

Filip M. Čukljević

## KANTOVO OPRAVDANJE DRŽAVE I PRAVO NA POBUNU

### SAŽETAK

U ovom tekstu baviću se shvatanjem države Imanuela Kanta (Immanuel Kant), pre svega njegovim opravdanjem države i odbacivanjem prava naroda na pobunu. Prvo ću izložiti osnove Kantove političke filozofije. Videćemo na koji način Kant državu zasniva na slobodi kao jedinom urođenom pravu. Takođe, pokazaću kakvu ulogu, pored slobode, imaju jednakost i samostalnost u uspostavljanju države. Predstaviću i Kantovo viđenje društvenog ugovora, kao i to za koji oblik državnog uređenja Kant smatra da se najviše približava idealu sadržanom u ideji društvenog ugovora. Zatim ću izložiti Kantovo shvatanje privatne svojine i njene uloge u izvođenju dužnosti da se osnuje država. Tvrdiću da je ovaj pokušaj izvođenja problematičan jer Kant, iako pokazuje kako je postojanje privatne svojine saglasno sa njegovim političko-pravnim osnovama, ne pokazuje kako ono iz njih nužno sledi, što je neophodno za uspeh ovog izvođenja. Nakon toga razmotriću Kantove argumente za odbacivanje prava naroda na pobunu. Pokazaću kako ovi argumenti imaju osnova u Kantovoj početnoj filozofsko-političkoj poziciji. Naposljetku, tvrdiću da zadovoljavajuće opravdanje prava naroda na pobunu ne može da se ponudi u okviru Kantovog shvatanja države. Kantovo odbacivanje prava naroda na pobunu pokazuje ograničenja njegovog shvatanja države, s obzirom na to da se ova teza protivi nekim našim duboko uvreženim moralno-političkim intuicijama.

### KLJUČNE REČI

Immanuel Kant,  
filozofija politike,  
država, sloboda,  
jednakost, društveni  
ugovor, svojina,  
pobuna

### 1. Zasnivanje države na slobodi kao jedinom urođenom pravu

Osnova na kojoj Kant gradi svoje shvatanje države jeste njegov stav da je *sloboda* „jedino urođeno pravo svakog čoveka“ (Kant 1991: 63).<sup>1</sup> Ovde nije reč o slobodi kao mogućnosti da se postupi drugačije nego što se postupilo – suprotno determinizmu – već o slobodi kao „nezavisnosti od ograničenja“

1 Smatra se da se svi izrazi upotrebljeni u muškom gramatičkom rodu u ovom radu odnose bez diskriminacije i na osobe ženskog roda.



koja nekoj osobi može nametnuti izbor neke druge osobe (Kant 1991: 63). Na primer, ukoliko osoba A izabere da ukrade neki predmet koji pripada osobi B, onda bi izvršenje te krađe ograničilo osobu B na taj način što je ta osoba, protiv svoje volje, izgubila mogućnost da raspolaže tim predmetom, kao što je to mogla pre izvršenja krađe. Slično možemo rasuđivati i u slučaju ubistva, zlostavljanja, itd.

Ova sloboda nije bezuslovna, već predstavlja urođeno pravo svake osobe samo utoliko ukoliko postupci te osobe „mogu postojati zajedno sa slobodom svake druge osobe“ (Kant 1991: 63). Svaki čovek ima pravo da postupa nezavisno od ograničenja od strane drugih, ali samo ako i on sam ne ograničava nikog drugog, tj. ako ne ugrožava isto ovo pravo neke druge osobe. Sledstveno ovakvom shvatanju slobode, Kant određuje *univerzalni princip pravde*, prema kojem je „*pravedna* svaka radnja koja može postojati zajedno sa slobodom izbora svake druge osobe u skladu s univerzalnim zakonom“ (Kant 1991: 56–7). Kao što to ističe Pol Gajer (Paul Guyer), za procenu pravednosti nekog postupka nisu bitni motivi, razlozi, itd. koji neku osobu pokreću na određeni postupak – procena takvih faktora koji dovode do postupka spadala bi u moralno vrednovanje postupka – već sam postupak i posledice koje on može imati po slobodu izbora drugih osoba (Guyer 2014: 304–5). Imajući u vidu prethodni princip, Kant navodi i *univerzalni zakon pravde*, koji nalaže svakoj osobi da postupa tako da njen „slobodni izbor može postojati zajedno sa slobodom svih drugih osoba“ (Kant 1991: 56).

Problem sa kojim se ovakvo shvatanje slobode i pravde naizgled suočava jeste sledeći: kako se može opravdati postojanje države, s obzirom na to da država ograničava slobodu pojedinca? Ako imamo na umu kakvu tačno slobodu Kant zastupa kao urođeno pravo, onda je postojanje države, iz Kantove perspektive, sasvim u skladu sa njom. Naime, kao što je već rečeno, Kant ne zastupa bezuslovnu slobodu, već samo slobodu koja može postojati zajedno sa slobodom svih drugih. Tako sprečavanje neke osobe od strane države da poćini neki zločin ograničava slobodu izbora te osobe, ali izbor te osobe nije bio onaj koji je mogao postojati zajedno sa slobodom izbora svih drugih. Gajer bi rekao da, na taj način, država ne krši urođeno pravo te osobe, već sprečava tu osobu da ugrozi to pravo nekih drugih osoba (Guyer 2014: 305–6). Kao što Kant tvrdi, „ako je neki slobodni izbor prepreka nećije slobode u skladu s univerzalnim zakonom“, onda je „prinuda koja sprečava taj izbor [...] u skladu sa slobodom koja je u skladu s univerzalnim zakonom“; takva prinuda je „*sprečavanje sprećavanja slobode*“ (Kant 1991: 57). Sloboda koja je u skladu s univerzalnim zakonom jeste upravo sloboda koja može postojati zajedno sa slobodnim izborom svih drugih.

Štaviše, Gajer smatra da prema Kantu postojanje države nije samo konzistentno sa slobodom kao urođenim pravom, već je uspostavljanje države moralna dužnost (Guyer 2014: 306–7). Čini se da je Gajerovo rezonovanje sledeće: univerzalni zakon pravde sledi na osnovu Kantovog shvatanja čoveka kao svrhe. Tačnije, on sledi iz sledeće formulacije kategoričkog imperativa: postupaj tako da čoveštvo, kako u sebi, tako i u drugima, uvek tretiraš i kao svrhu a nikada samo kao sredstvo (Kant 2008: 74). Kada bismo dopustili nekim osobama da određenu osobu tretiraju samo kao sredstvo, time bismo i mi sami tu osobu tretirali samo kao sredstvo. Nelegitimno ograničavanje slobode neke osobe predstavlja tretiranje te osobe samo kao sredstva; da bi se ona tretirala i kao svrha, njena sloboda – ukoliko može postojati zajedno sa slobodom svih drugih – ne sme se ograničavati, tj. ne sme se kršiti sloboda kao njeno urođeno pravo. Stoga nam kategorički imperativ nalaže da se postaramo za to da se sve osobe tretiraju i kao svrha, odnosno da se poštuje sloboda kao urođeno pravo svih ljudi. Videćemo da je uspostavljanje države, prema Kantu, najbolji način za to.<sup>2</sup>

Ukoliko imamo grupu ljudi na određenoj teritoriji, nije nemoguće da svi oni postupaju u skladu s univerzalnim zakonom pravde, a da ne postoji država na toj teritoriji. Ipak, moguće je i da oni tako ne postupaju. Sa druge strane, moguće je da postoji država na toj teritoriji ali da ljudi svojevoljno poštuju univerzalni zakon pravde, pa država uopšte nema potrebu da interveniše. Čisto a priori gledano, ukoliko se država na toj teritoriji ne uspostavi, univerzalni zakon pravde se može, ali i ne mora poštovati, jer nema nikoga ko bi pravno sankcionisao kršenje tog zakona. Ukoliko, pak, država postoji, zakon se može poštovati i bez intervencije države, ali ako neke osobe nemaju nameru da ga poštuju, država ima zakonsku moć da ih prinudi da tako čine, što je nemoguće u slučaju da država ne postoji. Stoga, ako moramo da se postaramo za to da se poštuje sloboda kao urođeno pravo svih osoba, dužni smo da uspostavimo državu, jer je to najbolji način za postizanje tog cilja (Kant 1991: 123–4).

Ova argumentacija predstavlja pokušaj da se eksplicitnije formuliše argument za koji se čini da ga sam Kant nudi. Ono što je glavna poenta Kantove argumentacije jeste to da se država ne uspostavlja zato što mi a posteriori znamo da će ljudi teško svojevoljno da se povinuju univerzalnom zakonu pravde, već je, čisto a priori gledano, racionalno osnovati državu kako poštovanje pravde ne bi zavisilo od slučajnih ljudskih želja i namera, nego bi bilo obezbeđeno pomoću zakonske prinude kojom raspolaže država.

<sup>2</sup> Ovo predstavlja jednu moguću odbranu Gajerove tvrdnje, premda možda ne i jedinu (Cf. Guyer 2014: 306–7).

