

## DA LI JE KANTOVO SHVATANJE RADIKALNOG ZLA DOVOLJNO RADIKALNO<sup>1</sup>

*Apstrakt: Svojim kritičkim filozofskim stavovima i idejama Kant je često izazivao burne reakcije ne samo filozofske već i najšire kulturne javnosti svoga vremena. Među njegovim idejama koje su pokrenule oštre filozofske sporove i kontroverze, najpoznatije su: što ne vredi u teoriji, to ne vredi ni u praksi; o tobožnjem pravu da se laže iz čovekoljublja; protiv prava građana na pobunu i dr. Ipak, najviše pažnje u evropskoj kulturnoj javnosti izazvala je Kantova ideja o radikalnom zlu, koja se u svom konačnom obliku pojavila u njegovim poznim spisima o filozofiji religije. Negativne reakcije i osude Kantovih savremenika zamenili su, u XX veku, ništa manje zbunjujući prigovori savremenih Kantovih tumača koji tvrde da Kantovo shvatanje radikalnog zla nije dovoljno radikalno. Pokušaćemo da u ovom kratkom razmatranju ukažemo na glavne tačke tog filozofskog spora i Kantov pojam radikalnog zla učinimo jasnijim.*

*Ključne reči: nemački klasični idealizam, maksima, moral, zlo, radikalno zlo.*

Prema tvrdnjama prvih Kantovih (Kant) biografa, pojam radikalnog zla, pre njegovih razmatranja u raspravi *Religija u granicama čistog uma*, pojavio se u više kraćih Kantovih rasprava. Prvi članak u kojem Kant govori o tom pojmu nosi upravo naslov *O radikalnom zlu (Vom radikalen Bösen)*, a štampan je 1792. godine u Berlinu. Posle tog članka koji je izazvao veliku pažnju javnosti, Kant je štampao još tri rasprave o problemu radikalnog zla: 1) *Borba principa dobra protiv principa zla za prevlast nad čovekom (Der Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen)*, 2) *Pobeda principa dobra nad zlom i zasnivanje Carstva božjeg na Zemlji (Sieg des guten Prinzips über das Böse und die Grundung eines Reiches Gothes auf Erden)*, 3) *O religiji i sveštenstvu (Über Religion und Pfaffentum)*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Tekst je nastao u okviru istraživačkog projekta br. 43007, koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije.

<sup>2</sup> Prema svedočenjima Kantovih biografa, već prilikom pojave prvog Kantovog članka o radikalnom zlu reagovala je berlinska cenzura. „Berlinska cenzura, ili

Iako je od svih novijih nemačkih filozofa Kanta smatrao „najizvršnijim“<sup>3</sup>, Gete (Goethe) je povodom Kantove teze o radikalnom zlu u svojim pismima s velikom indignacijom izrazio svoje razočaranje.<sup>4</sup> Pisac *Fausta* optužio je Kanta da je tezom o radikalnom zlu „svoj filozofski ogrtač, pošto mu je bio potreban gotovo ceo ljudski vek da ga očisti od raznoraznih mutnih predrasuda, sramno uprljao ljagom radikalnog zla, da bi se i hrišćani namamili da mu ljube skute“.<sup>5</sup>

Međutim, Gete Kanta nije osuđivao samo zbog njegove teze o radikalnom zlu nego je pokušao da otkrije i razloge zbog kojih je mislilac iz Kenigsberga došao do ovog, prema njegovom mišljenju neprihvatljivog zaključka o ljudskoj prirodi. U pismu Šileru (Schiller) od 31. jula 1799. godine Gete iznosi svoja zapažanja o Miltonovom (Milton) spevu *Izgubljeni raj* i usput daje svoje tumačenje o mogućem poreklu Kantove ideje o radikalnom zlu: „Pored ostalih razmišljanja povodom ovog dela nametnulo mi se i pitanje slobodne volje, o kojoj inače nerado razbijam glavu; ona u ovom spevu, kao i u hrišćanskoj religiji uopšte, igra rđavu ulogu. Jer čim se pretpostavi da je čovek po sebi dobar, slobodna volja postaje besmislena moć da se izbegne izbor dobra i da čovek tako sebi natovari krivicu; a uzme li se da je čovek po prirodi zao ili, da se izrazim određenije, da ga na životinjskom nivou vode njegovi nagoni, onda je slobodna volja kao neka otmena persona koja pretenduje na to da iz prirode deluje protiv prirode. Otuda se takođe vidi kako je Kant nužno morao doći do radikalnog zla i kako filozofi koji smatraju da je čovek po prirodi šarmantan teško izlaze na kraj s njegovom slobodom i zašto se oni

---

tačnije rečeno, vrhovna duhovna komisija koja je cenzurirala teološke spise, pravila je poteškoće u vezi s prvim od navedenih članaka, onom o radikalnom zlu. Kant se u slučaju naredna tri teksta odlučio za drugačiji način objavljivanja, tako da ih je štampao u časopisu *Berliner Monatschrift*. Jedan od Kantovih biografa koji je bio detaljno upućen u nastanak tih tekstova obaveštava nas da je Kant svom tekstu koji je ranije nosio naslov „Das böse Princip im Streit gegen das gute Princip“ („Princip zla u borbi protiv principa dobra“) promenio i na margini zapisao onako kako je gore navedeno. Na isti način naveden je i u *Religionslehre* (Kant 2003: 43; up. Kasirer 2006: 375–396).

