

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOZOFSKI FAKULTET

Milica V. Smajević

KANTOVO SHVATANJE SLOBODE – METAFIZIČKI, ETIČKI
I PRAVNO-POLITIČKI ASPEKTI

doktorska disertacija

Beograd, 2020

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Milica V. Smajević

KANT'S CONCEPTION OF FREEDOM – METAPHYSICAL,
ETHICAL AND LEGAL-POLITICAL ASPECTS

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2020

Podaci o Mentoru i članovima Komisije:

Mentor:

dr Aleksandar Dobrijević, docent
Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

Članovi komisije:

dr Drago Đurić, redovni profesor
Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

dr Mašan Bogdanovski, docent
Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

dr Aleksandar Dobrijević, docent
Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

Datum odbrane: _____

KANTOVO SHVATANJE SLOBODE – METAFIZIČKI, ETIČKI I PRAVNO-POLITIČKI ASPEKTI

Apstrakt

Ova disertacija pruža detaljnu analizu Kantovog shvatanja slobode u kritičkom periodu. Polazeći od *Kritike čistog uma* i analize treće antinomije i transcendentnog pojma slobode, dolazimo do zaključka da je nemoguće pružiti dokaz postojanja transcendentalne slobode, ali da je moguće pokazati da je ona logički zamisliva i da nije suprotstavljena prirodnim zakonima. Dokazivanje zamislivosti transcendentalne slobode i opravdanosti njenog pretpostavljanja uprkos neupitnom postojanju prirodne uzročnosti, ostavilo je Kantu dovoljno prostora da sedam godina kasnije, u svojoj *Kritici praktičkog uma*, iznese dokaz realnosti slobode, shvaćene u praktičnom smislu. Kant izvodi postojanje praktične slobode iz moralnog zakona kao činjenice uma. Međutim, Kant se nije zaustavio na ovome, nego je u svojoj *Metafizici morala* i kraćim spisima iz filozofije istorije otišao i korak dalje, pokušavajući da pokaže da nam ovaj dokaz realnosti praktične slobode nameće zadatak da uspostavimo društveni sistem koji će svakom pojedincu omogućiti njeno neometano ispoljavanje.

Glavna teza koju ćemo zastupati u ovom radu jeste da su transcendentni, praktični i pravno-politički pojam slobode međusobno konzistentni i da proizlaze jedan iz drugog. Pokazaćemo da dokazivanje logičke zamislivosti transcendentnog pojma slobode omogućava Kantu da kasnije pripíše realno postojanje praktičnoj slobodi, a na kraju i da tvrdi da je sloboda, shvaćena u pravno-političkom smislu, osnovno pravo koje pripada svakom pojedincu kao građaninu jedne države. Kant je razvijao svoje shvatanje slobode uporedno sa razvojem svoje doktrine transcendentnog idealizma, a videćemo da su ova dva procesa međusobno usko isprepletena. Pored argumentativnog, doprinos ove teze sastoji se i u činjenici da ona nudi jednu sistematičnu studiju o Kantovom shvatanju slobode iz kritičkog perioda.

Ključne reči: Kant, transcendentalna sloboda, transcendentni idealizam, prirodna uzročnost, moralni zakon, autonomija, društveno uređenje, federacija naroda, kosmopolitizam.

Naučna oblast: Filozofija

Uža naučna oblast: Filozofija Imanuela Kanta

KANT'S CONCEPTION OF FREEDOM – METAPHYSICAL, ETHICAL AND LEGAL-POLITICAL ASPECTS

Abstract

This dissertation provides a detailed analysis of Kant's understanding of freedom in the critical period. Starting from the *Critique of Pure Reason* and the analysis of the third antinomy and the transcendental notion of freedom, we come to the conclusion that it is impossible to provide proof of the existence of transcendental freedom, but that it is possible to show that this concept is logically conceivable and is not opposed to natural laws. Demonstrating the conceivability of transcendental freedom and the justification of its presumption despite the indisputable existence of natural causality, left Kant ample room to present, seven years later, in his *Critique of Practical Reason*, proof of the reality of freedom, understood in practical terms. Kant derives the existence of practical freedom from moral law as a fact of reason. Kant did not dwell on this, but in his *Metaphysics of Morals* and in short writings on the philosophy of history, he went a step further, trying to show that this proof of the reality of practical freedom imposes the task of establishing a social system that will allow each individual to have an undisturbed expression of freedom.

The main thesis we will defend in this dissertation is that the transcendental, practical, and legal-political notions of freedom are mutually consistent and derive from one another. We will show that proving the logical conceivability of the transcendental notion of freedom allows Kant to later ascribe a real existence to practical freedom, and finally to claim that freedom, understood in legal and political terms, is a fundamental right that belongs to every individual as a citizen of a state. Kant developed his understanding of freedom in parallel with the development of his doctrine of transcendental idealism, and we will see that these two processes are closely intertwined. In addition to argumentative, the contribution of this thesis also lies in the fact that it offers a systematic study of Kant's conception of freedom from the critical period.

Keywords: Kant, transcendental freedom, transcendental idealism, natural causation, moral law, autonomy, social order, federation of nations, cosmopolitanism.

Scientific field: Philosophy

Scientific subfield: Philosophy of Immanuel Kant

Sadržaj

1.	Uvodne napomene	1
2.	Metafizički aspekt Kantovog shvatanja slobode	5
2.1.	Osnove Kantove filozofije transcendentnog idealizma	5
2.1.1.	Transcendentalni idealizam vs transcendentalni realizam	5
2.1.2.	Gde su granice ljudskog saznanja?.....	7
2.1.3.	Metafizički problem slobode	8
2.2.	Treća antinomija	9
2.2.1.	Teza	10
2.2.2.	Antiteza.....	12
2.2.3.	Kako pristupiti sukobu?.....	14
2.2.4.	Početak rešenja problema	15
2.2.5.	Kantovo rešenje treće antinomije i razlika između matematičkih i dinamičkih antinomija	17
2.2.6.	Nekoliko dodatnih zapažanja o antinomijama.....	18
2.3.	Primena rešenja treće antinomije na sferu ljudskog delanja	19
2.3.1.	Početak u pogledu vremena/ početak u pogledu kauzaliteta	20
2.3.2.	Empirijski i inteligibilni karakter	21
2.4.	Interpretacije Kantovog stanovišta	26
2.4.1.	Interpretacija „dva sveta“ ili „dva objekta“	26
2.4.2.	Interpretacija „dva aspekta“	28
2.4.3.	Interpretacija „dva stanovišta“.....	30
2.4.4.	Kompatibilizam, inkompatibilizam, ili?.....	31
3.	Etički aspekt Kantovog shvatanja slobode	33
3.1.	Ključni pojmovi Kantove etičke teorije	33
3.1.1.	Dobra volja	33
3.1.2.	Delanje iz dužnosti	36
3.1.3.	Maksime i hipotetički imperativi.....	39
3.1.4.	Kategorički imperativ	41
3.1.5.	Pojam praktične slobode.....	44
3.1.6.	Autonomija volje	46
3.2.	Dedukcija moralnosti i slobode u Kantovoj etici	47

3.2.1.	Dedukcija moralnog zakona u <i>Zasnivanju metafizike morala</i>	48
3.2.1.1.	O kojoj vrsti dedukcije je reč?	48
3.2.1.2.	Teza reciprociteta	49
3.2.1.3.	Pripremni argument	49
3.2.1.4.	Problem skrivenog kruga.....	51
3.2.1.5.	Rešenje problema cirkularnosti i završetak dedukcije.....	53
3.2.1.6.	Dedukcija kategoričkog imperativa.....	54
3.2.1.7.	Zbog čega dedukcija moralnog zakona ipak nije uspešna?	55
3.2.2.	Dedukcija slobode u <i>Kritici praktičkog uma</i>	57
3.2.2.1.	Moralni zakon kao činjenica uma i <i>ratio cognoscendi</i> slobode.....	57
3.2.2.2.	Šta Kant podrazumeva pod činjenicom uma?.....	58
3.2.2.3.	Dedukcija slobode iz moralnog zakona.....	59
3.2.2.4.	Od mogućnosti do realnosti slobode volje.....	60
4.	Pravno-politički aspekt Kantovog shvatanja slobode	61
4.1.	Uloga slobode u Kantovoj filozofiji prava	62
4.1.1.	Prirodno pravo i prirodno stanje	62
4.1.2.	Privatna prava u građanskom stanju	64
4.1.3.	Tri forme javnog prava: državno pravo	67
4.1.3.1.	Postoji li pravo na građansku neposlušnost i pobunu protiv države?	69
4.1.3.2.	Argumenti protiv prava na pobunu u državi.....	71
4.1.3.3.	Reforma umesto revolucije?.....	74
4.1.3.4.	Opravdanost smrtne kazne.....	76
4.1.4.	Međunarodno pravo – vera u neprijateljev način mišljenja.....	78
4.1.5.	Kosmopolitsko pravo – pojedinac kao građanin sveta	80
4.2.	Uloga slobode u Kantovoj filozofiji istorije	81
4.2.1.	Stremljenje istorije ljudskog roda ka stvaranju federacije država	82
4.2.2.	Prosvećenost i obrazovanje	85
5.	Zaključno razmatranje	88
	Spisak korišćene literature	90

1. Uvodne napomene

Immanuel Kant (Immanuel Kant) ostao je upamćen kao središnja figura moderne filozofije. Njegova borba protiv nejasne i konfuzne metafizike, kao i sinteza racionalističkih i empirističkih doktrina njegovih prethodnika, postavile su temelje filozofiji devetnaestog i dvadesetog veka. Kantov pristup filozofiji često se naziva „kritičkim“, jer ga odlikuje ispitivanje čovekovih sazajnih i umnih moći, koje se nalaze u osnovi svih njegovih tvrdnji o prirodnim i moralnim zakonima.¹ Kritički period Kant započinje *Kritikom čistog uma*, gde zvanično odbacuje metafizičke tvrdnje svojih prethodnika i menja ustanovljenu perspektivu mišljenja, koja je u centar stavljala ideju da je celokupna realnost u načelu sazajna i da su čovekove sazajne moći i iskustva prilagođeni otkrivanju ove stvarnosti. Za razliku od svojih preteča, Kant je najpre ispitivao ljudske sazajne moći, a zatim usvojio stanovište da čovek može saznati samo onaj deo stvarnosti koji mu je dostupan putem iskustva, te da stoga naše sazajne moći određuju prirodu naših iskustava. Ovu radikalnu promenu načina mišljenja Kant je nazvao „kopernikanskim obrtom“, praveći analogiju između Kopernikovih (Nicolaus Copernicus) postignuća u astronomiji i svojih metafizičkih pretenzija. Stavljanje čoveka i njegovih sazajnih moći u prvi plan od ključne je važnosti ne samo za Kantovu metafiziku i epistemologiju, već isto tako i za njegovu praktičnu filozofiju. Moralni zakon, koji predstavlja osnov za postuliranje slobode, proističe iz ljudskog uma. Znanja o metafizici, epistemologiji, etici i političkoj filozofiji međusobno su konzistentna jer počivaju na istoj osnovi – čovekovim umnim i sazajnim moćima. Potpun razvoj ovih moći predstavlja krajnji cilj kako Kantove praktične filozofije, tako i njegove teleologije.

Kao i mnogi filozofi od vremena Dekarta (René Descartes) naovamo, Kant je pokušao da objasni kompatibilnost novog naučnog znanja koje je doživelo svoj vrhunac u Njutnovim (Isaac Newton) otkrićima, i mogućnosti postojanja ljudske slobode.² Njegovi naponi nisu bili usmereni na svođenje ljudske slobode na još jedan od prirodnih mehanizama (empiristi), niti na zasnivanje ljudske slobode na pretpostavljenom racionalnom znanju o savršeno konstruisanom svetu (racionalisti), već je on ponudio novu filozofsku teoriju – transcendentalni idealizam. Tvrdnja o neprotivrecnosti determinističkih zakona prirode i ljudske slobode može se, prema Kantovom mišljenju, braniti jedino uz pretpostavku postojanja kako fenomenalne, tako i noumenalne sfere. Prema doktrini transcendentalnog idealizma, mi imamo izvesno znanje o osnovnim prirodnim zakonima zato što oni nisu puki opisi stvari po sebi koje postoje nezavisno od našeg opažanja, nego predstavljaju pojave koje sazajemo empirijskim ispitivanjem i primenom naših sazajnih moći na čulni svet. Svako ljudsko biće koje ima elementarna znanja iz logike, geometrije i fizike može da razume prirodne zakone, jer oni nisu nešto što je čoveku nedostupno i nesazajljivo. U okviru doktrine transcendentalnog idealizma Kant pokušava da objasni kako imamo znanje o prirodnim zakonima, a istovremeno imamo pravo da pretpostavimo da naši postupci nisu determinisani ovim zakonima, već praktičnim umom i moralnim zakonom. Uprkos naglašavanju granica ljudskog sazajanja, Kantova filozofija unela je korenite promene u zapadnoevropsku filozofsku misao, a nakon čitanja njegovih dela niko više neće s pravom moći da tvrdi da su nauka i moralnost stvar pasivnog primanja sadržaja iz spoljašnjeg sveta. Svest o čovekovoju aktivnoj ulozi u svetu postala je opšteprisutna.

Nećemo pogrešiti ako pojam slobode označimo kao centralni pojam Kantove filozofske misli i to prevashodno zato što ovaj pojam predstavlja tačku ujedinjenja teorijske i praktične filozofije.

¹ Guyer, Paul, *Kant*, Routledge Taylor & Francis Group, New York, 2006, str. 9

² Guyer, Paul, „Introduction: The Starry Heavens and the Moral Law“, u *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Guyer, Paul (ur.), Cambridge University Press, New York, 2006, str. 2.

Kantova razmatranja pojma slobode prošla su kroz brojne faze i usko su povezana sa različitim aspektima njegove filozofije, posebno sa metafizikom i etikom, te je zato nemoguće analizirati razvoj ovog pojma bez paralelne analize posebnih oblasti Kantove filozofije. Sa pojmom slobode susrećemo se u sve tri *Kritike*, kao i u ostalim obimnijim i kraćim delima iz Kantove zaostavštine. O značaju koji ovaj pojam ima u Kantovom sistemu transcendentnog idealizma možda najverodostojnije svedoči stav iznet u Predgovoru *Kritike praktičkog uma*, gde Kant tvrdi da „pojam slobode, ukoliko je njegova realnost dokazana apodiktičkim zakonom praktičkog uma, čini *završni kamen* cele zgrade sistema čistog uma, štaviše – spekulativnog uma.“³

Analiza svih tekstova u kojima je Kant obrađivao pojam slobode predstavljala bi jedan izuzetno zahtevan poduhvat, koji prevazilazi ciljeve i obim ovog rada. Iz ovog razloga Kantovo shvatanje slobode iz prekritičkog perioda, koje je on zastupao tokom šezdesetih i sedamdesetih godina osamnaestog veka, neće biti obrađeno u ovoj tezi. Iako je Kantova prekritička kompatibilistička pozicija, izgrađena u lajbnicovskom duhu, svakako zanimljiva i filozofski relevantna, njeno ispitivanje ostavićemo za neku drugu priliku. U ovom radu akcenat će biti stavljen na proučavanje shvatanja slobode koje je Kant zastupao u kritičkom periodu svog stvaralaštva, i to počev od *Kritike čistog uma*, preko *Zasnivanja metafizike morala* i *Kritike praktičkog uma*, a zaključno sa *Metafizikom morala* i kraćim pravno-političkim člancima koji su kod nas objavljeni u zbirci tekstova pod nazivom *Um i sloboda*.

Tekst koji je pred nama organizovan je hronološki i pokušava da isprati razvoj Kantovog shvatanja slobode u kritičkom periodu. Videćemo da u *Kritici čistog uma*, analizirajući kosmološki problem postojanja prvog uzroka svih stvari, Kant istovremeno ispituje odnos između prirodne uzročnosti i slobode i zaključuje da je nemoguće pružiti dokaz postojanja slobode, ali da je moguće pokazati da je ona logički zamisliva i da nije suprotstavljena prirodnim zakonima. U *Zasnivanju metafizike morala* Kant ide korak dalje i, razmatrajući odnos slobode i moralnog zakona, pokušava da dedukuje moralni zakon na osnovu ideje o nužnom pretpostavljanju slobode. Uvidevši neispravnost ovakvog pristupa, Kant u *Kritici praktičkog uma* menja tok argumentacije i postavlja moralni zakon kao činjenicu uma na osnovu koje dokazuje realnost slobode. Poruka druge *Kritike* je da sloboda nije samo zamisliva, već da je njenu realnost moguće i dokazati. U *Metafizici morala* i drugim kraćim spisima iz ovog perioda, Kant smatra da je postojanje slobode već dokazano i nastoji da nam pokaže kako bi društvene institucije trebalo da budu ustrojene da bi svaki pojedinac mogao da uživa svoju slobodu, ali samo uz istovremeno poštovanje slobode svih drugih.

Važno je naglasiti da Kant u svojim pomenutim delima iz kritičkog perioda uvodi i razmatra različite pojmove slobode, te se zato u sekundarnoj literaturi s pravom postavlja pitanje njihove međusobne povezanosti i koherentnosti. Dok se u metafizičkim razmatranjima primarno bavi transcendentnim pojmom slobode, njegova etička dela prožeta su pojmom praktične slobode, a njegovi spisi iz prava i politike ispituju ono što Alison (Henry Allison) naziva „spoljašnjom slobodom“ ili „slobodom delanja“⁴, a što će u ovom radu biti nazvano pravno-političkim pojmom slobode. Iako se u Kantovim delima iz kritičkog perioda pominju i analiziraju još neki pojmovi slobode⁵, naše ispitivanje će se ograničiti na tri navedena pojma, kao i na njihov međusobni odnos.

³ KpV 5:4; KPU, 5-6.

⁴ Allison, Henry, *Kant's Conception of Freedom: A Developmental and Critical Analysis*, Cambridge University Press, New York, 2020, str. ix.

⁵ Pogledati Beck, Lewis White, "Five Concepts of Freedom in Kant", u *Stephan Körner - Philosophical Analysis and Reconstruction*, J.T.J. Srezednick (ur.), Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987, str. 35 - 51.

Glavna teza koju ćemo zastupati u ovom radu jeste da su transcendentalni, praktični i pravno-politički pojam slobode međusobno konzistentni i da proizlaze jedan iz drugog. Može se reći da postoji saglasnost oko toga da je pojam transcendentalne slobode centralni pojam slobode koji se pojavljuje u Kantovim delima iz kritičkog perioda. Pokazaćemo da dokazivanje logičke zamislivosti ovog pojma omogućava Kantu da kasnije pripiše realno postojanje praktičnoj slobodi, a na kraju i da tvrdi da je sloboda, shvaćena u pravno-političkom smislu, osnovno pravo koje pripada svakom pojedincu kao građaninu jedne države. Kant je razvijao svoje shvatanje slobode uporedno sa razvojem svoje doktrine transcendentalnog idealizma i pokazalo se da su ova dva procesa međusobno usko isprepletena. Njegova praktična filozofija počiva na njegovoj metafizici, dok su pravno-politički i praktični pojam slobode zasnovani na transcendentalnom pojmu slobode.

Pored cilja da pokaže međusobnu zavisnost i koherentnost navedenih pojmova slobode, u ovom radu postavljeni su i neki manje opšti ciljevi, vezani za pojedinačna poglavlja i pojmove slobode koji se u okviru njih ispituju. Tekst je podeljen na tri poglavlja, od kojih se u prvom obrađuju metafizički, u drugom etički, a u trećem pravno-politički aspekti Kantovog shvatanja slobode.

Zadatak prvog poglavlja je da se, kroz analizu treće antinomije i njenog rešenja, pokaže na koji način se, pored neupitnog važenja prirodnih zakona, može napraviti mesto za pretpostavku postojanja transcendentalne slobode. Rešenje ovog problema usko je povezano sa usvajanjem Kantove doktrine transcendentalnog idealizma i načinom na koji se ova doktrina interpretira. Tvrdićemo da ukoliko razliku između fenomenalne i noumenalne sfere tumačimo kao ontološku i postuliramo postojanje dva sveta, pojavnog i inteligibilnog, onda se neminovno susrećemo sa problemom povezivanja ovih svetova i pitanjem mogućnosti postojanja slobode u čulnom svetu. Cilj postavljen u prvom poglavlju je da se pokaže da nas tumačenje transcendentalne distinkcije kao epistemološke vodi ispravnom razumevanju Kantove pozicije. Radi postizanja ovog cilja, analiziraćemo čuvenu interpretaciju „dva aspekta“, kao i noviju interpretaciju „dva stanovišta“ i pokušati da pružimo verodostojno čitanje Kantovog teksta, koje nas vodi ka zaključku o logičkoj zamislivosti transcendentalne slobode.

U drugom poglavlju postavljen je cilj da se pokaže na koji način Kant dokazuje realnost praktične slobode u okviru svoje etičke teorije. Banićemo tezu da Kant nije od početka imao jasnu zamisao o tome kako da ostvari ovaj cilj, zbog čega je u *Zasnivanju metafizike morala*, bez predočavanja dodatnih argumenata, tvrdio samo to da je nužno pretpostaviti postojanje slobode kako bi se iz nje izveo moralni zakon. Nakon uviđanja neuspešnosti i neispravnosti ovog pristupa, Kant u *Kritici praktičnog uma* radikalno menja tok svoje argumentacije i postulira moralni zakon kao činjenicu uma iz koje zatim dedukuje praktičnu slobodu. Radi potpunog razumevanja Kantovog praktičnog pojma slobode, u drugom poglavlju će biti ponuđena i tumačenja pojmova koji su usko povezani sa praktičnom slobodom. Bez ispravnog poimanja dobre volje, dužnosti, imperativa, moralnog zakona i autonomije, ne možemo pretendovati da u celosti shvatimo šta je Kant podrazumevao pod slobodom u praktičnom smislu.

Cilj trećeg poglavlja je da nam predoči da je prilikom kreiranja svoje pravno-političke teorije Kant smatrao da je realnost praktične slobode već dokazana i da je neophodno uspostaviti društveni sistem koji će svakom pojedincu omogućiti njeno neometano ispoljavanje. Republikansko uređenje, prema Kantovom mišljenju, jedino je uređenje koje ispunjava navedeni uslov, jer samo ono vodi ka stvaranju federacije naroda i kosmopolitske zajednice svih ljudi. Zadatak koji je Kant postavio pred čovečanstvo jeste stvaranje mirne i pravedne zajednice svih stanovnika naše planete. Banićemo tezu da je ovo ujedno i cilj ka kome je usmeren istorijski razvoj ljudskog roda i da Kantova politička teorija i filozofija istorije streme ostvarenju istog ideala – kosmopolitskoj zajednici u kojoj svaki pojedinac

neometano praktikuje svoju slobodu, uz uvažavanje slobode drugih. Iako sam Kant to ne čini, radi lakšeg i preciznijeg razlikovanja, pojam slobode koji se pojavljuje u njegovim političkim i istorijskim tekstovima nazvali smo pravno-političkim.

U svakom poglavlju zastupa se jedna teza koja je usko povezana sa pojmom slobode koji se u tom poglavlju obrađuje. Analize i zaključci svakog od tri poglavlja omogućavaju nam da dokažemo glavnu tezu koja se brani u ovom radu, a to je teza o međusobnoj zavisnosti tri gorenavedena pojma slobode. Uprkos tome što Kant u svojim delima definiše slobodu na nekoliko različitih načina, pokazaćemo da ove definicije nisu međusobno protivrečne i da one samo oslikavaju različite aspekte filozofije koje Kant ispituje. Iako ne tvrdimo da je Kant u potpunosti konzistentan na svim mestima na kojima govori o slobodi, smatramo da se, ukoliko prihvatimo doktrinu transcendentnog idealizma, njegovo shvatanje slobode može prikazati kao jasno i plauzibilno.

Pored argumentativnog, doprinos ove teze sastoji se i u činjenici da ona nudi jednu obimnu i sistematično uređenu studiju o Kantovom shvatanju slobode. Iako se ne bavi obradom Kantovih dela iz prekritičkog perioda, ovaj rad pruža uvid u tri glavna pojma slobode koje Kant obrađuje u svojim delima iz kritičke faze stvaralaštva. Premda je o ovoj temi napisan relativno veliki broj članaka i knjiga, autori su najčešće svoju pažnju usmeravali na jedan pojam slobode (obično na transcendentalan ili praktičan pojam), ili na odnos između dva pojma slobode, a obuhvatnih prikaza gotovo da i nema⁶.

Značaj ove teze ogleda se i u činjenici da mnogi savremeni autori koji ispituju filozofski pojam slobode polaze upravo od Kantovog stanovišta, koje je i danas veoma aktuelno. U tom smislu ova teza pruža doprinos ne samo tumačenju Kantovog shvatanja slobode, već i celokupnoj savremenoj diskusiji o postojanju ljudske slobode i njenom nezamenljivom mestu u našim životima. Potraga za odgovorom na pitanje kakav odnos zaista postoji između različitih pojmova slobode koje nam Kant pruža, odvešće nas u središte debate o tome šta smo mi kao ljudska bića, koji su naši dometi i ograničenja, ali i koje su naše mogućnosti.

⁶ Jedini obuhvatan prikaz ove teme pruža Henri Alison i to prvo u Allison, Henry, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990., a zatim i u Allison, Henry, *Kant's Conception of Freedom: A Developmental and Critical Analysis*, op.cit. Treba, ipak, naglasiti da Alison u svojim delima tumači kosmološke i etičke, ali ne i pravno-političke aspekte pojma slobode.

2. Metafizički aspekt Kantovog shvatanja slobode

Zadatak postavljen u ovom poglavlju jeste da se ispita Kantov pojam transcendentalne slobode i da se pokaže da li se, i na koji način, on može odbraniti. U ostvarenju ovog cilja, prvi deo poglavlja bavi se opštim mestima Kantove filozofije transcendentalnog idealizma, kao i terminološkim razjašnjenjima, koja predstavljaju neophodan uvod u dalji tok rasprave. U drugom delu ovog poglavlja analiziraju se argumenti teze i antiteze treće antinomije, kao i Kantovo rešenje ovog sukoba, koje se bazira na doktrini transcendentalnog idealizma i razdvajanju čulne sfere od inteligibilne. Videćemo da uspešnost Kantovog rešenja treće antinomije direktno zavisi od prihvatanja njegove doktrine transcendentalnog idealizma, a da je zaključak koji on iznosi jasan i nedvosmislen: transcendentalna sloboda je pojmovno moguća i zamisliva, samo ukoliko se posmatra kao vrsta kauzalnosti koja postoji van sfere pojava. U trećem odeljku pažnja je posvećena primeni rešenja treće antinomije na praktičnu sferu i tumačenju pojmova empirijskog i inteligibilnog karaktera. Ovaj dvostruki čovekov karakter s pravom se smatra jednim od najnerazumljivijih mesta u čitavoj Kantovoj kritičkoj filozofiji, i to najviše zbog nemogućnosti da se pruži precizno i uverljivo objašnjenje odnosa ova dva karaktera. Poslednji deo ovog poglavlja usmeren je ka ispitivanju dve najdominantnije interpretacije Kantove pozicije (interpretacije „dva sveta“ i „dva aspekta“), a potom i analizi treće, novije interpretacije „dva stanovišta“. Zastupaćemo stav da je interpretacija „dva sveta“ ontološki suviše zahtevna, kao i da u značajnoj meri odstupa od Kantovog izvornog teksta. Branićemo tezu da tumačenje transcendentalne distinkcije kao primarno epistemološke i metodološke vodi ispravnom razumevanju Kantove pozicije i nastojaćemo da to i pokažemo. Na kraju, probaćemo da odbranimo tvrdnju da je pojam transcendentalne slobode plauzibilan, ali samo ukoliko se usvoji teorija transcendentalnog idealizma i ukoliko se na ispravan način shvati i protumači argumentacija koju nam Kant nudi.⁷

2.1. Osnove Kantove filozofije transcendentalnog idealizma

2.1.1. Transcendentalni idealizam vs transcendentalni realizam

Svaki prikaz Kantove filozofije transcendentalnog idealizma mora prevashodno da ponudi objašnjenje fundamentalnih razlika koje Kant povlači u okviru svoje doktrine, poput razlika između idealnog i realnog, čulnog i inteligibilnog, pojava i stvari po sebi. Na ovim pojmovima i njihovim distinkcijama Kant zasniva celokupan svoj filozofski sistem, te se bez njihovog razumevanja stanovište transcendentalnog idealizma ne može ispravno ni shvatiti ni interpretirati.