Problem sa ovim argumentom je sledeći: čisto a priori gledano, zašto pretpostaviti da će se državni aparat koristiti da bi se obezbedilo poštovanje slobode svih građana? Zašto ne pretpostaviti da će se državni aparat koristiti za sistemsko narušavanje slobode građana koje bi, usled postojanja državnog aparata, moglo biti daleko masovnije i efikasnije nego da države nema?<sup>3</sup> Iz Kantove perspektive moglo bi se možda odgovoriti da ovo uopšte ne bi ni bila država, pošto ne ispunjava minimalne uslove pravednosti, tj. ne poštuje slobodu.<sup>4</sup> Međutim, mi ne možemo čisto a priori znati da li će se naš pokušaj osnivanja države na ovakav način izjaloviti, pa ne možemo otkloniti ovu mogućnost. Videćemo da je ovo samo početak problema za Kantovo shvatanje države. Vratimo se sada izlaganju Kantovog stanovišta.

Shodno prethodnim filozofsko-političkim stavovima, Kant *pravo* definiše kao „skup uslova pod kojim je izbor jedne osobe moguć zajedno s izborom ostalih u skladu s univerzalnim zakonom slobode“, tj. pod kojim je moguće univerzalno postupanje u skladu sa slobodom kao urođenim pravom (Kant 1991: 56). Volju koja ljude ujedinjuje u jednom takvom pravnom stanju Kant naziva *ustavom* (Kant 1991: 123). Odnos koji vlada između pojedinaca u ovakvom stanju on naziva *građanskim stanjem*. Odnos koji vlada između celine pojedinaca (ujedinjenih pod ustavom) i njenih delova (samih pojedinaca) Kant naziva *državom* (Kant 1991: 123). Kant daje i nešto jednostavniju definiciju države: država je „zajednica mnoštva ljudi pod zakonima prava“ (Kant 1991: 124).

Ovde ću ukratko rekonstruisati Kantov misaoni korak od poštovanja čoveštva u ljudima do dužnosti da se uspostavi država. Prihvatiću Gajerovu tezu prema kojoj se sloboda, kao jedino urođeno pravo ljudi, temelji na poštovanju čoveštva u ljudima, a s obzirom na to da smo videli kakva je uloga tog urođenog prava u zasnivanju države, onda se, u krajnjoj liniji, dužnost da se osnuje država temelji na poštovanju čoveštva u ljudima. Rekonstrukcija koju ovde nudim donekle predstavlja skraćenu i eksplicitniju verziju onoga što tvrdi Gajer (Cf. Guyer 2014: 304–9).

Prema jednoj od formulacija kategoričkog imperativa, ljude (čoveštvo u njima) uvek moramo tretirati i kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo (Kant 2008: 74). Kao što je prethodno nagovešteno, iz ovoga sledi da moramo poštovati slobodu kao urođeno pravo ljudi, jer kada neki naš slobodni izbor ne bi mogao postojati zajedno sa slobodom neke druge osobe – koja može postojati zajedno sa slobodom svih drugih – onda bismo mi tim izborom tu osobu tretirali samo kao sredstvo. Da bismo je tretirali i kao svrhu ne

3 Vrlo slično razmišljanje možemo naći kod Gajera (Cf. Guyer 2014: 333–4), o čemu će biti reči u daljem toku teksta.

4 Ovaj uvid dugujem anonimnom recenzentu.

smemo ograničavati njenu slobodu, utoliko ukoliko ona može postojati zajedno sa slobodom svih drugih. Imajući ovo na umu, prema univerzalnom principu pravde pravedna je svaka radnja koja tretira čoveka i kao svrhu, a nepravedna ona koja ga tretira samo kao sredstvo. Ukoliko važi ova veza između tretiranja čoveka kao svrhe, slobode kao urođenog prava i univerzalnog principa pravde, onda se univerzalni zakon pravde izvodi iz prethodne formulacije kategoričkog imperativa, jer nalaže da naši postupci ne ograničavaju slobodu drugih, utoliko ukoliko ona može postojati zajedno sa slobodom svih drugih. Odnosno, naši postupci moraju da poštuju čoveštvo u drugim ljudima (Cf. Guyer 2014: 304–9).

Bitno je naglasiti da iz univerzalnog zakona pravde ne sledi kategorički imperativ. Pravednost neke radnje zavisi samo od učinka koji ona ima po slobodu drugih, a ne od maksime koja stoji u osnovi te radnje. Kako to Gajer kaže, same maksime ne mogu ograničiti nečiju slobodu, samo radnje to mogu (Guyer 2014: 305). Neka radnja može biti pravedna, a da ne bude moralna, jer može da ne ograničava ničiju slobodu, pri čemu postoji mogućnost da se maksima te radnje ne može univerzalizovati, i da stoga ne zadovoljava kategorički imperativ. Sa druge strane, nijedna radnja koja je nepravedna ne može biti moralna, jer se maksima nekog postupka koji ograničava slobodu drugog – koja može postojati zajedno sa slobodom svih – ne može univerzalizovati, jer je nemoguće hteti da se sopstvena sloboda, koja može postojati u skladu sa slobodom svih drugih, ograniči od strane drugih.<sup>5</sup>

Dakle, dužnost da se uspostavi država, kao što smo videli, sledi iz poštovanja slobode kao urođenog prava ljudi, pa stoga, u krajnjoj liniji, ta dužnost počiva na poštovanju čoveštva u ljudima, tj. na kategoričkom imperativu. Ovo svojevrsno Kantovo izvođenje dužnosti uspostavljanja države iz moralnog zakona igraće značajnu ulogu u njegovom odbacivanju prava naroda na pobunu.

Na kraju ovog odeljka, potrebno je napomenuti još nešto što će biti značajno za razmatranje određenih argumenata koje Kant nudi u prilog odbacivanja prava naroda na pobunu. Kantovo zasnivanje države na slobodi kao jedinom urođenom pravu možemo nazvati *formalističkim*, nasuprot mogućem drugačijem zasnivanju države, na primer na određenom shvatanju sreće, koje možemo nazvati *supstantivističkim* (Cf. Rauscher 2021: II/¶7).

Osnovni problem koji Kant vidi u takvom supstantivističkom zasnivanju države jeste, kako uočava Frederik Raušer (Frederick Rauscher), to što je svako pojedinačno shvatanje sreće za Kanta nešto empirijsko i samim tim kontingentno, pa ne može univerzalno važiti za sve osobe. Sa druge strane,

5 Pod „nije moguće hteti X“ Kant podrazumeva da nije racionalno hteti X.

bilo kakvo opšte shvatanje sreće suviše je neodređeno da bi moglo poslužiti kao osnov države (Rauscher 2021: II/¶7, Kant 2008: 93–6, Kant 1979: 47–8). Sloboda izbora, pak, može se posmatrati i supstantivno i formalno: ako posmatramo neki određeni izbor pojedinca koji se tiče određene svrhe, posmatramo ga *supstantivno*; ako posmatramo samo karakteristiku tog izbora kao slobodnog, neograničenog od strane izbora drugih osoba, nezavisno od toga koja svrha se bira, posmatramo ga *formalno* (Rauscher 2021: II/¶3, Kant 1991: 56).

Mogućnost da slobodu posmatramo formalno, za razliku od sreće, čini je, prema Kantu, boljim kandidatom za konstituisanje osnova države. Slobodu možemo univerzalizovati, tj. možemo posmatrati svakog pojedinca, u potpunosti nezavisno od njegovih empirijskih određenja (karakternog sklopa, želja, ličnog shvatanja sreće, itd.), samo s obzirom na formalni karakter njegovih izbora, odnosno s obzirom na to da li njegov slobodni izbor može postojati zajedno sa slobodnim izborima svih drugih i da li je njegov slobodni izbor nezavisan od slobodnih izbora tih drugih. U sledećem odeljku baviću se Kantovim daljim razvijanjem ovakvog formalističkog shvatanja države i odbacivanjem svakog oblika paternalizma.

## 2. Sloboda, jednakost i samostalnost kao a priori principi utemeljenja države

Sloboda, koja je razmatrana u prethodnom odeljku, predstavlja jedan od tri a priori principa građanskog stanja; preostala dva su *jednakost* i *samostalnost* (Kant 1974a: 102). Svaki čovek je *slobodan* zahvaljujući tome što je čovek; *jednak* je sa svim drugima kao podanik; *samostalan* je član jedne političke zajednice kao građanin (Kant 1974a: 102). Kao što Kant ističe, ovi principi su pre osnova mogućnosti utemeljenja jedne države, nego što su zakoni koje propisuje već utemeljena država (Kant 1974a: 103). Oni predstavljaju određene formalne uslove koje bi konkretni zakoni koje država donosi trebalo da zadovoljavaju.

Slobodu svakog člana građanskog društva kao čoveka Kant izražava na sledeći način:

[...] niko me ne može prisiliti da na njegov način budem srećan [...], jer svako sreću sme tražiti na putu koji se njemu samom čini dobar, ako pri tom samo ne nanosi štetu slobodi drugih da teže nekoj sličnoj svrsi, koja može postojati skupa sa svačijom slobodom prema mogućem opštem zakonu [...]. (Kant 1974a: 103)

Kao što smo videli, sloboda koja može postojati zajedno sa slobodom svih drugih je urođeno pravo, koje se kao takvo ne sme kršiti. Postupak je

pravedan dokle god ne ograničava tuđu slobodu – onu koja je moguća zajedno sa slobodom svih – potpuno nezavisno od svrhe kojoj taj postupak teži (njegovom sadržaju). Stoga ljudi smeju da teže kakvim god svrhama, dokle god ne ograničavaju slobodu drugih. Država im ne sme nametati nikakve određene svrhe, jer bi time kršila njihovo urođeno pravo, već se samo mora starati za to da njeni državljani, težeći vlastitim svrhama, poštuju slobodu kao urođeno pravo svih (Kant 1974a: 102–3).