<sup>3</sup> Ekerman 1970: 198.

<sup>4</sup> „Gete je s gnevom odustao od dela u kom je bio u stanju da vidi samo ustupak crkvenoj ortodoksiji i dogmatici...“, Kasirer 2006: 390; up. Bernstin 2002: 83.

<sup>5</sup> Gete 1982: 187–188.

tako žestoko bune kad se njihovom dobru na osnovu nagona ne daje baš neka visoka ocena.“<sup>6</sup>

Dobar poznavalac Kantove filozofije, naročito njegove estetike, pesnik Šiler, bio je prema Kantovoj etici mnogo kritičniji nego prema njegovoj estetici. U svojim razmatranjima Kantovih moralnih spisa on ističe da „u Kantu još uvek ima nešto što nas, kao kod Luthera (Luther), podseća na kaluđera<sup>7</sup> koji je, doduše, otvorio vrata svog manastira, ali koji nije mogao sasvim da uništi njegove tragove“. Kantovu nauku o dužnosti Šiler je smatrao „filozofskim prerusavanjem Mojsijevih deset zapovesti“, a njegovo učenje o radikalnom zlu video je kao „filozofsko prerusavanje dogme o praroditeljskom grehu“<sup>8</sup>. Šiler je u svojoj samokritici *Razbojnika* najoštrije protestovao zbog mišljenja da je čovek iskonski sklon pokvarenosti.<sup>9</sup> U pismu Kerneru (Körner), februara 1793. godine, Šiler negoduje protiv Kantove nauke o sklonosti ljudskog srca ka radikalnom zlu i kritiku-

---

<sup>6</sup> Gete 1982: 270–271.

<sup>7</sup> Ovu misao Šiler varira i u svom spisu „O ljupkosti i dostojanstvu“ kada kaže: „U Kantovoj moralnoj filozofiji ideja dužnosti izložena je strogošću koja plaši sve gracije, a slabi razum mogla bi dovesti u iskušenje da moralno savršenstvo traži putem neke mračne i kaluđerske asketike“ (Šiler 1967: 72). Međutim, i pored oštrih kritičkih tonova o Kantovoj teoriji morala, čini se da je Šiler pokazao dosta razumevanja za stroga moralna načela pisca *Kritike čistog uma*, koja su bila suprotstavljena „labavom karakteru vremena“. Upravo „labavi karakter vremena“ Šiler je smatrao glavnim razlogom zbog kojeg je u moralnom smislu „Kant postao Drakon svoga doba, jer mu ono još nije izgledalo vredno za jednog Solona. Iz svetilišta čistoga uma doneo je tuđi, a ipak opet tako poznati moralni zakon, izložio ga u svoj njegovoj svetlosti pred stolećem bez dostojanstva, i malo je mario za to da li ima očiju koje mogu podneti njegov sjaj“ (up. Šiler 1967: 73).

<sup>8</sup> Ovo je jedna od retkih Šilerovih tvrdnji s kojom se Kant, verovatno, ne bi složio. Naprotiv, on je u svom spisu *Religija unutar granica čistog uma* nastojao da vrlo jasno istakne razliku između teološkog i filozofskog tumačenja radikalnog zla. Nasuprot Šileru, mađarska filozofkinja A. Heler smatra da je „u osnovi pogrešna česta interpretacija da je Kant upravo devedesetih godina [u *Religiji u granicama čistog uma*] dospao do koncepcije 'istočnog greha' i 'grešnog čovečanstva“ (Kantu nije bilo potrebno da „dospeva“ do misli da je ljudska priroda (empirijske ljudske vrste) zla. To je ranije bio stožer njegove teorije. Novo u *Religiji* nije misao o „zloj prirodi“ nego suprotnost: misao o mogućnosti transcendiranja zle prirode, up. Heler 1979: 97. „Drugim rečima, Kant ne govori o radikalnom zlu zato što je hrišćanin. On može da nastoji da razume i da opravda hrišćanstvo zato što je video radikalno zlo u moralnoj prirodi čoveka“, up. Vajl 2010: 189.

<sup>9</sup> Šiler 1985: 364.

je Kanta što filozofskim razlozima podupire hrišćansku religiju da bi zakrpio trošnu zgradu gluposti (Mering 1962: 43).

Međutim, iako se u početku suprotstavljao Kantovom učenju o radikalnom zlu, po Kasirerovom (Cassirer) mišljenju „Šiler se, ipak, na kraju složio s Kantovim određenjem ovog pojma i postupkom dokaza, jer je ovde zapravo prepoznao osnovnu misao Kantovog učenja o slobodi, koju je odavno u dubini duše usvojio, iako je ona bila na svoj način prurušena“<sup>10</sup> (Kasirer 2006: 90; Vajl 2010: 191–192).

