stanje, dakle, omogućuje da se *vanjski predmeti* htijenja posjeduju i koriste kroz slobodno očitovanje vlastitoga htijenja, a da to istovremeno ne predstavlja povredu tuđe slobode. Uz bok tome, Kant u elemente vladavine prava uključuje i mogućnost da se *tuđa volja* obveže na izvršavanje nekih specificiranih zadataka na način koji također ne predstavlja povredu ničije slobode. Analizirajući ugovornu sposobnost, nastojao sam pokazati kako se (i) kroz nju očituje temeljna Kantova pravna logika, kao i granice legitimnih pravnih sankcija. Temeljna pretpostavka ugovaranja jest početna pravna jednakost objiju strana, budući da samo

slobodni i jednaki pojedinci mogu sklapati pravno obvezujuće ugovore. Iz toga direktno proizlazi da ugovori ne mogu sankcionirati učinke koji bi vodili stvaranju *pravnih* nejednakosti, tj. njihovi učinci ne mogu i ne smiju voditi do nastanka temeljne asimetrije prisiljivosti između ugovornih strana. To postavlja jasne načelne granice na moguće sadržaje pravno valjanih ugovora, onemogućavajući da, na primjer, kvazi-ugovori o kmetovskom ili čak robovskom podčinjavanju, imaju ikakav pravni učinak (“Ugovorom se nitko ne može obavezati na takvu zavisnost kojom prestaje biti osoba, jer samo kao osoba može napraviti ugovor.” (Kant, 1797/1967: 136 [6:330])).

Uzimajući u obzir tvrdnju da u istinskom pravnom stanju postoje granice prihvatljivoga sadržaja pravno-obvezujućih ugovora, tj. da samo barbarski režimi koriste silu da bi takve, pravno-nevažne ugovore, provodili, na kraju četvrtoga poglavlja naveo sam jedini primjer kojega sam Kant eksplicitno dovodi u vezu s pojmom barbarstva, a to je primjer braka kao jedne specifične vrste ugovora (koju Kant stavlja u zasebnu sferu prava obitelji i kućanstva). Uzimajući na prvi pogled pomalo neobičan primjer, Kant tvrdi da je poligamija, kada je sankcionirana od strane države, jasan znak barbarskoga režima (“barbarski građanski ustav ozakonjuje mnogoženstvo [...] u [...] zatvoru (zvanom harem)” Kant, 1798/2003: 180-181 [7:304]), dok je istinskome pravnom stanju primjeren samo monogamni brak. Razmatrajući poligamiju, ne kao spolnu praksu, nego kao potencijalni sadržaj pravno-obvezujućeg ugovora, koji pretendira na pravno-valjanje učinke, ovdje mi je cilj bio da pokažem kako bi se time narušavala temeljna simetrija međusobne prisiljivosti, odnosno kako bi ugovor o poligamiji bio analogan ugovoru o kmetstvu.

Prikazavši kroz četvrto poglavlje ono što smatram temeljnim elementima vladavine prava, koje svaki (iole) legitimni režim mora sankcionirati (simetrija uzajamne prisiljivosti, koja omogućuje *slobodu* sviju, kao ljudi, i *jednakost* sviju, kao podanika, a što ničime ne smije biti narušeno), povezo sam njihovo poništavanje s onim što Kant karakterizira kao vlast bez *slobode* i bez *zakona*, te posljedično naziva *barbarstvom*. U petom, posljednjem poglavlju disertacije, zadatak mi je bio da otklonim sumnje u legitimnost toga pojma u kantovskom kontekstu, te da pokažem plodnost njegovog elaboriranog oblika iz prethodnoga poglavlja, i to pri normiranju (nekoliko) stvarnih povijesnih slučajeva.

Što se tiče legitimnosti barbarstva kao pojma na kojega je Kant ozbiljno računao, nad nju se nadvija nekoliko upitnika: zašto Kant taj pojam koristi samo u *Antropologiji*, kasnom (1798) djelu koje nije prvenstveno posvećeno pravnoj tematici? Zašto je i u njoj taj koncept iznesen u

vrlo “sirovom”, nedorađenom obliku? Koliko uopće treba ozbiljno uzimati u obzir ideje koje je Kant iznosio na samome kraju svojega stvaralaštva, u periodu za kojega su mu neki skloni imputirati opadanje općih kognitivnih sposobnosti?