Ovde bi valjalo primetiti da, kao što Wolfgang Kersting (Wolfgang Kersting) ističe, Kantovo antipaternalističko stanovište u politici ima svoj pandan u antieudaimonističkom stanovištu u etici. Kant smatra da se univerzalnost državnih (i moralnih) zakona može postići samo ako koristimo *formalni* i *negativni* kriterijum – u našem slučaju, sankcionisanje postupaka koji krše slobodu kao urođeno pravo – dok se *supstantivni* i *pozitivni* kriterijum, kakav bi bio neko posebno shvatanje sreće koje bi država nameatala svojim građanima, ne može univerzalizovati, jer se zasniva na nečem empirijskom, i stoga kontingentnom (Kersting 1992: 356).

Dalje, jednakost svakog člana građanskog društva kao podanika Kant izražava na sledeći način:

Svaki član političke zajednice ima pravo prisile protiv svakog drugog člana, od čega je izuzet samo poglavar zajednice [...], koji jedini ima pravo nekog da prisili, a da sam ne bude podvrgnut prinudnom zakonu. (Kant 1974a: 103)<sup>6</sup>

Drugačije rečeno, sledeći Raušera, svaki član zajednice ima pravo da zahteva od države da interveniše u slučaju da su njeni zakoni prekršeni na štetu tog člana (Rauscher 2021: II/¶7). Takođe, svaki podanik može ograničiti drugog podanika samo u onoj meri u kojoj i ovaj drugi može ograničiti ovog prvog (Kant 1974a: 103–4). Ova (pravna) jednakost konzistentna je sa nejednakošću u pogledu vlasništva podanika, bilo fizičkog, poput raznih spoljašnjih dobara, bilo duhovnog – urođena inteligencija, talenat, itd. (Kant 1974a: 104). Kant takođe smatra da iz ove jednakosti podanika sledi to da svaki podanik može dospeti do svakog stepena nekog staleža, do kojeg „ga mogu dovesti njegov talenat, [...] marljivost i [...] sreća“ (Kant 1974a: 104). Stoga nijedan podanik ne sme da pripada određenom stepenu nekog staleža samo na osnovu svog porekla, jer bi u tom slučaju podanik koji nasledno pripada određenoj povlašćenoj klasi ograničio podanika koji ne pripada nasledno toj klasi u onoj meri u kojoj ovaj drugi njega ne bi mogao ograničiti, s obzirom na to da ovaj drugi već samim svojim rođenjem

---

<sup>6</sup> O ovakvom povlašćenom statusu poglavara zajednice biće više reči u nastavku teksta.

gubi mogućnost da se, pod jednakim uslovima, takmiči s ovim prvim za mesto u toj klasi (Kant 1974a: 104–5).

Naredni princip a priori problematičan je iz više razloga, budući da po- čiva na nekim pretpostavkama koje se danas, po pravilu, odbacuju. Ovde ću se ukratko osvrnuti na to zašto on izgleda problematično iz perspekti- ve Kantove filozofsko-političke pozicije. Za razliku od prva dva principa, koji su formalni – zato što apstrahuju od empirijskih određenja podanika i sadržaja njihovih postupaka – treći princip je supstantivan, pošto tvrdi da su samostalni samo oni podanici koji imaju određene „prirodne“ osobine, odnosno koji nisu žene i deca, koji imaju neko vlasništvo, u šta se računa i znanje veština, umetnosti, nauke, itd. (Kant 1974a: 106–7).<sup>7</sup>

U čemu se sastoji povlašćeni položaj građana, tj. samostalnih podani- ka? Ono što je zajedničko i samostalnim i nesamostalnim podanicima jeste to da svi oni podjednako potpadaju pod javne zakone, kao i to da je javni zakon akt volje svih njih (Kant 1974a: 106). Rečeno nešto drugačije, svaki konkretni zakon mora biti takav da ga može hteti svaki podanik date drža- ve; ovo nalaže osnovni zakon koji Kant naziva *prvobitnim ugovorom* (Kant 1974a: 106). Ono što razlikuje samostalne podanike od ostalih jeste pravo glasa, odnosno pravo da se – direktno ili indirektno preko izabranih pred- stavnika – donose konkretni zakoni na osnovu izbora većine (Kant 1974a: 106–7). Tako su, kako zapaža Raušer, u jednom smislu svi podanici sa-za- konodavci – jer svi moraju moći hteti konkretne zakone – a u drugom smi- slu sa-zakonodavci su samo oni sa pravom glasa, jer samo oni mogu glasati za usvajanje konkretnih zakona (Cf. Rauscher 2021: II/¶8).<sup>8</sup> Do jasnijeg sa- gledavanja ovog osnovnog zakona u vidu prvobitnog (društvenog) ugovora doći ćemo u narednom odeljku.

### 3. Kantovo shvatanje prvobitnog (društvenog) ugovora

Prema Kantu, (društveni) ugovor kojim se uspostavlja građansko uređenje razlikuje se od svih ostalih ugovora po tome što se svi drugi sklapaju radi neke zajedničke svrhe, koju pojedinci koji ih sklapaju igrom slučaja imaju,

7 Jedna drugačija interpretacija ovog a priori principa, koja ga čini čisto formalnim, može se videti kod Kerstinga, koji se poziva na Kantovu teoriju svojine (Cf. Kersting 1992: 357–8).

8 Valjalo bi primetiti da Kant podelu na samostalne i nesamostalne, tj. na aktivne i pasivne građane, ne smatra nužno poželjnim stanjem stvari, iako ga prihvata kao fak- tičko stanje i veruje da se ono može objasniti i na izvestan način prihvatiti. Kant, pak, ističe da kakve god zakone građani da izglasaju oni moraju biti u skladu sa slobodom i jednakošću, „tako da svako može da nađe svoj put od pasivnog do aktivnog stanja“ (Kant 1991: 126).



dok je društveni ugovor sam po sebi svrha, koju bi svaki pojedinac trebalo da ima (Kant 1974a: 101–2).<sup>9</sup>

Već u ovim Kantovim rečima možemo videti kako društveni ugovor ima striktno normativnu, a ne faktičku snagu. Društveni ugovor nije neka istorijska činjenica sa kojom smo se mi, eksplicitno ili implicitno, saglasili; to je, u Kantovoj terminologiji, jedna „ideja uma“ (Kant 1974a: 107–8). To znači da ideja društvenog ugovora predstavlja normu kojoj bi svaki zakonodavac i podanik trebalo da teže (Kant 1974a: 108). Pošto nije neka istorijska činjenica, već jedini standard vrednovanja državne vlasti, on se mora primenjivati na sve države, nezavisno od načina na koji su one nastale i njihovih ostalih empirijskih određenja. Shodno ovakvom normativnom shvatanju društvenog ugovora, kao što Kersting ističe, Kant nije voluntarista; to da li će grupa pojedinaca na zajedničkoj teritoriji osnovati državu nije nešto što oni mogu, ali i ne moraju, učiniti – oni imaju (moralnu) dužnost da to učine (Kersting 1992: 353–4).

Šta to tačno „osnovni zakon“, sadržan u ideji društvenog ugovora, nalaže zakonodavcima i podanicima? Prvima nalaže da donose samo one (konkretne) zakone koji su mogli da proisteknu iz „iz ujedinjene volje [...] naroda“; ovim drugima nalaže da, ukoliko su podanici date države, prihvate da ih zakonodavac može posmatrati kao da su se oni „saglasili[li] sa jednom takvom voljom“ (Kant 1974a: 108). Ovo je potrebno dodatno razjasniti.

Zakonodavac bi trebalo da donosi samo one zakone koji su takvi da ih svaki podanik može hteti. Takvi zakoni su pravedni; oni zakoni koje ne može hteti svaki podanik su nepravedni (Kant 1974a: 108). Sa druge strane, ako je samo moguće da neki zakon mogu hteti svi podanici, onda svi podanici imaju dužnost da ga smatraju pravednim (Kant 1974a: 108). To da li svi podanici mogu hteti neki zakon, kako to objašnjava Raušer, ne zavisi od njihovih trenutnih želja, karaktera, shvatanja sreće, itd; pravedan zakon nije onaj sa kojim bi se stvarni podanici (sa svim svojim empirijskim određenjima) saglasili u datoj situaciji, već onaj sa kojim bi se saglasili idealni podanici, koji imaju u vidu sve informacije relevantne za donošenje datog zakona (Rauscher 2021: III/¶1).

Primer jednog nepravednog zakona, koji Kant navodi, bio bi zakon prema kojem jedna „klasa podanika [...] ima naslednu povlasticu za vladajući stalež“; podanici koji ne pripadaju toj povlašćenoj klasi ne bi mogli hteti takav zakon (Kant 1974a: 108). Sa druge strane, Kant daje i primer jednog (bar po njemu) pravednog zakona sa kojim se stvarni podanici verovatno

9 Radi potpunijeg razumevanja Kantove filozofije politike bilo bi poželjno uzeti u obzir sličnosti i razlike između Kanta i drugih teoretičara društvenog ugovora. Ipak, usled manjka prostora, ovakav istorijski osvrt ovde nije moguć.

ne bi složili. U pitanju je uvođenje proporcionalnog ratnog poreza; podanici verovatno ne bi želeli da plaćaju ovaj porez i možda bi čak smatrali da je sam rat nepravedan, ali, s obzirom na to da je moguće da je rat pravedan i da bi stoga svi podanici mogli hteti ovaj zakon – kada bi imali sve relevantne informacije – oni imaju dužnost da taj zakon smatraju pravednim (Kant 1974a: 108, Rauscher 2021: III/¶1).