Istorija recepcije Kantove ideje radikalnog zla, u poslednja dva veka, bilo da je reč o etičkim, teološkim, bilo o političkim raspravama, tekla je u kontinuitetu ne samo u okviru klasičnog nemačkog idealizma Fihte (Fichte), Šeling (Scheling), Hegel (Hegel)<sup>11</sup> već je, s manjim ili većim usponima i padovima, nastavljena i u postkantovskoj epohi.<sup>12</sup> Međutim, poseban impuls kritičkoj recepciji ove ideje koja je, burdijeovskim rečnikom rečeno, obuhvatala znatno šire područje od uskog akademskog filozofskog polja, dali su i burni politički događaji sredinom XX veka. Najnovije preispitivanje Kantove koncepcije radikalnog zla, aktuelizovano je u kontekstu globalnih ratnih sukoba koji su izazvali do tada nepoznate oblike nasilja i ljudskog zla. Ekstremni oblici nasilja pokrenuli su filozofske i etičke debate o prirodi i poreklu zla u ljudskoj prirodi, što je raspravu o Kantovoj ideji radikalnog zla vratilo u središte filozofske pažnje.

U svojim istraživanjima totalitarizma i holokausta, Hana Arent (Hannah Arendt) upravo je pošla od Kantove ideje radikalnog zla. Međutim, suočena s ekstremnim oblicima nasilja u XX veku, ona se u svojim raspravama ubrzo distancirala od Kantove koncepcije radikalnog zla, jer je došla do uverenja da je, navodno, sasvim u

---

<sup>10</sup> Francuski filozof nemačkog porekla Erik Vajl (Eric Weil) smatra da bi reakcije Kantovih savremenika bile bar delimično blaže i da bi iznenađenje koje je izazvala pojava ovog pojma u Kantovoj moralnoj filozofiji bilo mnogo manje da su u to vreme bila poznata Kantova pisma Lafateru iz 1775. godine, u kojima je mislilac iz Kenigsberga prvi put izneo svoju ideju o radikalnom zlu. Vajl ističe da se, osim pojma nevidljiva crkva, u tim pismima nalaze i svi ključni pojmovi kojima Kant objašnjava svoje shvatanje radikalnog zla i da je ta ideja u *Religiji u granicama čistog uma* samo detaljnije razvijena, up. Vajl 2010: 166–169.

<sup>11</sup> M. Kangrga problem zla razmatra u više svojih rasprava. Up. Kangrga 2004: 224–227, 271–292 i 317–328.

<sup>12</sup> Up. Vorländer 1979: 232–270.

skladu s čitavom našom filozofskom tradicijom to što ne možemo da pojмимо „radikalno zlo“, što važi ne samo za hrišćansku teologiju, koja je čak i Đavolu dala nebesko poreklo, već i za Kanta, jedinog filozofa koji je, skovavši izraz „radikalno zlo“, morao makar da pretpostavi njegovo postojanje, mada ga je odmah racionalizovao u predstavi o „izopačenoj zloj volji“ koja bi se dala objasniti razumljivim motivima. Tako mi, prema mišljenju Hane Arent, „nemamo nikakvu potporu kada pokušavamo da razumemo fenomen koji nas suočava s nadmoćnom stvarnošću i koji ruši sva nama poznata merila“ (Bernstin 2000: 388–389). Bez obzira na to što je Hana Arent smatrala da se pojava različitih oblika ideologije totalitarizma u XX veku ne može objasniti klasičnom političkom teorijom, kao što se posle holokausta ne može misliti u klasičnim etičkim kategorijama dobra i zla, i da je reč o sasvim novim fenomenima za koje nemamo odgovarajuće moralne i političke pojmove kojima bismo mogli da ih definišemo, čini nam se da se upravo teološka i filozofska refleksija o problemu zla nalazi u temelju moderne epohe.

Prema mišljenju norveškog filozofa Laša Svensena (Lars Fr. H. Svensen), hrišćanska filozofija sugerise nam da čoveka treba smatrati zlim. Potvrdu za tu svoju tvrdnju norveški autor nalazi u Avgustinovom (Augustine) učenju o praroditeljskom grehu, koje smatra jednom od najuticajnijih ideja zapadne filozofije. Svensen ističe da su Makijaveli i Hobs (Machiavelli, Hobbes) svoje političke teorije zasnovali na avgustinovskoj antropologiji. Prema njegovom mišljenju, ništa manje od Makijavelija i Hobsa Avgustinu ne duguje ni Kant, koji je pokušao da razvije sekularizovanu teoriju o čovekovom izboru zla.<sup>13</sup>

Inspirisan filozofskim istraživanjima Hane Arent, problema zla i nasilja u totalitarnim ideologijama i režimima u XX veku, Ričard Bernstin (Richard Bernstein) je, fokusirajući svoju pažnju na problem radikalnog zla, pokušao da detaljno ispita Kantovo shvatanje tog pojma i da utvrdi da li je H. Arent u pravu kada kaže da Kantovo shvatanje radikalnog zla nije dovoljno da bismo na adekvatan način razumeli ekstremne oblike zločina, poput onih koji su se desili u Aušvicu. Bernstin smatra da je pozivanje H. Arent na Kanta, u njenim početnim tumačenjima radikalnog zla, zavelo mnoge njene interpreatore koji su pomislili da će ispitivanjem koje je

<sup>13</sup> Svensen, L. 2006: 77–78.

ona preuzela od Kanta pomoći da bolje razumeju njeno shvatanje radikalnog zla. Bez obzira na početnu dilemu, Bernstin ističe da Hana Arent sasvim eksplicitno tvrdi da je njeno shvatanje radikalnog zla potpuno različito od Kantovog. „Kant je jedini filozof koji je, skovavši izraz radikalno zlo, morao makar da pretpostavi njegovo postojanje, mada ga je odmah racionalizovao u predstavi o izopačenoj volji, koja bi se dala objasniti razumljivim motivima“ (Bernstin 2005: 197).