Što se tiče odgovora na prvo pitanje, nastojao sam pokazati da se Kantova normativna shema prava i politike, jednom kad je došla u fokus njegovog interesa, razvijala postupno. Već u samim počecima Kant je imao ideju o tome da se vladavina prava sastoji u ograničavanju (divlje) slobode općom vanjskom zakonitošću, te da je povijest ljudskoga roda uglavnom obilježena kršenjem ljudskih prava. Ono što je u njegovom sustavu evoluiralo bilo je razmišljanje o tome kako tu vladavinu prava provoditi, tj. kako osigurati opću vanjsku zakonitost. Razmatrajući koncept suverenosti, odbacio je mogućnost (s kojom se inicijalno poigravao) podijeljenog suvereniteta, i to zbog izbjegavanja beskonačnog regresa suverenosti. Kada se tome doda njegov koncept “naroda” kao kolektivnoga djelovatelja, koji nastaje tek kroz državne instrumente predstavljanja, te samim time ne može suditi drugačije nego što sudi lokus suverenosti, dolazi se do snažnog legitimacijskog impulsa koji je i stvorio sve “kontroverze” vezane za njegovu shemu. No, u petom poglavlju nastojao sam ukazati na to da je Kant osjećao nelagodu po pitanju nezgodnih implikacija koje su se počele pojavljivati evolucijom njegove sheme, da ju je mjestimice i iskazivao, te da je samim time u njegovoj shemi bilo otvoreno mjesto koje će naknadno popuniti upravo pojmom barbarstva.

Taj se pojam javio na samom kraju njegova stvaralaštva, u posljednjem spisu koji je objavljen za njegova života i uz njegovu finalnu riječ, a to je *Antropologija u pragmatičnom pogledu*. Jedan od razloga “nevidljivosti” pojma barbarstva za mnoge suvremene kantovce jest upravo status *Antropologije*, koja se obično smatra drugorazrednim djelom, neesencijalnim za recepciju njegove misli. Pri tome se, međutim, previđa da je u Kantovo vrijeme upravo ona bila njegovo najprodavanije djelo, a sastojala se od uređenih bilježaka za njegova predavanja o antropologiji – najpopularnija i najposjećenija predavanja koja je držao na univerzitetu. Ako se to uzme u obzir, može se slobodno pretpostaviti da je Kant računao s javnom vidljivošću onoga što se u njoj moglo pronaći, odnosno da je sam iza napisanoga stajao.

To, naravno, još uvijek ne znači da pojam barbarstva nije puka “divlja” ideja “oslabljenoga”, staračkoga uma. Međutim, nastojao sam pokazati da se koncept političkoga barbarstva može poprilično bezbolno retroaktivno upisati u Kantovu pravno-političku shemu iz prethodnih djela, ta da pri tome upravo putem njegovoga prihvaćanja ta shema postaje zaokružena i jasnija, tj. da se otvorene nedoumice upravo putem njega počinju rješavati. Nedovršenost

samoga koncepta pri tome se može objasniti raznim faktorima - od ozbiljnog uzimanja u obzir slabljenja Kantovih snaga (nakon *Antropologije* više ništa nije objavio), do moguće autocenzure (strah od objavljivanja eksplicitnih uputa za procjenu (ne)legitimnosti vlasti) – ali njegova “sirovost” ne znači da se za njega ne može pronaći jasno mjesto i jasna uloga u Kantovoj pravno-političkoj zgradi.

Inzistirajući na legitimnosti toga pojma, u konačnici sam želio pokazati i da se njegova elaborirana varijanta, koju sam u disertaciji iznio, može na plodonosan način primijeniti i na normiranje stvarnih povijesnih slučajeva koje sam diljem disertacije spominjao. Instanca koja provodi tu evaluaciju uvijek će, naravno, biti pojedinac (jer sve drugo već pretpostavlja ono što tek treba dokazati – postojanje više instance neprikosnovenoga autoriteta), što znači da se prilikom normiranja ne može očekivati demonstrabilna objektivnost matematičkoga tipa.