Ideja društvenog ugovora predstavlja ideal ka kojem bi i zakonodavci i podanici trebalo da teže. Ipak, s obzirom na to da je društveni ugovor samo ideja uma, nemoguće je da postoji stvarna država koja će je u potpunosti realizovati. Kant se, međutim, ne bavi samo ovom idejom države, već i realno mogućim oblicima državnog uređenja u kojima se ova ideja može, u određenoj meri, realizovati. Ti oblici državnog uređenja i njihov odnos prema ideji države biće tema narednog odeljka.

#### 4. Oblici vladavine i oblici upravljanja

Državno uređenje u kojem se, prema Kantu, u najvećoj meri može realizovati ideja društvenog ugovora jeste *republikansko uređenje*; u njemu se u najvećoj meri ostvaruju a priori principi koji leže u osnovi građanskog uređenja (Kant 1974b: 142). U čemu se tačno sastoji republikansko uređenje? Da bismo došli do odgovora na ovo pitanje, moramo napraviti razliku između *oblika vladavine* i *oblika uređenja*: prvi se odnose na to ko vlada, a drugi na to na koji način se vlada. Kant ovom podelom pre svega hoće da spreči poistovećivanje republikanizma i demokratije (Kant 1974b: 143). Kao što to Hauard Vilijams (Howard Williams) primećuje, Kant pridaje veći značaj tome kako se vlada, nego tome ko vlada (Williams 1983: 176–7). Što se oblika vladavine tiče, vlast može posedovati jedan čovek – *autokratija*; veći broj ljudi – *aristokratija*; ili svi ljudi koji čine građansko društvo – *demokratija* (Kant 1974b: 143).

Kako bismo bolje razumeli podelu oblika upravljanja, moramo videti kako Kant shvata različite aspekte ujedinjene volje naroda: zakonodavnu, izvršnu i sudsku vlast (Kant 1991: 125). *Zakonodavna vlast* donosi zakone; *sudska vlast* odlučuje kako se ti zakoni primenjuju u pojedinačnim slučajevima; *izvršna vlast* je tu da se postara za izvršenje sudskih odluka (Kant 1991: 125, Guyer 2014: 326–7). *Republikanizam* predstavlja državni princip koji zastupa odvajanje zakonodavne i izvršne vlasti; nasuprot tome, *despotizam* ne zastupa to odvajanje, već se despotski vladar služi voljom naroda kao svojom sopstvenom, tako što ujedno donosi zakone i sprovodi ih, što dosta nalikuje postupanju pojedinaca u prirodnom stanju (Kant 1974b: 143–4). Gajer primećuje da ovim odvajanjem zakonodavne od izvršne vlasti Kant, između ostalog, hoće da spreči to da oni koji donose zakone imaju mogućnost da te

zakone primenjuju, pa da tako donose zakone u svoju korist. Sa druge strane, oni koji imaju izvršnu vlast ne smeju donositi zakone kako ne bi došlo do istog problema kao i u prvom slučaju (Guyer 2014: 326–7, Kant 1991: 125).

Demokratija, kao oblik vladavine, nikako ne može biti republikanska, već mora biti despotska, jer u njoj svi ujedno donose zakone i sprovode ih. Kant smatra da demokratija vodi u tiraniju većine. Većina može donositi zakone na štetu manjine i te zakone sprovoditi, pa tako ujedinjena volja naroda – koja bi trebalo da bude volja svih podanika – u stvari i ne bi bila ujedinjena volja naroda, jer nije volja svih, budući da ne mogu svi te zakone hteti (Kant 1974b: 143–4). Stoga se republikanizam može ostvariti samo u autokratiji ili aristokratiji, premda su i ovi oblici vladavine takođe podložni despotizmu (Kant 1974b: 144).

Kant smatra da što je manji broj ljudi na vlasti to je veća verovatnoća da se ostvari republikanizam. Kao što to primećuje Vilijams, čini se da Kant ovde, na neki način, nudi odbranu apsolutnog monarhizma koji bi, postepenim reformama, trebalo da se transformiše u republiku (Williams 1983: 176). Ipak, Kant tvrdi da je „svaki oblik upravljanja koji nije reprezentativan [...] rugoba“, jer uvek postoji mogućnost da vlast zakone donosi shodno svojoj privatnoj volji, a ne shodno ujedinjenoj volji naroda (Kant 1974b: 144). Stoga se čini da je Kant u krajnjoj liniji pristalica reprezentativne vlasti. Doduše, mogućnost da vlast zakone donosi shodno svojoj privatnoj volji ne iščezava u potpunosti ni u reprezentativnom obliku vlasti, mada bi Kant verovatno tvrdio da je u tom obliku vlasti znatno manja verovatnoća da će se tako nešto desiti.

Vidimo da se Kant nije bavio samo idejom države, koju ne možemo naći u stvarnosti, već i njenom mogućom (bar delimičnom) realizacijom u određenim stvarnim državnim uređenjima. Ovde se postavlja sledeće pitanje: ako je republikanizam državno uređenje u kojem se u najvećoj meri realizuje ideja društvenog ugovora, da li narod ima pravo da se pobuni protiv despotskih uređenja kako bi uspostavio republiku? Pre nego što se posvetim ovom pitanju zaokružiću izlaganje Kantovog shvatanja države i opravdanosti njenog osnivanja tako što ću razmotriti njegovo shvatanje privatne svojine i ulogu koju ona ima u uspostavljanju i opravdanju države.

## 5. Kantovo shvatanje privatne svojine

Kantovo razmatranje privatne svojine možemo podeliti na dva dela: u prvom, Kant se bavi određenjem pojma privatne svojine; u drugom, Kant se bavi odgovorom na pitanje kako je privatna svojina moguća i kako postojanje privatne svojine može biti saglasno sa njegovim političko-pravnim osnovama o kojima je prethodno bilo reči.

Kant prvo razmatra pojam „pravno moje“ (*meum iuris*). Pravno moje je ono sa čime sam tako vezan da bi me povredilo to kada bi ga neko drugi, bez mog pristanka, upotrebio (Kant 1991: 68). Tipičan primer onoga što je pravno moje je moje telo. Postoje i drugi predmeti koji mogu biti pravno moji. Neka spoljašnja stvar je pravno moja samo u slučaju da ja mogu biti povređen time što je neko drugi upotrebi, čak iako fizički ne posedujem tu stvar (Kant 1991: 68). Kant smatra da postoje dva tipa poseda: jedan je *fizički posed*, i on nije dovoljan da bi nešto bilo pravno moje. Mogu biti povređen upotrebom neke spoljašnje stvari koju trenutno ne posedujem fizički, kao u slučaju neovlašćenog korišćenja mog zemljišta od strane drugog lica dok se ja ne nalazim na njemu. Zato mora postojati neki drugi tip poseda na osnovu kojeg mogu tvrditi za nešto da je pravno moje. To je *inteligibilni posed* (Kant 1991: 68). Ako hoću da tvrdim kako je neki predmet pravno moj, moram biti u inteligibilnom, pravnom posedu tog predmeta, jer samo na taj način mogu biti povređen njegovom upotrebom od strane drugog bez mog pristanka (Kant 1991: 69).

Prema Kantu, svaki spoljašnji predmet nečije samovolje može postati privatna svojina te osobe. Ovo važi na osnovu postulata koji Kant naziva *permisivni princip praktičkog uma*: svaki predmet moje samovolje može postati pravno moj dokle god moja upotreba tog predmeta može postojati zajedno sa slobodom svih po nekom opštem zakonu. U suprotnom, kada bi moja upotreba tog predmeta zadovoljavala ovaj formalni uslov, a ja ne bih mogao imati taj predmet kao pravno moj, sloboda bi protivrečila samoj sebi, jer ona može sebe ograničiti samo formalnim zakonima, a u ovom slučaju ona bi sebe ograničavala na osnovu nekog kvaliteta samog predmeta (Kant 1991: 68–9).

Koje su to vrste spoljašnjih predmeta koje mogu biti pravno moje? To su: 1. neka (telesna) stvar izvan mene; 2. samovolja nekog drugog za neko određeno delo, kao posledica ugovora; 3. status nekog drugog u odnosu prema meni, kao u slučaju članova domaćinstva (Kant 1991: 69–70).

Kant kaže da je neka spoljašnja stvar moja ako „bi bilo nepravo ometati me u tome da je upotrebljavam kako hoću *čak iako nisam u njenom* [fizičkom] posedu [...]“ (Kant 1991: 71). Da bih mogao tvrditi da je neki spoljašnji predmet moj, moram ga inteligibilno posedovati. Stoga, Kant zaključuje da se inteligibilni posed „mora pretpostaviti kao moguć da bi neka spoljašnja stvar mogla pripadati nekome“ (Kant 1991: 71).