Bitnu razliku između Kanta i Hane Arent u shvatanju tog pojma, Bernstin vidi u Kantovoj „pretpostavci da postoje razumljivi motivi koji mogu da objasne radikalno zlo, dok H. Arent upravo to dovodi u pitanje“ (Bernstin 2000: 392). Međutim, tu tvrdnju Bernstin delimično relativizuje u svojoj raspravi *Refleksije o radikalnom zlu: Arent i Kant*, naglašavajući da se Hana Arent bavi problemom radikalnog zla u kontekstu ratnih sukoba u XX veku, koji su bili posledica totalitarnih i radikalnih ideologija. Bernstin ističe da je za Hanu Arent pojava totalitarizma označila ne samo raskid s tradicionalnom političkom teorijom već i raskid s klasičnom etikom (Bernstin 2002: 77).

Ključni dokaz da se H. Arent u svom shvatanju radikalnog zla udaljila od Kanta, Bernstin vidi u njenoj tvrdnji da radikalno zlo nema nikakve veze s „grehom sebičnosti ili onim što Kant naziva 'samoljubljem'“ (Bernstin 2002: 78). Prema njegovom mišljenju, ona „iznosi mnogo značajniju tvrdnju, naime da radikalno zlo nema nikakve veze sa ljudski razumljivim, grešnim motivima. Ne radi se samo o tome da se ljudska bića tretiraju kao sredstva za neku svrhu ili se poriče njihovo intrinzično dostojanstvo“ (Bernstin 2002: 78).

Međutim, iako ukazuje na neke ozbiljne nedostatke Kantovog shvatanja radikalnog zla, Bernstin ipak veruje da su Kantova razmišljanja još uvek relevantna za razumevanje zla u našem vremenu. Prema njegovom mišljenju, Kantova filozofska misao irelevantna je kad je reč o totalitarizmu, ali može da nam pomogne u ispitivanju problema individualne odgovornosti i radikalnog zla (Bernstin 2002: 81).

Prema Bernstinovom mišljenju, da bismo razumeli šta Kant podrazumeva pod radikalnim zlom, moramo prethodno da ispitamo kako Kant shvata pojam zla. Osnovna karakteristika Kantovog određenja zla jeste u tome što ono nije nešto supstancijalno, već zavisi od vrste maksima koje usvajamo. Dakle, Kant smatra da se

pojam zla prvenstveno pripisuje karakteru maksima koje slobodno usvajamo. U kontekstu Kantove teorije morala dobra maksima jeste ona koja ne samo što je u skladu s moralnim zakonom već i sledi iz spoznaje naše dužnosti – onoga što treba činiti. Neki Kantovi tumači misle da se izvor zla za Kanta nalazi u našim prirodnim sklonostima. Međutim, prema Bernstinovom mišljenju, Kant to izričito poriče. Štaviše, Kant smatra da su „prirodne sklonosti dobre, posmatrane same po sebi, to znači nešto što se ne može odbaciti, i nije samo uzaludan posao, nego bi bilo škodljivo i za pokudu iskorijeniti ih“ (Kant 1990: 56).

Za Kanta prirodne sklonosti i želje nisu izvor zla, čak ni zbog toga što imaju moć da nas dovedu u iskušenje. Ključno pitanje za Kanta jeste kako mi slobodno biramo da odgovorimo na te sklonosti. Sposobnost da se slobodno bira jeste ono što Kant naziva *Willkür*<sup>14</sup>, koju razlikuje od *Wille*<sup>15</sup> (zakonodavne funkcije moći htenja). Distinkciju između *Wille* i *Willkür* Kant čini potpuno eksplicitnom u svom spisu *Religija unutar granica čistog uma*.

Ključno pitanje kada određujemo da li je neka maksima dobra ili zla nije da li ona sadrži pobudu da sledimo moralni zakon ili svoje prirodne sklonosti, već kakav je poredak<sup>16</sup> tih različitih tipova pobuda ili kako su one podređene jedna drugoj. Kant čini jasnim da je ovaj poredak ili podređenost osnova za razlikovanje dobrih i zlih maksima – i doista, dobrih ili zlih ljudi (Bernstin 2002: 82).

„Prema tome, razlika da li je čovjek dobar ili zao ne leži u razlici pobuda koje prihvata za svoju maksimu (ne u njihovoj materiji), nego u podređivanju (u njihovoj formi) koje od njih on čini uslovom drugih. Shodno tome, čovjek je (i onaj najbolji) zao samim

<sup>14</sup> Eisler 1930: 607–608.