Najopštije govoreći, pod idealnim se podrazumeva ono što je zavisno od duha ili što postoji u duhu (*in uns*), dok pod opseg realnog potpada ono što je nezavisno od duha ili što je u odnosu na njega spoljašnje (*ausser uns*).⁸ U svojoj kritičkoj filozofiji, Kant koristi dve metode za odvajanje idealnog od realnog. Kada se krećemo u sferi empirijskog, idealno se odnosi na predstave pojedinačnog duha, dok je realno sve ono što se nalazi u polju iskustva i oblikovano je čistim formama čulnosti: prostorom i

⁷ Pokušaj odbrane pojma transcendentalne slobode, u nešto drugačijem obliku, ponudili smo i u tekstu Smajević, Milica, „Može li se odbraniti transcendentalna sloboda?“, *Theoria*, 62 (3), 2019, str. 39-52.

⁸ Allison, Henry, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven and London, 1983, str. 6.

vremenom. Kant za sebe kaže da je empirijski realista, a ne empirijski idealista, čime naglašava da smatra da naše iskustvo nije sazdanu isključivo od ličnih predstava, nego sadrži i objekte koji postoje u prostoru i vremenu, a čije ispitivanje spada u domen različitih prirodnih nauka.

Kada je premestimo na transcendentalni nivo, distinkcija između idealnog i realnog dobija potpuno različito značenje. Transcendentalna sfera predstavlja polje filozofskog promišljanja, te idealno tu obuhvata opšte, nužne i apriorne uslove iskustva. Forme čulnosti (prostor i vreme) su idealne, a samim tim idealni su i objekti iskustva jer ih ne možemo ni spoznati ni definisati nezavisno od ovih uslova. Odavde sledi da za nešto možemo reći da je realno u transcendentalnom smislu samo ako je nezavisno od čulne, prostorno-vremenske sfere. Noumeni, odnosno stvari po sebi, predstavljaju transcendentalno realne objekte, dok fenomeni, odnosno pojave, predstavljaju transcendentalno idealne objekte.

Ova druga podela važnija je za Kantovu filozofsku doktrinu i predstavlja njeno karakteristično obeležje. Interpretatori se obično grubo dele u dve struje kada je reč o tumačenju ove razlike. Jedni smatraju da je reč o epistemološkoj razlici između dva načina na koje možemo posmatrati stvari: kako nam se prikazuju i kakve su po sebi. Postoji jedna stvarnost koja se može posmatrati iz dva ugla, iz jednog se može saznati, dok se iz drugog može samo zamišljati. Prema drugoj struji interpretacije reč je o ontološkoj distinkciji između dva nezavisna reda stvari, od kojih jedan uzrokuje drugi na način koji nije jednostavno objasniti. Istim tumačenjima podleže i razlika između empirijskog i inteligibilnog karaktera, koju Kant pravi kako u svojoj teorijskoj, tako i u svojoj praktičnoj filozofiji. Prema jednoj struji interpretacije reč je o dva modela objašnjavanja postupaka, dok je prema drugoj struji reč o dva ontološki različita entiteta. Iako je prva struja interpretacije plauzibilnija i prijemčivija na prvi pogled, videćemo da je iznenađujuće teško dokazati njenu istinitost i apsolutno važenje.

Ispravno ralikovanje epistemoloških i ontoloških pretpostavki od presudnog je značaja za pružanje verne interpretacije Kantovog stanovišta. Ukoliko transcendentalni idealizam tumačimo kao epistemološku teoriju, onda tvrdimo da je njen primarni cilj razmatranje mogućnosti i granica ljudskog saznanja. Analizom iskustva, koje je uvek uslovljeno apriornim formama čulnosti, Kant dolazi do zaključaka koji mu omogućavaju da reši protivrečnosti sa kojima su se susretali njegovi prethodnici, kao i da izbegne iznošenje neosnovanih tvrdnji. Međutim, ukoliko Kantovu poziciju interpretiramo kao ontološku, onda mu pripisujemo postuliranje obavezujućih pretpostavki o strukturi stvarnosti. Drugim rečima, pripisujemo mu tvrdnju da pored iskustvenog, postoji još jedan drugačiji svet u kome su smeštene ideje o slobodi, Bogu i besmrtnosti duše. U ovom radu zastupaćemo tezu da tumačenje Kantovih uslova saznanja kao ontoloških vodi ka stanovištu koje je nedokazivo, neplauzibilno i koje nema adekvatnu potporu u samim Kantovim delima.

2.1.2. Gde su granice ljudskog saznanja?

„U jednome rodu svoga saznanja ljudski um ima čudnu sudbinu: što ga uznemiruju pitanja o koja ne može da se ogлуši, jer mu ih postavlja sama priroda uma, ali koja on ipak ne može da reši, jer ona premašuju svaku moć ljudskog uma.“⁹

Kant je nedvosmisleno ograničio moć čitavog ljudskog saznanja na područje iskustva. U iskustvenoj sferi svaki događaj je u načelu saznatljiv jer je uzročno determinisan i odvija se u skladu sa nužnim zakonima prirode. Međutim, Kant je bio svestan da je u prirodi ljudskog uma da postavlja i ona pitanja na koja u iskustvu ne može naći odgovor i koja prevazilaze naše saznajne moći. Ukoliko moć uma pokušamo da primenimo van čulno-iskustvene sfere, um dospeva u sukob sa samim sobom jer izgleda da on pruža dva jednako ubedljiva ali inkompatibilna odgovora na pitanja koja sebi postavlja. Tako nastaju takozvane antinomije čistog uma¹⁰, odnosno „sukobi prividno dogmatičkih tvrđenja“.¹¹ Ukoliko se ne bi pronašlo adekvatno rešenje ovih antinomija, to bi vodilo radikalnom skepticizmu. Stoga je jedan od glavnih Kantovih ciljeva u *Kritici čistog uma* da reši ovaj sukob.

Važno je naglasiti da ovde nije reč o nekim proizvoljnim pitanjima kojima se um bavi u trenucima dokolice, već o pitanjima na koja nužno nailazi „svaki ljudski um u svom razvoju“¹². Sukob u koji um zapada nije izmišljen, već se svaka od suprotstavljenih strana zasniva na jednako jakim i ubedljivim razlozima. Antinomije čistoga uma nastaju kada um za nešto što je dato i uslovljeno zahteva apsolutni neuslovljeni totalitet uslova. Ovaj zahtev crpi svoju legitimnost iz sledećeg principa: „Kada je dato ono što je uslovljeno, onda je dat i ceo zbir uslova, te dakle, ono što je apsolutno bezuslovno, na osnovu čega je jedino bilo moguće ono dato uslovljeno“.¹³ I zahtev uma i navedeni princip oslikavaju potrebu uma da se dođe do potpunosti i kompletnosti u nizu premisa. Ideja o kompletnom nizu ili totalitetu uslova je, Kantovim rečnikom, jedna kosmološka ideja, a kosmološke ideje nisu „ništa drugo do kategorije proširene do onoga što je bezuslovno“.¹⁴ On dodaje da su za ovo proširenje podesne samo one kategorije koje vrše sukcesivnu sintezu „podređenih“ uslova, a to su kategorije kvantiteta, realiteta, kauzaliteta i nužnosti. Dakle, postoje tačno četiri antinomije, odnosno četiri pitanja kod kojih um nužno zapada u sukob sam sa sobom, a to su: da li svet ima početak u vremenu i granice u prostoru, da li je materija sačinjena iz prostih i nedeljivih delova, da li postoji još jedna vrsta kauzalnosti osim one koja je u skladu sa zakonima prirode i da li postoji apsolutno nužno biće koje je uzrok postojanja sveta?

Kant kaže da su ga ovi sukobi probudili iz dogmatskog dremeža i naveli da preispita neka uverenja koja su do tada u filozofiji bila opšteprihvaćena. On zaključuje da je dogmatsko rešenje sukoba nemoguće i da je potrebno pristupiti problemu na jedan drugačiji i nov način. Kant predlaže da “posmatramo jedan sukob tvrđenja, i to ne u cilju da bismo na kraju odlučili u korist jedne ili druge strane”, već da bismo ispitali koje pretpostavke stoje u osnovi sukoba i videli da li je možda “sam predmet spora prosta varka”.¹⁵ Ovaj metod Kant naziva skeptičkim metodom i jasno ga odvaja od

⁹ KrV A:vii; KČU, 9.

¹⁰ U *Kritici čistog uma* Kant uvodi termin “antinomije” kako bi označio sukob između dva zaključka ili dva zakona koja su izvedena iz podjednako verodostojnih premisa, ali se međusobno isključuju.

¹¹ A421/B449; KČU, 301.

¹² A422/B450; KČU, 301.

¹³ A409/B436; KČU, 294.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ A424/B452; KČU, 302.

skepticizma. Za razliku od skepticizma koji „potkopava osnove svega saznanja“¹⁶, skeptički metod teži izvesnosti tako što nastoji da ustanovi gde se nalazi izvor nesporazuma.¹⁷

Primenom skeptičkog metoda Kant dolazi do zaključka da je ideja o potpunom nizu ili totalitetu uslova primerena, ali samo ukoliko se predstavi na osnovu čistih pojmova razuma, nezavisno od uslova čulnog opažanja. Razum uvek traga za krajnjim objašnjenjem koje bi bilo zasnovano na samoočiglednim premisama, a kada je dato nešto uslovljeno on odmah zamišlja i čitav niz njegovih uslova. Međutim, problem nastaje kada se dogmatski pretpostavlja da ovaj princip važi i u sferi pojava. Ideja o potpunosti nalazi se u umu, odakle ne sledi da je ona moguća i u čulnoj sferi. Iako može delovati da je ova greška očigledna čak i laičkom oku, Kant smatra da je ona prirodna i neizbežna ukoliko se prihvati transcendentelni realizam, koji izjednačava pojave i stvari po sebi. Tek prihvatanjem transcendentalnog idealizma i razdvajanjem noumenalne i fenomenalne sfere, otvara se put za uviđanje i rešavanje problema.

2.1.3. Metafizički problem slobode

Metafizički problem slobode volje nastaje zato što postoji veliki jaz između iskustva lične autonomije i slobode s jedne, i iskustva o postojanju prirodnog sveta u kome vlada uzročnost s druge strane. Filozofski posmatrano, problem se pojavljuje zato što ove dve vrste iskustva tumačimo na različite načine: naše lične odluke i postupke pokušavamo da objasnimo uz pomoć etike ili teleologije, dok spoljašnji svet objašnjavamo uz pomoć prirodnih zakona. Iako u svakodnevnom životu prihvatamo oba ova modela, čini se da su oni, iz filozofskog ugla gledano, teško pomirljivi. Naime, ako je čovek deo prirode, zar to onda ne znači da se njegovo ponašanje mora objašnjavati isključivo kauzalnim putem? Gde je tu mesto za slobodu za koju svi intuitivno verujemo da nam pripada? Kako je moguće pomiriti slobodu i determinizam i zastupati stanovište da je čovek istovremeno uzročno determinisan (kao deo prirodnog poretka) i slobodan (kao moralno odgovorno biće)?

Na ova pitanja su tokom istorije filozofije pružani različiti odgovori. Neki mislioci su tvrdili da su svi događaji u prirodnom svetu nužno povezani uzročno-posledničnim odnosima i da je sloboda samo iluzija (deterministi i inkompatibilisti), drugi su davali prednost slobodi i ukazivali na to da se determinizam oštro kosi sa našim moralnim intuicijama (libertarijanci), dok su treći pokušali da pokažu da sloboda i determinizam zapravo nisu kontradiktorni pojmovi i da u prirodnom svetu ima mesta i za jedno i za drugo (kompatibilisti). Kant je pokušao da pomiri libertarijansko viđenje slobode i moralne odgovornosti sa deterministički shvaćenom prirodom¹⁸, ali je za razliku od tradicionalnih kompatibilista, smatrao da postoji fundamentalni sukob između slobode volje i determinizma. Zbog ovoga je interpretatorima veoma teško da se usaglase i da jednoznačno odrede Kanta kao kompatibilistu ili kao inkompatibilistu, te se oni i po ovom pitanju dele u dve struje. Saglasni smo sa Simonom Ksiem (Simon Shengjian Xie) koji smatra da je Kantovo tumačenje odnosa slobode i

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Predloženi metod ispitivanja svojstven je transcendentnoj filozofiji jer se ona bavi pitanjima na koja se ne može pružiti odgovor na osnovu iskustva. Kant smatra da bi u većini drugih oblasti naučnog ispitivanja, poput matematike, fizike, pa čak i etike, upotreba ovog metoda bila nesuvisla i neprimerena. A425/B453; KČU, 303.

¹⁸ Pereboom, Derk, “Kant on transcendental freedom”, *Philosophy and Phenomenological Research* 73 (3), 2006, str. 537.

determinizma potpuno novo i jedinstveno, te da termini „kompatibilizam“ i „inkompatibilizam“ ne pružaju primeren i adekvatan opis njegovog stanovišta.¹⁹

Kant je posvetio treću antinomiju dokazivanju toga da je transcendentálna sloboda, koju on karakteriše kao spontanu uzročnost, moguća. Međutim, veoma je važno ispravno razumeti o kakvoj mogućnosti je ovde reč. Odgovor na ovo pitanje nalazimo na kraju Kantovog rešenja treće antinomije²⁰, gde uviđamo da on zastupa stav da je sloboda moguća u pojmovnom, a ne u ontološkom smislu. Kant tvrdi da je uspeo da nam pokaže da nema direktne kontradikcije između prirode i slobode i da je sloboda zamisliva, ali ne i da je njeno postojanje dokazano. Pojmovna mogućnost slobode jeste nužan, ali ne i dovoljan uslov njene ontološke mogućnosti. Ukoliko previdimo ovu činjenicu, možemo pomisliti da Kant zastupa jaču tezu, što bi vodilo pogrešnom razumevanju njegovog shvatanja slobode, kao i nesuvislim prigovorima.²¹

Pošto je glavni cilj ovog poglavlja ispitivanje Kantovog transcendentálnog pojma slobode, fokus u narednom odeljku biće na analizi i rešenju treće antinomije, odnosno na pitanju da li je dozvoljeno dopustiti postojanje još jedne vrste kauzalnosti, pored one koja je u skladu sa prirodnim zakonima i čije postojanje je neupitno. Iako na prvi pogled može delovati da ovaj sukob kosmoloških ideja nije direktno povezan sa problemom slobode volje, videćemo da je upravo treća antinomija polazna tačka za diskusiju o Kantovom shvatanju slobode ne samo kada je u pitanju *Kritika čistog uma*, već i kada je reč o delima koja je on posvetio moralnoj i političkoj filozofiji. Ostale antinomije neće biti detaljno analizirane, već samo u meri u kojoj njihovo razjašnjenje pomaže boljem shvatanju treće antinomije i tematike kojom se bavimo.

2.2. Treća antinomija

Treća antinomija ispituje problem uzročnosti, a Kant tvrdi da se „u pogledu onoga što se dešava mogu zamisliti samo dve vrste kauzaliteta: ili kauzalitet *prirode* ili kauzalitet *slobode*.“²² Teza i antiteza treće antinomije dele pretpostavku o važenju prirodne uzročnosti u iskustvenoj sferi, a pošto je ova pretpostavka potvrđena u drugoj analogiji, njeno postojanje se ne dovodi u pitanje i nije predmet spora. „Spor se vodi oko toga da li je takođe nužno, ili uopšte dopustivo, postulirati postojanje jedne druge vrste kauzalnosti, kauzalnosti slobode“²³, koja je određena kao „moć spontanog započinjanja stanja“ ili „transcendentálna sloboda“.²⁴ Drugim rečima, razmatra se da li je dozvoljeno pretpostaviti kauzalno delovanje koje nije deo prirodne uzročnosti koju imamo u iskustvu.²⁵

Kant transcendentálnu slobodu definiše na sledeći način: „..pod slobodom u kosmološkom smislu ja razumem onu moć na osnovu koje može jedno stanje da počne samo od sebe, te njen kauzalitet, sa svoje strane, ne stoji prema prirodnom zakonu pod nekim drugim uzrokom koji bi ga

¹⁹ Xie, Simon Shengjian, “What is Kant: A compatibilist or an Incompatibilist? A new interpretation of Kant’s solution to the free will problem”, *Kant-Studien* 100 (1), 2009, str. 53-76.

²⁰ Pogledati: A557/B585; KČU, 382-383.

²¹ Naticchia, Chris, “Kant on Third Antinomy: Is Freedom Possible in a World of Natural Necessity?”, *History of Philosophy Quarterly*, 11 (4), 1994, str. 393-403.

²² A532/B560; KČU, 368.

²³ Smajević, 2019:40.

²⁴ A533/B561; KČU, 368.

²⁵ Allison, Henry, *Kant’s theory of freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, str. 14.

određivao po vremenu.”²⁶ Na osnovu ove definicije zaključujemo da transcendentalna sloboda predstavlja spontan, neuslovljeni kauzalitet koji je potpuno nezavisan od prirodnog kauzaliteta koji postoji u čulnoj sferi, kao i od svih vremenskih odredbi.

U tezi se brani tvrdnja da je postuliranje uzročnosti slobode nužno, jer se jedino na taj način može osigurati kompletnost uzročnog niza i zadovoljiti zahtev uma za potpunim objašnjenjem. S druge strane, u antitezi se poriče postojanje uzročnosti slobode i zastupa se stav da je jedina kauzalnost koja postoji kauzalnost prirode. Antiteza se na ovaj način obavezuje na pretpostavku beskonačnog uzročnog niza i to u cilju obezbeđivanja konzistentnosti i jedinstva iskustva. „Obe strane antinomije predstavljaju konzistentne filozofske pozicije i pokušavaju da pokažu svoju istinitost opovrgavanjem alternativnog stanovišta, te iz toga zaključujemo da teza i antiteza dele pretpostavku da su međusobno kontradiktorne.“²⁷

2.2.1. Teza

*„Kauzalitet na osnovu zakona prirode nije jedini kauzalitet na osnovu koga se mogu objašnjavati sve pojave sveta. Radi njihova objašnjenja mora da se pretpostavi još jedan kauzalitet na osnovu slobode.“*²⁸

Dokaz navedene teze može se izložiti na nekoliko načina, a među komentatorima (Henri Alison, Sadik Al-Azm, Buroker i mnogi drugi) preovlađuje stav da je najbolje podeliti argument u osam koraka.²⁹

1. Pretpostavimo suprotno – da postoji samo kauzalitet na osnovu prirodnih zakona.
2. To znači da „sve što se događa pretpostavlja neko prethodno stanje za kojim ono neizostavno sledi po nekom pravilu“.³⁰
3. Ovo implicira da i to prethodno stanje mora imati početak u vremenu, jer da je ono oduvek postojalo, onda bi i njegova posledica oduvek postojala.
4. Međutim, i to prethodno stanje u skladu sa prirodnim zakonom pretpostavlja stanje koje ga je uzrokovalo, i tako *ad infinitum*.
5. Oдавde sledi da ako se sve dešava u skladu sa prirodnim zakonima, nikad neće postojati apsolutno prvi početak i lanac uzroka nikad neće biti kompletiran.
6. Međutim, zakon prirode glasi da se ništa ne događa bez uzroka koji je dovoljno determinisan a priori.
7. Dakle, uzet kao univerzalan, stav da je moguć jedino kauzalitet na osnovu zakona prirode protivreči sam sebi.
8. Zaključuje se da prirodna uzročnost nije jedina vrsta uzročnosti koja postoji, već se mora pretpostaviti apsolutni spontanitet uzroka koji sam sobom započinje jedan niz pojava koji teče po prirodnim zakonima. Odnosno, mora se pretpostaviti transcendentalna sloboda.

U prvih pet koraka argumenta iznosi se stanovište antiteze i ukazuje se na posledice njenog prihvatanja. Glavna posledica na koju se skreće pažnja jeste da ukoliko usvojimo antitezu, moramo da

²⁶ A533/B561; KČU, 368.

²⁷ Allison, 1990:14.

²⁸ A444/B472; KČU, 316.

²⁹ Uporediti: Allison, 2020:240.

³⁰ A444/B472; KČU, 316.

prihvatimo da nema kompletnosti u lancu uzroka, odnosno da je regresivni niz uzroka beskonačan. Ključ celog argumenta je šesti korak koji treba da nam pokaže zašto je ova posledica neprihvatljiva. U šestom koraku tvrdi se da prema prirodnom zakonu uzrok svakog događaja mora biti determinisan a priori.³¹ Kako ovaj princip nije u skladu sa nekompletnošću kauzalnog niza, dolazi se do zaključka koji je izražen u poslednjem koraku, a to je da prirodna uzročnost nije jedina vrsta uzročnosti koja postoji, već se mora pretpostaviti postojanje uzročnosti na osnovu slobode.

Dokaz teze se, dakle, sastoji u ukazivanju na protivrečnost koja je sadržana u stanovištu antiteze. Vidimo da se u argumentu teze ne pruža direktan dokaz za postojanje kauzalnosti na osnovu slobode, već se dokazuje da kauzalnost na osnovu zakona prirode ne može biti jedina vrsta kauzalnosti. Odavde se, međutim, može zaključiti da postoji kauzalitet slobode, pošto treće vrste uzročnosti, prema Kantovom mišljenju, nema.³²

Glavna ideja izražena u argumentu teze jeste da mora da postoji kompletnost uzročnog niza događaja. Može se, međutim, postaviti pitanje zašto bi nekompletnost niza uzroka bila neprihvatljiva. Zastupnicima antiteze svakako nije. Zašto bi nedovoljnost uslova bila problem, kada je samo postojanje onog uslovljenog jasan pokazatelj da su svi uslovi za odigravanje nekog događaja ispunjeni, bilo da ih ima konačno ili beskonačno mnogo?³³ Nije jasno da li je pozivanje na prirodni zakon i princip da se ništa ne dešava bez uzroka koji je „dovoljno determinisan a priori“ dovoljno da bi se zastupnici teze odbranili od ove kritike, pogotovo ako imamo na umu da je i sama ideja ovakvog jednog uzroka podložna različitim tumačenjima i interpretacijama. Kada kažemo da je uzrok dovoljno determinisan, to može da znači da postoji njegov prethodni uslov koji ga nužno i dovoljno određuje, ali može da znači i da postoji krajnje objašnjenje, odnosno kompletnost niza uzroka koji dovode do onog uslovljenog.³⁴ U argumentu teze bi moralo da se pretpostavi ovo drugo kako bi se dobila željena kontradikcija.³⁵

Ukoliko želimo da učinimo argument teze plauzibilnim, neophodno je da sintagmi „uzrok dovoljno determinisan a priori“ pripišemo značenje koje je validno u istorijsko-filozofskom smislu.³⁶ Drugim rečima, ako „uzrok dovoljno determinisan a priori“ zamenimo dovoljnim razlogom, a prirodni zakon principom dovoljnog razloga, dolazimo do Lajbnicove (Gottfried Wilhelm Leibniz) pozicije koju je on izrazio u svojoj prepisci sa Klarkom (Samuel Clarke).³⁷ Lajbnic smatra da svaki događaj ima dovoljan razlog u oba navedena smisla (prethodni uzrok i potpuno objašnjenje). Ova dvojakost prirodnog zakona jasno se oslikava i u samom argumentu teze. U četvrtom koraku argumenta izražava se zahtev da svaki događaj ima svoj prethodni uzrok, a u šestom koraku zahtev za kompletnim objašnjenjem niza uzroka. Svaki izuzetak vodio bi kršenju prirodnog zakona, odnosno principa dovoljnog razloga. Kontradikcija se javlja kada se uvidi da dva zahteva jednog istog principa međusobno nisu kompatibilna. I zahtev za potpunim objašnjenjem i zahtev za mogućnošću

³¹ Treba naglasiti da termin „a priori“ na ovom mestu ima pre-kantovski smisao i označava ono što nečemu prethodi, a ne ono što je nezavisno od iskustva. Pogledati više u Bennett, Jonathan, *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, str. 185.

³² Pogledati: A532/B560; KČU, 368.

³³ Wood, Allen, „The Antinomies of Pure Reason“, u *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Guyer, Paul (ur.), Cambridge University Press, New York, 2010, str. 250.

³⁴ Pogledati: Allison, 2020:241.

³⁵ Na ovaj problem ukazao je još Šopenhauer u Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Representation*, Vol.1, Indian Hills, CO, Falcon Wing's Press, 1958, str. 497-8.

³⁶ Pogledati: Allison, 2020:242.

³⁷ Alexander, Henry Gavin (ur.), *The Leibniz-Clarke Correspondence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, str. 54-70 i 85-106.

univerzalizacije proističu iz prirodnog zakona, ali su u suprotnosti jedan sa drugim. Insistiranje na ovom drugom zahtevu nužno vodi odbacivanju prvog. Zbog ovoga mnogi komentatori tumače argument teze kao *reductio ad absurdum* Lajbnicove pozicije.

U primedbi o tezi treće antinomije Kant postavlja jedno zanimljivo pitanje: kako je uopšte moguća moć spontanog započinjanja stanja, odnosno transcendentalna sloboda? On odgovara da

„nije tako nužno odgovoriti na pitanje kako je moguća jedna takva moć, jer se mi isto tako kod kauzaliteta koji se obavlja prema prirodnim zakonima moramo zadovoljiti time što saznajemo a priori da se jedan takav kauzalitet mora pretpostaviti, iako ne možemo ni na koji način shvatiti mogućnost kako se na osnovu neke određene egzistencije postavlja egzistencija neke druge stvari, te se u tome moramo pridržavati jedino iskustva“.³⁸

Kant ovde želi da nam kaže da kauzalnost, bilo da je slobodno-spontanog ili determinističkog tipa, nije vrsta relacije koja može biti shvaćena potpuno a priori. Ne možemo je objasniti niti izvesti iz čisto inteligibilnih principa.³⁹ Ovo nas opet dovodi do Kantovog opšteg stava da se na mnoga važna filozofska pitanja, poput pitanja o postojanju kauzalnosti slobode, ne može dati odgovor iz dogmatske perspektive.

2.2.2. Antiteza

„Ne postoji nikakva sloboda, već se sve u svetu dešava samo po zakonima prirode.“⁴⁰

Kao što je učinjeno i prilikom izlaganja teze, argument antiteze biće podeljen u osam koraka.

1. Pretpostavimo suprotno – da postoji transcendentalna sloboda.
2. To znači da postoji a) „moć koja u apsolutnom smislu započinje neko stanje“, i b) moć koja u apsolutnom smislu započinje „niz njegovih posledica“.⁴¹
3. Ovo implicira da će a) niz pojava imati svoj apsolutni početak u spontanom uzroku i da će b) sama ta uzročnost imati apsolutni početak.
4. Prema tome, spontanoj radnji koja sama od sebe započinje neće prethoditi nikakvo prethodno stanje koje bi je određivalo prema zakonima prirode.
5. Međutim, iz analogija smo naučili da „svaki početak delanja pretpostavlja neko stanje uzroka u kome on još ne dela“.⁴²
6. Štaviše, „jedan dinamički prvi početak radnje pretpostavlja neko stanje koje sa prethodećim stanjem istog uzroka nema nikakvog *kauzalnog* odnosa, to jest koje ni na koji način ne postaje iz njega“.⁴³
7. Stoga, transcendentalna sloboda je u suprotnosti sa uslovima jedinstva iskustva (zakon uzročnosti) i zato nikada ne može postojati u nekom mogućem iskustvu.

³⁸ A448/B476; KČU, 319.

³⁹ Ovo stanovište je pre Kanta zastupao Hjum, koji je tvrdio da „predmeti nemaju otkrivljive zajedničke veze, niti mi možemo na osnovu ikakvog drugog principa, sem navike koja dejstvuje na uobrazilju, da izvedemo neko zaključivanje iz pojave jednog o postojanju drugog“. Hjum, Dejvid, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1983, str. 102.

⁴⁰ A445/B473; KČU, 317.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ A446/B474; KČU, 317.

8. Ideja transcendentalne slobode je, dakle, „samo prazna zamisao“⁴⁴.

U prva četiri koraka argumenta iznosi se stanovište teze i ukazuje se na posledice njenog prihvatanja. Ukoliko postoji transcendentalna sloboda, kauzalna aktivnost i kauzalni niz imaju apsolutni početak. U petom koraku uvodi se premisa iz analogija u kojoj se tvrdi da svaki početak delanja pretpostavlja stanje uzroka u kome on još ne dela i pretpostavlja se da ovo mora da važi i za transcendentalno slobodne uzroke. Međutim, u šestom koraku se tvrdi da kada govorimo o transcendentalnoj slobodi, mi zapravo govorimo o „prvom početku“ kome ne prethodi neko drugo stanje. Transcendentalna sloboda ni na koji način ne nastaje iz nekog prethodnog stanja. U sedmom koraku uviđa se da je zbog ovoga transcendentalna sloboda u suprotnosti sa uslovima jedinstva iskustva i da ona ne može biti objekat nekog mogućeg iskustva. Ovo vodi zaključku izraženom u poslednjem koraku, a to je da je transcendentalna sloboda samo prazna zamisao.