Pa ipak, kroz disertaciju sam nastojao uzeti veći broj različitih primjera za razmatranje. Neki od njih bili su *konkretni* režimi: SAD prije Građanskoga rata, SAD prije pokreta za građanska prava 1960-ih, Hitlerova Njemačka, JAR iz vremena Apartheida, Habsburška Monarhija iz vremena Neoapsolutizma i SFRJ. Neki od njih su bili *tipski* nazvani režimi: suvremene liberalne demokracije, arapske diktature sekularnoga tipa, komunističke diktature 20. st., države 18. i 19. st. prije općeg prava glasa, socijalni eksperimenti (socijalista-utopista, hipikomuna i komuna vjerskoga tipa), te režimi koji sankcioniraju ropstvo, kmetstvo ili poligamiju. Za svaki od navedenih slučajeva pokazao sam kako bi se, u skladu s mojom predloženom normom, trebao klasificirati - kao republika, despocija ili barbarstvo - i naravno, zašto baš tako.

Svojevrsni normativni algoritam, kojim se ispituje prisutnost elemenata javnoga i privatnoga prava koje neka vlast sankcionira, a koji omogućuje da se, pod imenom *barbarstva*, identificiraju nelegitimni režimi, vidim kao prilog općenitoj prihvatljivosti Kantove pravne i političke filozofije. On bi ju trebao ekskulpirati od optužbi za monstruoze implikacije te za posve neuvjerljiv pogled na političku stvarnost, gdje ciljevi politike tobože dolaze u nerazrješiv sukob s njenim (dozvoljenim) sredstvima. On je, naravno, zamišljen i kao doprinos široj temi političkoga legitimiteta i njegovih izvora i granica u sklopu političke filozofije.

Iako je kroz disertaciju fokus bio na pitanju političkoga legitimiteta u domicilnom kontekstu, gdje je centralni interes bio utvrđivanje postojanja legitimne instance kojoj pojedinac duguje poslušnost, tj. kojoj ne smije pružati otpor, u par navrata sam kratko komentirao i međunarodnu dimenziju. Međunarodni politički odnosi također mogu biti polje na kojem pojam barbarstva može doživjeti svoju primjenu u daljnjim istraživanjima, budući da je i tamo pitanje

legitimnosti pojedinih režima važno, na primjer u kontekstu potencijalne dozvoljivosti međunarodnih vojnih intervencija. U sklopu sheme koju u disertaciji izlažem i branim, i države, kao i pojedinci, jesu moralne osobe, s deliberativnim sposobnostima. Uzevši to u obzir, i one, kao i pojedinci, načelno mogu primjenjivati isti normativni algoritam prilikom procjenjivanja toga radi li se, u slučaju nekoga entiteta, o legitimnoj državnoj vlasti, čija prava u međunarodnom kontekstu treba poštivati, ili o barbarstvu, koje ne može pretendirati na međunarodno uvažavanje.

Naravno, pri donošenju procjene toga tipa jedno od ključnih pitanja jest motivacija s kojom se potencijalna intervencija uopće planira. U tom kontekstu, pojam barbarstva moguće je zamisliti kao temelj prosudbe načelne *dopustivosti* takve intervencije, ne ulazeći u pitanje njene konkretne *motivacije* (humanitarna pomoć, sprečavanje genocida, pokušaj uspostave legitimnog domicilnog režima...). Međutim, moguće ga je koncipirati i kao temelj za prosudbu *nužnosti* same intervencije, gdje bi uklanjanje barbarskih režima moglo biti shvaćeno kao *dužnost* država koje teže uspostavljanju međunarodne vladavine prava. Ta se tema onda, prirodno i povratno, veže i Kantovom filozofijom povijesti, vječnim mirom i globalnom političkom zajednicom republikanskoga tipa kao postuliranim ciljem politike, te pitanjem dovoljnih i nužnih sredstava kojima se tome cilju teži.