<sup>15</sup> Eisler 1930: 606–607.

<sup>16</sup> Panenberg smatra da je „dalje izvođenje filozofije religije kod Kanta obeleženo stavom da se na putu ostvarenja morala isprečuje čovekova sebičnost i zlo. Samo zbog toga nam je uopšte potrebna religija. Zato je Kant svoje predstavljanje filozofije i započeo opisom čovekove sklonosti ka zlu, koja je u njemu duboko ukorenjena uprkos nalogu da se dela dobro: ljudi jesu skloni moralnom delanju, ali samo u onoj meri u kojoj ono odgovara njihovim pojedinačnim sebičnim interesima, umesto da, upravo suprotno, prirodna težnja ka sreći bude podređena uslovu saglasnosti sa onim što nam nalaže obaveza. Ovo izokretanje hijerarhije je Kant označio kao radikalno zlo – primetna je analogija sa Avgustinovim opisom suštine greha, koja se, po Avgustinu, sastoji u izokretanju hijerarhijskog reda vrednosti“ (podvukao M. L.); up. Panenberg 2003: 148.

tim što preokreće običajni poredak pobuda i prihvata ih za svoje maksime“ (Kant 1990: 34).

Bernstin smatra da Kantova karakterizacija zle maksime, kojom čovek pobudu samoljublja i sklonosti samoljublju čini uslovom pokoravanja moralnom zakonu, omogućava da se približimo pojmu radikalnog zla. Bernstin, međutim, ističe da, za razliku od Hane Arent, pojam radikalnog zla kod Kanta ne označava neki poseban tip ili fenomen zla koji ruši sva ranija merila o tom pojmu. Radikalno zlo, shvaćeno u Kantovom smislu, predstavlja urođeno nagnuće (*Hang*) ljudskih bića kao vrste da usvajaju zle maksime. Kant se ne usteže da tvrdi da je čovek po prirodi zao. On smatra da je radikalno zlo „prepleteno sa samim ljudstvom, s time istodobno u njemu ukorijenjeno. Postoji radikalno urođeno zlo u ljudskoj prirodi, mada Kant u zagradi dodaje 'ali ne stoga manje nama samima navučeno'“ (Bernstin 2002: 82; Kant 1990: 31).

Kant razlikuje tri stepena zla koji su posledica tri vrste sklonosti<sup>17</sup>: 1) slabost ili krhkost ljudske prirode – akter ima ispravne namere, ali ih se ne pridržava dosledno, 2) nepoštenje – kad je motivacija pomešana i aktera ne motiviše jedino moral i 3) podlost ili pokvarenost – kada akter ima tendenciju da se opredeljuje za izopačena životna načela.<sup>18</sup> Prva dva oblika Kant opisuje kao nenamerna, treći kao nameran. To što se treći opisuje kao nameran ne znači da akter zlo bira zato što je ono loše, već da dosledno svojim interesima daje viši prioritet u odnosu na moral (Kant 1990: 28–29).

Međutim, što se dublje upuštamo u ispitivanje onoga što Kant kaže o urođenom nagnuću ka zlu, Bernstin smatra da nam postaju sve konfuзниje Kantove izjave o tome. O nagnuću možemo da mislimo kao o prirodnoj težnji ili žudnji koja prethodi nekom našem

---

<sup>17</sup> „Postoje tri vrste takvih sklonosti. To su najpre sklonosti ka životinjstvu čoveka kao živog bića. Zatim slede one kao čoveštvu u čoveku kao istovremeno živom i umnom biću. I na kraju, sklonost ka čoveku kao umnom i istovremeno uračunljivom biću... Tri osnovna čovekova nedostatka potiču od tri sklonosti: njegova slabost ga navodi da se povinuje sklonostima uprkos tome što hoće dobro, njegova neiskrenost čini da on veruje da deluje iz poštovanja prema moralnom zakonu, dok u stvarnosti sledi maksime koje proističu iz samoljublja, međutim, upravo je pokvarenost srca ta koja, jasno dajući prednost interesa nad pravilom, zaista ruši moralni poredak srca koje bi moglo, dakle i trebalo (treba, dakle može) da se suprotstavi prethodnim zastranjenjima“; up. Vajl 2010: 181.

<sup>18</sup> Up. Kant 1990: 28.



činu. Sigurno da takvo nagnuće utiče na naše postupke. Ali moralno nagnuće ka zlu ne može biti shvaćeno kao prirodno nagnuće u Kantovom smislu. U Kantovoj etičkoj teoriji nagnuće ka zlu mora da izvire iz upražnjavanja naše slobode. Nagnuće ka zlu može da postoji samo kod bića koja su sposobna za slobodu izbora i ono „mora da izvire iz slobode“. Budući da Kant tvrdi da je radikalno zlo urođeno nagnuće, Bernstin takvu vrstu nagnuća smatra čudnom, jer Kant istovremeno tvrdi da je to nagnuće „čovjekom samim na njega navučeno“ (Kant 1990: 28). U jednom krajnje nejasnom odlomku Kant piše: „Nagnuće za zlo može da prione samo uz moralnu moć htijenja. Ali, sad je običajno (tj. uračunljivo) zlo samo ono što je naš sopstveni čin. Nasuprot tome, pod pojmom nagnuća razumije se subjektivan određujući razlog htijenja, koji prethodi svakom činu, dakle, što samo još nije čin; jer bi inače u pojmu čistog nagnuća za zlo postojala protivrječnost ako se ovaj pojam možda ne bi mogao uzimati u dva različita značenja koja se ipak mogu sjediniti sa slobodom“ (Kant 1990: 26).