Dakle, pitanje o mogućnosti toga da neka spoljašnja stvar pripada nekome postaje pitanje o mogućnosti inteligibilnog (čisto pravnog) poseda (Kant: 1991: 71). Ovo pitanje je značajno i zbog toga što (pravno) posedovanje nekog spoljašnjeg predmeta kao posledicu ima nametanje obaveze svim drugima da se uzdrže od upotrebe tog predmeta (Kant: 1991: 75). Na

prvi pogled, može se učiniti da je ovo protivno jednakosti kao istaknutoj komponenti slobode: kako nečiji privatni, naizgled jednostran čin zaposedanja nekog spoljašnjeg predmeta može ograničiti sve druge u pogledu upotrebe tog predmeta?<sup>10</sup>

Kantov cilj je da pokaže kako takav privatni čin zaposedanja ipak jeste saglasan sa njegovim političko-pravnim osnovama – taj čin zapravo nije jednostran, već poštuje jednakost svih osoba (Cf. Guyer 2014: 309–10). Ovde bi trebalo imati u vidu to da pošto je pojam „inteligibilni posed“ jedan inteligibilni, a ne empirijski pojam, Kant smatra da je nemoguće saznanje o njegovoj mogućnosti (Kant 1991: 71–2, Williams 1977: 33–4). Mogućnost inteligibilnog poseda posledica je postulata praktičkog uma koji se tiče prava, a koji nam nalaže „da postupamo prema drugima tako da spoljašnje stvari mogu postati njihove“, gde se ovakav posed shvata kao posed koji nije fizički (Kant: 1991: 74). Ipak, premda se mogućnost inteligibilnog poseda ne može saznati zbog nedostatka odgovarajućeg opažaja, sa njim povezana zabrana da se zaposednuti predmet upotrebljava od strane drugih može se opravdati pozivanjem na izvesne ideje praktičkog uma.

Privatni čin zaposedanja nekog zemljišta bazira se na dve ideje praktičkog uma, koje ovaj postupak čine ne jednostranim, već takvim da na izvestan način uključuje sve osobe. Te ideje su *ideja prvobitnog zajedništva zemljišta* i *ideja opšte volje* (Kant 1991: 87–8, Williams 1977: 34). Ove ideje nam nalažu da postupamo kao da je svo zemljište zajednička svojina svih osoba, pa stoga zaposedajući neko određeno zemljište ne samo da svakom drugom namećemo obavezu da se uzdrži od upotrebe tog zemljišta, već istovremeno svakom drugom dajemo za pravo da na sličan način obaveže nas, kao i sve druge, tako što će takođe moći da zaposedne neko zemljište i zabrani svima ostalima da ga koriste – naravno, samo ako zemljište već nije nečije u trenutku zaposedanja (Kant 1991: 87–8, Guyer 2014: 311–3).

Drugačije rečeno, u osnovi Kantovog shvatanja privatne svojine stoji ideja da je privatnu svojinu moguće opravdati samo na osnovu jednog ugovora između svih osoba, ugovora koji ne bi trebalo shvatiti kao empirijsku činjenicu, koji nije sklopljen između konkretnih, empirijskih individua, već je jedna ideja koja nam nalaže da naše zaposedanje zemljišta bude takvo da bi se sa njim složile idealne, potpuno racionalne individue. Takve individue se ne bi složile sa time da samo neke od njih imaju pravo da obavežu sve druge na uzdržavanje od upotrebe njihove privatne svojine, već bi to pravo zahtevale za sve (Kant 1991: 84, Guyer 2014: 311–3).

10 Zaposedanje je čin kojim određena osoba nešto čini svojim. Spoljašnje stvari nisu prvobitno nečije, već moraju biti zaposednute. Da bi se empirijski zaposela neka spoljašnja stvar ona ne sme biti prethodno zauzeta (Kant 1991: 80–1).

Videli smo šta nam ideje kojima se pravda privatna svojina nalažu da bi trebalo da činimo. Ali, kako ispuniti ove zahteve u našem, empirijskom, svetu, tj. kako realizovati privatnu svojinu? Kantov odgovor je kategoričan – samo u građanskom stanju posedovanje spoljašnjih stvari može biti osigurano (Kant: 1991: 77). Kao što Gajer ističe, Kantova pretpostavka je da konkretne, empirijske individue nisu uvek motivisane samo zakonima praktičkog uma, pa je neophodno nešto da ih prinudi da se tim zakonima povinuju (Guyer 2014: 315–6). To može biti samo država, jer jedino ona može predstavljati opštu volju (volju idealnih, potpuno racionalnih individua). Na taj način prinuda od strane države saglasna je sa Kantovim političko-pravnim osnovama, pošto jedino takva prinuda nije jednostrana. Zbog toga nam, zaključuje Kant, praktički um nalaže da u okolnostima neizbežne koegzistencije sa drugim osobama na jednoj određenoj teritoriji pređemo u pravno stanje, tj. da osnujemo državu (Kant: 1991: 121–2).

Kant privatnoj svojini dodeljuje bitno mesto u izvođenju dužnosti da se osnuje država. Jednostavno govoreći, dugoročno postojanje i zaštita privatne svojine moguće je samo unutar države. Kant primećuje kako, da bismo uopšte mogli govoriti o zaštiti privatne svojine od strane države, privatna svojina mora moći na neki način da postoji i pre osnivanja države, u prirodnom stanju. Stoga, Kant tvrdi da u prirodnom stanju privatna svojina može postojati, ali samo provizorno, tj. samo kao pretenzija na to da se u potpunosti realizuje unutar države (Kant: 1991: 77–8).

Ipak, smatram da postoji nedostatak u ovom toku argumentacije koji polazi od određenja toga šta znači da neka spoljašnja stvar pripada nekome, uslova mogućnosti takvog odnosa i njegove saglasnosti sa Kantovim političko-pravnim osnovama, i završava u izvođenju dužnosti da se osnuje država kako bi se privatna svojina u punom smislu mogla realizovati. Ukoliko Kant hoće da izvede dužnost da se osnuje država iz toga što samo na taj način može osigurati postojanje privatne svojine, onda on pretpostavlja da privatna svojina ne samo da *može*, već i da bi *trebalo* da postoji. Pokazavši da je postojanje privatne svojine saglasno sa njegovim političko-pravnim osnovama, Kant nije pokazao da je nepostojanje privatne svojine nesaglasno sa tim istim osnovama. Odnosno, on nije pokazao da postojanje privatne svojine nužno sledi iz tih osnova. Ako nije pokazao da bi privatna svojina *trebalo* da postoji, onda nije jasno na osnovu čega izvodi *dužnost* da se država osnuje.

Kersting nudi moguću odbranu ove Kantove argumentacije, i to na sledeći način. On tvrdi da je *komunizam*, koji prema njemu svodi pojam „pravno moje“ na pojam „fizički moje“, u suprotnosti sa Kantovim političko-pravnim osnovama (Kersting 1992: 348–9). Prema Kantu, smatra Kersting, slobodna volja u svojoj upotrebi spoljašnjih predmeta može biti ograničena

samo formalnim zakonima koje joj nameće um; međutim, kada bi se pojam „pravnog poseda“ svodio na pojam „fizičkog poseda“, onda bi slobodna volja bila ograničena empirijskim, kontingentim činjenicama; imali bismo pravo da upotrebljavamo stvari samo dok ih fizički posedujemo (Kersting 1992: 348–9). Stoga je komunizam nesaglasan sa Kantovim političko-pravnim osnovama.

Postoji problem u ovoj argumentaciji. Ono što Kersting naziva komunizmom može se shvatiti samo kao jedan tip komunizma, koji ću nazvati *reduktivni*, jer on pojam „pravnog poseda“ svodi na pojam „fizičkog poseda“. Može se izdvojiti i jedan drugi tip komunizma, koji pojam „pravnog poseda“ ne svodi na neki drugi pojam, već ga prosto odbacuje. Ovaj tip komunizma nazvaću *eliminativni*; prema njemu, govor o „pravnom posedu“ uopšte ne bi imao smisla. Kerstingov argument je možda uspešan protiv reduktivnog, ali ne i protiv eliminativnog komunizma.

Da li je onda ovaj tip komunizma saglasan sa Kantovim političko-pravnim osnovama? Nije očigledno zašto ne bi bio. Možemo zamisliti neku zajednicu u kojoj bi svi (ili makar većina) poštovali slobodu kao urođeno pravo svakoga i postupali prema opštem zakonu prava. Neko bi mogao uputiti prigovor da je, imajući u vidu empirijske okolnosti i „ljudsku prirodu“, malo verovatno da će se tako nešto desiti. Međutim, Kersting insistira na tome da je komunizam nesaglasan sa Kantovom pozicijom čisto a priori gledano, nezavisno od njegove ostvarljivosti i drugih potencijalnih empirijskih nedostataka (Kersting 1992: 349). Problem je što je ova tvrdnja, kad je eliminativni komunizam u pitanju, daleko od očigledne. Ako Kant hoće da dužnost da se osnuje država zasnuje na odnosu države i privatne svojine, on mora pokazati da postojanje privatne svojine nužno sledi iz njegovih političko-pravnih osnova. Međutim, vidimo da je ovo problematična tvrdnja. Teret dokazivanja je na onom ko je prihvata.