I u međunarodnom i u domicilnom kontekstu, pojam barbarstva bi, u svakom slučaju, trebao pridonijeti kohezivnosti i prihvatljivosti Kantove sheme kao jedne varijante liberalne paradigme s normativnim pretenzijama u političkoj filozofiji. Kantov nacrt, lišen optužbi o dužnosti ceremonijalnog žrtvovanja pod nogama tiranije, otvara perspektivu u kojoj druga, puno plemenitija dužnost, ima šansu da se izbori za svoje:

Ako je naša dužnost, i ako istovremeno postoji i opravdana nada, da ostvarimo stanje javnog prava, makar na beskrajnoj crti postupnog približavanja, onda *vječni mir*, koji mora doći [...] nije samo prazna ideja, nego zadatak koji se, rješavan postupno, stalno približava svomu krajnjem cilju [...] (Kant, 1795/2000: 153 [8:386]; kurziv u originalu)

BIBLIOGRAFIJA

1. Ardit, B. (2007) "Talkin' 'bout a Revolution: the End of Mourning", u: Ardit, B., *Politics on the Edges of Liberalism: Difference Populism Revolution Agitation*, Edinburgh University Press, str. 107 - 147.
2. Arendt, H. (1992) *Lectures on Kant's political philosophy*, University of Chicago Press.
3. Atkinson, R. F. (1993) "Kant's Moral and Political Rigorism", u: H. L. Williams (ur.) *Essays on Kant's Political Philosophy*, Cardiff: University of Wales Press, str. 228-248.
4. Atwell, J. E. (1971) "A Brief Commentary", *Journal of the History of Ideas* Vol. 32, No. 3 (Jul. - Sep., 1971): 433-436.
5. Augustin (426/1950) *The City of God, Books I-VIII*, prev. D. Zema i G. Walsh, New York: The Catholic University of America Press
6. Axinn, S. (1971) "Kant, Authority, and the French Revolution", *Journal of the History of Ideas* 32 (3): 423-432.
7. Baiasu, S. (2018) "Kant's Guarantee for Perpetual Peace: A Reinterpretation and Defence", u: L. Krasnoff, N. Sánchez Madrid, P. Satne (ur.) *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century*, Cardiff: University of Wales Press, str. 181-200.
8. Beck, L. W. (1971) "Kant and the Right of Revolution", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 32, No. 3 (Jul. - Sep., 1971): 411-422.
9. Bernstein, A. R. (2018.) "Civil Disobedience: Towards a New Kantian Conception", u: L. Krasnoff, N. Sánchez Madrid, P. Satne (ur.) *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century*, Cardiff: University of Wales Press, str. 140-160.
10. Brockie, W. (2018) "Resistance and Reform in Kant's *Doctrine of Right*", u: L. Krasnoff, N. Sánchez Madrid, P. Satne (ur.) *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century*, Cardiff: University of Wales Press, str. 122-139
11. Byrd, B. S. i Hruschka, J. (2006) "The Natural Law Duty to Recognise Private Property of Ownership: Kant's Theory of Property Rights in His Doctrine of Right," *University of Toronto Law Journal* 56: 217-82.
12. Byrd, B. S. i Hruschka, J. (2010) "The state in reality", u: Byrd, B. S. i Hruschka, J. *Kant's Doctrine of Right: A Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 168-187.