Kantovo ralikovanje dva smisla „čina“, Bernstin smatra neudjeljivim. Po njegovom mišljenju, „izraz o nekom činu uopšte može, međutim, da važi kako o onoj upotrebi slobode kojom je vrhovna maksima (prema zakonu ili protivno njemu) prihvaćena u htijenje, tako i o upotrebi kada se same radnje (prema svojoj materiji, to jest u pogledu objekta htijenja) upražnjavaju prema nekoj maksimi“ (Kant 1990: 29-30).

Shvaćeno u Kantovom smislu, nagnuće ka zlu je „čin u prvom značenju“. Ipak, Kant insistira da je radikalno zlo, urođeno nagnuće ka zlu, utkano u ljudsku prirodu, ispoljavanje upotrebe slobode. Mada Kant insistira da je radikalno zlo urođeno nagnuće ljudske vrste, on takođe ističe da smo mi na izvestan način odgovorni za to nagnuće, da ga mi stvaramo. Analizirajući semantiku termina „nagnuće“, posebno onog za koje se tvrdi da je urođeno, Bernstin smatra da Kant sugerise neku vrstu prirodnog uzročnog delovanja, i istovremeno insistira na tome da smo mi sami odgovorni za to nagnuće. Prema Bernstinovom mišljenju, ako striktno sledimo logiku Kantovog razmišljanja, neizbežno zapadamo u antinomiju.

Međutim, ovde nije reč o empirijskoj generalizaciji, već o univerzalnoj i nužnoj istini. Kant takođe kategorički tvrdi da zlo proističe iz upražnjavanja naše slobode, da potiče od naše *Willkür*.

Sve zlo, smatra Kant, potiče od ljudi i svaki je čovek odgovoran zato što je dobar ili zao. Ne postoje nikakvi spoljni razlozi koji jednostavno određuju postupke i osnovne stavove. Sposobnost izbora nema drugog zadatka do da izabere životna načela, tj. pravila delanja. Svako pravilo delanja sadrži i čulnu i moralnu osnovu odlučivanja i stoga se zlo ne može zasnivati na tome da li neko životno načelo ima čulni ili moralni sadržaj. Zlo se pre nalazi u formi životnog načela. Moralno zlo sastoji se od podređivanja moralnog zakona čulnim sklonostima, a radikalno zlo je slobodan izbor sklonosti ka takvom podređivanju. Zato radikalno zlo prethodi svim nemoralnim postupcima. Za stvaranje svakog nemoralnog životnog načela postoji subjektivni osnov. Moralno zlo pretpostavlja radikalno zato što je radikalno zlo pretpostavka za stvaranje životnog načela koje s namerom krši moralni zakon.

Za razumevanje Kantovog shvatanja pojma radikalno zlo od izuzetne je važnosti perspektiva iz koje se pristupa tom problemu. Na to ukazuje i Ridiger Zafranski (Rüdiger Safranski), koji u svom razmatranju tog problema polazi od Kantovog shvatanja pojma slobode. Zafranski smatra da je Kant, kada je pokušao da reši antinomiju slobode, morao neminovno da se suoči sa zlom. Prema njegovom mišljenju, Kant tumači zlo kao jednu opciju slobode. Zlo nije, za Kanta, kao što se često pogrešno tvrdi, „priroda shvaćena kao nagon, požuda itd.“ Ono izvire iz napetog odnosa između prirode i uma, ono nije prirodno zbivanje kod čoveka, nego jedan čin slobode. Zafranski smatra da postoji neka „sklonost“ (*Hang*), ali ističe da ne postoji i „prisila“ (*Zwang*) prema zlu, pošto kao umno biće uvek posedujemo prostor za odluku o tome kojim ćemo podstrecima dopustiti upliv na „maksime“ delanja. Taj prostor je dimenzija slobode. Zlo je stoga, smatra Zafranski, za Kanta rizik i cena slobode. Ono je zastrašujuće, ali nije ništa patološko, i zato je, pretpostavimo li slobodu, takođe i uračunljivo. Ono je pogrešna upotreba koju čovek može da učini sa svojom slobodom (Zafranski 2005: 133).