Ovo nije kraj nevolja za Kantovo shvatanje i opravdanje države. Čak iako zanemarimo probleme vezane za Kantov pokušaj da pokaže da je osnivanje države nešto što smo dužni da učinimo – i da na taj način realizujemo ideje slobode i privatne svojine – postavlja se već pomenuto pitanje: šta ako je trenutno državno uređenje duboko nepravično? Šta ako donosi zakone koji su na sistemski način štetni po građane, ili ne sprovodi kako bi trebalo dobre zakone, već na sistemski način zloupotrebljava državni aparat za korist malog broja osoba na pozicijama moći? Da li narod u tom slučaju ima pravo da se pobuni protiv takvog režima? Kao što ćemo videti u završnom odeljku, Kantov odgovor na ovo pitanje je negativan.

## 6. Kantovi argumenti u prilog odbacivanja prava naroda na pobunu

Kant na više mesta daje argumente u prilog svoje teze da narod nema pravo na pobunu protiv aktualnih režima. U ovom odeljku izložiću one Kantove argumente koje smatram najbitnijim, a takođe ću ponuditi i neke argumente koje Kant nigde eksplicitno ne navodi, ali za koje smatram da se zasnivaju na Kantovoj početnoj filozofsko-političkoj poziciji.

Ovaj odeljak imaće sledeću strukturu: prvo ću navesti dva srodna argumenta, u kojima Kant tvrdi da razlog za pobunu ne može biti nedostatak sreće podanika ili određena istorijska činjenica koja se tiče datog režima (nasilan dolazak na vlast, itd.). Ovi argumenti, pak, ne govore ništa o činjenju nepravde kao mogućem razlogu za pobunu. Međutim, Kant ima argumente i protiv prava naroda na pobunu nezavisno od bilo kakvog mogućeg razloga. Oni se zasnivaju na svojevrsnoj protivrečnosti koja bi bila sadržana u takvoj pobuni. Ali, i ovaj tip argumenta nailazi na primedbu: ovakva argumentacija ne pokazuje kako podanici nemaju *moralno* pravo da se pobune protiv loše vlasti, već samo kako oni to ne mogu učiniti *legalno*, odnosno *kao narod*. Videćemo, ipak, kako Kant može ponuditi argumente i protiv moralnog prava ljudi na pobunu, argumente koji su duboko utemeljeni u njegovom shvatanju države. Nastojaću da pokažem kako se moralno pravo ljudi na pobunu ne može opravdati unutar Kantove početne filozofsko-političke pozicije. Na taj način ćemo ujedno uvideti i ograničenost Kantovog strogo formalističkog pristupa državi. Sada prelazim na detaljnije izlaganje Kantovih argumenata.

Kant se pita kako bi narod trebalo da postupi ako bi zakonodavna vlast donela određene zakone koji bi ugrožavali sreću naroda (Kant 1974a: 108)? Njegov odgovor je kategoričan: narod ne sme učiniti ništa, osim da se povinuje takvoj odluci (Kant 1974a: 108). Setimo se da Kant smatra da podanici imaju dužnost da poštuju zakon ako je samo moguće da ga svi mogu hteti, nezavisno od toga da li oni smatraju da bi takav zakon ugrozio njihovu sreću. Kao što smo već videli, Kant smatra da sreća nema, i da ne može imati, nikakvu ulogu pri utemeljenju države; nemogućnost njene univerzalizacije on naglašava i pri izlaganju ovog argumenta (Kant 1974a: 108–9).

Ipak, čak iako prihvatimo to da (ne)sreća ne može biti razlog za pobunu, ovaj argument nije dovoljno jak da negira pravo naroda na pobunu na osnovu nekih drugih razloga, kao što Gajer primećuje (Guyer 2014: 329–30). Premda sreća nije jedan od a priori principa utemeljenja države, sloboda i jednakost to jesu. Da li narod ima pravo da se pobuni protiv vlasti koja donosi nepravedne zakone, tj. zakone koje ne mogu hteti svi podanici i koji stoga ograničavaju slobodu podanika i ne tretiraju sve podanike



kao jednake (Guyer 2014: 330)? Kantov odgovor na ovo pitanje videćemo nakon što razmotrimo još jedan argument, koji je blisko povezan s ovim upravo izloženim.

Kant tvrdi da podanici nemaju pravo da istražuju istorijsko poreklo aktualnog režima kako bi eventualno, shodno otkrivenim činjenicama, kao razlog za pobunu koristili njegovo moguće nasilno poreklo (Kant 1991: 129). To da li je aktualni režim na taj položaj došao silom, a tek posle toga uveo zakone, ili se neka vrsta dobrovoljnog ugovora između podanika i režima zaista dogodila, nema nikakvog značaja za njegovu legitimnost (Kant 1991: 129–30).

Štaviše, jednom kada je revolucija uspela i ustanovljen novi ustav, nedostatak legitimnosti kojom je ona počela i implementirana ne može da oslobodi subjekte obaveze da se povinuju novom poretku stvari kao dobri građani, i oni ne mogu da odbiju iskrenu pokornost autoritetu koji sada ima moć. (Kant 1991: 133)

Kao što smo već videli, društveni ugovor je samo jedna ideja uma, koja nema nikakvu istorijsku realnost, već predstavlja standard vrednovanja svake države, nezavisno od toga kako je vlast u toj državi došla na taj položaj. Stoga, kao što zaključuje Artur Ripstein (Arthur Ripstein), besmisleno je tragati za istorijskim činjenicama na osnovu kojih bismo vrednovali aktualni režim (Ripstein 2009: 334).

Štaviše, prema Kantu, kada bi legitimnost aktualne države zavisila od njene prošlosti, onda bi prava njenih sadašnjih podanika zavisila od prethodnih generacija. To nije u skladu sa Kantovim shvatanjem jednakosti, prema kojem podanik može izgubiti određena prava samo usled nekih svojih postupaka, a nikako zbog nekih postupaka u kojima on ni na koji način nije učestvovao, što bi bio slučaj kada bi sadašnji podanici određene države izgubili neka svoja prava zbog nasilnog načina utemeljenja te države (Kant 1991: 129–30, Ripstein 2009: 335).

Ipak, kao i u slučaju prethodnog argumenta, čak i ako bismo prihvatili ovakvo Kantovo rasuđivanje, ovaj argument samo pokazuje kako razlog za pobunu ne može biti neki aspekt istorije date države. Njime se ne pokazuje da nepravedni zakoni koje država trenutno donosi ne mogu biti dobar razlog za pobunu.

Međutim, Kant tvrdi da je zabrana naroda na pobunu bezuslovna, uprkos mogućem kršenju prvobitnog (društvenog) ugovora od strane vlasti, tj. uprkos donošenju nepravednih zakona (Kant 1974a: 109–10). Kod Kanta možemo naći dva blisko povezana argumenta koji kao zajednički cilj imaju to da pokažu kako narod ne može imati *legalno* pravo na pobunu.

Prvi argument glasi: „s obzirom na to da se narod mora posmatrati kao već ujedinjen pod opštom zakonodavnom voljom kako bi njegovi sudovi imali pravnu snagu [...], on ne može [...] suditi suprotno aktualnom poglavaru države“ (Kant 1991: 129). Kada narod ne bi bio ujedinjen pod opštom zakonodavnom voljom, onda bismo imali prirodno, a ne pravno stanje, jer je pravno stanje moguće samo ako se pojedinci odreknu samovoljnog postupanja i povinuju se zakonima koje donosi zakonodavna vlast (Kant 1991: 131). Ripstin naglašava da ono što narod razlikuje od obične rulje, i što njegovim sudovima daje pravnu snagu jeste upravo njegova ujedinjenost pod zakonima, tj. njegovo postojanje u pravnom stanju (Ripstein 2009: 336). Stoga narod ne bi mogao hteti suprotno zakonodavnoj vlasti, jer bi tako protivrečio samom sebi, imajući dva suprotna htenja (Cf. Guyer 2014: 330, Kant 1991: 129).

Gajer smatra da Kant ovde pravi grešku: iz ujedinjenosti naroda pod zakonodavnom vlašću ne sledi njegova ujedinjenost pod izvršnom vlašću, pa ako postoji izvesna protivrečnost u pobuni naroda protiv zakonodavne vlasti, ne vidi se zašto bi takva protivrečnost postojala u tome da se narod pobuni protiv izvršne vlasti (Guyer 2014: 330). Ipak, ako je vlast despot-ska, onda je zakonodavna vlast istovremeno i izvršna, pa je pobuna protiv druge istovremeno i pobuna protiv prve. Stoga ovaj prigovor može da važi samo u slučaju da je vlast republikanska.

Drugi argument nalikuje na prvi na taj način što se takođe poziva na navodnu protivrečnost koju bismo imali kada bi narod imao legalno pravo na pobunu protiv vlasti. Kant smatra da nastaje problem kada bi narod imao pravo da se direktno bavi time kako bi njime trebalo upravljati, i kada je njegova odluka u sukobu s odlukom koju ima aktualni vrhovni poglavar države: ko će odlučiti koja od dve strane ima pravo (Kant 1974a: 110)? Pretpostavka je da obe strane imaju pravo da odluče kako bi narodom trebalo upravljati, ali kada bi jedna strana odlučila da je ona u pravu, time bi se negiralo pravo druge strane da donosi odluku u vezi sa tim pitanjem (Kant 1974a: 110). Zbog toga bi se, prema Kantu, morala naći neka treća strana koja bi presudila koja od dve strane je u pravu, a time aktualni vrhovni državni poglavar u stvari i ne bi bio vrhovni državni poglavar, što je protivrečno, već bi to bila ta treća strana (Kant 1974a: 110).