13. Cummiskey, D. (2008) "Justice and Revolution in Kant's Political Philosophy", u: P. Muchnik (ur.), *Rethinking Kant, Volume 1*, Cambridge Scholars Publishing, str. 219-242.
14. Dodson, K. (2003). Kant's Socialism: A Philosophical Reconstruction, *Social Theory and Practice*, 29(4), 525-538.
15. Eberl, O. (2019) "Kant on Race and Barbarism: Towards a More Complex View on Racism and Anti-Colonialism in Kant", *Kantian Review* 24 (3): 385-413.
16. Fehér, F. (1989) "Practical Reason in the Revolution: Kant's Dialogue with the French Revolution", *Social Research* Vol. 56, No. 1, The French Revolution and the Birth of Modernity (SPRING 1989): 161-185.
17. Flikschuh, K. (2008) "Reason, Right, and Revolution: Kant and Locke", *Philosophy & Public Affairs* Vol. 36, No. 4 (Fall, 2008): 375-404.
18. Formosa, P. (2014) "The Ends of Politics: Kant on Sovereignty, Civil Disobedience and Cosmopolitanism", u: P. Formosa, T. Patrone, A. Goldman (ur.), *Politics and Teleology in Kant*, Cardiff: University of Wales Press, str. 37-58.
19. Foucault, M. (1986) "Kant on Enlightenment and revolution", prev. C. Gordon, *Economy and Society*, 15(1): 88–96.
20. Gailus, A. (2006) "Revealing Freedom: Crisis and Enthusiasm in Kant's Philosophy of History", u: Gailus, A., *Passions of the Sign; Revolution and Language in Kant, Goethe, and Kleist*, The Johns Hopkins University Press, str. 28-73.
21. Grcic, J. (1986) "Kant on Revolution and Economic Inequality", *Kant-Studien* 77 (4): 447-457.
22. Grgić, L. (2018) "Utemeljenje neizravnog kozmopolitizma: Imigracija i zatvaranje granica u ime kozmopolitizma", *Prolegomena*, 17 (2): 155-171.
23. Guyer, P. (2000a) "Introduction", u: Guyer, P. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge University Press, str. 1-13.
24. Guyer, P. (2000b) "Nature, Morality, and the Possibility of Peace", u: Guyer, P. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge University Press, str. 408-434.
25. Halldenius, L. (2011) "Kant on Freedom and Obligation Under the Law", *Constellations* 18/2, 170-189.
26. Hancock, R. (1975) "Kant and Civil Disobedience", *Idealistic Studies*, 5/2: 164–76.

27. Hill, T. E. (1997) "A Kantian perspective on political violence", *The Journal of Ethics* 1 (2): 105 - 140.
28. Hill, T. E. (2002) "Questions About Kant's Opposition to Revolution", *Journal of Value Inquiry* 36 (2-3): 283-298.
29. Holtman, S. W. (2002) "Revolution, Contradiction and Kantian Citizenship", u: M. Timmons (ur.) *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford University Press, str. 209-231.
30. Jacquette, D. (1996.) "Kant on Unconditional Submission to the Suzerain", *History of Philosophy Quarterly* Vol. 13, No. 1 (Jan., 1996): 117-131.
31. Joerden, J. (1995) "From Anarchy to Republic: Kant's History of State Constitutions", u: H. Robinson (ur.) *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Milwaukee: Marquette University Press, 1995, vol. 2/1: 139-156.
32. Kant, I. (1781/1788/1984) *Kritika čistoga uma*, prev. V. D. Sonnenfeld, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
33. Kant, I. (1783/1953) *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, prev. V. D. Sonnenfeld, Zagreb: Matica hrvatska.
34. Kant, I. (1784/2000a) "Ideja opće povijesti s gledišta svjetskoga građanstva", prev. Z. Posavec, u: Kant, I. *Pravno-politički spisi*, Zagreb: Politička kultura, str. 17-32.
35. Kant, I. (1784/2000b) "Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?", prev. Z. Posavec, u: Kant, I. *Pravno-politički spisi*, Zagreb: Politička kultura, str. 33-41.
36. Kant, I. (1786/2000) "Nagađanja o početku povijesti čovječanstva", prev. Z. Posavec, u: Kant, I. *Pravno-politički spisi*, Zagreb: Politička kultura, str. 43-57.
37. Kant, I. (1785/2003) *Osnivanje metafizike čudoređa*, prev. V. D. Sonnenfeld, Zagreb: Feniks
38. Kant, I. (1788/1974) *Kritika praktičkog uma*, prev. V. Sonnenfeld, Zagreb: Naprijed
39. Kant, I. (1790/1957) *Kritika rasudne snage*, Kultura, prev. V. Sonnenfeld, Zagreb: Kultura
40. Kant, I. (1793/2000) "O općoj izreci: To bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vrijedi u praksi", prev. Z. Posavec, u: Kant, I. *Pravno-politički spisi*, Zagreb: Politička kultura, str. 59-97.
41. Kant, I. (1793/2012) *Religija unutar granica pukoga uma*, prev. K. Miladinov, Zagreb: Naklada Breza.