Za Zafranskog, „zlo delanje je za Kanta delanje kod kojeg je ljubav prema sebi učinjena najvišim principom: kad, dakle, drugog čoveka svodimo na sredstvo za sopstvene ciljeve, kad ga varamo, iskorišćavamo, mučimo, ubijamo, kad se u središtu umesto obaveznosti za zajednički život nalazi egoističko samopotvrđivanje. Kant opisuje velike i male strahote koje odatle izrastaju u čovekovom

zajedničkom životu“ (Zafranski 2005: 133). Na osnovu ovog tumačenja Ridigera Zafranskog mogli bismo pomisliti da je on sklon da veruje da je Kant u svojoj koncepciji radikalnog zla obuhvatio i one ekstremne oblike zla s kojima se suočava savremeni svet. Međutim, bez obzira na Kantovu impozantnu listu različitih oblika zla, Zafranski smatra da je slika zla koju nam u svojim filozofskim spisima opisuje Kant, „neobično bezazlena“. Zafranski kritikuje Kanta što on u svojoj teoriji morala govori o „dobru“ koje činimo zbog njega samog, ali ne i o zlu koje činimo radi zla, a ne samo zato što je to „dobro“ za ljubav prema sebi. Zafranski se slaže s onim Kantovim tumačima koji smatraju da Kant smatra da „apsolutno zlo koje činimo radi njega samog, više ne pripada području čovekovih mogućnosti. Kant ga naziva 'đavolskim' i tvrdi da se ono ne dešava među ljudima“ (Zafranski 2005: 133–134).

Završavajući svoje razmatranje Kantovog shvatanja radikalnog zla, Zafranski postavlja pitanje: „Nije li Kant, koji je razmišljao o 'radikalnom zlu', ovde bio premalo radikaln? Dobro koje se po njemu nezbunjivo može čuti u kategoričkom imperativu, nešto je transcendentno upravo zato što premašuje empirijske motive samoodržanja. Ali tako se, po Kantu, ne dešava kod zla. Ono ostaje povezano s motivima samoodržanja u rđavom slučaju prema principu 'Ubijam, dakle, jesam'. Ali da bi zlo moglo da održava tajnu vezu sa transcencijom dobra i da bi isto tako moglo da trijumfuje nad svim empirijskim interesima (za samoodržanjem) – Kant je ustuknuo pred tom mišlju, iako ona pripada materiji slobode. Zašto bi sloboda trebalo da bude pojmljena samo u 'dobrom' smislu bezuslovnog i da prevazilazi empirijske interese? Zašto ne bi moglo da bude moguće i u 'zlom' smislu? Upravo ovde je tačka od koje, po mišljenju Zafranskog, kreće mračni Kantov dvojniki markiz De Sad“ (Zafranski 2005: 134).

Da li se Kant, kako misli Bernstin, u svom razmatranju radikalnog zla, upleo u aporije i zašto? Da li postoji protivrečnost u Kantovoj izjavi kada kaže da je radikalno zlo nagnuće (*Hang*) utkano u tkivo naše čovečnosti, a ipak, u isto vreme smatra da smo odgovorni za ovo nagnuće, koje proističe iz upražnjavanja naše slobode? Ovde dolazimo do same srži problema. Bernstin sugerise da ćemo, ukoliko uspemo da razjasnimo ono što se ovde događa, ukoliko preispitamo zašto se uvek čini da Kant povlači ili poriče ono što

kategorički tvrdi, otkriti jednu od najvažnijih i najrelevantnijih strana njegove moralne filozofije – odliku njegovog mišljenja koja je relevantna za fenomen koji ima u vidu H. Arent i koji je i ona na početku svojih istraživanja savremene politike i društva imenovala istim imenom kao i Kant – radikalno zlo.

Kant se nikad ne koleba u pogledu onoga što je možda najbitnija tvrdnja njegove moralne filozofije da je ljudsko biće – kao konačni racionalni izvršilac – potpuno i apsolutno odgovorno za moralne maksime (dobre i zle) koje usvaja. Nema moralnih opravdanja u tom smislu da bismo mogli da tvrdimo da nismo odgovorni ili da ne moramo da polažemo račun za izbor svojih moralnih maksima.

Kant nam takođe kaže: „Konačni subjektivni temelj za usvajanje dobrih ili zlih maksima“ nije „nam dokučiv“ (Kant 1990: 21). Međutim, Bernstin smatra da ako je ovaj temelj stvarno nedokučiv, tada Kantovo pozivanje na radikalno zlo ne objašnjava zašto neko bira da usvoji pre zlu nego dobru maksimu.

Iako govori kritički o Kantovom shvatanju radikalnog zla, Bernstin ipak smatra da od Kanta još uvek možemo da naučimo nešto što je od posebne važnosti za naše savremene pokušaje razumevanja odnosa zla i lične odgovornosti. Prema njegovom mišljenju, glavni motiv koji se nalazi u samom središtu Kantove etike jeste njegovo apsolutno insistiranje na tome da su ljudska bića bez obzira na okolnosti jedino odgovorna i pozvana da polože račun za ono što čine. Ljudska bića kao moralni subjekti moraju da preuzmu odgovornost za svoje postupke, maksime koje usvajaju, čak i za svoja moralna ubeđenja (*Gesinnung*). Ova postojana i beskompromisna crta Kantove moralne filozofije oprečna je prevladavajućim savremenim tendencijama da se iznalaze sve vrste izvinjenja za nemoralno ponašanje i moralne propuste. Kantovo razumevanje slobode ne samo slobode da se pokoravamo moralnom zakonu, već radikalno shvatanje slobodne volje da se izaberu dobre ili zle maksime, omogućava nam da procenimo postupke pojedinaca u ekstremnim situacijama.