Dok se u argumentu teze tvrdi da je stanovište antiteze protivrečno, dokaz antiteze se bazira na tvrdnji da teza nije u skladu sa uslovima mogućeg iskustva. Ovaj dokaz se zasniva na verifikacionističkoj pretpostavci da je sve ono što je u suprotnosti sa uslovima jedinstva iskustva takođe i apsolutno nemoguće.⁴⁵

Glavna ideja izražena u argumentu antiteze jeste da mora da postoji konzistentnost i jedinstvo iskustva, što je nemoguće ukoliko pretpostavimo postojanje transcendentalne slobode. Ključno pitanje koje se postavlja jeste koji je odnos između pretpostavljenog spontanog čina sa jedne, i niza prirodnih uzroka sa druge strane. Čini se da ove dve vrste kauzalnosti nikako ne mogu biti međusobno kompatibilne. Ovde se javlja čuvena dilema iz koje naizgled nema izlaza, a koju je formulisao Luis Vajt Bek (Lewis White Beck): ili sloboda postoji zajedno sa prirodnom uzročnošću i u tom slučaju nije ništa drugo do deo niza prirodnih uzroka i predstavlja samo iluziju, ili se sloboda nalazi van sfere prirodne uzročnosti i u tom slučaju se može pomiriti sa uzročnošću prirode, ali po cenu toga da je ona potpuno irelevantna za razumevanje sveta i ljudskog delanja.⁴⁶ Ovde je zapravo izražena Lajbnicova kritika Klarkovog stanovišta u kojoj se tvrdi da bi postojanje spontanog kauzaliteta potpuno ukinulo sva pravila koherentnog iskustva.

Argument antiteze crpi deo svoje snage iz činjenice da zagovornici stanovišta teze takođe bespogovorno prihvataju važenje prirodnog zakona i koherentnosti iskustva. Ovaj argument treba da pokaže da kontradikcija nastaje kada zastupnici teze pored prihvatanja uzročnosti prirode, istovremeno usvajaju i uzročnost slobode. Ako zastupnici teze veruju u kauzalnu determinisanost koju uviđamo u iskustvenoj sferi, onda je njihova ideja o prvom neuslovljenom uslovu prazna.⁴⁷ U argumentu antiteze koristi se striktna verzija Lajbnicovog principa dovoljnog razloga kako bi se opovrglo suparničko stanovište.

Komentatori poput Strosna (Peter Frederick Strawson) i Alisona smatraju da je argument antiteze manje problematičan i da zahteva kraću analizu od argumenta teze.⁴⁸ Glavni prigovor koji se upućuje argumentu antiteze jeste da se u okviru njega neopravdano vrši prelaz od odbacivanja

⁴⁴ A447/B475; KČU, 317.

⁴⁵ Allison, 1990:20.

⁴⁶ Beck, Lewis White, *A Comentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*, University of Chicago Press, Chicago, 1960, str. 192.

⁴⁷ Al-Azm, Sadik, *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, Clarendon Press, Oxford, 1972, str.107.

⁴⁸ Allison, 1990:20.

transcendentalne slobode u okviru prirode ka odbacivanju slobode van prirode.⁴⁹ Argument antiteze ide dalje od rezultata analitike jer je na osnovu njih moguće negirati slobodu samo u okviru prirode, ali ne i van nje. Ukoliko bi se zaključak zastupnika antiteze da sloboda ne može postojati primenio isključivo na fenomenalnu sferu, čitav spor u trećoj antinomiji dobio bi drugačiju dimenziju.

2.2.3. Kako pristupiti sukobu?

Pošto se oba međusobno suprotstavljena stanovišta zasnivaju na validnim argumentima, Kant predlaže da privremeno ostavimo po strani razmišljanje o logičkom rešenju ovog spora i da razmislimo „na čiju bismo stranu u ovome sukobu najradije prešli kada bismo bili prinuđeni da se odlučimo“.⁵⁰ Ovde nije reč o traženju logičkog merila istine, već o razmatranju naših interesa, te nam ovo razmišljanje ne može pomoći da odlučimo koja strana je u pravu, već zašto su „učesnici u ovoj borbi radije prelazili na jednu stranu nego na drugu“.⁵¹ Prvo treba uporediti principe od kojih polaze obe strane. Dok se u tvrđenjima antiteze uočava princip čistog empirizma, kako u objašnjavanju pojava u svetu tako i u rešavanju transcendentalnih ideja o svemiru, tvrđenja teze se, osim empirijskog objašnjenja, oslanjaju i na intelektualne principe, te se stanovište teze može nazvati dogmatizmom čistog uma.

Na strani dogmatizma, odnosno teze, nalazi se prvenstveno jedan praktični interes. Da svet ima početak, da je moje svesno Ja prosto i neraspadljivo, da je ono slobodno i da niz stvari koje sačinjavaju svet proizlazi od jednog prabića – sve su ovo osnovni stubovi morala i religije. Čini se da nas prost empirizam koji se zastupa u antitezi lišava ovih oslonaca i da oduzima moralu i religiji svaku snagu i uticaj, te oni „padaju zajedno sa *transcendentalnim* idejama koje su sačinjavale njihov teorijski oslonac“.⁵²

Na strani teze nalazi se i jedan spekulativni interes. Ukoliko se transcendentalne ideje usvoje, onda, polazeći od onoga što je neuslovljeno, možemo potpuno a priori obuhvatiti ceo lanac uslova i shvatiti izvođenje onoga što je uslovljeno. Antiteza nam ovo ne dopušta, ali zato empirizam pruža spekulativnom interesu uma druge koristi koje su veoma privlačne i koje „daleko nadmašuju one dobiti koje bi mogao obećati dogmatički zastupnik ideja uma“.⁵³ Prema empirizmu, razum se uvek nalazi na svojoj teritoriji, u oblasti mogućih iskustava, gde može da proširuje svoja sigurna saznanja. On se ne bavi onime što je za njega nedostupno i nesaznatljivo. Zato empirista nikada neće dopustiti da se postulira prvi početak sveta niti krajnja granica prostora i vremena.

Stanovište teze popularnije je od rivalskog stanovišta, te je to još jedna njegova prednost. Ideja o apsolutno prvom početku pruža razumu čvrstu polaznu tačku, a to je ono za čime mnoge filozofije tragaju. Ipak, Kant smatra da je vrlo neobično što je empirizam potpuno lišen popularnosti, iako bi se moglo misliti da će jedno stanovište koje se zadovoljava saznanjima iz iskustva biti poželjno.⁵⁴ On veruje da se ključ popularnosti teze krije upravo u tome što se njene tvrdnje ne mogu saznati. Razum

⁴⁹ Allison, 1990:21.

⁵⁰ A465/B493; KČU, 328.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² A468/B496; KČU, 330.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Pogledati: A473/B501; KČU, 333.

luta među idejama o kojima nema znanje, ali njegovoj sujeti godi to što se niko drugi ne može pohvaliti da razume nešto više od njega. Dakle, ugodnost i sujeta jaka su preporuka u korist stavova teze.⁵⁵

U prilog argumentu teze ide i to što je „ljudski um po svojoj prirodi arhitektonski i on posmatra svako saznanje kao da pripada nekom mogućem sistemu“.⁵⁶ U stavovima antiteze nigde se ne priznaje neki prvi član koji bi mogao poslužiti kao osnov, otuda se na osnovu stavova empirizma nikada ne može dovršiti zgrada znanja. „Arhitektonski interes uma sadrži u sebi prirodnu preporuku u korist tvrđenja teze.“⁵⁷

Može delovati kao da većina naših interesa ide u prilog stavovima teze, dok se tvrđenja antiteze pokazuju kao neprivlačna. Međutim, nije baš tako. Ukoliko empiristi imaju za cilj da antitezom suzbiju „drskost i nadmenost uma koji previđa svoje pravo opredeljenje i koji se razmeće *znanjem i uviđanjem* onde gde upravo prestaju svako znanje i uviđanje“⁵⁸, onda se s pravom može reći da su oni umereni u svojim zahtevima i da postuliraju princip proširenja razuma i dolaženja do najvećeg mogućeg saznanja u okviru iskustva. U tom slučaju nama ne bi bile oduzete intelektualne pretpostavke kojih ne želimo da se odrekemo zbog praktičnih interesa, samo se ne bi smelo dozvoliti da one potpadaju pod ono što nazivamo naučnim i racionalnim saznanjem. Ali, ukoliko empirizam i sam postane dogmatičan i oštro odriče ono što se nalazi van sfere njegovog saznanja, onda on postaje neumeren i neskroman, čime praktičnom interesu umu pričinjava ogromnu štetu.

2.2.4. Početak rešenja problema

Nakon izlaganja argumenata obe strane, Kant postavlja pitanje da li smo u obavezi da pružimo rešenje navedenog sukoba, odnosno, da li je transcendentalna filozofija, čiji je on tvorac i glavni predstavnik,⁵⁹ u obavezi da reši ovaj spor. Ima nauka koje su po svojoj prirodi takve da za sve svoje probleme s pravom očekuju sigurna rešenja, iako ona možda još uvek nisu nađena, ali ima i onih nauka u kojima mnoge stvari ostaju neizvesne, „jer ono što mi o prirodi znamo nije uvek dovoljno za ono što treba da objasnimo“.⁶⁰ Kant veruje da transcendentalna filozofija, zajedno sa čistom matematikom i čistim moralom, spada u prvu grupu nauka. On smatra da u transcendentalnoj filozofiji ne postoji nijedno pitanje koje se odnosi na neki objekat koji je dat umu, a koje čisti um ne može da reši. Mi imamo obavezu da damo bar neko kritičko rešenje problema i ne možemo je izbeći pozivanjem na ograničenost našeg uma ili neobjašnjivu dubinu pitanja. Odgovor na kosmološka pitanja koja se javljaju u okviru transcendentalne filozofije može se s pravom zahtevati. Međutim, veoma je važno ovde uvideti da predmet kosmoloških ideja nije dat u empiriji, već samo u našem umu, te stoga kosmološke ideje nikako ne smemo pretvoriti u predstave o nekim objektima koji su dati u iskustvu. Ukoliko bi se ispostavilo da u osnovi kosmoloških ideja i antinomija „leži neki prazan i prosto uobraženi pojam o načinu na koji nam biva dat predmet ovih ideja“⁶¹, bili bismo na tragu da otkrijemo izvor sukoba.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ A475/B503; KČU, 334.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ A471/B499; KČU, 331.

⁵⁹ Iako su filozofi upotrebljavali transcendentalne argumente i pre Kanta, ovaj tip argumentacije tek u Kantovoj filozofiji zauzima centralno mesto. Pogledati više u Walker, Ralph, „Kant and transcendental arguments“, u *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Guyer, Paul (ur.), Cambridge University Press, New York, 2006, str. 238.

⁶⁰ A477/B505; KČU, 335.

⁶¹ A490/B518; KČU, 343.

Kako bismo utvrdili zbog čega nastaje sukob izražen u antinomijama, neophodno je da se podsetimo principa iz koga on nastaje: „kada je dato ono uslovljeno, onda je dat i ceo niz svih njegovih uslova“. Kant tvrdi da uvek kada nam je dato ono uslovljeno, onda nam je „time *stavljen u zadatak* jedan regresus u nizu svih njegovih uslova“. ⁶² Razmatranje onoga što je uslovljeno uvek nas usmerava ka njegovom uslovu, a „zadatak razuma je da ispita ovu vezu i da proba da dođe do onog bezuslovnog“. ⁶³ Ovaj princip je konzistentan i ne suočava se sa prigovorima. Na ovom mestu Kant uvodi razliku između transcendentnog realizma ⁶⁴ i transcendentnog idealizma, odnosno, između fenomenalne i noumenalne sfere, kako bi ponudio rešenje sukoba izraženog u antinomijama. On tvrdi da „ako su kako ono što je uslovljeno tako i njegov uslov stvari po sebi, onda, kada je dato ono uslovljeno, ne samo što je *stavljen u zadatak* regresus ka njegovome uslovu, već je u isto vreme sa njim realno dat i ovaj uslov“. ⁶⁵ Međutim, ako su uslov i uslovljeno pojave, onda potpuno objašnjenje uzročnog niza nije moguće, jer ono neuslovljeno nikada ne možemo saznati putem iskustva.

Navedeni princip možemo, stoga, primeniti na dva različita načina. „Ukoliko ga upotrebljavamo u logičkom i transcendentnom smislu, njegova uloga je konstitutivna, što znači da se na njemu zasniva struktura deduktivnog zaključivanja: zaključak se ne može izvesti ako nisu date sve premise iz kojih on proističe. Ukoliko ovaj princip upotrebljavamo u empirijskom smislu, onda je njegova uloga regulativna i sastoji se u usmeravanju istraživanja.“ ⁶⁶ U svojoj empirijskoj upotrebi princip samo nalaže da tragamo za objašnjenjem. Totalitet, kaže Kant, nije dat već je zadatak, a traganje za njim ne može biti okončano. Antinomije nastaju kada pobrkamo ova dva načina primene i kada logički princip postavimo kao konstitutivni princip empirijske stvarnosti. Kosmološke ideje tada gube svoj pragmatički karakter i postaju činjeničke tvrdnje o onome o čemu se nikakvo činjeničko znanje ne može steći.

Antinomije se, dakle, odstranjuju tako što se pokazuje da se njihov osnov nalazi u jednom prividu „koji proizlazi otuda što se ideja apsolutnog totaliteta, koja važi samo kao uslov stvari po sebi, primenila na pojave koje postoje samo u predstavi“ ⁶⁷. Ova zabluda je, prema Kantovom mišljenju, glavna karakteristika transcendentnog realizma koji, u svojoj težnji da svet sagleda iz božanske perspektive, zanemaruje ograničenja koja čovekovom znanju postavlja njegova čulnost. Stoga antinomije predstavljaju direktno pobijanje transcendentnog realizma, a istovremeno i posredan dokaz transcendentnog idealizma, pošto su ovo dva jedina moguća, a međusobno protivrečna stanovišta. ⁶⁸

⁶² A498/B526;KČU, 347.

⁶³ Smajević, 2019:40.

⁶⁴ Kant na samo tri mesta eksplicitno referira na stanovište transcendentnog realizma: dva puta u Dijalektici kada ga poredi sa transcendentnim idealizmom i jednom kada tvrdi da se sloboda ne može spasiti ukoliko prihvatimo ovo stanovište i izjednačimo pojave i stvari po sebi. Iako retko upotrebljava izraz „transcendentni realizam“, on eksplicitno pripisuje ovo stanovište svojim prethodnicima, optužujući ih da svi prave istu grešku u samim osnovama svojih filozofija. Za Kanta transcendentni realizam predstavlja iluziju, a jedan od glavnih ciljeva njegove *Kritike čistog uma* jeste da nam to i pokaže.

⁶⁵ A499/B527;KČU, 348.

⁶⁶ Smajević, 2019:41.

⁶⁷ A507/B535;KČU, 352.

⁶⁸ Uporediti: Allison, 1983:35.

2.2.5. Kantovo rešenje treće antinomije i razlika između matematičkih i dinamičkih antinomija

„Ako hoćemo da idemo za varkom transcendentalnog realizma, onda ne preostaju ni priroda ni sloboda.“⁶⁹

Ključ za rešenje kosmološke dijalektike izražene u antinomijama pruža nam doktrina transcendentalnog idealizma. Ukoliko razdvojimo fenomenalnu sferu od noumenalne, uvidećemo da nema logičke kontradikcije između stavova teze i stavova antiteze. Međutim, transcendentalni idealizam pruža različita rešenja za matematičke (prve dve) i dinamičke (druge dve) antinomije, zato što su ove dve vrste antinomija konstruisane na različite načine i koriste različite kosmološke pojmove za predstavljanje totaliteta pojava. Dok „svet“ predstavlja matematičku celinu svih pojava, „priroda“ predstavlja dinamičku celinu.⁷⁰ Razlika između matematičke i dinamičke celine ekvivalentna je razlici između celine u smislu agregata ili zbira delova s jedne, i sveobuhvatnog niza uslova kojim treba da se objasni postojanje svega uslovljenog s druge strane.⁷¹ Do sada nismo pominjali ovu distinkciju između antinomija jer nam ona nije bila značajna za tok izlaganja, ali na ovom mestu važno je shvatiti u čemu se navedena razlika sastoji i zašto ona dovodi do različitih rešenja antinomija.

Dok matematičke antinomije rešava tako što pokazuje da ni teza ni antiteza nisu tačne, Kant za dinamičke antinomije tvrdi da i teza i antiteza mogu biti istinite. Suštinska razlika između ove dve vrste antinomija jeste u načinu na koji regres ide od uslovljenog ka uslovu. Kosmološke ideje sukobljene u prve dve antinomije sadrže „*sintezu onoga što je jednorodno*“⁷², što znači da su uslovljeno i uslovi od iste vrste, odnosno, da su članovi iste prostorno-vremenske serije. Kod matematičkih antinomija uslovljeno i uslovi uvek su homogeni, a u niz pojava ne može se uvesti uslov koji nije čulni. Ukoliko pretpostavimo da ovaj niz mora biti sačinjen ili od konačnog ili od beskonačnog broja članova (kao što činimo u antinomijama), Kant smatra da time pretpostavljamo da se u nizu pored pojava nalaze i stvari po sebi, koje moraju postojati nezavisno od toga da li su date u iskustvu ili ne. Ako je transcendentalni idealizam tačan, navedena pretpostavka je lažna. Sledi da su i teze i antiteze matematičkih antinomija lažne. Teze su lažne zato što, prema principima mogućeg iskustva, objekti iskustva ne mogu korespondirati kosmološkoj ideji prvog početka u vremenu i prostoru, niti ideji proste i nedeljive supstance. Antiteze su lažne zato što mi ne možemo imati znanje o tome koliko je svet star u vremenskom smislu, koliko se proteže u prostoru, niti da li je sačinjen od prostih ili složenih delova.⁷³

Sa dinamičkim antinomijama stvar stoji drugačije. One sadrže „*sintezu onoga što je raznorodno*“⁷⁴, što znači da uslovljeno i uslov ne moraju nužno biti članovi istog prostorno-vremenskog niza. Dinamički niz čulnih uslova dopušta i postojanje uslova druge vrste, uslova koji je inteligibilan i koji se nalazi izvan niza. U trećoj antinomiji regres ide od posledice ka uzroku, a spontani i transcendentalno slobodni uzrok, čije postojanje se afirmiše u tezi, spada upravo u inteligibilne uzroke. Kant je smatrao da zahtev za potpunim objašnjenjem iziskuje iskorak iz toka prirode i pozivanje na nečulni kauzalitet, odnosno kauzalitet transcendentalne slobode. Pošto pojam takvog kauzaliteta nije protivrečan, dovoljno je, uvođenjem transcendentalne diferencije, odbaciti dogmatski zaključak dokaza antiteze, pa da se otvori mogućnost da i teza i antiteza budu tačne.

⁶⁹ A543/B571; KČU, 374.

⁷⁰ Lau, Chong-Fuk, „Freedom, Spontaneity and Noumenal Perspective“, *Kant-Studien* 99 (3), 2008, str. 316.

⁷¹ Pogledati: Allison, 1990:24.

⁷² A530/B558; KČU, 367.

⁷³ Wood, 2010:258.

⁷⁴ A530/B558; KČU, 367.

Zastupnici antiteze bi u tom slučaju tvrdili samo to da inteligibilni kauzalitet ne može biti dat u iskustvu, što je trivijalna, analitička tvrdnja. Time bi se sačuvalo jedinstvo iskustva i ostavila otvorenom mogućnost postojanja neuslovljenog kauzaliteta koji upotpunjava objašnjenje pojava, a sam ne potpada pod prirodne zakone pošto oni važe samo za predmete mogućeg iskustva. Ovime, naravno, nije dokazano stvarno postojanje kauzaliteta transcendentalne slobode, već samo njegova pojmovna mogućnost i neprotivrečnost sa prirodnim zakonom.

I u matematičkim i u dinamičkim antinomijama počinjemo sa kontradikcijom i završavamo tako što uviđamo da je sukob samo prividan. U tom smislu nema razlike između ove dve vrste antinomija. Međutim, kod matematičkih antinomija teza i antiteza su u direktnom sukobu zato što one izriču inkompatibilne tvrdnje koje se tiču istog objekta, dok se kod dinamičkih antinomija ispostavlja da se dve suprotstavljene strane raspravljaju oko različitih objekata.

Zastupnici teze treće antinomije priznaju da mehanička kauzalnost važi u prirodi i insistiraju samo na tome da je potrebno uvesti i drugi tip kauzalnosti kako bismo objasnili "celinu". Dakle, možemo reći da je rezultat Kantove analize treće antinomije taj da zastupnici stanovišta antiteze zapravo prave neopravdan korak kada od negiranja mogućnosti postojanja kauzalnosti slobode u čulnom svetu, zaključuju da je sloboda nemoguća i van čulnog sveta. U tom smislu može se reći da se izvor iluzije nalazi pre u antitezi nego u tezi, mada znamo da Kant tvrdi da se osnov sukoba zapravo nalazi u obostranom prihvatanju doktrine transcendentalnog realizma.

U cilju opravdanja tvrdnje da je transcendentalna sloboda zamisliva, Kant ne napušta stav da prirodna uzročnost važi u polju fenomenalnog i da je ova činjenica neupitna. On smešta slobodu u inteligibilnu sferu i u tome vidi put ka njenoj odbrani. Zanimljivo i važno pitanje koje se ovde nameće glasi: na osnovu čega je uopšte opravdano pretpostaviti postojanje noumenalne sfere? Kada je reč o slobodi i polju vaniskustvenog, ne postoje nikakve objektivne činjenice i nikakvo znanje, jer objektivnost i znanje su kategorije koje pripadaju čulnoj sferi. Ipak, Kant veruje da se sloboda i celokupna noumenalna sfera moraju pretpostaviti da bismo mogli da govorimo o objektivnosti iskustvene sfere kao celine.⁷⁵ Ovaj Kantov stav biće nam posebno značajan kada se budemo bavili njegovim pojmom praktične slobode.

I pored složenosti Kantovog shvatanja slobode u *Kritici čistog uma*, rešenje treće antinomije je jasno i lako razumljivo: sloboda je pojmovno moguća i zamisliva, ukoliko se odredi kao vrsta uzročnosti koja je smeštena van čulne sfere u kojoj važi prirodna kauzalnost. Antinomije se zasnivaju na prividu. Uspešnost ovog rešenja zavisi od usvajanja doktrine transcendentalnog idealizma.

2.2.6. Nekoliko dodatnih zapažanja o antinomijama

Na osnovu načina na koji Kant postavlja i rešava antinomijski sukob, zaključujemo da on ima nekoliko važnih ciljeva koje pokušava da nam predoči. Prvi cilj je da nam pokaže da svaka čisto racionalna doktrina o svetu neizbežno vodi u kontradikcije, koje nisu zasnovane na individualnim i kontingentnim greškama, već na principima koje sam um uzima kao nužne. Drugi cilj je da se diskredituje pseudonauka racionalne kosmologije koja je bila deo Volfove (Christian Wolff) metafizike, tako što se pokazuje da njene tvrdnje dovode um u sukob sa samim sobom. Treći cilj je uspostavljanje osnovnih stavova kritičke filozofije, posebno doktrine transcendentalnog idealizma, koja

⁷⁵ Lau, 2008:313.

se pokazuje ključnom za rešenje sukoba izraženog u antinomijama. Jedan od značajnih ciljeva je i da se razume šta je dovelo do svake od antinomija, kao i da se reši i odstrani izvor problema.⁷⁶

Važno je uvideti da antinomije odražavaju stavove Kantovih neposrednih prethodnika, predstavnika racionalističke i empirističke struje u filozofiji. Obično se kaže da je u tezi treće antinomije izražen stav koji su zastupali Njutn i Klark, dok je u antitezi izražena Lajbnicova pozicija.⁷⁷ Sam Kant ide još dalje unatrag i stanovište teze pripisuje Platonu, a stanovište antiteze Epikuru, što takođe sugerise da se spor u antinomijama vodi između dogmatskog racionalizma i dogmatskog empirizma.⁷⁸ Videli smo da se, pored validne argumentacije, stavovi obe strane zasnivaju i na nekim interesima koji su važni za čovekov praktičan život. U literaturi se često navodi da Kantova filozofija predstavlja spoj racionalističke i empirističke tradicije, ali mislimo da je prikladnije reći da, uviđajući grešku u zajedničkoj početnoj premisi koju ove dve filozofske struje dele, Kant otklanja izvor sukoba i formira svoje stanovište. Kant rešava problem koji je uočio u filozofijama svojih prethodnika, a zatim to rešenje uzima kao osnov za izgradnju sopstvene pozicije.

Iako su Kantovi ciljevi bili veoma ambiciozni, većina neokantovaca smatrala je da je primarna funkcija antinomija, kao i celokupne transcendentalne dijalektike, čisto negativna, odnosno da one služe odbacivanju tradicionalne metafizike. Čini se da savremeni Kantovi interpretatori (poput Alisona, Vuda, Beka i mnogih drugih) u daleko većoj meri priznaju i uvažavaju i ostale ciljeve kojima je Kant težio.

2.3. Primena rešenja treće antinomije na sferu ljudskog delanja

Do sada smo o slobodi govorili samo kao o inteligibilnom osnovu niza prirodnih uzroka, odnosno kao o prvom, spontanom uzroku. Obrađivali smo jedno kosmološko pitanje, ali na prvi pogled nije jasno da li je, i na koji način, ono spojeno sa praktičnim pitanjem slobode volje i njene kompatibilnosti sa prirodnom kauzalnošću.⁷⁹ Ulogom slobode u praktičnoj sferi Kant se bavio u *Zasnivanju metafizike morala* i *Kritici praktičkog uma*, ali on već u *Kritici čistog uma* pokušava da objasni kako nam mogućnost postojanja slobode u inteligibilnoj sferi dozvoljava da tvrdimo da smo mi, stanovnici fenomenalnog sveta, slobodni. Kant je svestan da je neophodno objasniti kako je transcendentalna ideja slobode, koja je uvedena da bi se zadovoljio zahtev uma za kompletnošću uzročnog niza, primenljiva na praktičnu sferu i ljudsko delanje.

⁷⁶ Wood, 2010:245.

⁷⁷ Neki komentatori smatraju da se u trećoj antinomiji spor odigrava primarno između tvrdnji osamnaestovekovnih naučnika s jedne, i tvrdnji moralista s druge strane. Smatramo da je ovo tumačenje suviše usko jer se ovde predmet treće antinomije redukuje na isključivo moralni problem koji se tiče ljudskih dela i izbora, dok se kosmološka strana problema zanemaruje. Pogledati više u Weldon, Thomas Dewar, *Kant's Critique of Pure Reason*, Oxford University Press, Oxford, 1958.

⁷⁸ A472/B500; KČU, 332.

⁷⁹ Allison, Henry, "Kant on freedom of the will", u *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Guyer, Paul (ur.), Cambridge University Press, New York, 2006, str. 394.

2.3.1. Početak u pogledu vremena/ početak u pogledu kauzaliteta

U *Primedbama* o trećoj antinomiji, Kant prenosi spor oko postojanja nepokretnog pokretača na područje ljudskog delanja.⁸⁰ Na samom početku on kaže:

„Zaista je transcendentalna ideja slobode daleko od toga da sačinjava celu sadržinu onog psihološkog pojma koji nosi to isto ime i koji je velikim delom empirički; ona predstavlja samo pojam apsolutnog spontaniteta radnje.“⁸¹

Kant smatra da čin vršenja izbora sadrži element spontaniteta, sličan onom spontanitetu koji se afirmiše u argumentu teze. Ideja je da nam transcendentalna argumentacija pruža model za razumevanje ljudskog delanja i ljudskih izbora.