Ripstin smatra da prema Kantu, ako prihvatimo pravo naroda na legalnu pobunu, onda moramo prihvatiti ili ovu protivrečnost, ili beskonačni regres poglavara države, od kojih bi svaki sledeći bio *vrhovniji* od prethodnog i shodno tome bi imao pravo da donosi presude u sporovima ovih poglavara ispod sebe (Ripstein 2009: 329). Dakle, ako hoćemo da izbegnemo protivrečnost i beskonačni regres, moramo osporiti pravo narodu da direktno

odlučuje kako bi njime trebalo upravljati, tj. trebalo bi da odbacimo pravo naroda na legalnu pobunu protiv vlasti.

Ono što ova dva prethodna argumenta na neki način zapravo tvrde jeste to da kada bi narod imao pravo na legalnu pobunu, onda on, po Ripsteinovim rečima, ne bi bio *narod* – narod je *narod* samo zahvaljujući njegovom postojanju u pravnom stanju (njegovim potpadanjem pod zakone) koje bi sam čin njegove pobune urušio (Ripstein 2009: 336). Pobunjenici mogu biti samo obična *ruľja*, koju pokreće volja određenih *pojedinaca* (ma koliko brojnih), koji svojevotjno delaju, a ne ujedinjena volja *naroda*, pa bi takvo stanje bilo anarhija, a ne pravno stanje u kojem postoji ujedinjena volja naroda koju predstavlja zakonodavna vlast (Ripstein 2009: 336).

Međutim, kao što je već rečeno, ovakav tip argumentacije u najboljem slučaju pokazuje kako narod ne može imati pravo na *legalnu* pobunu, ili, drugačije rečeno, kako ne može imati pravo na pobunu *kao narod*; međutim, teško da, sam po sebi, pokazuje kako ljudi *kao pojedinci* koji žive u datoj državi, a ne *kao narod* ujedinjen pod zakonodavnom vlašću, nemaju *moralno* pravo na pobunu protiv loše vlasti, kao što ističe Gajer (Guyer 2014: 332). Ipak, smatram da Kantova početna filozofsko-politička pozicija ne dozvoljava opravdanje ni za *moralno* pravo ljudi na pobunu.

Kao što smo ranije videli, uspostavljanje države za Kanta predstavlja moralnu dužnost. Ovde neću ponavljati (problematičnu) argumentaciju koja stoji iza ove tvrdnje. Prisetimo se samo da je jedan od glavnih razloga za osnivanja države to što takav čin, prema Kantu, predstavlja najracionalniji način da obezbedimo da se sloboda kao urođeno pravo ljudi na jednoj teritoriji poštuje – a na taj način se postiže i puna realizacija privatne svojine. U prirodnom stanju, gde nema države, to da li će se sloboda poštovati ili ne zavisi samo od slučajnog spleta okolnosti. Država je ta koja ima pravo prinude svojih podanika da poštuju ovo urođeno pravo ljudi. Zato ljudi imaju moralnu dužnost da iz prirodnog stanja pređu u pravno stanje, tj. da osnuju državu (Guyer 2014: 333).

Gajer tvrdi da Kant smatra da kada se ljudi već nalaze u pravnom stanju, onda oni imaju dužnost da u tom stanju i ostanu, odnosno da postojeću državu održe u postojanju (Guyer 2014: 333). Nije očigledno da ova dužnost nužno sledi iz dužnosti da se osnuje država, jer se mi možda možemo pobuniti protiv postojeće države da bismo osnovali pravedniju. Kako bi onda Kant mogao tvrditi da mi imamo moralnu dužnost da održimo u postojanju aktualnu državu?

Neko bi ovde mogao primetiti da se Kantovo razmatranje države pre svega odnosi na to kakva bi država trebalo da bude, a ne na to kakva jeste. Shodno tome, moglo bi se tvrditi da Kant smatra da mi imamo moralnu dužnost da očuvamo aktualnu državu samo ako ona ispunjava minimalne

uslove pravednosti, odnosno ako su u njoj očuvane osnovne slobode iz društvenog ugovora.<sup>11</sup>

Međutim, sam Kant ističe da stvarni ustav može sadržati „velike nedostatke i ogromne greške“, ali da ni u tom slučaju pobuna nije dozvoljena (Kant 1991: 176). Kant možda nije imao u vidu sistemsku zloupotrebu državnog aparata, kao što je slučaj sa nekim režimima u poslednjih par stotina godina, ali ostaje sledeći problem: kako odrediti kada ovi „veliki nedostaci i ogromne greške“ postaju toliki da više ne možemo govoriti o bilo kakvoj državi? Videćemo da je ovo veliki problem za Kantovu poziciju, nezavisno od toga da li je on računao na takve scenarije.

Prema Kantu, svaka pobuna naroda protiv postojeće države predstavlja povratak u prirodno stanje (anarhiju). Kant može da prizna kako je moguće da iz ovakve anarhije proistekne država bolja od prethodne, ali, sa druge strane, možda i ne proistekne. Problem je što smo, prema Kantu, kad god postupimo suprotno zakonu, odgovorni za sve posledice koje mogu prosteći iz našeg postupanja, pa tako pobunom postajemo odgovorni za anarhiju, nezavisno od toga da li će iz te anarhije proizići pravednija država (Cf. Kant 1991: 121–2, Kant 1974a: 110–2, Guyer 2014: 333–4). Kant smatra da je anarhija, sama po sebi, nepravedno stanje. U anarhiji ne postoji sila koja će pojedincima obezbeđivati poštovanje njihove slobode, pa je stoga moguće da to pravo bude ugroženo.

Već samo nepostojanje države čini nepravdu pojedincima, jer im onda niko ne garantuje da njihova sloboda neće biti ograničena, pa se na taj način njihova sloboda i ograničava, zato što pojedinci postupaju drugačije nego što bi postupali kada bi znali da bi eventualno ugrožavanje njihove slobode sankcionisala država (Cf. Kant 1991: 121–2, Kant 1974a: 110–2, Guyer 2014: 333–4). Stoga, ako se pobunimo protiv postojeće države postajemo odgovorni za anarhiju, koja je nepravedno stanje, a time i sami činimo nepravdu. S obzirom na to da, kao što smo ranije videli, moralnost implicira pravednost, onda je naše nepravedno postupanje ujedno i nemoralno. Tako bi dopuštanje moralnog prava na pobunu protiv postojeće države vodilo u naše nemoralno postupanje, pa bismo mi, na izvestan način, imali moralno pravo da nemoralno postupamo, što je apsurdno. Zbog toga se mora odbaciti naše navodno moralno pravo na pobunu.

Mogući prigovor ovoj argumentaciji cilja na to da dok Kant tvrdi da samo nepostojanje države čini nepravdu pojedincima, i da je zato naše dovodeње do stanja anarhije čin nepravde, određeni režimi mogu činiti nepravdu pojedincima u daleko većoj meri nego što je to slučaj u anarhiji. Taj prigovor, koji upućuje Gajer, glasi ovako: možemo imati zločinačke, totalitarne

---

11 Ovaj uvid dugujem anonimnom recenzentu.

režime koji sistemski čine nepravdu nad određenim podanicima ograničavajući njihovu slobodu time što namerno donose nepravedne zakone na štetu tih podanika. Sa druge strane, u prirodnom stanju je sasvim slučajno to da li će se sloboda pojedinaca poštovati ili ne. U prvom slučaju imamo nepravdu koja je posledica čitavog jednog sistema, u drugom nepravdu koja je posledica spleta slučajnih okolnosti. Gajer ovo ilustruje time što kaže da bi u prirodnom stanju verovatnoća za dešavanje nepravde bila oko 50%, dok bi u jednom zločinačkom, totalitarnom režimu ona iznosila 99%, ili čak 100% (Guyer 2014: 333–4).

U tom slučaju, ako imamo moralnu dužnost da se postaramo za to da se sloboda ljudi na datoj teritoriji poštuje, da li bi trebalo da istrajemo unutar zločinačkog režima, pokušavajući da ga promenimo javnom kritikom, građanskom neposlušnošću i sličnim sredstvima, ili bi trebalo da se protiv njega nasilno pobunimo i tako dovedemo do stanja anarhije, trudeći se da nakon nje osnujemo pravedniju državu? Kao što sam već naglasio, Kant verovatno nije imao na umu ovakve radikalne scenarije, poput systemske zloupotrebe državnog aparata. Međutim, ove mogućnosti nisu nešto što možemo zanemariti kada se bavimo datom problematikom, pogotovo ne nakon iskustava iz ne tako davne istorije. Smatram da se unutar Kantove početne filozofsko-političke pozicije ne mogu pronaći dovoljno dobri razlozi za priznavanje moralnog prava ljudi na pobunu, čak i u ovakvim okolnostima.

Pretpostavimo da Kant dopušta moralno pravo ljudi na pobunu protiv određenih režima. Kakvi bi tačno ti režimi trebalo da budu pa da ljudi imaju moralno pravo da ih nasilnim putem svrgnu sa vlasti? Sama činjenica da je režim doneo neki nepravedan zakon nikako ne može biti dobar razlog njegovog svrgavanja po Kantu, jer, prema njemu, ne postoji idealna država koja bi donosila samo pravedne zakone; svaka stvarna država donosiće i neke nepravedne zakone (Kant 1991: 176). Kada bismo imali moralno pravo da se pobunimo protiv nekog režima samo zato što je doneo neki nepravedan zakon, onda bismo imali moralno pravo da se pobunimo protiv svakog stvarnog režima, što je očigledno u neskladu sa Kantovim stanovištem, jer kao posledicu ima to da je svaki mogući stvarni režim nelegitiman, s obzirom na to da imamo moralno pravo da svaki stvarni režim nasilnim putem svrgnemo sa vlasti.