Bernstin smatra da nam Kant može pomoći da bolje razumemo moralnu odgovornost, ali uz jedno ograničenje – da su te situacije manje ekstremne od Aušvica.

Sa ovim Bernstinovim zaključcima možemo se složiti samo delimično. Tačno je da kantovski shvaćeno radikalno zlo u nekim

svojim aspektima nije ekstremni oblik zla s dijaboličkim akterima i da, po nekim svojim karakteristikama, predstavlja ono što bismo mogli nazvati „svakodnevnim zlom“ ili običnim zlom. Radikalno zlo shvaćeno na kantovski način nije ekstremno zlo, već je pre ono koje je u osnovi svih zlih postupaka koje činimo, postupaka koji ne moraju biti posebno strašni. Ali radikalno zlo jeste koren (*radix*) svih zala. Radikalno zlo ne počiva u vršenju najsvirepijih mogućih dela, jer radikalnost, u ovom slučaju, kod Kanta ima veze s dubinom nečije moralne izopačenosti, s davanjem prednosti samoljublju nad svim ostalim obzirima. Biti radikalno zao stoga je potpuno kompatibilno s vođenjem života koji drugima izgleda primeran s moralnog aspekta. Ako živim životom sveca samo da bi me drugi smatrali svecem, a ne zato što smatram da je takav život moralno ispravan, biću zao u onom smislu u kom Kant shvata zlo. Prema našem skromnom uverenju, Kantova teorija o radikalnom zlu u potpunosti je kompatibilna s najvećim svirepostima među ljudima bez potrebe da se postulira poseban princip dijaboličke volje. Takvi se postupci moraju objasniti u svetlu Kantove kritike samoljublja čiji rastući intenzitet, prema njegovom mišljenju, dovodi do sve veće moralne izopačenosti aktera. Nema granica posledicama koje radikalno zlo može imati, i jedno od značajnih obeležja Kantove teorije o radikalnom zlu jeste svakako njegovo ukazivanje na to da naši mali, svakodnevni previdi uglavnom funkcionišu po istom principu kao i najsvirepija dela.

Primljeno: 14. decembar 2011.

Prihvaćeno: 8. januar 2012.

### *Literatura*

- Bernstin, R. (2005), „Kant u ratu sa samim sobom“, u S. Divjak i I. Milenković (prir.) *Moderno čitanje Kanta*, Beograd: Zavod za izdavanje udžbenika, str. 195–241.
- Eisler, R. (1961), *Kant – lexikon*, Berlin: Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim.
- Ekerman, J. P. (1970), *Razgovori sa Geteom*, Beograd: Prosveta.
- Gete, J. V. (1982), *Odabrana dela*, Beograd: Rad.
- Heler, Agneš (1979), „Kantove etike“, *Theoria* 22 (4): 95–113.

- Kangrga, M. (1983), *Etika ili revolucija*, Beograd: Nolit.
- Kangrga, M. (2004), *Etika*, Zagreb: Golden marketing: Tehnička knjiga.
- Kant, I. (1990), *Kritika praktičkog uma*, Beograd: BIGZ.
- Kant, I. (1990), *Religija u granicama čistog uma*, Beograd: BIGZ.
- Kant, I. (2003), *Ko je bio Kant* (tri biografije, L. Borovski, R. Jahman i E. Vazijanski), Beograd: Plato.
- Kasirer, E. (2006), *Kant – život i učenje*, Beograd: Hinaki.
- Mering, F. (1962), *Prilozi istoriji književnosti*, Beograd: Rad.
- Panenberga, V. (2003), *Teologija i filozofija*, Beograd: Plato.
- Svenson, Fr. Laš H. (2006), *Filozofija zla*, Beograd: Geopoetika.
- Šeling, F. (1988), *Forma i princip filozofije*, Beograd: Nolit.
- Šiler, F. (1967), *O lepom*, Beograd: Kultura.
- Šiler, F. (1985), Predgovor za dramu *Razbojnici*, u: *Teorija drame XVIII i XIX veka*, Beograd: Univerzitet umetnosti u Beogradu.
- Vajl, E. (2010), *Problemi Kantove političke filozofije*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Vorländer, K. (1979), „Kant i Marx“, u: *Socijalizam i etika*, priredio H. Burger, Zagreb: Globus, str. 228–305.
- Zafranski, R. (2005), *Zlo ili drama slobode*, Beograd: Službeni list.

Marinko Lolić

## IS KANT'S CONCEPTION OF RADICAL EVIL RADICAL ENOUGH

*Summary*

*Abstract:* Kant's philosophical critical attitudes provoked strong reactions, not only philosophical, but the general public. Among those of his ideas, which have been provoking severe philosophical misunderstandings and controversy are: "Which in theory is not worth, that has no use in practice", "The rights not to lie", "against the rights of citizens to revolt", etc. After all, the most attention in the great public was provoked by his idea about radical evil. In this short reflection, we will try to point out the main points of this philosophical misunderstanding and to make a little more explicit the concept of radical evil.

*Key words:* German classical idealism, idealism, moral, inclination, evil, radical evil.