Razlika između „početka u pogledu vremena“ i „početka u pogledu kauzaliteta“⁸² omogućava nam da razumemo mogućnost primene transcendentalne slobode na polje iskustva. Kant je tvrdio da jedino čin božijeg stvaranja sveta predstavlja početak u oba navedena smisla, dok su slobodni postupci pojedinaca u prirodnom svetu „počeci“ samo u drugom smislu. Svaki slobodan čin u sebi sadrži spontanitet i stoga se ne može percipirati kao puka posledica dotadašnjih delatnikovih radnji. Odavde zaključujemo da je svaki transcendentalno slobodan čin volje početak u pogledu kauzaliteta (ne i u pogledu vremena), a pošto se u argumentu teze treće antinomije dokazuje upravo mogućnost postojanja kauzalnog početka, kada je ona jednom usvojena, Kant veruje da bi trebalo da dopustimo i postojanje neuslovljenih uzroka u prirodnoj sferi. Ovi uzroci nisu suprotstavljeni uslovima iskustva, jer oni spontano započinju nove kauzalne nizove, te se zato ne mogu okarakterisati kao novi počeci u pogledu vremena. Već smo napomenuli da, iako ne možemo da razumemo kako je neuslovljena kauzalnost moguća, ovo nije problematično zato što je i kauzalnost koja važi u prirodi jednako neobjašnjiva. U oba slučaja, moramo biti zadovoljni saznanjem da je nužno pretpostaviti postojanje kauzalnosti, iako nismo u stanju da objasnimo njenu mogućnost.⁸³

Mogućnost postojanja kauzalno neuslovljenog početka u okviru vremenskog niza Kant je ilustrovao primerom svakodnevnog intencionalnog delanja, ustajanja sa stolice. On kaže:

„Ako ja sada (na primer) ustanem sa svoje stolice potpuno slobodno i bez uticaja prirodnih uzroka koji nužno determiniraju, onda tim događajem i svima njegovim posledicama u beskonačnost otpočinje jedan potpuno nov niz, premda je taj događaj u pogledu vremena samo produženje nekog niza koji prethodi. Ova odluka i ovaj čin nikako se ne nalaze u nizu prostih prirodnih posledica, niti su prost nastavak njegov, već prirodni uzroci koji determiniraju prestaju u tom nizu s obzirom na ovaj događaj potpuno pre nego što on nastane, te on, uistinu, dolazi posle njih, ali ne proizlazi iz njih, usled čega se mora zvati apsolutno prvi početak jednog niza, istina, ne u pogledu vremena, ali ipak u pogledu kauzaliteta.“⁸⁴

U navedenom paragrafu Kant pruža tumačenje ljudskih postupaka prema kome odluka da se određeni naum sprovede u delo ima uzročnu ulogu, dok je ona sama, kao izraz spontaniteta, smeštena izvan kauzalnog niza. Kant smatra da mi, putem naših izbora, određujemo sebe kao pokretače uzročnog

⁸⁰ Pogledati: A448/B476; KČU, 319.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² A450/B478; KČU, 319.

⁸³ Pogledati : Allison, 1990:26.

⁸⁴ A450/B478; KČU, 319.

niza. Isticanjem ideje spontaniteta, sugerirše se da transcendentalna ideja slobode može imati ulogu regulativnog principa kada govorimo o ljudima kao racionalnim bićima.⁸⁵

Međutim, autori koji brane stavove iznete u argumentu antiteze nisu saglasni sa navedenim prikazom delanja i pozivaju se na dva glavna argumenta. Prvo, oni insistiraju na neodvojivosti matematičkih i dinamičkih početaka. Njihov stav je da ili oba ova pojma važe ili oba padaju, jer „ako vi s obzirom na vreme ne pretpostavite ništa prvo u matematičkom smislu, onda nema potrebe da s obzirom na kauzalitet zahtevate išta prvo u dinamičkom smislu.“⁸⁶ To bi značilo da je početak uzrokovanja istovremeno i početak vremena, a pošto je prema empirističkom shvatanju početak vremena nemoguć jer ne može biti predmet iskustva, sledi da se i početak uzrokovanja mora odbaciti. Argumenti upereni protiv matematičkih početaka, ovde se primenjuju i protiv dinamičkih početaka, a verifikacionizam, koji smo već zapazili u argumentu antiteze treće antinomije, postaje eksplicitan. Drugo, tvrdi se da čak i ukoliko bismo dopustili mogućnost postojanja prvog početka u pogledu uzročnosti koji bi bio smešten van fenomenalnog polja, to ne bi značilo da je u isti mah dopušteno prihvatiti postojanje takvih prvih početaka i na čulnom nivou jer bi to poremetilo jedinstvo iskustva. U prvom slučaju uvodi se samo mogućnost postojanja prvog početka u pogledu uzročnosti negde izvan prirode, dok se u drugom slučaju ovaj prvi početak smešta u područje fenomenalnog. Ovo je možda i najveći problem Kantovog prikaza slobodnog delanja, koji će on pokušati da reši uvođenjem razlike između empirijskog i inteligibilnog karaktera.

Zastupnici stanovišta antiteze pružaju drugačije tumačenje ljudskog delanja, prema kome se, umesto oslanjanja na transcendentalnu ideju slobode, svaki postupak objašnjava preko radnji koje je delatnik ranije počinio i koje, zajedno sa ostalim faktorima, čine dovoljan razlog za postupanje. Skreće se pažnja na to da ljudsko postupanje nije bezlično, kao i da se može objasniti delatnikovim dispozicijama iz kojih proističe i u kojima nalazi svoje dovoljne uzroke. Posmatrana iz ove perspektive, sugestija da bi delatnik mogao da dela suprotno od svoje dispozicije ekvivalentna je sugestiji da bi mogao da dela bez razuma. Delo koje nije uzročno povezano sa prethodnim delatnikovim stanjem, odnosno, transcendentalno slobodno delo, ne može koherentno biti pripisano delatniku, te prema ovom prikazu, transcendentalna sloboda onemogućava objašnjenje racionalnog delanja.⁸⁷

Ukoliko, u skladu sa zaključkom teze, negiramo tvrdnju da delatnikove dispozicije i kontekstualni činioci mogu obezbediti adekvatno objašnjenje jednog postupka, onda je neophodno objasniti kako zahtev za potpunim objašnjenjem ljudskog delanja može biti kompatibilan sa zahtevom za pružanjem empirijskog objašnjenja. Kant pokušava da oba ova zahteva zadovolji uvođenjem distinkcije između empirijskog i inteligibilnog karaktera.

2.3.2. Empirijski i inteligibilni karakter

Kant prvo uvodi razliku između empirijskog i inteligibilnog karaktera bez referiranja na racionalno delanje, a tek kasnije je primenjuje na ljudsku volju. Inicijalna formulacija sugerirše da je reč o verziji transcendentalne distinkcije između fenomenalnog i noumenalnog, za koju se potom ispostavlja da se odnosi na ljudsko delanje.⁸⁸

⁸⁵ Allison, 1990:26.

⁸⁶ A451/B479; KČU, 321.

⁸⁷ Allison, 1990:27.

⁸⁸ Allison, 1990:30.

„Svaki uzrok koji djeluje mora imati neki *karakter*, to jest mora imati neki zakon svoga kauzaliteta, bez čega on apsolutno ne bi mogao biti uzrok. I mi bismo tako imali na jednome subjektu čulnoga sveta, prvo, *empirijski karakter* na osnovu koga bi njegove radnje kao pojave stajale prema stalnim zakonima prirode u potpunoj uzajamnoj povezanosti sa drugim pojavama.. Drugo, njemu bi se morao pripisati još *inteligibilan karakter* na osnovu koga je on zaista uzrok onih radnji kao pojava, ali koji ne stoji i sam ni pod kakvim uslovima čulnosti, te sam nije pojava. Prvi karakter toga subjekta mogao bi se zvati još karakter takve jedne stvari u pojavi, a drugi karakter mogao bi se zvati karakter stvari po sebi.“⁸⁹

Neuobičajeno je za neki uzrok reći da on ima svoj karakter, ali upotrebom ovakve terminologije Kant nastoji da pokaže samo to da dva stanja stvari, ako treba da budu uzročno povezana, moraju potpadati pod uzročni zakon. Drugim rečima, da bismo jednu vezu objasnili kao kauzalnu, moramo se pozvati na uzročni zakon koji stoji u njenoj osnovi. Kada govorimo o ljudskom delanju, pod karakterom se obično misli na skup stečenih osobina koje se ispoljavaju u ponašanju, kao i na navike koje nastaju složenim procesima uslovljavanja. Karakter proizvodi pojedinačne sklonosti, verovanja, želje i namere koje, zatim, proizvode postupke. Zato što određuje čovekovo ponašanje, karakter predstavlja glavno uporište za njegovo razumevanje.

Ovakvo tumačenje karaktera svojstveno je kompatibilistima, dok je Kant tvrdio da na ponašanje, osim naših verovanja, želja i navika, utiče i um, te da zbog toga prilikom analize ljudskih postupaka moramo uzeti u obzir ne samo empirijski, nego i inteligibilni karakter. Razlikovanje ova dva karaktera proističe iz primene transcendentale distinkcije na polje ljudskog postupanja. Glavna ideja je da čoveka istovremeno možemo zamisliti i kao pojavu i kao stvar po sebi, te se stoga njegovim delima može pripisati i empirijski i inteligibilni karakter.

Kada pojedinca posmatramo kao čulno i pojavno biće i kada ističemo da se sve njegove radnje moraju moći objasniti putem prirodnih zakona, onda analiziramo isključivo njegov empirijski karakter. Svaki čovek je deo fenomenalnog sveta i zato na njega neminovno utiču spoljašnje pojave, a potpuno objašnjenje svih njegovih radnji mora se zasnivati isključivo na nekom mogućem iskustvu. Empirijski karakter potvrđuje činjenicu da je subjekt deo čulnog sveta. Sve čovekove radnje u pojavi određene su njegovim empirijskim karakterom, a

„kada bismo mogli potpuno da ispitamo sve pojave njegove volje, onda ne bi postojala ni jedna jedina ljudska radnja koju ne bismo mogli da predskazemo sa sigurnošću i da je saznamo kao nužnu na osnovu njenih uslova koji joj prethode. Prema tome, s obzirom na ovaj empirijski karakter nikako ne postoji neka sloboda, i mi ipak možemo čoveka posmatrati jedino prema ovome karakteru ako hoćemo samo da ga *posmatramo* i da fiziološki istražujemo pokretačke uzroke njegovih radnji, kao što se čini u antropologiji.“⁹⁰

S druge strane, kada subjekta posmatramo kao slobodno biće koje prilikom donošenja odluka ne dela pod uticajem zakona uzročnosti, onda je predmet našeg ispitivanja njegov inteligibilni karakter. „Za Kanta „inteligibilno“ predstavlja ekvivalent „nečulnom“ i „neempirijskom“, te se ne može opisati niti objasniti empirijskim terminima.“⁹¹ Pošto je vreme uslov postojanja objekata u fenomenalnoj, ne i u noumenalnoj sferi, subjekt po svom inteligibilnom karakteru nije određen vremenskim uslovima,

⁸⁹ A539/B567; KČU, 372.

⁹⁰ A550/B578; KČU, 378.

⁹¹ Allison, 1990:30.

nego je slobodan i nezavisan od prirodne uzročnosti koja važi u svetu pojava. Njegov kauzalitet je intelektualan i za njega ne važi zakon da sve što se dešava ima svoj uzrok u pojavama. Stoga se „ovaj inteligibilni karakter nikada ne bi mogao saznati neposredno, jer mi jednu stvar možemo opažati samo ukoliko nam je ona data kao pojava“.⁹²

Dakle, dok s jedne strane imamo fenomenalnu sferu, prirodne zakone i empirijski karakter, s druge strane se nalaze noumenalna sfera, inteligibilni kauzalitet i inteligibilni karakter. Na ovom mestu obično se postavlja nekoliko pitanja: kako je moguće da jedan čovek poseduje oba karaktera i da istovremeno bude i slobodan i determinisan? Kakav je to postupak koji je u isto vreme i uslovljen i neuslovljen? Koji je odnos između ova dva karaktera i na koji način su oni međusobno povezani? Mnogi nastavljači i interpretatori Kantove misli pokušavali su da pruže ubedljive i konačne odgovore na ova pitanja kojima će biti posvećena pažnja u narednom poglavlju. Videćemo da se, kao i kod rešenja treće antinomije, Kant poziva na transcendentalnu distinkciju između fenomenalne i noumenalne sfere, a razmotrićemo i neke od najuticajnijih interpretacija njegove pozicije.



Međutim, pre nego što se posvetimo ovim pitanjima, treba istaći da ni sami opisi, kako empirijskog tako i inteligibilnog karaktera, nisu neproblematični. Kada Kant, pružajući prikaz empirijskog karaktera, naglašava da je svaki pojedinac determinisan prirodnim zakonima, da je deo fenomenalnog sveta i da na njega, kao i na sve druge pojave u prirodi, utiču spoljni faktori, razumevanje funkcioniše bez teškoća. Međutim, tumačenje postaje zahtevnije kada Kant na jednom mestu nedvosmisleno pripiše empirijski karakter samom umu i ljudskoj volji:

„Zastanimo ovde i pretpostavimo bar kao moguće: da um, u stvari, ima kauzalitet u odnosu prema pojavama, onda on, iako je um, ipak mora da pokazuje na sebi neki empirički karakter, jer svaki uzrok pretpostavlja neko pravilo po kome izvesne pojave sleduju kao posledice, a svako pravilo iziskuje jednu jednoobraznost posledica koja leži u osnovi pojma uzroka (kao jedne moći)... Te tako svaki čovek ima neki empirički karakter svoje volje, koji nije ništa drugo nego izvestan kauzalitet njegovoga uma, ukoliko ovaj um pokazuje na svojim dejstvima u pojavi neko pravilo na osnovu koga se mogu izvesti motivi uma i njihove radnje u pogledu njihove vrste i njihovog stepena i na osnovu koga se mogu oceniti subjektivni principi njegove volje. Pošto se sam ovaj empirički karakter kao posledica mora izvesti iz pojava i njihovoga pravila koje pruža iskustvo, to su sve čovekove radnje u pojavi određene prema redu u prirodi njegovim empiričkim karakterom i drugim uzrocima koji sadejstvuju.“⁹³

Prva nedoumica koja se ovde javlja tiče se mogućnosti pripisivanja empirijskog karaktera umu, koji ima spontanu i nečulnu prirodu. Sve do ovog mesta, empirijski karakter bio je određivan kao karakter neke stvari u pojavi, te zato navedeni citat suočava čitaoca sa potencijalnom nekonzistentnošću. Rešavanje ovog problema dodatno je otežano činjenicom da Kant na dva mesta u *Kritici čistog uma* nudi dva različita prikaza odnosa između empirijskog i inteligibilnog karaktera, od kojih samo jedan ostavlja prostora za pripisivanje empirijskog karaktera umu. Na prvom mestu on određuje odnos između dva karaktera uzročnim terminima i tvrdi da je „inteligibilni karakter transcendentalan uzrok empiričkoga karaktera“⁹⁴, odakle izvodimo zaključak da je inteligibilni karakter noumenalni uzrok, a da je empirijski karakter njegova čulna posledica. Prema ovoj interpretaciji, „samo

⁹² A540/B568; KČU, 372.

⁹³ A 549/B 577; KČU, 377-378.

⁹⁴ A 546/B 574; KČU, 376.

se za pojave fenomenalnog sveta može reći da imaju empirijski karakter, ali nikako ne i za um⁹⁵. Na drugom mestu Kant ističe da je „empirijski karakter samo čulna šema inteligibilnog“⁹⁶, što nam sugeriše da bismo iz jednog mogli nešto da saznamo i zaključimo o onom drugom. Prema ovoj drugoj interpretaciji, moguće je umu pripisati empirijski karakter, ali ona se suočava sa jednim drugim problemom. Naime, ovo drugo tumačenje pretpostavlja da proces zaključivanja može ići od empirijskog ka inteligibilnom, što je neprihvatljivo svakome ko prihvata doktrinu transcendentalnog idealizma.

Izgleda da bi najprikladnije tumačenje empirijskog karaktera bilo ono koje bi nam pružilo mogućnost da ga razumemo kao ispoljavanje inteligibilne aktivnosti, ali koje ne bi u isti mah iziskivalo da tvrdimo da nam ovaj karakter nudi saznanje o pravoj prirodi te aktivnosti. Samtramo da i sam Kant predlaže jedan ovakav prikaz kada u gorenavedenom paragrafu govori o „subjektivnim principima volje“. Ukoliko se ova sintagma odnosi na čovekov empirijski karakter, što po svoj prilici jeste slučaj, onda zaključujemo da se „ovaj karakter sastoji iz čovekove dispozicije da postupa na osnovu subjektivnih principa volje, koji nisu ništa drugo do maksime ili lična pravila za delanje“.⁹⁷ Ovakav prikaz empirijskog karaktera pokazuje nam zašto je značajno pripisati ovaj karakter umu i volji racionalnih delatnika. Suština je da, ovako definisan, empirijski karakter sadrži dispoziciju za delanje na određene načine u datim okolnostima, ali i dispoziciju za delanje na osnovu zadatih maksima, za stremljenje postavljenim ciljevima i za odabir sredstava za ostvarenje tih ciljeva. Dispozicije treba da razumemo kao rezultat čovekove motivisanosti razlozima za delanje, a ne kao posledicu njegovog uslovljavanja. Zbog ovoga je svako striktno empirijsko tumačenje ljudskih postupaka nepotpuno i nezadovoljavajuće.

Kantovo shvatanje inteligibilnog karaktera suočava se sa nešto drugačijim izazovima. Kant uvodi ovaj pojam prilikom analize uzročnih objašnjenja prirodnih pojava, gde o ulozi uma i njegovom uticaju na našu volju govori kao o posebnoj vrsti kauzaliteta. Stoga, na prvi pogled nije jasno zašto bi svakom pojedincu trebalo da pripišemo ovaj karakter i u kakvoj je on vezi sa ljudskim postupanjem. Uobičajeno objašnjenje koje interpretatori nude za uvođenje inteligibilnog karaktera jeste Kantova težnja da zasnuje moralnost, ali kako u vreme pisanja *Kritike čistog uma* Kant još uvek nije u potpunosti izgradio svoju teoriju racionalnog delanja, ovo objašnjenje često deluje kao nepotpuno. Iako navedeni razlozi u znatnoj meri otežavaju razumevanje Kantovog uvođenja pojma inteligibilnog karaktera, u njegovoj prvoj *Kritici* ipak ima dovoljno mesta koja nam objašnjavaju ovaj postupak i njegovu nužnost.

Za razliku od svih ostalih životinja, čovek sebe ne spoznaje samo putem čula, već i „pomoću čiste apercepcije, i to u radnjama i unutrašnjim odredbama koje on nikako ne može da ubroji u čulne utiske“⁹⁸. Apercepcija nam omogućava uvid u spontane aktivnosti uma koje nisu deo iskustvene sfere i koje se ne mogu objasniti putem zakona prirodne uzročnosti. Pojedinač, dakle, ima svest da pored čulne, poseduje i inteligibilnu prirodu, koja se ogleda u njegovoj sposobnosti da samostalno formira maksime u skladu sa kojima postupa. Um može da opredeli volju za određeno delanje, nezavisno od naših sklonosti i naše čulne prirode, čak i nasuprot njima. Kant smatra da se

„u imperativu izražava jedna vrsta nužnosti i veza sa razlozima, kakva se inače nigde u prirodi ne pokazuje. Razum može o prirodi da sazna samo ono što u njoj *jeste* ili što je bilo ili što će

⁹⁵ Allison, 1990:32.

⁹⁶ A 554/B 582; KČU, 380.

⁹⁷ Smajević, 2019: 45.

⁹⁸ A547/B575; KČU, 376.

biti. Nije moguće da u njoj *treba da bude* nešto drukčije nego što u stvari jeste. Mi nikako ne možemo postaviti pitanje: šta treba da se desi u prirodi; mi samo možemo pitati: šta se u prirodi dešava.“⁹⁹

Um ne popušta pred empirijskim razlozima, „već sasvim spontano stvara sebi jedan sopstveni poredak prema idejama prema kojima oglašava za nužne one radnje koje se ipak nisu desile i možda se neće ni desiti.“¹⁰⁰

U cilju boljeg razumevanja pojma inteligibilnog karaktera, Kant navodi primer iz svakodnevnog života. Pretpostavimo da je naš poznanik izrekao „pakosnu laž“ ili da je počinio krađu ili neku sličnu voljnu radnju. Prilikom ispitivanja njegovog postupka, mi se prvo pozivamo na njegov empirijski karakter, a rđavo delanje objašnjavamo neadekvatnim vaspitanjem i štetnim okruženjem u kome je odrastao. Na ovaj način mi analiziramo niz uzroka koji su proizveli datu posledicu. Ipak, i pored svih navedenih razloga, prestupnik se kažnjava i smatra odgovornim za počinjeno delo. Kant smatra da se ovaj prekor temelji na verovanju da je čovek pod neposrednom vlašću uma i da je mogao da načini i drugačiji izbor, odnosno da je mogao da se uzdrži od rđavog dela.¹⁰¹ Um je inteligibilni uzrok, nezavisan od vremenskih određenja, te se zato smatra da je on mogao da uslovi čovekovo delanje i na drugačiji način. Postupci se, dakle, pripisuju čovekovom inteligibilnom karakteru i posmatraju kao slobodni i nedeterminisani kauzalnošću prirode.

Ovaj prikaz ljudskog delanja pokazuje nam da, za razliku od prirodnih uzroka, razlozi ne čine svoje posledice nužnim. Um određuje volju time što joj nudi pravila postupanja, ali ona je uvek slobodna da upoređuje razloge i da jedan podredi drugom, bilo da je on objektivno bolji ili gori. Čovekov inteligibilni karakter ogleda se u motivacionoj moći kojom um utiče na volju, kao i u imperativima koji se tom prilikom formiraju. S druge strane, empirijski karakter ispoljava se u dispoziciji za delanje u skladu sa usvojenim pravilima postupanja, odnosno maksimama.

Ne može biti obuhvatan nijedan prikaz ljudskog postupanja koji objašnjava samo čovekovu čulnu prirodu. Tek kada prihvatimo da svaka individua ima sposobnost da samostalno formira maksime i da dela u skladu sa njima, bićemo na putu da pružimo celovit prikaz ljudskog delanja. Zastupanjem stava da svaki čovek poseduje kako empirijski, tako i inteligibilni karakter, Kant je nastojao da pruži jednu obuhvatnu teoriju racionalnog delanja. U sledećem poglavlju probaćemo da ponudimo odgovor na pitanje o međusobnom odnosu ova dva karaktera. Naša pažnja će, takođe, biti usmerena i na analizu najuticajnijih interpretacija Kantove pozicije, kao i na davanje predloga za nove potencijalne načine rešenja ovog problema.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ A548/B576; KČU, 377.

¹⁰¹ Uporediti: A556/B584; KČU, 382.

2.4. Interpretacije Kantovog stanovišta

Kantova doktrina transcendentalnog idealizma često se suočava sa nerazumevanjem i oštrim kritikama. Razlog tome svakako jeste Kantov stil pisanja, kao i uvođenje novih pojmova i podela, koje nisu uvek dovoljno jasno i nedvosmisleno određene. Dok među autorima koji se bave analizom Kantove filozofske doktrine postoji saglasnost oko toga da Kant nastoji da uvede razliku između fenomenalne i noumenalne sfere, stavovi interpretatora se razilaze kada je reč o prirodi ove distinkcije i načinu na koji treba razumeti odnos između podeljenih strana. Postavlja se pitanje na koji način su ove dve sfere povezane, kao i da li je opravdano i uopšte nužno pored čulne uvesti i inteligibilnu. Iz ovog razloga u literaturi nailazimo na nemali broj interpretacija i tumačenja Kantovog stanovišta. Do pre svega nekoliko decenija, u sekundarnoj literaturi preovlađivale su interpretacije „dva sveta“ i „dva aspekta“, dok se u novijoj literaturi susrećemo i sa interpretacijom „dva stanovišta“¹⁰².

2.4.1. Interpretacija „dva sveta“ ili „dva objekta“

Ovo je tradicionalna interpretacija Kantovog transcendentalnog idealizma, koja je bila dominantna za vreme njegovog života i u periodu neposredno nakon njegove smrti.¹⁰³ Do današnjih dana ona ostaje aktuelna, ali više nema toliko pristalica kao nekada.

Tumačenje „dva objekta“ definiše transcendentelni idealizam kao metafizičku doktrinu prema kojoj postoje dve vrste objekata: fenomeni i noumeni. Prema ovoj interpretaciji, Kant pravi razliku između dva sveta: čulnog u kome važe prirodni zakoni i inteligibilnog u kome važe zakoni uma. Zato se ova interpretacija često naziva i interpretacijom „dva sveta“. Sledeći ovo tumačenje, samo za stvari po sebi možemo reći da su realne jer njihovo postojanje nije zavisno od naše percepcije, dok pojave, s druge strane, ne možemo okarakterisati kao realne u navedenom smislu jer su one zavisne od našeg opažanja. Pojave u čulnom svetu samo su reprezentacije stvari po sebi koje se nalaze u inteligibilnom svetu. Nužnost uvođenja stvari po sebi objašnjava se time što one predstavljaju osnov čulnog sveta, koji saznavamo putem iskustva. Prema ovoj interpretaciji, nije problematično tvrditi da je jedan isti postupak istovremeno proizvod racionalnog delanja i prirodnih zakona, jer se tvrdi da Kant razlikuje dva ontološki različita nivoa postojanja.¹⁰⁴

Uglavnom se ističe da je najznačajnija prednost ovog tumačenja ta što ono uspešno otklanja problem pripisivanja empirijskog i inteligibilnog karaktera istom subjektu. Problem objašnjenja dvostrukog karaktera ne nastaje ukoliko su fenomenalni i noumenalni subjekt numerički različiti entiteti koji su smešteni u odvojenim svetovima. Ipak, ova interpretacija se suočava sa mnoštvom prigovora. Na prvom mestu, uvođenje „duplih“ entiteta predstavlja veoma zahtevan metafizički korak za koji zastupnici ovog tumačenja nemaju odgovarajuću tekstualnu potporu u Kantovim delima. U svojim radovima Kant ni na jednom mestu ne tvrdi eksplicitno da je noumenalni objekt numerički različit od fenomenalnog, te zato ovaj korak u tumačenju možemo s pravom označiti kao nelegitiman.

¹⁰² Nelkin, Dana, "Two Standpoints and the Belief in Freedom", *The Journal of Philosophy*, 97 (10), 2000, str. 564.

¹⁰³ Rohlf, Michael, "Immanuel Kant", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/kant/>>.

¹⁰⁴ Beck, 1987: 35 - 51.

Na drugom mestu, interpretacija „dva sveta“ nije kompatibilna sa Kantovim stavom da mi ne možemo imati znanje o stvarima po sebi, niti o inteligibilnoj sferi uopšte. Kant je bio mišljenja da samo o objektima koji su smešteni u čulnu sferu možemo imati neko znanje, dok polje noumenalnog za nas ostaje nesaznatljivo.¹⁰⁵ Teza da noumeni postoje, da vrše uticaj na naša čula i da nisu podložni prirodnim zakonima nije kompatibilna sa navedenim Kantovim principom. Interpretacija koja ne uzima u obzir opšti princip da o stvarima po sebi ne možemo imati znanje, ne pruža ispravnu analizu Kantovog transcendentalnog idealizma.

Treće, prirodno se nameće pitanje na koji način su ova dva različita sveta međusobno povezana i koji je uticaj jednog na drugi. Kako je noumenalna sfera u kojoj postuliramo postojanje transcendentalne slobode povezana sa fenomenalnom, čulnom sferom? Ukoliko je sloboda smeštena u inteligibilnu sferu, ona je onda kompatibilna sa prirodnim zakonima koji važe u fenomenalnoj sferi, ali je zato njeno postojanje irelevantno za shvatanje i tumačenje ljudskog delanja koje se odvija u prostorno-vremenskom domenu. Inteligibilni subjekt mora biti na neki način povezan sa čulnim subjektom, jer je u suprotnom činjenica da je naše noumenalno „ja“ slobodno irelevantna za događaje koji se odvijaju u pojavnom svetu.

Premda se susreće sa brojnim prigovorima na koje je izuzetno teško ponuditi adekvatan odgovor, ovo tumačenje Kantovog transcendentalnog idealizma i dalje je jedno od preovlađujućih u sekundarnoj literaturi. Mišljenja smo da je razlog tome dvojak: prvo, ovom tumačenju se priklanja većina onih koji veruju da je Kantova distinkcija između fenomenalne i noumenalne sfere ontološke prirode i da je to jedna od glavnih odlika njegovog transcendentalnog idealizma, a drugo, glavni predstavnik je Alen Vud (Allen Wood), koji je nesumnjivo jedan od najuticajnijih tumača Kantove filozofije i koji ima mnogo sledbenika. Iako je Vudovo tumačenje na mnogim mestima adekvatno i ispravno, smatramo da ne postoji odgovarajuća tekstualna podrška za zastupanje tvrdnje da stvari po sebi imaju nezavisno postojanje. Smatramo, takođe, da ova interpretacija ne pruža objašnjenje prirode odnosa između čulnog i inteligibilnog sveta, kao ni objašnjenje veze između pretpostavke postojanja slobode u noumenalnom svetu i tvrdnje da su i naši postupci u fenomenalnom svetu slobodni. Mišljenja smo da ispravno tumačenje Kantove pozicije mora da otkloni navedene nedoumice, te zato interpretaciju „dva sveta“ odbacujemo jer nije u skladu sa slovom i duhom Kanove doktrine transcendentalnog idealizma.