42. Kant, I. (1795/2000) "Prema vječnom miru", prev. Z. Posavec, u: Kant, I. *Pravno-politički spisi*, Zagreb: Politička kultura, str. 113-153.
43. Kant, I. (1797/1967) *Metafizika čudoređa*, prev. V. D. Sonnenfeld, Sarajevo: Veselin Masleša.
44. Kant, I. (1797/1999) *Metafizika čudoređa*, prev. D. Karaman, Zagreb: Matica hrvatska.
45. Kant, I. (1798/1991) "Spor fakulteta", prev. B. Despot, u: B. Despot (ur.), *Ideja univerziteta*, Zagreb: Globus, str. 19-122.
46. Kant, I. (1798/2003) *Antropologija u pragmatičnom pogledu*, prev. Ž. Pavić, Zagreb: Naklada Breza
47. Kant, I. (1997) *Lectures on Ethics*, P. Heath i J.B. Schneewind (ur.), prev. P. Heath, Cambridge: Cambridge University Press
48. Kant, I. (1999) *Correspondence* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant) (A. Zweig, ur.), Cambridge: Cambridge University
49. Kleingeld, P. (2006) "Kant's theory of peace", u: P. Guyer (ur.) *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy*, Cambridge University Press, str. 477-504.
50. Korsgaard, C. (1997) "Taking the Law into Our Own Hands: Kant on the Right to Revolution", u: A. Reath, B. Herman, C. Korsgaard (ur.) *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, Cambridge University Press, str. 233-262.
51. Kouvelakis, S. (2003/2018) "Kant and Hegel, or the Ambiguity of Origins", u: Kouvelakis, S., *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx*, prev. G.M. Goshgarian, London/New York: Verso, str. 20 - 43.
52. Kuehn, M. (1991) "Harry van der Linden, Kantian Ethics and Socialism", *Journal of the History of Philosophy*, Volume 29, Number 2, April 1991, str. 318-321.
53. Kuehn, M. (2001) *Kant: A Biography*, Cambridge University Press
54. Kuehn, M. (2006a) "Introduction", u: Kant, I. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Cambridge University Press, str. vii-xxix.
55. Kuehn, M. (2006b) "Note on the text and translation", u: Kant, I. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Cambridge University Press, str. xxxvi-xxxix.
56. Locke, J. (1689/1999) *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press
57. Love, S. M. (2020) "Communal Ownership and Kant's Theory of Right", *Kantian Review*, 25, 3: 415-440

58. Mallard, A. (2011) "Freedom Under the Law", doktorska disertacija, London School of Economics, London. (dostupno na: <http://etheses.lse.ac.uk/412/>)
59. Maliks, R. (2012) "Revolutionary epigones: Kant and his radical followers", *History of Political Thought* 33 (4): 647-671.
60. Maliks, R. (2013) "Kant, the State, and Revolution", *Kantian Review* 18 (1): 29-47.
61. Maliks, R. (2014) "Resistance and Revolution", u: Maliks, R. *Kant's Politics in Context*, Oxford University Press., str. 112-143.
62. Marey, M. (2018) "The Originality of Kant's Social Contract Theory", u: L. Krasnoff, N. Sánchez Madrid, P. Satne (ur.) *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century*, Cardiff: University of Wales Press, str. 9-28.
63. Morris, M. (2011) "The French Revolution and the New School of Europe: Towards a Political Interpretation of German Idealism", *European Journal of Philosophy* 19 (4): 532-560.
64. Neculau, R. (2008a) "Does Kant's rejection of the right to resist make him a legal rigorist? Instantiation and interpretation in the rechtslehre", *Kantian Review* 13 (2): 107-140.
65. Neculau, R. (2008b) "The Sublimity of Violence: Kant and the Aesthetic Response to the French Revolution", *Symposium* 12 (1): 29-43.
66. Nicholson, P. (1976) "Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign," *Ethics* 86, no. 3 (Apr., 1976): 214-230.
67. Nicholson, P. (1993) "Kant, Revolutions and History", u: H. L. Williams (ur.) *Essays on Kant's Political Philosophy*, Cardiff: University of Wales Press, str. 249-268.
68. Niesen, P. (2018) "Kant and Rawls on Free Speech in Autocracies", *Kantian Review*, 23,4: 615–640.
69. Pascoe, J. (2018) "A Universal Estate: On Kant and Marriage Equality", u: L. Krasnoff, N. Sánchez Madrid, P. Satne (ur.) *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century*, Cardiff: University of Wales Press, str. 220-240.
70. Pinheiro Walla, A. (2018) "Private Property and the Possibility of Consent: Kant and Social Contract Theory", u: L. Krasnoff, N. Sánchez Madrid, P. Satne (ur.) *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century*, Cardiff: University of Wales Press, str. 29-45.
71. Pink, T. (2004) *Free Will: A Very Short Introduction*, Oxford University Press