Da li onda Kant može da dopusti moralno pravo na pobunu na osnovu donošenja nekih *određenih* nepravednih zakona? Ovo nam, na prvi pogled, može zvučati sasvim prihvatljivo: određene zakone mogli bismo smatrati *osnovnim*, i kao takvi oni ne bi smeli da se krše od strane režima donošenjem nekih njima suprotnih zakona. Dakle, njihovo kršenje bilo bi dobar razlog za pobunu protiv tog režima. Tako, na primer, (verovatno) smatramo

da zakon koji zabranjuje šetnju kućnih ljubimaca ne može biti dobar razlog da pokušamo nasilno da svrgnemo režim koji je taj zakon doneo, već može biti dobar razlog neke javne kritike, debate, građanske neposlušnosti i sličnih nenasilnih sredstava za postizanje promena u državi.<sup>12</sup> Sa druge strane, zakon koji kaže da pripadnici određene etničke grupe nemaju pravo na slobodu kretanja izgleda kao sasvim dobar razlog za nasilno svrgavanje režima koji je taj zakon doneo. Bili bismo skloni da kažemo, premda su oba zakona nepravedna, kako je drugi ipak bitno nepravedniji i da predstavlja dovoljno dobar razlog za nasilno svrgavanje režima.

Problem za Kanta, međutim, sastoji se upravo u govoru o tome kako jedan zakon može biti *nepravedniji* od nekog drugog. Podsetimo se da je za Kanta nepravedan onaj zakon koji ne mogu hteti svi podanici. To je jedini kriterijum koji Kant daje za nepravednost zakona, i on ne dopušta nikakvo *stepenovanje* nepravednosti, ili pravljenje razlike između *tipova* nepravednosti. Po tom čisto formalnom kriterijumu, formalnom upravo zbog toga što apstrahuje od svakog sadržaja zakona i posmatra samo to da li svi podanici mogu hteti taj zakon, oba prethodno navedena zakona su nepravedna. Ipak, kada kažemo da je jedan zakon nepravedniji od drugog, mi imamo u vidu sadržaj tih zakona, a ne samo njihovu formu. S obzirom na to da Kant smatra da je ideja društvenog ugovora jedini standard vrednovanja vlasti, pomoću kojeg konkretne zakone koje ta vlast donosi vrednujemo na čisto formalan način, budući da je bitno isključivo to da svi podanici mogu hteti neki konkretni zakon, on ne može napraviti razliku između određenih nepravednih zakona, koji nama intuitivno ipak izgledaju bitno različiti u *stepenu* (ili možda *vrsti*) njihove nepravednosti, pa bismo zbog toga za donošenje zakona koji imaju određeni stepen (ili vrstu) nepravednosti i rekli da predstavlja dovoljno dobar razlog za (nasilnu) pobunu.

Neko bi mogao reći da iz Kantove perspektive propis koji uspostavlja etničku diskriminaciju ne bi ni bio *nepravedan* zakon, već ne bi uopšte bio *zakon*, jer predstavlja izopštenje iz njega i kršenje društvenog ugovora.<sup>13</sup> Međutim, zar se isto ne bi moglo reći i za zabranu šetnje kućnih ljubimaca? Ne bi bilo racionalno za vlasnike kućnih ljubimaca hteti ovu

12 Dopuštanje da podanici poseduju ovakva prava kod Kanta ima svoje filozofsko opravdanje, kojim se ovde neću baviti, jer nema preterani značaj za odbacivanje prava naroda na pobunu, a izgleda i kao slaba kompenzacija za odbacivanje ovog prava (Cf. Kant 1991: 133, Guyer 2014: 334). Valjalo bi primetiti da Kant dozvoljava „negativni otpor, odnosno odbijanje naroda (u parlamentu) da se povinuje svakoj odluci koju vlada navodi kao nužnu da se administrira država“ (Kant 1991: 133). Štaviše, Kant tvrdi: „Slušaj autoritet koji ima moć nad tobom (u čemu god što nije u konfliktu sa unutrašnjim moralom)“ (Kant 1991: 176). Ovim se dopušta neposlušnost, tj. „negativni otpor“, ali ne i pobuna, odnosno „aktivni otpor“ (Kant 1991: 133).

13 Ovaj uvid dugujem anonimnom recenzentu.

zabranu – njihova sloboda da šetaju kućne ljubimce ne ograničava slobodu drugih. Ponavljam, očigledno je da postoji bitna razlika u ova dva slučaja, ali se ne vidi kako se ona može napraviti iz Kantove strogo formalističke perspektive.

Kant državu temelji na ideji društvenog ugovora, koju još naziva i osnovnim zakonom. To nije neki konkretni zakon koji država donosi, već predstavlja formalni uslov koji bi konkretni zakoni koje država donosi trebalo da zadovolje (Kant 1974a: 103). Ali, nijedna stvarna država neće donositi samo zakone koji zadovoljavaju ovaj uslov. Među tim konkretnim zakonima Kant ne može izdvojiti neke *osnovne* – osnovne zbog određenog stepena (ili vrste) nepravednosti zakona koji bi bili njima suprotni – čije bi kršenje dopuštalo (nasilnu) pobunu građana protiv vlasti (takvi zakoni bi možda bili oni koji regulišu pravo na slobodu kretanja, neugrožavanje života, itd.), jer bi to pretpostavljalo prihvatanje njihovog sadržaja kao relevantnog za procenjivanje legitimnosti režima, a to nije u skladu sa Kantovim shvatanjem društvenog ugovora. Stoga moralno pravo ljudi na pobunu ne može naći uporište u Kantovom radikalno formalističkom shvatanju države, jer se unutar njega ne mogu odrediti dovoljno dobri razlozi za takvu pobunu, a takvi razlozi su neophodni za taj čin, inače bismo imali moralno pravo da nasilno svrgnemo svaki postojeći režim, čime se obesmišljava čitav Kantov filozofsko-politički projekat.

Da li bi se možda Kantov radikalni formalizam eventualno mogao nekako revidirati, tako da omogućiti nalaženje dovoljno dobrih razloga za pobunu u izvesnim uslovima, i na taj način dopusti moralno pravo ljudi na pobunu? Jedan takav poduhvat, kakve god da su mu šanse za uspeh, morao bi biti tema nekog drugog teksta.

## Literatura

- Guyer, Paul (2014), *Kant*, New York: Routledge.
- Kant, Imanuel (1974a), „O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vredi za praksu“, u: Danilo Basta (prir.), *Um i sloboda – Spisi iz filozofije istorije, prava i države*, Beograd: Velika edicija ideja, str. 89–121.
- Kant, Imanuel (1974b), „Večni mir. Filozofski nacrt“, u: Danilo Basta (prir.), *Um i sloboda – Spisi iz filozofije istorije, prava i države*, Beograd: Velika edicija ideja, str. 136–169.
- Kant, Immanuel (1979), *Kritika praktičkog uma*, Beograd: BIGZ.
- Kant, Immanuel (1991), *The Metaphysics of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Imanuel (2008), *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd: Dereta.
- Kersting, Wolfgang (1992), „Politics, Freedom and Order: Kant's Political Philosophy“, u: Paul Guyer (prir.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 342–366.

- Rauscher, Frederick (2021), „Kant’s Social and Political Philosophy“, u Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dostupno na: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/kant-social-political/> (pristupljeno 12.01.2021.)
- Ripstein, Arthur (2009), *Force and Freedom: Kant’s Legal and Political Philosophy*, London: Harvard University Press.
- Williams, Howard (1977), „Kant’s Concept of Property“, *The Philosophical Quarterly* 27 (Jan.): 32–40.
- Williams, Howard (1983), *Kant’s Political Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell.

Filip M. Čukljević

## KANT’S JUSTIFICATION OF THE STATE AND THE RIGHT TO REBELLION

### Summary

In this text, I shall deal with Immanuel Kant’s conception of the state, above all with his justification of the state and rejection of the people’s right to rebellion. First I will expose the basics of Kant’s political philosophy. We will see in what way Kant founds the state on freedom, as the only innate right. Furthermore, I shall show what role equality and independence, besides freedom, have in the foundation of the state. I will also present Kant’s view of the social contract, as well as explain which form of government Kant believes comes closest to the ideal contained in the idea of the social contract. Then I shall display Kant’s conception of private property and its role in deriving the duty to establish a state. I shall claim that this attempt of derivation is problematic because Kant, although he demonstrates that the existence of private property is compatible with his politico-legal foundations, does not demonstrate that it necessarily follows from them, which is necessary for the success of this derivation. After that, I shall consider Kant’s arguments for rejecting the people’s right to rebellion. I shall show that these arguments have a basis in Kant’s initial philosophico-political position. Finally, I shall claim that a satisfactory justification of the people’s right to rebellion cannot be offered inside the framework provided by Kant’s conception of the state. Kant’s rejection of the people’s right to rebellion shows limitations of his conception of the state, given that this thesis goes against some of our deeply ingrained moral-political intuitions.

### Keywords

Immanuel Kant, political philosophy, state, freedom, equality, social contract, property, rebellion