Pre nego što se posvetimo drugim interpretacijama, treba pomenuti da se u literaturi pojavila i takozvana „ontološka“ interpretacija Kantovog transcendentalnog idealizma, koja se često određuje kao interpretacija „dva sveta“, a čiji su glavni predstavnici Norman Kemp Smit (Norman Kemp-Smith) i Ben Vilhauer.¹⁰⁶ Prema ovom tumačenju, noumeni su ontološki primarni u odnosu na fenomene, te je zato činjenica da noumeni nisu podložni determinizmu fundamentalnija od činjenice da fenomeni jesu.¹⁰⁷ Na ovaj način se objašnjava kako je čovek slobodan, a ujedno pripada čulnom svetu pojava.

¹⁰⁵ Melnick, Arthur, “Kant on Thing in Themselves”, u *Themes in Kant's Metaphysics and Ethics*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2004, str. 147- 163.

¹⁰⁶ Pogledati više u Kemp-Smith, Norman, *A Commentary to Kant's 'Critique of pure reason'*, Palgrave Macmillan, London, 2003. i Vilhauer, Ben, "Incompatibilism and ontological priority in Kant's theory of free will", u *Rethinking Kant: Current Trends in North American Kantian Scholarship*, Muchnik, Pablo (ur.), Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2008, str. 28-47.

¹⁰⁷ Vilhauer, 2008: 31.

Iako se ova interpretacija u mnogim situacijama može podvesti pod interpretaciju „dva sveta“, Vilhauer tvrdi da to nije uvek slučaj. Srž njegovog tumačenja sastoji se u ideji da postoji samo jedan skup ontoloških entiteta, a to su stvari po sebi. Ovo ne implicira da pojave nisu realne, već samo da su ontološki zavisne od noumena i da je njihovo postojanje sekundarno. Postojanje determinizma na fenomenalnom nivou stavlja se u drugi plan u odnosu na postojanje slobode na noumenalnom nivou.

Iako zastupnici ovog tumačenja pokušavaju da izbegnu metafizički obavezujuću ideju o postojanju dve klase objekata, mišljenja smo da ova interpretacija zapravo ima istu ideju vodilju kao i klasična interpretacija „dva sveta“, a suočava se i sa vrlo sličnim skupom prigovora. Ono što ovde predstavlja dodatni problem, jeste uvođenje pretpostavke da postoji samo jedna klasa objekata uz istovremeno tvrđenje da su pojave zavisne od stvari po sebi i sekundarne u odnosu na njih. Ostaje nejasno kako zastupnici ove interpretacije zapravo objašnjavaju distinkciju fenomenalno/noumenalno, što ovo tumačenje čini neadekvatnim.

2.4.2. Interpretacija „dva aspekta“

Interpretacija „dva aspekta“ pruža analizu doktrine transcendentnog idealizma koja u isto vreme nudi odgovor na neke od kritika koje su upućene interpretaciji „dva sveta“. Prema ovoj interpretaciji, u okviru transcendentnog idealizma ne pravi se razlika između dve vrste objekata, nego između različitih aspekata jedne iste vrste objekata. Pošto se brani tvrdnja da u Kantovoj ontologiji postoji samo jedan svet, a da neki od objekata u tom svetu imaju dva različita aspekta, ova interpretacija se nekad naziva i interpretacijom „jednog sveta“. Zastupnici ove interpretacije ne tvrde da su pojave reprezentacije stvari po sebi, nego da je „transcendentalna distinkcija primarno epistemološke i metodološke prirode“.¹⁰⁸ Predmeti našeg iskustva mogu se tumačiti sa dva aspekta: čulnog i umnog. Sa empirijskog aspekta saznanje o objektima stičemo putem apriornih formi čulnosti (prostora i vremena), dok sa umnog aspekta iste te objekte posmatramo kao noumene koji ne podležu epistemičkim uslovima. Posmatrano sa prvog aspekta, čovek je determinisan uzročnim zakonima, a u njegovom ponašanju ispoljava se empirijski karakter, dok je posmatrano sa drugog aspekta, čovek slobodan i ima sposobnost racionalnog delanja, te možemo reći da poseduje inteligibilni karakter. Mi, kao konačna bića, ne možemo nikada steći znanje o noumenima, tako da ovo tumačenje ističe ograničenost čovekovog položaja u svetu. Postuliranje stvari po sebi ima zadatak da nas podstakne da razmišljamo o onome što može biti smešteno van iskustvene sfere, ali i da prenese poruku da je znanje koje možemo steći ograničeno na domen čulnog.

Donald Dejvidson (Donald Davidson), uticajni dvadesetovekovni filozof, u svojoj teoriji anomalnog monizma sugerise da ovo njegovo stanovište pruža rešenje za Kantov transcendentni idealizam, iako naglašava da ono nije striktna interpretacija Kantovog rešenja. Kada tvrdi da događaje koje opisujemo kao mentalne ne možemo predvideti niti objasniti fizičkim zakonima, dok iste te događaje opisane fizičkim terminima možemo, Dejvidson zapravo pruža jednu verziju interpretacije „dva aspekta“.¹⁰⁹ On smatra da je savršeno konzistentno da događaj opisan na jedan način potpada pod striktnu determinističke zakone, dok opisan na drugi način ne potpada pod iste te zakone. Njegovo je stanovište da psihologija ne može biti nauka poput klasične fizike, jer nam ona ne može pružiti

¹⁰⁸ Lau, 2008:313.

¹⁰⁹ Davidson, Donald, „Mental Events“, in *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, New York, 1980, str. 207-227.

univerzalne zakone za predviđanje i objašnjavanje ljudskih misli i dela. Psihologija ne može biti redukovana na fiziku, ali one ipak nužno dele istu ontologiju.¹¹⁰

Čong-Fuk Lau (Chong-Fuk Lau), savremeni autor koji se bavi tumačenjem Kantove doktrine transcendentnog idealizma, mišljenja je da razliku između pojava i stvari po sebi treba razumeti kao epistemološku, a ne kao ontološku. Međutim, on ističe da je iznenađujuće zahtevno odbraniti tumačenje „dva aspekta“, i to u najvećoj meri zbog toga što „izgleda da neke formulacije problema slobode pretpostavljaju povlačenje ontološke distinkcije“.¹¹¹ Ipak, u Kantovim delima ima mnogo više mesta koja opravdavaju interpretaciju „dva aspekta“. Tako on u *Kritici čistog uma* piše:

„Po svome empiričkome karakteru, dakle, ovaj subjekat kao pojava bio bi potčinjen svima zakonima determinacije, izvedene prema kauzalnoj vezi. Međutim, po svome inteligibilnom karakteru (premda mi o njemu možemo imati samo neki opšti pojam) taj isti subjekat morao bi biti oslobođen svakog uticaja čulnosti i svake *determinacije* od strane pojava.“¹¹²

U *Kritici praktičkog uma* kaže sledeće:

„Ako se sloboda još hoće da spase, onda ne preostaje nikakav put osim da se postojanje neke stvari, ukoliko je ona odredljiva u vremenu, dakle i kauzalitet prema zakonu *prirodne nužnosti*, pridaje *samo pojavi*, a da se sloboda pridaje *tom istom biću kao stvari samoj po sebi*.“¹¹³

Iz navedenih citata zaključujemo da Kant razlikuje dva aspekta sa kojih možemo posmatrati jedan isti objekt, a ne dve vrste objekata od kojih je jedan slobodan, a drugi determinisan prirodnim zakonima. Pojave i stvari po sebi nisu različite u ontološkom smislu. Ovo tumačenje se, stoga, ne susreće sa kritikom da predstavlja „metafizičku monstruoznost“, što je prigovor koji se neretko upućuje interpretaciji „dva sveta“. Ono, takođe, ne podleže primedbi da odstupa od Kantovog teksta. Međutim, interpretacija „dva aspekta“ suočava se sa drugim tipom kritike.

Prvo, postavlja se pitanje kako jednom istom subjektu možemo s pravom pripisati i empirijski i inteligibilni karakter, ako imamo u vidu da se ova dva karaktera razlikuju po određenim osobinama. „Empirijski subejekt E ima svojstvo da je determinisan prethodnim nizom uzroka, dok inteligibilni subjekt I ne poseduje ovo svojstvo. Ukoliko E ima svojstvo koje I nema, onda oni nisu i ne mogu biti identični. E je kauzalno određeno uslovima koji su u potpunosti van njegove kontrole, dok I ima sposobnost samostalnog iniciranja uzročnog niza.“¹¹⁴

Drugo, ukoliko je neki događaj uslovljen prethodnim stanjem stvari, onda ta uslovljenost ima opšte važenje i ne zavisi od aspekta pod kojim vršimo ispitivanje. Ova kritika je često upućivana tumačenju „dva aspekta“, a njeni zastupnici smatraju da upravo iz ovog razloga ni Dejvidsonov anomalni monizam ne uspeva da ponudi uspešno rešenje odnosa između determinizma i slobodnog delanja.¹¹⁵

¹¹⁰ Yalowitz, Steven, "Anomalous Monism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/anomalous-monism/>>.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² A540-541/B568-569; KČU, 372-373.

¹¹³ KpV 5:95; KPU, 102.

¹¹⁴ Pereboom, 2006:551.

¹¹⁵ Nelkin, 2000:565.

Smatramo da zastupnici tumačenja „dva aspekta“, među kojima prednjači Henri Alison, pružaju interpretaciju transcendentnog idealizma koja nudi ispravniju analizu Kantovog stanovišta od rivalske interpretacije „dva sveta“, a i suočava se sa manjim brojem kritika. Prigovori sa kojima se ovo tumačenje susreće, bili su podsticaj nekim savremenim interpretatorima da ponude novu struju interpretacije koja bi trebalo da bude u stanju da ih razreši.

2.4.3. Interpretacija „dva stanovišta“

Prema tumačenju „dva stanovišta“, Kant u okviru svoje doktrine transcendentnog idealizma „ne razlikuje dve vrste objekata, niti različite aspekte jedne iste vrste objekata, nego različita stanovišta sa kojih formiramo verovanja o objektima”.¹¹⁶ Predstavnici ovog tumačenja, među kojima je najuticajnija Kristin Korsgard (Christine Korsgaard), tvrde da nas razum vodi ka oprečnim verovanjima, ali da to ne mora nužno da znači da se suočavamo sa kontradiktornošću sve dok uviđamo da ta verovanja imamo sa različitih stanovišta. Na primer, sa deliberativnog stanovišta mi verujemo da imamo sposobnost racionalnog delanja i samostalnog donošenja odluka, dok sa naučnog stanovišta verujemo da smo uslovljeni prirodnim zakonima.

Ovo tumačenje nije uvek jednostavno razlikovati od tumačenja „dva aspekta“, a zabuna do koje dolazi primarno je terminološke prirode. Henri Alison, koji svoju verziju transcendentnog idealizma eksplicitno naziva „dvoaspektnom“ interpretacijom, na nekim mestima govori i o „dva stanovišta sa kojih jedan objekt može biti posmatran”.¹¹⁷ Kako bi se izbegla potencijalna zabuna, u ovom radu termin „dva stanovišta“ koristićemo isključivo kada je reč o istoimenoj interpretaciji.

Dva stanovišta sa kojih posmatramo svet i događaje koji se u njemu odvijaju omogućavaju nam, prema mišljenju Korsgardove, da imamo dva različita pogleda na stvarnost. „Dok pojedinac koji upotrebljava praktični um vidi svet sa inteligibilnog stanovišta, čovek koji se služi teorijsko-naučnim pristupom posmatra isti taj svet kao mehanistički i determinisan.”¹¹⁸ Ovde se javlja jedna nedoumica. Naime, potrebno je precizirati kako ovo tumačenje objašnjava tvrdnju da različita verovanja o istom objektu ne dovode do kontradikcije. Ukoliko istovremeno verujemo da p i verujemo da $ne-p$, neizbežno se suočavamo sa nekoherentnošću. Međutim, ako imamo verovanje p i želju da $ne-p$, onda tu nema kontradikcije. Kada govorimo o verovanju sa različitih stanovišta, imamo na umu ovaj drugi smisao.

Ovo tumačenje uspešno izražava Kantovu ideju o pojedincu koji poseduje dvostruki karakter, i to bez pozivanja na konfuznu ontologiju interpretacije „dva sveta“ i uvođenja dve vrste objekata, što je njegova najveća prednost. Takođe, ova interpretacija se, za razliku od „dvoaspektne“, ne susreće sa nekoherentnostima, makar na prvi pogled.

Ipak, pored konzistentnosti koju uočavamo u prvi mah, ovo tumačenje se susreće i sa određenim problemima. Prvo, nije tačno utvrđeno šta znači „imati verovanje sa nekog stanovišta“. Verovanje obično određujemo kao stav koji imamo o svetu i njegovim svojstvima, ali gotovo nikad ne tvrdimo da verujemo u nešto sa određenog stanovišta. Tačno je da koristimo izraze poput „sa ove tačke

¹¹⁶ Smajević, 2019:49.

¹¹⁷ Allison, Henry, *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, str. 3-27.

¹¹⁸ Korsgaard, Christine, „Morality as Freedom”, u *In Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, str. 159-187.

gledišta“, „posmatrano iz ovog ugla“ ili „stanovišta smo da“, ali čini se da ovakvo izražavanje više priliči kolokvijalnom nego filozofskom govoru, jer nije jasno šta ove floskule tačno znače. Nekada kažemo da bi sa jednog stanovišta bilo bolje da uradimo X, a sa drugog da uradimo Y, ali time samo naglašavamo da je uzimajući jedne okolnosti u obzir X bolja opcija, dok je dajući prednost drugom skupu okolnosti Y bolji izbor. Ipak, ovakva upotreba reči „stanovište“ ne čini „verovanje sa nekog stanovišta“ plauzibilnom idejom.

Drugo, čak i ako usvojimo tvrdnju da u svakodnevnom životu formiramo verovanja sa različitih stanovišta, ovo tumačenje se i dalje suočava sa značajnim kritikama. Neophodno je pružiti kriterijum koji bi klasifikovao verovanja u zavisnosti od toga da li ih imamo sa deliberativnog ili sa teorijskog stanovišta. Naši interesi bi mogli da budu jedna vrsta kriterijuma. Ukoliko nastojimo da pružimo objašnjenje sveta koji nas okružuje, formiraćemo verovanja sa naučnog stanovišta, a ukoliko težimo da donesemo odluku o ispravnom postupanju, formiraćemo verovanja sa deliberativnog stanovišta. Ovi različiti interesi definišu način na koji analiziramo i razumemo spoljašnji svet. Drugi tip kriterijuma mogla bi da bude vrsta opravdanja koje imamo za naša verovanja. Možemo reći, na primer, da je verovanje da smo uslovljeni prirodnim zakonima opravdano našim znanjem o svetu u kome živimo i pravilnostima koje u njemu uočavamo, dok je verovanje da smo slobodni opravdano našim svakodnevnim praktičnim rasuđivanjem i delanjem u skladu sa postavljenim maksimama. Ipak, „problem je u tome što je teško ustanoviti kriterijum oko koga bi postojala opšta saglasnost, a čak i ako bi takav kriterijum postojao, odatle ne sledi da je postojanje različitih stanovišta dovoljno za sprečavanje iracionalnosti“.¹¹⁹

Tomas Nejgel (Thomas Nagel) pravi razliku između subjektivne i objektivne tačke gledišta i eksplicitno odbacuje tvrdnju da posedovanje verovanja sa različitih stanovišta sprečava mogućnost sukoba među njima. On tvrdi da ukoliko sa jednog stanovišta verujemo da smo slobodni, a sa drugog da nismo, moramo se suočiti sa neizbežnim konfliktom.¹²⁰ Iako je tačno da se način na koji Nejgel shvata suprotstavljena stanovišta značajno razlikuje od prikaza Korsgardove, važno je istaći da puko razdvajanje stanovišta ne rešava sukob, već je potrebno pružiti i dodatnu argumentaciju u prilog ovakve tvrdnje.

2.4.4. Kompatibilizam, inkompatibilizam, ili?

Priča o različitim interpretacijama Kantovog transcendentnog idealizma nije potpuna ukoliko se ne dotaknemo čuvenog spora između kompatibilizma i inkompatibilizma. Kada je reč o odnosu između slobode volje i determinizma, filozofi se obično deklariraju ili kao kompatibilisti ili kao inkompatibilisti. Dok prvi smatraju da naša dela mogu istovremeno biti i determinisana prirodnim uzrocima i slobodna u smislu koji je dovoljan za pretpostavljanje moralnog delanja i odgovornosti, drugi su stava da su slobodna delatnost i odgovornost puka iluzija, ukoliko prihvatamo da su naša dela determinisana i da su deo niza prirodnih uzroka. Prvi veruju da su sloboda i determinizam kompatibilni, drugi to eksplicitno negiraju.

U sekundarnoj literaturi vodi se oštra polemika oko toga na koji način je Kanta prikladnije okarakterisati. Prema tradicionalnom tumačenju, on je inkompatibilista zato što veruje da postoji fundamentalni sukob između determinizma i slobode volje. Ipak, za razliku od zastupnika klasičnog

¹¹⁹ Nelkin, 2000:570.

¹²⁰ Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York, 1986.

inkompatibilizma, Kant u isto vreme smatra da je determinizam istinit i da smo mi slobodni. Nesumnjivo važenje determinizma pokazano je zaključkom druge analogije, dok je ideja o nama kao moralno odgovornim i slobodnim bićima podržana osećajem da imamo mogućnost izbora. Zbog ovoga se nalazimo u iskušenju da Kanta istovremeno odredimo i kao kompatibilistu i kao inkompatibilistu, a postala je sada već čuvena Vudova misao da Kant „pokušava da pokaže ne samo kompatibilnost slobode i determinizma, već i kompatibilnost kompatibilizma i inkompatibilizma“.¹²¹

Interesantno je primetiti da među zastupnicima interpretacije „dva sveta“, jednako kao i među onima koji brane tumačenje „dva aspekta“, ima autora koji se priklanjaju obema strujama. S jedne strane, Alen Vud određuje Kanta kao kompatibilistu i smatra da su sloboda i determinizam kompatibilni samo zato što je čovek istovremeno pripadnik dva sveta: fenomenalnog i noumenalnog. S druge strane, Ben Vilhauer, zastupnik „ontološke interpretacije“, stava je da uvođenje noumenalne sfere kao ontološki primarne u odnosu na fenomenalnu sferu nužno vodi ka interpretiranju Kanta kao inkompatibiliste.¹²²

Zaključujemo, dakle, da određivanje Kanta kao kompatibiliste ili kao inkompatibiliste nije usko povezano sa strujom interpretacije kojoj se priklanjamo, već pre sa načinom na koji tumačimo termine „kompatibilno“ i „inkompatibilno“ kada interpretiramo transcendentni idealizam. Ukoliko stavimo akcenat na činjenicu da Kant smatra da u fenomenalnoj sferi mogu važiti isključivo zakoni prirode, ne i slobodna uzročnost, onda ćemo ga okarakterisati kao inkompatibilistu. Međutim, ako kao primarnu uzmemo njegovu ideju da transcendentna sloboda i determinizam nisu u sukobu kada ih postavimo u različite sfere (noumenalnu i fenomenalnu), onda ćemo ga odrediti kao kompatibilistu. Mi zastupamo stav da Kant u striktnom smislu nije ni kompatibilista ni inkompatibilista, jer njegova doktrina transcendentnog idealizma pokušava da pomiri ove dve pozicije.

Kuda dalje?

Uspešno razumevanje i odbrana Kantovog pojma transcendentne slobode zavisi prvenstveno od usvajanja doktrine transcendentnog idealizma u okviru koje je jedino moguće pokazati plauzibilnost ovog pojma. Mišljenja smo da bi sve verzije tumačenja „dva sveta“ trebalo odbaciti kao neadekvatne. Razloge u prilog ovom stavu ponudili smo neшто ranije u ovoj tezi, a glavni je taj što uvođenje dve različite vrste objekata predstavlja metafizički zahtevan korak koji nije u skladu sa Kantovim tekstom, kao ni duhom njegove filozofije. Smatramo da je Kantova ontologija jednostavna i da je on verovao u postojanje jedne vrste objekata, od kojih neki (umna bića) imaju dvostruku prirodu. Drugim rečima, Kantov transcendentni idealizam određuje čoveka kao čulno biće koje je podložno empirijskim zakonima, ali u isti mah i kao umno i racionalno biće koje ima sposobnost donošenja odluka, kao i svest o toj sposobnosti. Zavisno od aspekta ili stanovišta posmatranja, prednost ćemo dati jednoj ili drugoj strani ljudske prirode. Naredno poglavlje biće posvećeno ovom drugom aspektu i ispitivanju čoveka kao racionalnog, slobodnog i odgovornog bića.

¹²¹ Wood, Allen, „Kant's Compatibilism“, u *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1984, str.74.

¹²² Vilhauer, Ben, "Can we interpret Kant as a Compatibilist?", *The British Journal for the History of Philosophy*, 12 (4), 2004, str. 719-730.

3. Etički aspekt Kantovog shvatanja slobode

Rešenje treće antinomije prikazano u prethodnom poglavlju pokazuje da je sloboda moguća i da nije u sukobu sa determinizmom koji vlada u prirodnom svetu. Međutim, da bi mogao s pravom da postulira ne samo mogućnost nego i realnost slobode, Kant mora da pokaže da možemo biti motivisani da delamo na osnovu umskih principa. Kant je mišljenja da etička teorija koja pruža dokaz postojanja slobode, ne sme sadržati empirijske činjenice koje se tiču ljudske psihologije, istorije i društveno-političkih odlika ljudske zajednice. Moralnost nije promenljiva kategorija koja zavisi od pojedinca i društvenih okolnosti koje ga okružuju, nego je univerzalni i opštevažeći element Kantove etičke teorije. Moralni zakon proističe iz uma i stoga važi univerzalno za sva racionalna bića, a istovremeno predstavlja i princip na osnovu koga Kant dedukuje postojanje slobode.

Teza koja se zastupa u ovom poglavlju jeste da Kant dokazuje realnost slobode u okviru svoje praktične filozofije uz pomoć dva koraka. Prvi korak sastoji se od uvođenja nekoliko pojmova koji su usko povezani sa pojmom slobode i bez čijeg razumevanja postojanje slobode ne bi moglo ni da se razume, ni da se dokaže. Pojmovi dobre volje, dužnosti, imperativa, moralnog zakona, autonomije i slobode čine jedan međusobno isprepletan i neraskidiv sistem u kome svaki od članova potvrđuje svoju validnost oslanjanjem na ostale članove. Tek nakon uspešno realizovanog prvog koraka, odnosno objašnjenja navedenih pojmova i njihovog međusobnog odnosa, Kant je u mogućnosti da sprovede i drugi korak koji podrazumeva dedukciju slobode iz moralnog zakona.

Poglavljje koje je pred nama podeljeno je, stoga, na dva dela, od kojih je prvi posvećen analizi pojmova koji su u uskoj vezi sa slobodom. Videćemo da pokušaj objašnjenja bilo kog od ovih pojmova neminovno dovodi do potrebe da se uvedu i protumače i svi ostali. Tako će potpuno određenje pojma dobre volje iziskivati da se definiše pojam dužnosti, koji dalje vodi ka moralnom zakonu, a ovaj ka pojmu slobode. Drugi deo poglavlja bavi se Kantovim pokušajem dedukcije moralnog zakona iz nužnosti pretpostavke slobode u *Zasnivanju metafizike morala*, a zatim i njegovom radikalnom promenom strategije u *Kritici praktičkog uma* i dedukcijom slobode iz moralnog zakona. Zastupaćemo tezu da je između pisanja ova dva dela došlo do velikog preokreta u Kantovom toku argumentacije. Glavni cilj je da se pokaže da Kant pruža uverljive argumente u prilog tvrdnji da sloboda postoji u praktičnoj sferi.

3.1. Ključni pojmovi Kantove etičke teorije

3.1.1. Dobra volja

U prvom odseku *Zasnivanja metafizike morala* Kant iznosi dve tvrdnje koje se tiču pojma dobre volje i koje on pripisuje opštem moralnom racionalnom znanju. Prva tvrdnja izražena je u čuvenoj rečenici kojom Kant počinje *Zasnivanje*:

- 1) „Nemoguće je zamisliti igde išta u svetu, pa čak ni izvan njega, što bi se bez ograničenja moglo smatrati dobrim, osim jedino *dobre volje*.“¹²³

¹²³ GMS 4:393; ZMM, 15.

Na ovaj način Kant na samom početku knjige naglašava da je dobra volja ono jedino što poseduje bezuslovnu unutrašnju vrednost, a to čini poredeći je sa drugim kvalitetima koji se obično uzimaju za dobre. Sva druga dobra osim dobre volje, poput talenata duha kao što su duhovitost i moć suđenja ili poput osobina temperamenta kao što su smelost i istrajnost, samo su uslovno dobra, odnosno sa ograničenjem i s obzirom na neki postavljeni cilj. Iako možemo pomisliti da su osobine poput pameti, spretnosti i odlučnosti uvek neograničeno dobre, Kant tvrdi da to nije slučaj jer one mogu biti zle, ukoliko volja koja treba da ih upotrebi nije dobra. Uzmimo primer osobe koja poseduje pamet i odlučnost i koja ove osobine koristi u cilju planiranja ubistva. Osoba sa ovim kvalitetima imaće dovoljno istrajnosti da sačeka „pravi“ momenat za sprovođenje zločina, kao i dovoljno pameti da precizno isplanira sve neophodne korake. U ovom slučaju odlučnost i pamet čine zločinca opasnijim nego što bi bio da ne poseduje ove osobine. Zaključujemo, dakle, da su ovi kvaliteti samo uslovno i ograničeno dobri jer zavise od svrhe radi čijeg ostvarenja se koriste.

Najviše dobro može biti samo ono koje ne može postati zlo i koje zadržava svoju dobrotu uprkos preprekama, osobinama temperamenta i talentima duha. Kant smatra da jedino dobra volja ispunjava ove uslove. Ona je dobra sama po sebi, po htenju, ne po posledicama koje proizvodi, niti po tome koliko je pogodna za postizanje neke određene svrhe. Kant naglašava da „korisnost ili neplodnost dobre volje ne može toj njenoj vrednosti niti nešto da doda niti da joj išta oduzme.“¹²⁴ U suprotnom ona ne bi bila apsolutno, već samo relativno dobra i zavisila bi od brojnih spoljašnjih faktora.

Druga tvrdnja koja se tiče pojma dobre volje glasi:

- 2) „Dobra volja, dakle, zaista ne sme da predstavlja jedino i celokupno dobro, ali mora da bude vrhovno dobro i uslov svega ostaloga.“¹²⁵

Videli smo upravo da, iako se obično smatraju dobrim i poželjnim, talenti duha i osobine temperamenta imaju samo relativnu vrednost koja zavisi od toga da li je volja koja ih upotrebljava dobra ili ne. Isto važi i za bogatstvo, čast, posedovanje moći i zdravlje koje Kant naziva prolaznim darovima. Posedovanje dobre volje sprečava pojedinca da ove osobine i kvalitete koristi za ostvarenje moralno neispravnih ciljeva poput ubistva, prevare ili krađe. Dobra volja je uslov pod kojim su sve navedene osobine dobre i ona je ta koja definiše granice u okviru kojih je upotreba ovih darova, talenata i osobina dobra. Kao jedino bezuslovno dobro, dobra volja je uslov postojanja svih ostalih dobara.

Zanimljivo je primetiti da Kant i sreću svrstava u ograničena dobra, ali ne zbog toga što smatra da ljudi ne zaslužuju da budu srećni, već zato što je vrlo verovatno da će sreća imati negativan uticaj na njih, imajući u vidu urođene sklonosti i karakteristike ljudske prirode. Kant je mišljenja da kada ljudi dostignu ciljeve čije ostvarenje ih čini srećnim (kada postanu moćniji, bogatiji, poznatiji i cenjeniji u društvu), oni imaju tendenciju da izvedu zaključak da zaslužuju više od drugih, što dovodi do moralnog izopačenja. Zato je sreća dobra samo uslovno, odnosno samo ako je postižu pojedinci koji poseduju dobru volju.

Dakle, dve osnovne tvrdnje koje se tiču pojma dobre volje su da je ona jedino bezuslovno dobro i da je ona uslov postojanja svih drugih dobara. Važno je napomenuti da ove dve osnovne tvrdnje

¹²⁴ GMS 4:394; ZMM, 17.