72. Pippin, R. B. (2006) "Mine and thine? The Kantian state", u: P. Guyer (ur.) *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy*, Cambridge University Press, str. 416-446.
73. Pogge, T. W. (2002) "Is Kant's *Rechtshlere* a 'Comprehensive Liberalism'?", u: M. Timmons (ur.) *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford University Press, str. 133-158.
74. Rauscher, F. (2007) "Anthropology from a Pragmatic Point of View – review", <https://ndpr.nd.edu/reviews/anthropology-from-a-pragmatic-point-of-view/> (stranica posjećena: 02. listopada 2021.)
75. Rauscher, F. (2015) "Did Kant Justify the French Revolution Ex Post Facto?", u: R. Clewis (ur.), *Reading Kant's Lectures*, De Gruyter, str. 325-345.
76. Rawls, J. (1999a), *A Theory of Justice; Revised Edition*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts
77. Rawls, J. (1999b) "The Law of Peoples", u: Rawls, J. *The Law of Peoples and The Idea of Public Reason Revisited*, Harvard University Press, str. 1-128.
78. Reiss, H. S. (1956) "Kant on the Right of Rebellion" *Journal of the History of Ideas* 17 (1956): 179-192.
79. Ripstein, A. (2009) "Revolution and the Right of Human Beings as Such", u: Ripstein, A. (2009) *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*, Harvard University Press, str. 325-352.
80. Romero, P. (2017) "Kant and Hegel: Revolution and the Politics of Fear", *Hegel-Jahrbuch* 2017 (1): 365-369.
81. Rosen, A. D. (1993) "Political Legitimacy, Obedience and Revolution", u: Rosen, A. D. *Kant's Theory of Justice*, Cornell University Press, str. 115-172.
82. Schwarz, W. (1977) "The Ambiguities of Resistance: A Reply to Nicholson", *Ethics* (1977): 255-259.
83. Seebohm, T. (1981) "Kant's Theory of Revolution", *Social Research* 48 (1981): 557-587.
84. Simmons, A. J. (2000) "Justification and Legitimacy", u: Simmons, A. J. *Justification and Legitimacy – Essays on Rights and Obligations*, Cambridge University Press, str. 122-157.