¹²⁵ GMS 4:396; ZMM, 20.

ne impliciraju logički jedna drugu.¹²⁶ Kant određuje dobru volju kao bezuslovno dobru i na osnovu toga se možda može pretpostaviti da „bezuslovno“ znači ne samo „nezavisno od drugih uslova“, već da ono predstavlja i „uslov postojanja svih drugih dobara.“ Međutim, nema ove logičke implikacije između dve navedene tvrdnje. Činjenica da je dobra volja ono jedino što je neograničeno dobro ne implicira da je ona istovremeno uslov svih drugih dobara koja poseduju samo relativnu vrednost. Ove dve tvrdnje logički su nezavisne jedna od druge.

Kantu je, ipak, često zamerano da pred čitaoca koji treba da razume šta je zapravo dobra volja nije postavljen jednostavan zadatak. Prvo, može se pomisliti da je dobra volja isto što i umerenost ili vladanje sobom. Međutim, dobra volja se ne ispoljava samo kroz radnje koje su umerene, već i u činovima poput spasavanja života osobe koja se nalazi u opasnosti ili održanja davno datih obećanja. Stoga se posedovanje dobre volje nikako ne bi moglo izjednačiti sa umerenim ponašanjem. Drugo, kroz istoriju filozofije često se smatralo da postoji više kvaliteta koji su bezuslovno dobri i koji su deo čovekove unutrašnje vrednosti, a u zastupanju ove ideje prednjače antički filozofi koji su u kardinalne vrline ubrajali osobine poput hrabrosti i umerenosti. Iako bi ovi mislioci verovatno tvrdili da hrabrost može posedovati samo onaj ko ima ono što Kant naziva dobrom voljom, Kantova pozicija radikalno je drugačija jer on smatra da je dobra volja potpuno različita od svih prirodnih talenata, osobina temperamenta i prolaznih darova i da je jedino njena vrednost bezuslovna. Posedovanje dobre volje predstavlja neograničenu unutrašnju čovekovu vrednost, dok su sva ostala dobra uslovna i zavisna od ove vrhovne vrednosti.

Pažljivim čitanjem *Zasnivanja metafizike morala* nailazimo na još jedno određenje dobre volje koje nam može pomoći da otklonimo navedene sumnje i nedoumice. Naime, uviđamo da se reč „karakter“ pojavljuje na svega dva mesta¹²⁷ u ovoj knjizi i da se na oba izjednačava sa pojmom dobre volje.¹²⁸ Za Kanta je posedovati dobru volju isto što i imati dobar karakter. Ovo izjednačavanje dva pojma omogućava nam da pojam dobre volje vidimo u novom svetlu. Obično kažemo da se čovekov karakter ispoljava prvenstveno kroz njegova dela i izbore i da dobar karakter poseduje onaj ko postupava ispravno uprkos preprekama i izazovima sa kojima se susreće. Zato su naši postupci ti koji primarno oslikavaju naše karaktere i koji su proizvod htenja, odnosno volje. Izjednačavanje pojma dobre volje sa pojmom dobrog karaktera čini Kantovu upotrebu ovog prvog pojma jasnijom i plauzibilnijom. Odnos reciprociteta koji postoji između dva pojma pokazuje da izjednačavanje dobre volje sa dobrim karakterom nije tek pokušaj da se jedan od uobičajenih i često korišćenih pojmova zameni tehničkim pojmom, već pre pomaže rasvetljavanju načina na koji Kant poima moralno ispravno delanje.

Zaključujemo, dakle, da je dobra volja isto što i dobar karakter, da je ona dobra bez ograničenja i da ona predstavlja uslov postojanja svih drugih dobara. Da bismo dalje razvili i još bolje razumeli pojam dobre volje, za koji Kant tvrdi da se „nalazi u prirodnom zdravom razumu“¹²⁹, neophodno je da razmotrimo pojam dužnosti koji u sebi sadrži pojam dobre volje i koji je upravo iz ovog razloga tema sledećeg odeljka.

¹²⁶ Bailey, Tom, “Analysing the Good Will: Kant’s Argument in the First Section of the *Groundwork*”, *British Journal for the History of Philosophy* 18 (4), 2010, str. 638.

¹²⁷ Na prvom mestu Kant tvrdi da “svi prirodni darovi mogu postati krajnje zli i štetni, ako volja, koja treba da ih upotrebi i čija se osobena kakvoća zbog toga zove *karakter*, nije dobra” (GMS 4:393; ZMM, 15), dok na drugom mestu kaže da je „vrednost karaktera moralno i nesravnjeno najuzvišenija“ (GMS 4:399; ZMM, 24).

¹²⁸ Harbison, Warren, “The Good Will”, *Kant-Studien*, 71 (1), 1980, str. 48.

¹²⁹ GMS 4:397; ZMM, 21.

3.1.2. Delanje iz dužnosti

Dosadašnja analiza pojma dobre volje pokazala nam je, između ostalog, da je Kant u središte moralnog ocenjivanja stavio ljudske postupke. Dok se u nekim drugim etičkim doktrinama primarno podvrgavaju proceni potencijalne posledice naših postupaka (utilitarizam) ili vrline koje pojedinac poseduje (etika vrline), deontološka teorija bavi se delima. Smatramo da ovo u velikoj meri odgovara načinu na koji svakodnevno rasuđujemo, jer je čest slučaj da se zapitamo da li smo dobro postupili ili kako treba postupiti u budućnosti u određenoj konkretnoj situaciji. Kant tvrdi da je postupak moralno ispravan jedino onda kada se vrši iz dužnosti. Iako naizgled može delovati da je jednostavno utvrditi koja radnja je počinjena iz dužnosti a koja ne, Kant smatra da to nije slučaj i uvodi razliku između legaliteta i moraliteta radnji, odnosno između radnji počinjenih shodno dužnosti i onih koje su počinjene iz dužnosti. Ova distinkcija predstavlja polazno mesto za tumačenje i razumevanje Kantove doktrine o dužnostima.

Delo počinjeno shodno dužnosti jeste ono koje je, spolja gledano, u skladu sa svim što dužnost nalaže, ali su motivi koji se kriju iza ovakvog dela najčešće zadovoljenje naših sklonosti i postizanje namerenih ciljeva. Ovakvi postupci predstavljaju samo spoljašnje ispunjenje moralnih zahteva i ne poseduju istinsku moralnu vrednost. Mi možemo odlučiti, na primer, da osobi koja prosi na ulici damo novac jer nas čini srećnima pomaganje drugima ili jer volimo da izgledamo kao dobrotvori u očima drugih. Iako se može pomisliti da je pomaganje siromašnima uvek čin pravog milosrđa, Kant smatra da radnje vođene ovakvim namerama i sklonostima nisu istinski moralne, već da se moralna vrednost može pronaći samo u radnjama počinjenim iz dužnosti. Delo počinjeno iz dužnosti je ono koje proističe iz naše volje i našeg htenja i koje nije rezultat želje da se zadovolje sklonosti i strasti. Ovakva dela predstavljaju i spoljašnje i unutrašnje ispunjenje moralnih zahteva, te stoga poseduju moralnu vrednost.

Razlika između legaliteta i moraliteta radnji pred pojedinca postavlja zahtev da dela ne samo u skladu sa slovom, već i sa duhom moralnog zakona. Delo koje je počinjeno u skladu sa principom legaliteta ne mora istovremeno biti u skladu sa principom moraliteta, jer „prосто slaganje sa moralnim zakonom, bez obzira na pokretače, nije dovoljno da postupak ima moralnu vrednost“¹³⁰. Međutim, pošto mi možemo imati uvid samo u naše sopstvene motive, nikako ne i u tuđe, prilikom procene postupaka drugih ljudi moramo se zadovoljiti „prostom spoljašnjim slaganjem tuđih postupaka sa moralnim zakonom“¹³¹, odnosno principom legaliteta. Princip moraliteta svaki pojedinac može da primeni isključivo na sebe, svoje motive i svoja dela, jer niko osim njega samog ne može da zna iz kojih pobuda je on udelio novac siromahu, pomogao prijatelju u nevolji ili negovao bolesne roditelje. Princip legaliteta nalazi se u osnovi uređenja društvenog života i naših odnosa prema drugim ljudima. Iako se moral sastoji u ispunjenju kako slova, tako i duha zakona, radi funkcionisanja u društvu moramo se zadovoljiti time da drugi zadovoljavaju slovo zakona i ne smemo ulaziti u preispitivanje njihovih namera i motiva. Princip moraliteta primenjujemo samo na sebe, jer nemoguće je da se iskustvom utvrdi da li je neko postupio iz dužnosti ili samo shodno dužnosti.

Ova distinkcija pokazuje da se u središtu Kantove moralne psihologije nalazi kontrast između dva rivalska izvora motivacije: sklonosti i dužnosti. Pretpostavka je da je svako delo motivisano ili sklonostima ili dužnostima i da se moralna ispravnost postupaka procenjuje u odnosu na to iz kog od ova dva motiva su počinjeni. Kant pod sklonostima podrazumeva sve podsticaje na delanje koji proističu iz naše čulne prirode poput želja, instinkta, strasti i strahova, dok pod radnjama počinjenim iz

¹³⁰ Babić, Jovan, „Kantova koncepcija dužnosti“, *Theoria* 2, 1991, str. 51.

¹³¹ *Ibid.*

dužnosti misli na postupke koji su produkt htenja i volje i koji su motivisani čovekovom racionalnom prirodom. Međutim, ova podela na dela počinjena iz sklonosti i ona počinjena iz dužnosti, zajedno sa tvrdnjom da jedino radnje iz dužnosti poseduju moralnu vrednost, dovodi do toga da Kantu bude upućen prigovor da princip moraliteta u potpunosti isključuje sklonosti jer one ne poseduju nikakvu moralnu vrednost. Ukoliko je ova interpretacija ispravna, princip moraliteta zahteva od pojedinca da bude potpuno ravnodušan prema svim željama i strastima koje proističu iz njegove čulne prirode i da dela isključivo u skladu sa svojom racionalnom, umskom prirodom. Ovakav zahtev ocenjuje se kao suviše rigorozan, ali i neostvariv.

Smatramo da ovaj prigovor za rigorizam treba odbaciti i da je Kantovo ponekad neprecizno izražavanje dovelo do toga da mu ova kritika bude upućena. Kao bića koja pripadaju čulnom svetu, mi se ne možemo osloboditi uticaja koji sklonosti vrše na nas, te će zato težnja da delamo u skladu sa čulnom prirodom i da budemo srećni, uspešni i cenjeni uvek biti prisutna. Postupak koji je motivisan isključivo našim sklonostima nema moralnu vrednost, ali to ne znači da Kant zabranjuje ili isključuje sklonosti. Štaviše, on na nekoliko mesta eksplicitno naglašava da je traganje za srećom sastavni deo ljudske prirode i da bi odbacivanje naših sklonosti bilo uzaludno.¹³² Oštro razlikovanje sklonosti i dužnosti ne implicira da ove dve motivacione sile ne mogu delovati istovremeno i da isključuju jedna drugu. Ono što Kant zapravo podrazumeva pod postupkom iz sklonosti jeste „postupak u kome je odredbeni razlog isključivo i jedino sklonost“¹³³. Delo ima moralnu vrednost kada dužnost zauzme mesto sklonosti i kada postane određujući razlog volje pojedinca, a ovo je različito od tvrdnje da moralna vrednost iziskuje potpuno odsustvo sklonosti. Kant nikada nije tvrdio da moralno ispravno delo gubi na svojoj vrednosti ukoliko delatnik ima sklonost ka izvršenju tog dela, već samo da delu nedostaje moralna vrednost ukoliko je ono učinjeno iz sklonosti, a ove dve tvrdnje su različite.¹³⁴ Postupak je moralno ispravan kada pojedinac koji poseduje dobru volju, koristeći svoju slobodu, odluči da dela iz dužnosti uprkos uticaju sklonosti koji je uvek prisutan.

Posedovanje dobre volje, ipak, nije garancija da će pojedinac uvek delati iz dužnosti, jer dobra volja, za razliku od svete volje, nije savršena. Sveta volja, koju mogu imati samo beskonačna bića, nikada ne odstupa od zahteva uma i njene radnje uvek imaju moralnu vrednost. Za nju izvršenje neke moralne radnje nije dužnost, već prirodni i jedini način postupanja. Konačna bića poseduju samo dobru volju, kojoj um nameće dužnost delanja u skladu sa moralnim principima. Dakle, „za svetu volju moralni zakon je 'priroda', za ljudsku volju on je 'samo' dužnost“¹³⁵. Zadatak nas, kao smrtnih konačnih bića koja poseduju dobru volju, jeste da težimo da dužnost bude određujući razlog naših dela, odnosno, da motiv dužnosti nadvlada motive koji proističu iz sklonosti. Konkretni pojedinac je taj koji mora da izvoje pobedu nad sopstvenim strastima i da odoli iskušenjima koja su pred njega postavljena, ukoliko hoće da dela iz dužnosti.

Kako bismo pojam dužnosti učinili što jasnijim, do sada smo se fokusirali na razliku između dela počinjenih shodno dužnosti i onih koja su počinjena iz dužnosti, a zatim smo pokušali da pokažemo da moralnu vrednost poseduju samo ova druga. Videli smo da su radnje izvršene iz dužnosti one koje proističu iz naše racionalne prirode i našeg htenja. Međutim, nije u potpunosti jasno šta Kant tačno podrazumeva pod dužnošću i kako je moguće da sama svest o njenom postojanju bude preovlađujuća motivacija za delanje uprkos postojanju interesa i sklonosti. Da bismo ovo razjasnili,

¹³² RGV 6:58; Religija, 54.

¹³³ Babić, 1991:57.

¹³⁴ Herman, Barbara, “On the Value of Acting from the Motive of Duty”, *Philosophical Review* 90 (3), 1981, str. 378-379.

¹³⁵ Babić, 1991:49.

pogledajmo definiciju dužnosti koju Kant pruža u *Zasnivanju metafizike morala* i koja predstavlja drugo važno mesto za tumačenje njegove teorije o dužnostima.

„*Dužnost jeste nužnost jedne radnje iz poštovanja prema zakonu.*“¹³⁶

Prilikom analize ove definicije potrebno je obratiti pažnju na tri stvari. Na prvom mestu, kaže se da je radnja počinjena iz dužnosti nužna, odakle se može zaključiti da je na snazi determinizam, da nema mesta za slobodno i voljno delanje i da pojedinac nema mogućnost da postupi drugačije do iz dužnosti. Važno je, međutim, naglasiti da je ovde reč o praktičnoj, a ne o logičkoj nužnosti, što znači da volja bira samo ono što um prepoznaje kao dobro, odnosno kao nužno u praktičnom smislu. Dakle, radnja počinjena iz dužnosti je nužna u smislu da um nalaže njeno izvršenje i da on nikada ne može naložiti radnju koja joj je suprotna.

Na drugom mestu, tvrdi se da se radnja iz dužnosti vrši iz poštovanja prema moralnom zakonu i zato je važno da ustanovimo šta Kant podrazumeva pod poštovanjem. On ga određuje kao osećanje koje nije nastalo pod uticajem sklonosti, kao što je slučaj sa osećanjima poput straha, divljenja ili ljubavi, već je proizvedeno umom, zbog čega se bitno razlikuje od svih drugih osećanja.¹³⁷ Poštovanje se ne može svesti na princip opšte sreće ili princip samoljublja, niti se ono može gajiti prema sklonostima ili željenim posledicama radnje, koje mogu biti predmet našeg odobravanja ili ljubavi, ali nikada ne i predmet našeg cenjenja. Predmet poštovanja može biti jedino moralni zakon. Osećanje poštovanja nikad nije usmereno na neki materijalni predmet, neku želju, nameru ili strast, već uvek samo na zakon koji sami sebi namećemo. Kada kažemo da poštujemo neku ličnost, mi zapravo u njoj cenimo primer moralnog zakona koji se ispoljava u njenim postupcima. Obično poštujemo osobe koje pokazuju pravednost, čestitost ili odlučnost u svojim postupcima, a cenjenjem ovih kvaliteta mi samo iskazujemo poštovanje prema moralnom zakonu koji se manifestuje kroz moralno ispravno delanje. Poštovanje predstavlja „svest o *potčinjavanju* volje pod jedan zakon, bez posredovanja drugih uticaja na moje čulo“.¹³⁸ Ono se može odrediti kao moralno osećanje koje pomaže volji da se odluči na izvršenje neke radnje. Kao čisto intelektualni motiv, poštovanje može proisteći jedino iz svesti o postojanju praktičnog zakona.

Treće, postavlja se pitanje kako treba definisati moralni zakon koji se pominje u definiciji dužnosti. Ovde nije reč o zakonu koji je stvar konvencije među ljudima, kao što je to slučaj sa zakonima jedne države. Moralni zakon je univerzalan, proističe iz uma i važi bez izuzetka za sva racionalna bića. Ovaj zakon nije zasnovan na empirijskim i čulnim datostima, niti se može izvesti iz nekog saznanja koje već posedujemo. Iako se njegovo postojanje ne može dokazati, Kant veruje da on predstavlja osnov razumskog sveta i da svest o njemu postoji kod svakog racionalnog bića obdarenog voljom. Za konačna bića poput nas, moralni zakon izražen je u formi kategoričkog imperativa koji bezuslovno zapoveda. Moralni zakon ima imperativnu formu zato što ljudska volja nije savršeno dobra, kao što je to slučaj sa svetom i božanskom voljom. Sveta volja stoji pod objektivnim zakonima koje propisuje um i ona uvek, bez izuzetka, dela u skladu sa zakonskim radnjama, te zato za nju ne važe imperativi jer ona moralno ispravna dela ne čini iz dužnosti, već u skladu sa svojom prirodom. Njeno htenje uvek je saglasno sa zakonom. S druge strane, volja koju ljudska bića poseduju je nesavršena, a „imperativi su samo formule kojima se izražava odnos objektivnih zakona htenja prema subjektivnoj nesavršenosti volje umnih bića“¹³⁹. Mi smo, dakle, konačna bića koja poseduju samo dobru volju i koja

¹³⁶ GMS 4:401; ZMM, 27.

¹³⁷ GMS 4:402; ZMM, 28.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ GMS 4:414; ZMM, 49.

su kadra za delanje protivno moralnom zakonu. Zato je delanje u skladu sa principima koje propisuje um za nas dužnost.

Nakon ovih objašnjenja zaključujemo da se delanje iz dužnosti ne sastoji u konstantnoj zabrinutosti nad pitanjem da li smo postupili ispravno ili ne i da li je zadatak ispunjen, niti u pristupanju svakoj situaciji sa nizom rigidnih pravila koja treba primeniti. Jedna od važnih odlika postupanja iz dužnosti jeste spontanitet volje koja hoće da postupi ispravno. Dužnost je, dakle, činjenje radnje koju um putem moralnog zakona propisuje volji kao praktično nužnu, ali ne činjenje zbog spoljašnjeg podudaranja postupka sa moralnim principima, već iz osećanja poštovanja prema moralnom zakonu.

3.1.3. Maksime i hipotetički imperativi

Videli smo da je moralni zakon dat u obliku kategoričkog imperativa, objasnili smo zašto je imperativna forma izražavanja neophodna za konačna bića poput nas i istakli smo da je naša dužnost da delamo u skladu sa ovim zakonom. Nešto kasnije ćemo videti da jedino delanje u skladu sa moralnim zakonom, odnosno kategoričkim imperativom, daje autonomne i dostojanstvene ličnosti, jer se dostojanstvo čoveka sastoji u sposobnosti da bude opšte zakonodavan, odnosno da u skladu sa umom propiše zakone i da ih se i pridržava. Međutim, pitanje koje se sada nameće jeste kako kategorički imperativ glasi i šta on tačno zapoveda. Da bismo bili u stanju da pružimo odgovor na ovo pitanje, moramo najpre da objasnimo šta su maksime i hipotetički imperativi jer ćemo na taj način pripremiti teren za potpuno razumevanje ideje o kategoričkom imperativu kao jedinom kriterijumu moralne ispravnosti u Kantovoj etici.

Kant definiše maksimu kao „subjektivni princip htenja“¹⁴⁰ ili pravilo ponašanja na osnovu kojeg pojedinac dela u konkretnim životnim situacijama. Razmišljajući o tome kako treba da postupaju, „ljudi prave opšte životne planove koje Kant naziva maksimama“¹⁴¹. On smatra da racionalna bića uvek donose odluke o svom budućem ponašanju koje se ne odnose samo na jednu određenu situaciju, već na više relevantnih situacija. Dakle, kada jednom odredimo pravilo ponašanja, odnosno maksimu, onda ona važi i za druge slične situacije i preko nje ocenjujemo pojedinačne postupke. 'Radiću na svom ličnom razvoju', 'biću blagonaklona prema bližnjima', 'naučiću italijanski za godinu dana', 'trčaću najmanje tri puta nedeljno', samo su neki od primera maksima koje pojedinci formulišu i u skladu sa kojima nastoje da delaju. Iz navedenih primera vidimo da maksime mogu imati različit stepen opštosti, da one najopštije izražavaju načelne ciljeve kojima težimo, kao i „naše osnovno moralno nastrojenje, najopštiju moralnu odliku našeg karaktera“¹⁴², dok one manje opšte predstavljaju konkretne recepte za delanje i često govore o načinu ostvarivanja opštije maksime. Mogli bismo da napravimo i poredak maksima, gde bi najopštije maksime bile one kojima pridajemo najveći značaj jer oslikavaju naše dugoročne planove, dok bi one manje opšte imale manju važnost jer se odnose na ostvarenje trenutnih i konkretnih ciljeva.

Treba naglasiti da su maksime pravila delanja koja slobodno i samostalno usvajamo, a ne nesvesni obrasci ponašanja koji nastaju uslovljavanjem i navikom. Ovo ne znači ni da smo u svakom

¹⁴⁰ GMS 4:402; ZMM, 27.

¹⁴¹ Vuković, Ivan, *Oponašanje Boga, Intimna istorija Kantove filozofije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2006, str. 183.

¹⁴² *Ibid.*, str. 185.

trenutku svesni na osnovu koje maksime delamo, ni da smo uvek u stanju da jasno formulišemo naše maksime, već samo da moramo načelno imati sposobnost da ih, putem razmišljanja i refleksije, otkrijemo i ukoliko je potrebno, izmenimo ili dopunimo. U suprotnom, maksime ne bi bile pravila ponašanja, već samo nesvesni oblici delanja nastali pod različitim empirijskim uticajima.

Maksime predstavljaju subjektivna pravila delanja, ne objektivna, zato što su zasnovane na razlozima koji važe za pojedinca koji ih usvaja, ne za sve ljude. Mi možemo uvažavati neke razloge i težiti nekim ciljevima, dok naš prijatelj istovremeno stremi ostvarenju nekih drugačijih svrha i formira maksime koje se umnogome razlikuju od naših. Ovde nema nikakve protivrečnosti jer svaki pojedinac za sebe formira pravila delanja u skladu sa kojima oblikuje svoje ponašanje. Međutim, da bismo proverili da li je delanje u skladu sa konkretnim maksimama koje formulišemo racionalno i moralno ispravno, Kant uvodi dva osnovna kriterijuma na kojima su zasnovane dve vrste opravdanja maksima. Prema prvom kriterijumu, pojedinac procenjuje da li je određeni postupak racionalan uzimajući u obzir odnos ličnih sredstava i ciljeva. Prema drugom kriterijumu, ispravnost nekog postupka ispituje se nezavisno od pojedinačnih subjektivnih ciljeva i nastoji se ustanoviti može li taj postupak biti univerzalno prihvatljiv. Prvi kriterijum opravdanja bazira se na hipotetičkom imperativu koji predstavlja vrhovno merilo instrumentalne racionalnosti, dok se drugi temelji na kategoričkom imperativu, univerzalnom principu procene moralne ispravnosti postupaka. Nasuprot maksimama, imperativi su zasnovani na objektivnim razlozima koji važe za sva racionalna bića, ne samo za određene pojedince.

Hipotetički imperativi oslikavaju odnos između postavljenih ciljeva i sredstava potrebnih za njihovu realizaciju. Pojedinac uvek pokušava da proceni da li je u datoj situaciji određeni postupak pogodan za ostvarenje ciljeva kojima on teži i zato svaki put kada formiramo maksimu i kada pred sebe postavljamo neki cilj, moramo biti svesni i sredstava koja su neophodna za ostvarenje tog cilja. U *Zasnivanju metafizike morala*, Kant o hipotetičkom imperativu kaže sledeće:

„Ko želi¹⁴³ svrhu taj želi (ukoliko um vrši odlučujući uticaj na njegove radnje) i sredstvo koje je radi nje neophodno potrebno, a nalazi se u njegovoj vlasti.“¹⁴⁴

Iako hipotetički imperativ predstavlja osnovno načelo praktične racionalnosti, Kant ga nikada nije eksplicitno imenovao ni definisao.¹⁴⁵ Navedeni citat ne predstavlja definiciju hipotetičkog imperativa jer nema ni hipotetičku ni imperativnu formu. Međutim, pošto su ljudi ograničeni svojom čulnošću i ne delaju uvek u skladu sa principima uma, princip koji nam govori o odnosu između postavljenih ciljeva i sredstava neophodnih za njihovu realizaciju, mora biti izražen u imperativnoj formi. Hipotetički imperativ, stoga, može biti izražen na sledeći način: *ako želiš svrhu, onda želi i sredstvo koje je radi nje neophodno potrebno, a nalazi se u tvojoj vlasti.*¹⁴⁶ Ovde se već u samom htenju cilja zamišlja i upotreba sredstava za njegovo ostvarenje. Iz pojma htenja svrhe izvodi se pojam radnji potrebnih za tu svrhu. Određena radnja nužna je kao sredstvo za postizanje cilja, ona nije dobra po sebi već za nešto drugo, za željeni cilj. Pojmovi cilja i sredstva ovde su analitički povezani, jedan

¹⁴³ U nemačkom originalu ovde stoji reč „will“, koja se može prevesti sa „hteti“, ali i sa „želeti“. Srpski prevodilac, Nikola Popović, odlučio se za drugu opciju. Kada je reč o hipotetičkim imperativima, smatramo da se ovaj prevod može usvojiti, dok ćemo prilikom navođenja kategoričkog imperativa koristiti reč „hteti“ umesto reči „želeti“. Želje predstavljaju pobude koje nisu određujući razlog našeg delanja. Tek kada se, putem htenja, odlučimo da neku želju sprovedemo u delo, ona dobija pokretačku snagu.

¹⁴⁴ GMS 4:417; ZMM, 54.

¹⁴⁵ Vuković, 2006: 186.

¹⁴⁶ Vuković, 2006: 188.

pojam sadržan je u drugom. Ako smo racionalna osoba i želimo neko stanje stvari, onda želimo da upotrebimo i sredstva koja se nalaze u našoj vlasti za ostvarenje cilja. Dokle god samo maštamo o nečemu, a ne prihvatamo sredstva za ostvarenje naših snova, reč je o pukom priželjkivanju, ne o delatnom stanju.

Kod hipotetičkih imperativa „radnja se ne nalaže apsolutno, već samo kao sredstvo za postizanje neke druge svrhe“¹⁴⁷, te su oni zato delom subjektivni, a delom objektivni principi rasuđivanja. Subjektivni su zato što se ciljevi kojima se teži usvajaju na osnovu ličnih razloga, želja, afekata i sklonosti koji nisu zajednički svim ljudima. Njihova objektivnost proističe iz načina zaključivanja koji je univerzalan i zajednički za sva racionalna bića.

Važno je primetiti još jedan bitan detalj, a to je da hipotetički imperativ ne nalaže da treba da želimo cilj. Ovaj imperativ samo ukazuje na to da imamo dve opcije: ili da prihvatimo sredstva neophodna za ostvarenje cilja ili da odbacimo postavljeni cilj. Nekada je sredstva za ostvarenje cilja jednostavno pribaviti i upotrebiti, te relativno lako ostvarujemo ono čemu težimo. Međutim, nekada sredstva za dolaženje do cilja mogu biti nemoralna, teško dostupna ili mukotržno ostvariva i tada bivamo postavljeni pred dilemu instrumentalne racionalnosti: odustati od cilja ili težiti njegovom ostvarenju uprkos preprekama. Hipotetički imperativ nam ne pruža odgovor na ovu dilemu, ali to čini princip koji nazivamo načelom maksimizacije zadovoljstva i minimizacije bola ili skraćeno maksi-min principom.¹⁴⁸ Iz samog naziva vidimo da nam ovaj princip kaže da od dva moguća postupka treba da izaberemo onaj za koji smatramo da će nam obezbediti više zadovoljstva, a manje bola. Iako su zadovoljstvo i bol različite sile sa suprotnim dejstvima, Kant smatra da se one mogu međusobno sameriti i prikazati na istom dijagramu. Zadovoljstvo i bol se ne negiraju međusobno; bol je pozitivni entitet koji ima negativnu veličinu u odnosu na zadovoljstvo. Tako prostom računicom zaključujemo da više jedinica zadovoljstva na dijagramu ukazuje na to da ima više razloga da se cilj prihvati, nego da se odbaci. U suprotnom se od cilja odustaje. Tek kada rešimo dilemu pred koju nas postavlja hipotetički imperativ, odnosno, kada pomoću maksi-min principa izaberemo između prihvatanja sredstava koja vode cilju i odbacivanja cilja, dolazimo u poziciju da formulišemo maksimu za delanje u datim okolnostima. Međutim, pre nego što počnemo da realizujemo naše planove i da delamo u skladu sa maksimama koje smo formulisali, moramo ispitati da li su one u skladu sa univerzalnim principom procene moralne ispravnosti postupaka, kategoričkim imperativom.

3.1.4. Kategorički imperativ

Kategorički imperativ je vrhovni moralni princip koji propisuje um i naša je dužnost da delamo u skladu sa njim. On je utemeljen u čovekovoј racionalnoj prirodi, ne u čulima i iskustvu. Nezavisnost od bilo čega empirijskog daje ovom principu nužno, univerzalno i opšte važenje. Ovaj moralni zakon, dakle, važi za sva umna bića, a jedino za savršeno racionalne delatnike nema oblik imperativa. Sve maksime koje planiramo da sprovedemo u delo moramo prvo da podvrgnemo testu kategoričkog imperativa kako bismo se uverili u njihovu moralnu ispravnost. Ovaj imperativ predstavlja kriterijum procene moralne ispravnosti maksima koje su formulisane uz pomoć hipotetičkog imperativa i maksi-min principa.

¹⁴⁷ GMS 4:416; ZMM, 52.

¹⁴⁸ Pogledati: Vuković, 2006:191-195.

Ukoliko želimo da primenimo ovo univerzalno merilo na naše maksime i postupke, potrebno je da prvo sprovedemo misaoni test univerzalizacije. Naime, treba da zamislimo šta bi se desilo kad bismo se zaista pridržavali određene formulisane maksime. Ključno pitanje koje pri ovom misaonom testu treba da postavimo glasi: da li za našu maksimu možemo hteti da postane jedan opšti zakon, odnosno, da li hoćemo stanje koje bi nastalo kada bi se svi pridržavali te maksime? Ako ne možemo hteti da naša maksima postane jedan opšti zakon, onda je treba odbaciti zato što nije pogodna da bude deo nekog „mogućeg opšteg zakonodavstva“.¹⁴⁹ Za neke maksime nam se čini da jednostavno prolaze test univerzalizacije. Na primer, iz maksime 'vodiću konstantno računa o svom telu kako bih sačuvala njegovu gipkost i lepotu' ne vidi se kako bi redovna i umerena briga o telu mogla voditi nečemu drugom osim zdravlju i lepom izgledu (sem ako je briga pogrešna ili preterana).

Ipak, postoje i maksime kod kojih je stvar nešto komplikovanija. Može se desiti da u slučaju univerzalizacije maksime sredstvo za postizanje cilja postane neefikasno, a time i sama maksima. Smem li ja, na primer, da dam obećanje, sa namerom da to obećanje prekršim? Sme li se univerzalizovati maksima laganja? Čini se da možemo ponekad želeti laž, ali da je nikako ne možemo hteti kao opšti zakon. Ukoliko bi ljudi stalno lagali jedni druge, poverenje kao kategorija više ne bi imalo svoju funkciju, a laž više ne bi bila sredstvo za postizanje ciljeva. Uzmimo primer osobe koja laže da je bolesna kako ne bi došla na posao, a zatim zamislimo da se maksima laganja univerzalizuje i da svi zaposleni u jednom kolektivu slažu da su bolesni kako bi izbegli svoje radne obaveze. U tom slučaju laž više ne bi imala očekivano dejstvo i bila bi potpuno obesmišljena, a poverenja među kolegama ne bi bilo. Zato za maksime poput maksime laganja nikad ne možemo hteti da one postanu opšti zakoni jer tada one više ne bi vodile cilju kome su ranije vodile. Kada ustanovimo da maksima ne prolazi test univerzalizacije, naša je dužnost da je odbacimo.

Kant kaže da postoji samo jedan kategorički imperativ¹⁵⁰, jedan moralni zakon koji propisuje naš um. Iako bi možda bilo očekivano da Kant u skladu sa tim ponudi samo jednu formulaciju ovog imperativa, on nam, prema Pejtonovoj (Herbert James Paton) kategorizaciji, nudi čak pet različitih formulacija.¹⁵¹ Kako bi izbegao potencijalne zabune, Pejton svakoj formulaciji kategoričkog imperativa dodeljuje broj i naziv. Prva i glavna formulacija (formulacija I, FUL) glasi:

„Delaj samo prema onoj maksimi za koju u isto vreme možeš hteti¹⁵² da ona postane jedan opšti zakon.“¹⁵³

Kao što je već objašnjeno u primerima sa brigom o telesnom zdravlju i laganjem, ova prva formulacija nam pokazuje da se maksima može usvojiti samo ako prođe test univerzalizacije, odnosno, ako se utvrdi da možemo hteti da ona uvek važi i da bude opšti zakon. U suprotnom, naša je dužnost da je odbacimo. Ova prva formulacija kategoričkog imperativa koja se naziva još i formulom opšteg zakona, najčešće je navođena od svih formulacija, a njenim razjašnjavanjem objašnjava se i sama ideja kategoričkog imperativa jer ona u sebi sadrži i sve ostale formulacije.

Zanimljivo je i važno postaviti pitanje zašto postoji više formulacija kategoričkog imperativa, ako znamo da je reč o jednom moralnom principu. Najčešći odgovor na ovo pitanje pruža se

¹⁴⁹ GMS 4:403; ZMM, 32.

¹⁵⁰ GMS 4:421; ZMM, 60.

¹⁵¹ Paton, Herbert James, *The Categorical Imperative, A Study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchinson & Co., London, 1958, str. 129.

¹⁵² U prevodu Nikole Popovića na ovom mestu umesto reči “hteti” stoji reč “želeti”.

¹⁵³ GMS 4:421; ZMM, 60.

stavljanjem akcenta na različite implikacije kategoričkog imperativa koje nastaju kada se ovaj kriterijum primeni na različite oblasti ljudskog delanja. Iako je kategorički imperativ samo jedan, njegova primena na različite sfere dovodi do propisivanja različitih dužnosti od kojih svaka odgovara nekoj od pet formulacija ovog principa.¹⁵⁴ Sve formulacije kategoričkog imperativa počinju sa „postupaj tako da“ ili „delaj tako da“, a zatim se navodi uslov koji izabrani postupak treba da zadovolji. Nikada se ne navode ciljevi koji bi trebalo da se postignu nakon izvršenja postupka. Dela su ta koja se podvrgavaju proceni, ne njihove posledice. Ovde neće biti navođene i analizirane sve formulacije jer je za svrhe ovog rada dovoljno da razumemo šta je kategorički imperativ i na koji način je on povezan sa ostalim etičkim pojmovima koje Kant upotrebljava, prevashodno sa pojmom slobode. Prva formulacija, u kojoj je prisutna sloboda kao pretpostavka mogućnosti svrhovitog delanja, dovoljna je za ovu svrhu.

Ipak, treba primetiti da formulacijama II (FH) i III (FA), koje se baziraju na principu svrhe po sebi i principu autonomije, Kant priprema teren za argumente koji slede i ustanovljava principe koji će u poslednjem odseku *Zasnivanja metafizike morala* biti usko povezani sa pojmovima slobode i inteligibilnog sveta. U ovom smislu su formulacije FH i FA za nas posebno važne jer su one u srži glavne argumentacije u *Zasnivanju* i usko su povezane sa našim centralnim pojmom, pojmom slobode.

Kada u formulaciji FH kaže „*Postupaj tako da ti čoveštvo u svojoj ličnosti kao i u ličnosti svakog drugog čoveka uvek upotrebljavaš u isto vreme kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo*“¹⁵⁵, Kant naglašava da svaki čovek, kao umno i moralno biće, zaslužuje da bude poštovan i tretiran kao ličnost koja poseduje svoju vrednost nezavisno od ciljeva i želja drugih ljudi. Imperativom izraženim u formulaciji FA koji kaže „*Delaj tako da volja može na osnovu svoje maksime da posmatra samu sebe u isto vreme kao opšte zakonodavnu*“¹⁵⁶, ističe se da umna bića poseduju zakonodavnu volju koja istovremeno nameće zakon i potčinjava se tom istom zakonu. Propisani zakon je lični, ali istovremeno pripada i opštem zakonodavstvu, tako da se takva volja posmatra kao opšte zakonodavna. Iz ove dve formulacije jasno vidimo koliku važnost Kant pridaje vrednovanju svake pojedinačne ličnosti, njene slobode i autonomije. Ovim pojmovima biće posvećena pažnja u narednim odeljcima.

Ljudski um traga za potpunim objašnjenjem postupaka, a kategorički imperativ oslikava potrebu uma da dođe do apsolutnog opravdanja. Dok hipotetički imperativi mogu da obezbede samo polovična opravdanja, kategorički imperativ nudi opravdanje koje je univerzalno i opštevažeće. Hipotetički imperativi ne bi mogli da postoje bez kategoričkog imperativa koji dovršava ono što oni ostavljaju nedovršeno, ali isto tako ni kategorički imperativ ne može postojati bez hipotetičkih, jer provera instrumentalne racionalnosti maksima dolazi pre provere njihove moralne ispravnosti. U primeru sa laganjem u cilju izbegavanja radnih obaveza, videli smo da se maksima laganja ne može hteti kao opšti zakon i to na prvom mestu zato što je protivno mom interesu da i drugi lažu. Kada sprovodimo test univerzalizacije i proveravamo maksimu laganja, mi se zapravo pitamo da li bismo, postupajući u skladu sa tom maksimom, mogli da postignemo svoje subjektivne ciljeve.¹⁵⁷ Zaključujemo da su i hipotetički i kategorički imperativi prisutni prilikom svakodnevnog praktičnog rasuđivanja, s tim što ovi prvi oslikavaju subjektivne ciljeve kojima težimo radi zadovoljenja naših sklonosti, dok kategorički imperativ nameće dužnosti koje važe za sva racionalna bića obdarena voljom.

¹⁵⁴ Babić, Jovan, „Kategorički imperativ i univerzalizacija“, *Filozofske studije* XXIII, 1991, str. 6-12.

¹⁵⁵ GMS 4:429; ZMM, 74.

¹⁵⁶ GMS 4:434; ZMM, 82.

¹⁵⁷ Vidi više u Melnick, Arthur, „Kant's Formulations of the Categorical Imperative“, u *Themes in Kant's Metaphysics and Ethics*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2004, str. 231-232.

3.1.5. Pojam praktične slobode

Ispitivanje kategoričkog imperativa i moralnog zakona neminovno usmerava našu pažnju ka ispitivanju pojma slobode. Međutim, ovde sada više nije reč o transcendentnom pojmu slobode, čija je pojmovna mogućnost dokazana u prethodnom poglavlju, nego o praktičnom pojmu slobode, koji je usko povezan sa pojmom kategoričkog imperativa. O ovoj vezi će biti više reči nešto kasnije, a u narednim redovima ćemo pružiti određenje praktične slobode i pokušati da objasnimo njen odnos sa transcendentnom slobodom.

Kada u *Kritici čistog uma* u odeljku "Transcendentalna dijalektika" uvodi pojam praktične slobode, Kant ga negativno definiše kao "nezavisnost volje od *prinude* od strane nagona čulnosti", a pozitivno kao "moć na osnovu koje čovek može da se opredeli sam sobom, nezavisno od prinude od strane čulnih nagona."¹⁵⁸ Nešto kasnije u "Kanonu čistog uma" Kant opisuje praktičnu slobodu suštinski istim terminima: "Ona volja koja može biti determinirana nezavisno od čulnih nagona, te dakle motivima koje samo um predstavlja, zove se *slobodna volja*, i sve što je s njom u vezi bilo kao razlog bilo kao posledica naziva se *praktičnim*."¹⁵⁹ Vidimo da Kant pravi razliku između negativnog i pozitivnog smisla praktične slobode, gde ovaj prvi smisao podrazumeva odsustvo prepreka, barijera i ograničenja koje nam naša čulna priroda postavlja, a ovaj drugi smisao predstavlja mogućnost delanja u skladu sa samonametnutim principima.¹⁶⁰ Jedina razlika između dve navedene formulacije praktične slobode jeste ta što u "Kanonu" Kant eksplicitno naglašava ključnu ulogu uma u određenju praktične slobodne volje. Ipak, Alison naglašava da je ova razlika samo prividna, jer Kant i u "Dijalektici", prilikom određivanja praktične slobode, dodelje umu istu funkciju.¹⁶¹

Međutim, iako u Dijalektici i Kanonu Kant nudi gotovo identičnu definiciju praktične slobode, među komentatorima nema saglasnosti oko toga da se u *Kritici čistog uma* pojavljuje samo jedan smisao praktične slobode. Naime, iako se na oba navedena mesta u *Kritici čistog uma* praktična sloboda definiše na isti način, njen odnos sa transcendentnom slobodom se u Dijalektici definiše na jedan, a u Kanonu na drugi način. Dok u Dijalektici Kant tvrdi da "se na transcendentnoj ideji slobode zasniva njen praktični pojam"¹⁶² i da "bi se ukidanjem transcendentne slobode istovremeno uništila i svaka praktična sloboda,"¹⁶³ on u Kanonu kaže da će se "služiti pojmom slobode samo u praktičnom smislu, a transcendentno značenje tog pojma ostavlja ovde na stranu kao već ranije svršenu stvar,"¹⁶⁴ čime eksplicitno razdvaja ova dva pojma.

Najjednostavnije i najčešće rešenje ovog problema na koje nailazimo u literaturi jeste pozivanje na takozvanu "patchwork" teoriju, prema kojoj stanovište izneto u Dijalektici protivreči stanovištu iznetom u Kanonu; na prvom mestu tvrdi se da je praktična sloboda nemoguća bez transcendentne, dok se na drugom to negira. Smatra se da su ova dva različita prikaza odnosa transcendentne i praktične slobode u *Kritici čistog uma* rezultat toga što je Kant Dijalektiku i Kanon pisao u različitim periodima. Kanon je nastao pre Dijalektike, a u njemu se upotrebljava pojam praktične slobode koji je

¹⁵⁸ A534/ B562; KČU, 369.

¹⁵⁹ A802/B830; KČU, 528.

¹⁶⁰ Bitno je naglasiti da negativna i pozitivna sloboda nisu međusobno zavisne i da ne impliciraju jedna drugu. Pogledati više u Van Hees, Martin, „Acting Autonomously versus not Acting Heteronomously“, u *Theory and Decision*, 54, 2003, str. 337–355.

¹⁶¹ Allison, Henry, "Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason", *Kant-Studien*, 73 (3) 1982, str. 274.

¹⁶² A534/ B562; KČU, 368.

¹⁶³ A534/ B562; KČU, 369.

¹⁶⁴ A802/B830; KČU, 528.

karakterističan za Kantove prekriticke spise. Međutim, naše je mišljenje da je prihvatanje "patchwork" teorije neplauzibilno i da postoje bolji i uverljiviji načini da se objasne delovi iz Dijalektike i Kanona u kojima se javlja navodna protivrečnost između transcendentalne i praktične slobode. Zastupnici "patchwork" teorije kao da zanemaruju činjenicu da su i transcendentalna i praktična sloboda određene na isti način i u Dijalektici i u Kanonu, te da je stoga pretpostavka da su u ova dva dela *Kritike čistog uma* ponuđena dva radikalno različita shvatanja slobode, veoma neplauzibilna. Dalje, ukoliko bismo prihvatili "patchwork" teoriju, to bi značilo da smatramo da je Kant u Kanonu tvrdio da je za zasnivanje moralnosti dovoljan kompatibilistički pojam slobode, a to je stanovište koje teško da mu možemo pripisati.

Prihvatljivije rešenje ovog problema nudi nam Luis Vajt Bek u svojoj knjizi *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*.¹⁶⁵ Bek smatra da nema protivrečnosti između stanovišta izloženih u Dijalektici i Kanonu, jer se u Kanonu, uprkos preovlađujućem verovanju, uopšte ne tvrdi da praktična sloboda može postojati potpuno nezavisno od transcendentalne slobode. On je mišljenja da Kant samo ističe da je transcendentalna sloboda već ranije ispitana, i da nije relevantna za praktično istraživanje koje se sprovodi u Kanonu, što nikako ne implicira nezavisnost praktične slobode od transcendentalne.

Hulio Esteves (Julio Esteves) još jedan je od autora koji tvrde da su pozicije izložene u Dijalektici i Kanonu međusobno kompatibilne i da je praktična sloboda na oba mesta određena kao podvrsta transcendentalne slobode. On smatra da glavni problem u tumačenju nastaje sa Kantovom tvrdnjom, izrečenom u Kanonu, da se praktična sloboda može saznati putem iskustva. Ako imamo u vidu da Kant slobodu kao spekulativno-teorijski pojam tradicionalne metafizike određuje kao ideju uma koja nema i ne može imati objektivnu realnost u iskustvu, onda je jasno zašto određivanje praktične slobode kao iskustvene kategorije dovodi do zaključka da su stanovišta izložena u Dijalektici i Kanonu međusobno inkompatibilna. Međutim, Esteves je stava da je praktična sloboda samo verzija transcendentalne slobode koja ima tu osobinu da može biti data i u iskustvu.¹⁶⁶ Drugi problem koji se pojavljuje je taj što se pojam praktične slobode izražen u Kanonu obično tumači u svetlu opšte moralne teorije iznete u tom odeljku, za koju se najčešće smatra da pripada prekriticnom periodu i da nije u skladu sa spisima iz kritičkog perioda. Esteves smatra da je prilikom interpretacije neophodno razdvojiti pojam praktične slobode od moralne teorije karakteristične za Kantov prekriticni period.

Pored Bekove i Estevesove interpretacije, u literaturi nailazimo na još nekoliko rešenja ovog problema, među kojima je i rešenje Henrija Aliona. On smatra da je potrebno da utvrdimo da li zavisnost praktične slobode od transcendentalne treba razumeti kao metafizičku ili kao pojmovnu.¹⁶⁷ Prema metafizičkom tumačenju, odbacivanje transcendentalne slobode implicira istovremeno i negiranje praktične slobode, dok je prema konceptualnom tumačenju, koje mi zastupamo, poenta u tome da je transcendentalna ideja slobode, ne njena realnost, nužna za uvođenje ideje praktične slobode, a time i za razumevanje celokupne argumentacije koja se tiče Kantove praktične filozofije.

Jedan od najvećih zaključaka Kantove metafizike jeste taj da je transcendentalna sloboda pojmovno moguća i da nije u sukobu sa prirodnom uzročnošću, dok je jedno od najvećih postignuća Kantove etičke teorije dokaz postojanja praktične slobode koji će biti izložen i analiziran u narednom poglavlju. Smatramo da praktična sloboda predstavlja verziju transcendentalne slobode primenjenu na

¹⁶⁵ Beck, 1960:190.

¹⁶⁶ Esteves, Julio, „The Alleged Incompatibility between the Concepts of Practical Freedom in the Dialectic and in the Canon of the *Critique of Pure Reason*“, *Kant Studien*, 105 (3), 2014, str. 338.

¹⁶⁷ Allison 2020:X.

praktičnu sferu ljudskog delanja i da dokaz o njenom postojanju ne bi mogao biti pružen da prethodno nije pokazana mogućnost transcendentne slobode i njena neprotivrečnost sa prirodnim zakonima. Ova dva pojma slobode usko su i neraskidivo povezana i treba ih tretirati kao zasebne pojmove u meri u kojoj su sfere njihovog važenja i primene odvojene i različite.

3.1.6. Autonomija volje

Upravo je pojam praktične slobode taj uz pomoć koga Kant objašnjava šta podrazumeva pod autonomijom. Ona volja koja je slobodna u praktičnom smislu i koja sama sebi nameće zakon kome se istovremeno i pokorava, naziva se autonomnom voljom, dok se ličnost koja poseduje autonomnu volju smatra autonomnom i dostojanstvenom ličnošću. Autonomna ličnost je ona čija je volja saglasna sa moralnim zakonom i dužnostima koje iz njega proizlaze, odnosno ona koja ima sposobnost da samostalno odredi svoju volju. Nasuprot autonomiji stoji heteronomija, koja predstavlja osobinu volje da ne daje zakon sama sebi, već joj zakon biva nametnut spolja. Pojedinač čija je volja određena zakonima koji proističu iz neke druge volje ili iz njegove čulne prirode, smatra se heteronomnom ličnošću.

Iako se koreni ideje o izjednačavanju autonomije sa samoodređivanjem i samostalnim nametanjem zakona mogu naći i kod antičkih grčkih mislilaca (Platona, Aristotela i filozofa stoičke škole), preovlađujuće je mišljenje da Kant nasleđuje ovaj termin iz sedamnaestovekovne i osamnaestovekovne političke misli, gde se država posmatrala kao nezavisna i autonomna jedinka.¹⁶⁸ Ona država čiji su građani dužni da delaju samo saglasno zakonima koje su svojevolejno izabrali – bilo da je reč o direktnoj ili reprezentativnoj demokratiji – naziva se slobodnom i autonomnom državom. Zakoni takve države izražavaju volju njenih građana, a ideja je da se izvor političkog autoriteta ne nalazi nigde van države, već u njoj samoj i izboru njenih članova. Kada se ovo shvatanje autonomije primeni na pojedinca, onda se individualna autonomija može odrediti kao sposobnost samostalnog propisivanja zakona, a zatim i delanja u skladu sa njima. Pojedinač je obavezan samo svojom sopstvenom voljom, ne voljom drugih jer bi u tom slučaju bilo reč o heteronomiji koja podrazumeva da su zakoni (bilo državi, bilo pojedincu) nametnuti spolja. Razumevanje ideje autonomije ključ je za shvatanje i opravdanje autoriteta koji državni i moralni zakoni imaju nad nama.

Na osnovu do sada rečenog, zapažamo da je Kantovo shvatanje autonomije dvoaspektno. U negativnom smislu, autonomija podrazumeva nezavisnost pojedinca od spoljašnjih uticaja poput volje drugih individua, ali i vlastitih želja, nagona i čula. U pozitivnom smislu, autonomija se određuje kao sposobnost individue da sama sebi nameće zakone za delanje koji su u skladu sa razlozima koje propisuje njen um. Samostalno određivanje i nametanje zakona ključna je odlika racionalnih bića koja ukazuje na sposobnost aktivnog učestvovanja u moralnom životu. Autonomija predstavlja osnov dostojanstva racionalne ljudske prirode, a ovo se najbolje ogleda u činjenici da Kant autonomne i dostojanstvene ličnosti naziva svrhama po sebi, čime se ističe njihova безусловna vrednost. Ono što poštujemo u sebi i u drugima i što poseduje безусловnu vrednost jeste moralni zakon koji proističe iz našeg uma. Upravo ova racionalna strana naše prirode, oslobođena uticaja želja, nagona i sklonosti, dostojanstvena je i ima nesamerljivu vrednost.

¹⁶⁸ Schneewind, Jerome, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1998, str. 483.

Autonomija predstavlja sposobnost pojedinca da spozna ono na šta ga moralni zakon obavezuje, a zatim i da dela u skladu sa objektivnim i univerzalno važećim pravilima koja proističu iz samog uma. Moralnost i autonomija međusobno impliciraju jedno drugo, čime se pokazuje da ispunjenje zahteva moralnog zakona ne spada u sferu koja je van našeg domašaja, već da moralni imperativ koji nalaže da nešto treba učiniti, podrazumeva da taj postupak načelno može biti sproveden u delo.

Kant je bio prvi mislilac koji je zastupao autonomiju u ovako jakom smislu, čime je istakao značaj pojedinca kao samostalne jedinice sposobne za slobodno i moralno odgovorno delanje. Postuliranjem slobode i autonomije kao ključnih elemenata svoje praktične filozofije, Kant je otvorio vrata doktrini prosvetiteljstva koja osuđuje sve oblike paternalizma i polaže bezuslovnu veru u korišćenje uma kojim su svi ljudi obdareni. Kulturno-političkim implikacijama Kantove etike biće posvećeno poslednje poglavlje ovog rada i tada će biti analiziran i pravno-politički aspekt slobode. Pre toga potrebno je izneti i protumačiti Kantov dokaz praktične slobode i to je tema kojoj će biti posvećeni naredni redovi.

3.2. Dedukcija moralnosti i slobode u Kantovoj etici

U trećem odseku *Zasnivanja metafizike morala* Kant postavlja zadatak da „putem dedukcije ustanovi objektivnu validnost i realnost vrhovnog principa moralnosti“¹⁶⁹ i da na taj način pokaže da moralnost nije „himerična ideja“¹⁷⁰. Međutim, ne samo da su Kantovi naponi da ostvari ovaj cilj bili oštro kritikovani, već među interpretatorima ne postoji saglasnost oko toga koju vrstu argumenta zapravo pruža Kantov tekst. Nije jasno da li je reč o dedukciji moralnog zakona, kategoričkog imperativa ili oba, niti je do kraja jasno da li se njegov argument uopšte može nazvati dedukcijom.

Situaciju dodatno otežava to što odnos između argumenata ponuđenih u *Zasnivanju metafizike morala* i *Kritici praktičkog uma* nije do kraja rasvetljen. Dok u prvom delu izgleda da Kant pokušava da pruži dedukciju moralnog zakona i/ili kategoričkog imperativa na osnovu nužnosti pretpostavljanja slobode¹⁷¹, on tri godine kasnije u svojoj drugoj *Kritici* eksplicitno negira mogućnost takve dedukcije i umesto toga tvrdi da moralni zakon kao činjenica uma predstavlja osnovu za dedukciju slobode¹⁷². Neki interpretatori poput Karla Ameriksa (Karl Ameriks) i Henrija Aliona smatraju da ovo jasno pokazuje da je došlo do „velikog preokreta“¹⁷³ u Kantovoj misli, dok drugi poput Mihaela MekKartija (Michael McCarthy) tvrde da ne postoji inkompatibilnost između dva Kantova dela i da se *Kritika praktičkog uma* nastavlja na prethodno napisano *Zasnivanje*¹⁷⁴.

Zastupnici drugog tumačenja ukazuju na činjenicu da se među prvim Kantovim interpretatorima nigde ne pominje tvrdnja da je on napravio značajnu promenu u svojoj strategiji opravdanja

¹⁶⁹ Allison, Henry, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals, A Commentary*, Oxford University Press, New York, 2011, str. 273.

¹⁷⁰ GMS 4:445; ZMM, 100.

¹⁷¹ GMS 4:447; ZMM, 102.

¹⁷² KpV 5:30; KPU, 33.

¹⁷³ Ameriks, Karl, "Kant's Deduction of Freedom and Morality", *Journal of the History of Philosophy* 19, 1981, str. 53-79.

¹⁷⁴ McCarthy, Michael, "The Objection of Circularity in Groundwork III", *Kant-Studien*, 76 (1), 1985, str. 28-42.

moralnosti.¹⁷⁵ Ova ideja pojavljuje se u literaturi tek 1960. godine kada su Dieter Henrich (Dieter Henrich) i Luis Vajt Bek objavili svoja tumačenja Kantove pozicije. Iako su komentatori i pre ovog perioda upućivali Kantovoj etičkoj teoriji različite kritike, izgleda da su svi bili saglasni oko toga da *Kritika praktičkog uma* pretpostavlja *Zasnivanje metafizike morala* i da se prva nadovezuje na drugu. Pozivajući se na Kantovu tvrdnju iz Predgovora druge *Kritike* da „sistem kao ovaj što se ovde razvija o čistom praktičkom umu pretpostavlja *Zasnivanje metafizike morala*“¹⁷⁶, interpretatori dugo nisu dovodili u pitanje odnos između ova dva dela.

Međutim, tumači koji smatraju da je došlo do preokreta u Kantovoj misli, poput Ditera Henriha, naglašavaju da nemamo razloga da verujemo da je Kant prilikom pisanja *Zasnivanja* imao nameru da ovo delo kasnije dopuni dodatnim uvidima. U Predgovoru ove knjige Kant eksplicitno kaže da „sadašnje zasnivanje nije ništa drugo do istraživanje i utvrđivanje *najvišega principa moralnosti*“¹⁷⁷, na osnovu čega zaključujemo da *Zasnivanje* nije osmišljeno kao uvod u *Kritiku praktičkog uma*, već kao samostalno uspostavljanje moralnih principa.¹⁷⁸ Ovo delo nigde nije opisano kao ono koje treba da najavi glavno Kantovo etičko delo, već kao tekst koji pruža nezavisne etičke principe.