85. Surprenant, C. W. (2005) "A Reconciliation of Kant's Views on Revolution", *Interpretation* 32 (2): 151-169.
86. Sussman, D. (2010) "Unforgivable Sins? Revolution and Reconciliation in Kant", u: S. Anderson-Gold, P. Muchnik (ur.) *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge University Press, str. 215-235.
87. Thoreau, H. D. (1849/2002) "Civil Disobedience", u: L. Hyde (ur.) *The Essays of Henry D. Thoreau*, New York: North Point Press, str. 137-154.
88. Thoreau, H. D. (1860/2002) "A Plea for Captain John Brown", u: L. Hyde (ur.) *The Essays of Henry D. Thoreau*, New York: North Point Press, str. 241-258.
89. "Ustav Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije", *SL SFRJ*, 19/1963, dostupno na: <http://mojustav.rs/wp-content/uploads/2013/04/Ustav-SFRJ-iz-1963.pdf> (stranica posjećena: 13. ožujka 2022.)
90. "Ustav Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije", *SL SFRJ*, 9/1974, dostupno na: <http://mojustav.rs/wp-content/uploads/2013/04/Ustav-SFRJ-iz-1974.pdf> (stranica posjećena: 16. ožujka 2022.)
91. Vaha, M. E. (2018) "Kantian Insights on the Moral Personality of the State", u: L. Krasnoff, N. Sánchez Madrid, P. Satne (ur.) *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century*, Cardiff: University of Wales Press, str. 161-180.
92. Varden, H. (2010a) "A Kantian Conception of Free Speech", u: D. Golash (ur.), *Freedom of Expression in a Diverse World, AMINTAPHIL: The Philosophical Foundations of Law and Justice* 3, Springer: 39-55.
93. Varden, H. (2010b) "Kant's Non-Absolutist Conception of Political Legitimacy – How Public Right 'Concludes' Private Right in the 'Doctrine of Right'", *Kant-Studien* 101 (3): 331-351.
94. Varden, H. (2021) "Kant and Arendt on Barbaric and Totalitarian Evil", *Proceedings of the Aristotelian Society* 121(2): 221-248.
95. Varden, H. (2022) "Kant's Four Political Conditions: Barbarism, Despotism, Anarchy, and Republic", *Norsk Filosofisk Tidsskrift/Norwegian Journal of Philosophy* 57 (3-4): 194-207.
96. Westphal, K. R. (1992) "Kant on the State, Law, and Obedience to Authority in the Alleged 'Anti-Revolutionary' Writings", *Journal of Philosophical Research* 17: 383-426.

97. Wit, E.-J. C. (1999) "Kant and the limits of civil obedience", *Kant-Studien*, 90: 285-305.
98. Ypi, L. (2014.) "On Revolution in Kant and Marx", *Political Theory* Vol. 42, No. 3 (June 2014): 262-287.

POPIS ILUSTRACIJA

1. Shema 1: tipologija prirodnog i građanskog stanja.....112
2. Shema 2: tipologija privatnog i javnog prava.....124 i 192

ŽIVOTOPIS AUTORA

Rođen sam u Zagrebu 3. veljače 1985. godine. Završio sam Osnovnu školu Augusta Harambašića u Zagrebu (Harambašićeva ulica br. 18). Maturirao sam na II. gimnaziji u Zagrebu (Križanićeva 4a) 2003. godine. Na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu upisao sam dvopredmetni studij filozofije i povijesti (2003/2004), te sam diplomirao 10. srpnja 2012., stekavši titulu profesora filozofije i povijesti. Od 2014. zaposlen sam kao nastavnik etike i povijesti u Srednjoj školi Jelkovec (Vladimira Stahuljaka 1, Sesvete). Akademske godine 2015/2016 upisao sam poslijediplomski doktorski studij filozofije na Hrvatskim studijima Sveučilišta u Zagrebu. U akademskoj godini 2017/2018 prešao sam s Hrvatskih studija na poslijediplomski sveučilišni studij Filozofija i suvremenost Filozofskog fakulteta u Rijeci, upisavši tamo drugu godinu studija. Tijekom diplomskog studija sudjelovao sam na međunarodnom simpoziju studenata filozofije *Sinergija* u Rijeci 2008. godine. Tijekom diplomskog i postdiplomskog studija objavio sam sljedeće radove (stručni, znanstveni, prikazi):

(2009a) "Što ako androidi zaista sanjaju električne ovce?", *Čemu*, VIII (16/17): 69-81.

(2009b) "Slučajna utrka", *Pro tempore*, (6-7): 164-185.

(2009c) "Problem nacionalnog identiteta", *Pro tempore*, (6-7): 186-195.

(2018) "Utemeljenje neizravnog kozmopolitizma: Imigracija i zatvaranje granica u ime kozmopolitizma", *Prolegomena*, 17 (2): 155-171.

(2020) "Larry Krasnoff, Nuria Sánchez Madrid, Paula Satne (eds.), Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century", *Croatian Journal of Philosophy*, 20 (60): 508-512.