Mišljenja smo da velika razlika u argumentativnoj strategiji između ova dva teksta ukazuje na to da je Kant u periodu između pisanja ova dva dela došao do novih značajnih uvida koji su ga naveli da potpuno preokrene argumentativni tok. Direktni kontrast između dva pomenuta teksta najbolje se može objasniti Vudovom tvrdnjom da Kant u vreme pisanja *Kritike praktičkog uma* nije bio zadovoljan argumentom koji je ponudio u *Zasnivanju metafizike morala* tri godine ranije, što je uzrokovalo radikalni preokret u njegovoj misli.¹⁷⁹

Cilj ovog poglavlja je da pokaže da je Kant u *Zasnivanju metafizike morala* nastojao da pruži dedukciju moralnog zakona na osnovu nužnosti pretpostavljanja slobode, a zaseban deo ove dedukcije predstavlja izvođenje kategoričkog imperativa. Videćemo da je pre izvođenja same dedukcije Kant uveo tezu reciprociteta i pripremni argument, koji mu je omogućio da uvidi potencijalne probleme sa kojima bi njegova argumentacija mogla da se suoči, poput problema cirkularnosti. Nakon uviđanja neuspeha ovog pristupa, Kant je prilikom pisanja *Kritike praktičkog uma* promenio tok argumentacije i pokušao da postavi moralni zakon kao činjenicu uma iz koje se dokazuje realnost slobode.

3.2.1. Dedukcija moralnog zakona u *Zasnivanju metafizike morala*

3.2.1.1. O kojoj vrsti dedukcije je reč?

Važno je razumeti na koji način Kant upotrebljava reč „dedukcija“, jer će nam to omogućiti da ispravno razumemo njegovu argumentaciju i da mu ne upućujemo neadekvatne prigovore. Henrich smatra da dedukcija ne treba da bude shvaćena u logičkom smislu izvođenja zaključaka iz premisa, već da ona predstavlja proces kojim se ispituje legitimnost nekog pojma ili principa praćenjem njegovog

¹⁷⁵ Ware, Owen, “Kant’s deductions of morality and freedom”, *Canadian Journal of Philosophy*, 47 (1), 2017, str. 117.

¹⁷⁶ KpV 5:8; KPU, 10.

¹⁷⁷ GMS 4:392; ZMM, 13.

¹⁷⁸ Henrich, Dieter, “The Deduction of the Moral Law: The Reasons for the Obscurity of the Final Section of Kant’s *Groundwork of the Metaphysics of Morals*”, u *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Paul Guyer (ur.), Rowman & Littlefield Publishers, INC, 1998, str. 304.

¹⁷⁹ Wood, Allen, *Kant’s Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, str.171.

porekla u aktivnostima čistog uma.¹⁸⁰ Kant zapravo koristi termin „dedukcija“ po analogiji sa upotrebom ovog termina koja je bila rasprostranjena u pravnim krugovima u osamnaestom veku. Pravna dedukcija sprovodila se kada se stečeno pravo nad imovinom (na primer kućom ili zemljištem) dovodilo u pitanje. U takvim situacijama pristupalo se ispitivanju kako bi se utvrdilo da li je način na koji je pravo stečeno bio zakonit. Po analogiji sa ovom procedurom, Kantova dedukcija ima za cilj da pokaže da je pojam ili princip koji se ispituje legitiman.

Upravo ovo je bila Kantova strategija u *Zasnivanju metafizike morala*. On je nameravao da učini legitimnom praktičnu upotrebu pojmova slobode, moralnog zakona i kategoričkog imperativa tako što je istraživao njihovo poreklo u sposobnostima uma i njegovim kognitivnim funkcijama.¹⁸¹

3.2.1.2. Teza reciprociteta

Pre nego što se posvetimo samoj dedukciji moralnog zakona, važno je zapaziti da je i u *Zasnivanju metafizike morala* i u *Kritici praktičnog uma* prisutna tvrdnja da su sloboda volje i moralni zakon recipročni pojmovi. Ovu tezu Alison naziva tezom reciprociteta i smatra da ona predstavlja prvi korak u Kantovom opravdanju moralnosti.¹⁸² U *Zasnivanju* Kant kaže da „ako se pretpostavi sloboda volje, onda se prostom analizom njenog pojma iz nje dobija moralnost zajedno sa svojim principom“¹⁸³, a tri godine kasnije u svojoj drugoj *Kritici* on tvrdi da „sloboda i neuslovljeni praktični zakon, upućuju, naizmenično, jedno na drugo“.¹⁸⁴

Teza reciprociteta implicira da sloboda volje nije samo nužan, već i dovoljan uslov moralnog zakona i ona se nalazi kako u osnovi Kantovog pokušaja da izvede moralni zakon iz nužnosti pretpostavke slobode, tako i u osnovi njegovog pokušaja da izvede slobodu iz moralnog zakona. Uočavanje teze reciprociteta vodi jasnijem sagledavanju Kantove pozicije jer pokazuje da je on dosledan u ideji da se sloboda i moralni zakon nalaze u samoj srži njegove moralne filozofije i da su međusobno zavisni, dok razlika u argumentativnoj strukturi između dva Kantova etička dela ukazuje na njegove pokušaje da odredi tačan odnos ova dva pojma.

3.2.1.3. Pripremni argument

U trećem odseku *Zasnivanja metafizike morala*, nakon što je uveo tezu reciprociteta i pokazao da su slobodna volja i volja pod moralnim zakonom isto, Kant naglašava da je uprkos analitičnosti ove veze sam princip moralnosti sintetički, te je stoga neophodan treći član uz pomoć koga bi dva postojeća bila spojena.¹⁸⁵ On ovde uvodi opšti problem sintetičkih a priori propozicija koji se sastoji u objašnjenju načina na koji su subjekat i predikat u okviru propozicije spojeni, odnosno objašnjenju trećeg člana koji ih povezuje. Sintetičke a priori propozicije su nužne, te se zato veza između subjekta i

¹⁸⁰ Henrich, Dieter, “Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique*”, u *Kant’s Transcendental Deductions*, Förster Eckart (ur.), Stanford University Press, Stanford, 1989, str. 29-46.

¹⁸¹ Hiller, Fernando, “The Deductions of Freedom/Morality as Autonomy and the Categorical Imperative in Groundwork III and their Problems”, *Revista de Filosofia* 50, 2016, str. 65.

¹⁸² Allison, Henry, „Morality and Freedom: Kant’s Reciprocity Thesis“, *The Philosophical Review*, 95 (3), 1986, str. 393-425.

¹⁸³ GMS 4:447; ZMM, 102.

¹⁸⁴ KpV 5:30; KPU, 33.

¹⁸⁵ GMS 4:447; ZMM, 102-103.

predikata nikako ne može tražiti u iskustvu. Kant tvrdi da nas u ovom konkretnom slučaju pozitivan pojam slobode usmerava ka trećem članu za kojim tragamo, ali umesto da otkrije odmah da je reč o članstvu u inteligibilnom svetu, on navodi da je prvo neophodno izvršiti pripremu kako bismo došli do te treće stvari. Dakle, Kant nije spreman da odmah izvrši najavljenju dedukciju, potrebna mu je prethodna priprema.

Nakon ove najave Kant nudi ono što se u sekundarnoj literaturi naziva „pripremni argument“¹⁸⁶, u kome tvrdi da se mora pretpostaviti da je sloboda osobina volje svih umnih bića koja imaju volju.¹⁸⁷ Poenta je jednostavno u tome da bi moralni zakon trebalo da se primenjuje na nas kao racionalna bića, a pošto se prema tezi reciprociteta pretpostavlja da se on može izvesti iz slobode, nužno je pokazati da je sloboda univerzalna osobina racionalnih bića koja poseduju volju.

Imajući na umu tezu reciprociteta, očekivana strategija bila bi da tvrdimo da smo slobodni odakle bi direktno sledilo da smo podložni moralnom zakonu. Međutim, pošto je učenje iz prve *Kritike* o nemogućnosti dokazivanja realnosti slobode sprečilo Kanta da se prikloni ovoj strategiji, on se opredelio za sledeću najbolju opciju, a to je zastupanje stava da je nužno pretpostaviti slobodu i da je za praktične svrhe ova pretpostavka jednaka dokazu da smo zaista slobodni.¹⁸⁸

Pripremni argument sastoji se iz dva koraka:

1. „Ja sada kažem: svako biće koje ne može da dela drugačije do *pod idejom slobode* upravo je zbog toga u praktičnom pogledu stvarno slobodno, to jest za njega važe svi zakoni koji su nerazdvojno povezani sa slobodom, upravo onako kao da je njegova volja sama po sebi i u teorijskoj filozofiji oglašena punovažno za slobodnu.“¹⁸⁹
2. „Dakle, ja tvrdim: da mi svakom umnom biću koje ima volju moramo nužno da podarimo ideju slobode pod kojom ono jedino dela.“¹⁹⁰

Kant u prvom koraku pokušava da se „oslobodi tereta koji pritiska teoriju“¹⁹¹ i ukazuje na to da je sama nužnost pozivanja na ideju slobode dovoljna za uspostavljanje validnosti moralnog zakona, iako realnost slobode ne može biti dokazana na teorijskom planu. On smatra da je svako biće koje ne može da dela drugačije do pod idejom slobode zbog toga podložno onim praktičnim zakonima kojima bi bilo podložno ukoliko bi se teorijskom upotrebom uma dokazalo da je njegova volja slobodna. Prilikom tumačenja prvog koraka ovog argumenta, ključno je odrediti šta znači „delati pod idejom slobode“. Ukoliko bismo tvrdili da delanje pod idejom slobode podrazumeva samo to da mi verujemo da smo slobodni, onda bi ovom argumentu nedostajala plauzibilnost jer bi determinista mogao jednostavno da negira da veruje da je slobodan, a da istovremeno tvrdi da je prilikom praktičnih razmatranja ostavio po strani svoja deterministička ubeđenja. Međutim, ukoliko delanje pod idejom slobode ne znači delanje sa verovanjem da smo slobodni, šta onda znači? Reč je zapravo o tome da mi tokom promišljanja i delanja imamo nužno *misao* o slobodi. Mi posmatramo sebe kao slobodne prilikom svih naših racionalnih rasuđivanja, čak i kada se bavimo teorijskim istraživanjem. Kantovim

¹⁸⁶ Allison, 1990:214.

¹⁸⁷ GMS 4:448; ZMM, 103.

¹⁸⁸ GMS 4:448; ZMM, 104.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*

rečnikom, mi imamo regulativnu ideju koja oblikuje način na koji posmatramo sebe kao delatnike. Delati pod idejom slobode znači smestiti sebe u logički prostor praktičnog rezonovanja.¹⁹²

Objašnjenje prvog koraka pripremnog argumenta omogućava nam da lakše razumemo i drugi korak, u kome je glavna ideja da je ljudsko poimanje i razumevanje sveta spontano i da čovek nije samo primalac čulnih utisaka, već i onaj ko ima aktivnu sposobnost da čulne datosti podvodi pod pojmove. Ovo podvođenje pod pojmove predstavlja akt spontaniteta, odnosno ono što subjekt aktivno čini nezavisno od kauzalnih procesa koji se odvijaju u prirodi. Kant u ovom drugom koraku tvrdi zapravo da sva racionalna bića koja imaju volju poseduju praktičan um. On uvodi svoj dobro poznat argument i kaže da pošto smo već videli da um mora da posmatra sebe kao slobodnog u svojoj kognitivnoj funkciji, odatle sledi da um mora da posmatra sebe na isti način i u svojoj praktičnoj aktivnosti.¹⁹³ Mi u procesu saznanja moramo da posmatramo sebe kao bića koja samostalno rasuđuju, dok u procesu donošenja odluka i delanja moramo da posmatramo sebe kao bića koja se nalaze u logičkom prostoru praktičnog rezonovanja i koja postupaju na osnovu samonametnutih principa. Kant ovde postulira simetriju između teorijskog i praktičnog uma, ili tačnije, između epistemičkog i praktičnog spontaniteta.

Imajući u vidu tezu reciprociteta, pripremi argument sa dve navedene premise, kao i cilj da se pruži dedukcija moralnog zakona, očekivano bi bilo da Kant nastavi svoju argumentaciju u pravcu dolaženja do zaključka da moralni zakon važi za sva bića koja poseduju um i volju.¹⁹⁴ Međutim, nakon pripremnog argumenta on nastavlja dalje kao da nam dosadašnja argumentacija nije mnogo pomogla u uspostavljanju validnosti moralnog zakona. Iako se oba koraka pripremnog argumenta mogu dovesti u pitanje, prvi zbog upitne opravdanosti izjednačavanja pretpostavke slobode sa dokazom slobode u praktične svrhe, drugi zbog upitne legitimnosti proširenja zaključka sa kognitivne na praktičnu moć uma, Kant kao najveću prepreku na putu ka izvođenju dedukcije moralnog zakona izdvaja problem skrivenog kruga kome će biti posvećeno naredno poglavlje.

3.2.1.4. Problem skrivenog kruga

„Ovde se pokazuje, to se otvoreno mora priznati, jedna vrsta kruga iz kojega se, kako izgleda, ne može izaći. Mi pretpostavljamo da smo u redu eficientnih uzroka slobodni, kako bismo sebe u redu svrha zamislili pod moralnim zakonima, i nakon toga mi sebe zamišljamo potčinjene tim zakonima, jer smo sebi pripisali slobodu volje.“¹⁹⁵

U ovom pasusu Kant ukazuje na to da u načinu na koji je konstituisan odnos između slobode i moralnog zakona postoji cirkularnost koja se, izgleda, ne može otkloniti. Čini se da je ideja slobode postulirana samo da bismo iz nje izveli moralni zakon, koji nakon toga opet izvodimo iz slobode.¹⁹⁶ Nemamo zasebno teorijsko opravdanje ni za postuliranje slobode ni za postuliranje moralnog zakona. Ukoliko je jedini razlog koji imamo za pripisivanje slobode volje nama samima taj što smo već potčinjeni moralnom zakonu, onda ne možemo legitimno izvesti moralni zakon iz slobode, a čitava dedukcija postaje cirkularna.

¹⁹² Allison, Henry, "Kant's Practical Justification of Freedom", u *Essays on Kant*, Oxford University Press, Oxford, 2012, str. 113.

¹⁹³ GMS 4:448; ZMM, 104-105.

¹⁹⁴ Razrađen argument pogledati u Allison, 1990:216.

¹⁹⁵ GMS 4:450; ZMM, 107.

¹⁹⁶ GMS 4:453; ZMM, 112.

Problem kruga zadavao je nevolje brojnim interpretatorima Kantove misli i bio je tumačen na različite načine. Pejton je smatrao da se prigovor o cirkularnosti uopšte ne odnosi na Kantov argument koji smo videli u prethodnom odeljku jer Kant nikada nije ni izveo zaključivanje od moralnog zakona ka slobodi, već je samo pokušao da uvede pretpostavku slobode uvidom u prirodu samosvesti uma nezavisno od moralnih razmatranja.¹⁹⁷ Pejton negira da je Kant uzimao problem kruga za ozbiljno. Ova Pejtonova tvrdnja oslikava, između ostalog, njegovu opštu poziciju da se do slobode ne može doći na osnovu vanmoralnih premisa, kao i stav da nema velike razlike između stanovišta koje Kant iznosi u *Zasnivanju metafizike morala* i *Kritici praktičnog uma*, te da nije došlo do preokreta u Kantovoj misli u periodu između pisanja ova dva dela.¹⁹⁸ Iako nismo saglasni sa ovim tumačenjem Kantove pozicije, smatramo da je Pejtonov uvid koji se tiče problema kruga veoma koristan jer nam ukazuje na mogućnost da se kritika cirkularnosti ne odnosi na Kantovo stanovište, već na stanovište onih čije filozofije Kant kritikuje.

Stav da se uvođenjem problema kruga Kant obraća filozofskim neistomišljenicima zastupao je Rejnard Brant (Reinhard Brandt) koji je naglašavao da je važno da se problem cirkularnosti posmatra u svetlu opšte strukture *Zasnivanja metafizike morala*, a pogotovo u svetlu strukture trećeg odseka u kome se i pojavljuje.¹⁹⁹ Ovaj poslednji odsek treba da nam pruži „prelaz sa metafizike morala ka kritici čistog praktičnog uma“²⁰⁰, dok sam problem kruga, prema Brantu, pripada metafizici morala u užem smislu koja se primarno odnosi na Volfovu filozofsku školu. Ovako konstruisan, problem se može rešiti jedino kritikom čistog praktičnog uma koja neizostavno sadrži i uvođenje razlike između fenomenalne i noumenalne sfere.

Iako se Kant na mnogim mestima, kako implicitno tako i eksplicitno, obraćao predstavnicima tradicionalne metafizike, mišljenja smo da ovde to nije bio slučaj i tu sledimo stav Henrija Alisona.²⁰¹ Problem kruga se direktno oslanja na tezu reciprociteta i na ideju o nužnosti pretpostavljanja slobode za sva racionalna bića koja poseduju volju, a nijednu od ovih ideja Kant nije preuzeo iz ranijih filozofija, već one predstavljaju važne i autentične elemente njegove sopstvene pozicije. Ukoliko se ponovo osvrnemo na pripremni argument koji Kant iznosi neposredno pre uvođenja problema kruga, uviđamo da se u njemu tvrdi samo to da moramo da verujemo da za nas važi moralni zakon ukoliko verujemo da smo slobodni, kao i da ne možemo da posmatramo sebe kao racionalne delatnike a da se u isto vreme ne smatramo slobodnima. Ovo su stavovi koji slede iz teze reciprociteta. Kant ne razvija dalje argumentaciju, što dodatno otežava razumevanje uvođenja problema cirkularnosti. Međutim, ukoliko bismo otišli korak dalje, kao što to Alison čini, došli bismo do tvrdnje da za nas važi moralni zakon zato što smo racionalni delatnici.²⁰² Ukoliko ne ponudimo opravdanje za stav da smo racionalni delatnici, onda se suočavamo sa problemom cirkularnosti jer se čini da i slobodu i moralni zakon pretpostavljamo bez validnih osnova, a u cilju izvođenja drugog, recipročnog pojma. Dakle, na skriveni krug ne nailazimo u samoj Kantovoj argumentaciji, već u dodatnom koraku koji je njen prirodni nastavak, ali koji sam Kant nije eksplicitno načinio.²⁰³

¹⁹⁷ Paton, 1958:225.

¹⁹⁸ Allison, 1990: 219.

¹⁹⁹ Brandt, Reinhard, “Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, u *Kant Analysen-Probleme-Kritik*, Hariolf Oberer i Gerhard Seel (ur.), Königshausen & Neumann, Würzburg, 1988, str. 169-191.

²⁰⁰ GMS 4:446; ZMM, 101.

²⁰¹ Allison, 1990:220.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*

Smatramo da su Pejton i Brant bili na dobrom tragu kada su tvrdili da se problem kruga ne odnosi na Kantovu eksplicitnu poziciju. Međutim, nismo saglasni ni sa Pejtonovim stavom da Kant nije uzimao problem kruga za ozbiljno, ni sa Brantovom tvrdnjom da se ovaj problem odnosi na Volfovu školu metafizike. Verujemo da je uvođenjem problema cirkularnosti Kant pokušao da ukaže na to da koristeći se isključivo analitičkom procedurom ne možemo otići dalje od teze reciprociteta i ideje o nužnosti uvođenja pretpostavke slobode. Svestan činjenice da bi razrada argumentacije neminovno vodila ka cirkularnosti, Kant ne uvodi dalje argumentativne korake i ne izvodi dedukciju do kraja na ovom mestu, već ukazuje na potrebu za kritikom praktičnog uma koja predstavlja jedini način da se izbegne problem kruga.

3.2.1.5. Rešenje problema cirkularnosti i završetak dedukcije

Kantova strategija za izbegavanje problema kruga i kompletiranje dedukcije moralnog zakona sastoji se u pozivanju na razliku između dva načina na koja mi, kao racionalna bića, možemo sebe posmatrati.

„Postoje dva stanovišta sa kojih umno biće može da posmatra sebe i da sazna zakone upotrebe svojih moći: *prvo*, ukoliko ono pripada čulnome svetu, pod prirodnim zakonima, *drugo*, kao biće koje pripada inteligibilnome svetu, pod zakonima, koji, budući nezavisni od prirode, nisu empirički, već osnov imaju jedino u umu.“²⁰⁴

Razlika između čulne i inteligibilne sfere, kao i ideja o čovekovoju pripadnosti ovim dvema sferama, poznata nam je još iz Kantove prve *Kritike* i iz njegovog rešenja treće antinomije. Kant smatra da ponovnim pozivanjem na ovu distinkciju možemo izbeći zapadanje u problem cirkularnosti.

Uviđamo da briga o zapadanju u krug iz koga nećemo moći da izađemo proističe iz bazičnije brige koja se tiče nemogućnosti pripisivanja slobode bilo kom pojedinačnom ljudskom postupku zbog inkompatibilnosti sa stavom da je isti taj postupak podložan zakonima prirode. Tvrdnja da možemo da delamo pod idejom slobode gubi na snazi ako se može pokazati da se svaki postupak odvija u skladu sa prirodnim zakonima. Kant nastoji da opravda pretpostavku slobode, ali izražava i bojazan da ovo opravdanje može iziskivati prethodno opravdanje moralnog zakona, što može dovesti do cirkularnosti. Kako bi ovo izbegao, Kant ukazuje na to da posmatranjem karakteristika našeg uma, mi u sebi pronalazimo sposobnosti koje su potpuno odvojene i nezavisne od čulnog sveta i koje nam daju pravo da verujemo da smo stanovnici inteligibilnog sveta, a da ne prestanemo da budemo i članovi sveta čula.

Članstvo u inteligibilnom svetu je treći član koji treba da poveže slobodu i moralni zakon na necirkularan način.²⁰⁵ Ranije je već bilo pomenuto da je Kant smatrao da nas pozitivan pojam slobode usmerava ka ovom trećem članu. Pozitivan pojam slobode je zapravo autonomija, odnosno sposobnost volje da sebi nameće zakone nezavisno od zakona prirodnog sveta. Ovaj pozitivan pojam slobode implicira da se volja nalazi u svetu koji nije iskustveni, jer u svetu iskustva uvek nužno važe prirodni zakoni. Prema pozitivnom pojmu slobode, volja se nalazi u inteligibilnom svetu i zato Kant kaže da nas

²⁰⁴ GMS 4:452; ZMM, 111.

²⁰⁵ Sa ovom idejom saglasna je većina Kantovih interpretatora, poput Karla Ameriksa i Henrija Alisona, ali ima i onih koji joj se oštro protive poput Herberta Pejtona. Za više o ovoj temi pogledati Ameriks, Karl, *Interpreting Kant's Critiques*, Clarendon Press, Oxford, 2003. i Paton, Herbert James, *The Categorical Imperative, A Study in Kant's Moral Philosophy*, op.cit.

ovaj pojam vodi do trećeg člana koji povezuje slobodu i moralni zakon. Ideja je da nam pozitivan pojam slobode sugerše u kom pravcu treba da gledamo da bismo došli do trećeg pojma za kojim tragamo, a to je članstvo u inteligibilnom svetu.²⁰⁶

Dakle, iz članstva u inteligibilnom svetu kao vanmoralne premise trebalo bi da izvedemo slobodu, a zatim iz nje i moralni zakon, i to bez opasnosti od toga da argument postane cirkularan. Kao članovi inteligibilnog sveta imamo pravo da pretpostavimo da smo racionalni slobodni delatnici koji su podložni moralnom zakonu. Međutim, dok mnogi interpretatori završavaju prikaz Kantove dedukcije moralnog zakona na ovom mestu, Alison ukazuje na to da ne možemo sebi pripisati članstvo u inteligibilnom svetu bez valjanog opravdanja jer bi nas to dovelo do cirkularnosti koju pokušavamo da izbegnemo.²⁰⁷ Kako bi dedukcija moralnog zakona bila kompletna, neophodno je da pokažemo da imamo pravo da posmatramo sebe kao članove inteligibilnog sveta (barem sa jednog aspekta) i to bez pozivanja na moralni zakon ili pretpostavku slobode.²⁰⁸

Evidencija u prilog tvrdnje da smo članovi inteligibilnog sveta sastoji se u tome što posedujemo um, koji za Kanta predstavlja teorijsku sposobnost. Kant u trećem odseku *Zasnivanja metafizike morala* kaže da „čovjek u sebi stvarno nalazi moć kojom se razlikuje od svih ostalih stvari, a ta moć je um“.²⁰⁹ Alison ispravno uočava da ova Kantova tvrdnja veoma podseća na tvrdnju koja je izneti četiri godine ranije u *Kritici čistog uma*, a to je da za razliku od svih ostalih životinja, čovek sebe ne spoznaje samo putem čula, već i „pomoću čiste apercepcije, i to u radnjama i unutrašnjim odredbama koje on nikako ne može da ubroji u čulne utiske.“²¹⁰ Dok u *Zasnivanju* iznosi stav da zbog spontaniteta koji poseduje naš um, racionalno biće može sebe da posmatra kao pripadnika inteligibilnog sveta²¹¹, u prvoj *Kritici* on naglašava da je svest o epistemičkom spontanitetu osnov za pripisivanje inteligibilnog karaktera racionalnim bićima. Poredeći ove Kantove tvrdnje i sledeći Alisonove uvide, zaključujemo da su izneti Kantovi stavovi ekvivalentni i da se pokazivanje toga da imamo pravo da posmatramo sebe kao članove inteligibilnog sveta sastoji se u podsećanju na Kantovu tvrdnju da smo mi kao kognitivna bića svesni sposobnosti na osnovu kojih ne možemo da posmatramo sebe kao samo čulno uslovljene. Moralni zakon je zakon inteligibilnog sveta koga smo kao članovi ovog sveta svesni i to posebno u trenutku delanja.

Kant, dakle, izvodi sledeći lanac zaključivanja: iz svesti o posedovanju umnih sposobnosti zaključuje da smo članovi inteligibilnog sveta koji su kao takvi slobodni i podložni moralnom zakonu. Dedukcija moralnog zakona završava se na ovom mestu, nakon čega se Kant posvećuje dedukciji kategoričkog imperativa kojoj će biti posvećen naredni odeljak.

3.2.1.6. Dedukcija kategoričkog imperativa

Među interpretatorima postoji neslaganje oko toga da li izvođenje kategoričkog imperativa predstavlja zasebnu dedukciju ili samo odvojen korak u već postojećoj dedukciji moralnog zakona. Diter Henrih, jedan od autora koji se prevashodno bavio prirodom dedukcije u *Zasnivanju metafizike morala*, priklanja se drugom tumačenju i smatra da uvođenje dodatnog koraka dedukcije u kome se

²⁰⁶ Hiller, 2016:61-94.

²⁰⁷ Allison, 1990:221.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ GMS 4:452; ZMM, 110.

²¹⁰ A547/B575; KČU, 376.

²¹¹ GMS 4:452; ZMM, 111.

izvodi kategorički imperativ ima za cilj da objasni postojanje ovog imperativa, odnosno postojanje svesti o dužnosti, koja je jedna od važnih tema u *Zasnivanju*. Saglasni smo sa Henrihovim stavom, što ćemo u tekstu koji sledi pokušati i da pokažemo.

Objašnjenje mogućnosti kategoričkog imperativa pretpostavlja prethodno načinjenu dedukciju moralnog zakona, kao i transcendentalnu distinkciju između čulne i inteligibilne sfere. Pozivajući se na ovu distinkciju, Kant tvrdi da ukoliko bismo bili članovi samo inteligibilnog sveta, sva naša dela bila bi u skladu sa principom autonomije volje, a ukoliko bismo bili članovi samo čulnog sveta, svi naši postupci odvijali bi se isključivo u skladu sa prirodnim zakonima. Do ovog mesta Kant samo ponavlja argumentaciju iznetu u odeljku koji je posvećen dedukciji moralnog zakona, nakon čega uvodi novi dodatni korak u kome tvrdi da „svet razuma sadrži osnov čulnoga sveta, dakle i osnov njegovih zakona“²¹². Odavde bi trebalo da sledi da fenomenalna bića, poput nas, koja su svesna da poseduju volju, uzimaju zakon koji proističe iz noumenalne volje kao bezuslovnu komandu. Kategorički imperativ se obraća našoj fenomenalnoj prirodi.²¹³ Imperativ je forma koju ima objektivni zakon kada se odnosi na racionalnu volju koja je u isto vreme podložna uticaju čulnosti. Imajući na umu ovu dodatnu premisu, Kant je u poziciji da zaključi da čista volja racionalnog bića koja u potpunosti pripada inteligibilnom svetu daje zakone volji aficiranoj čulnim željama, odnosno volji koja pripada čulnom svetu.

Odnos između zakonodavne (Wille) i čulno aficirane volje (Willkür) ključ je za objašnjenje toga kako je moguć kategorički imperativ. Iako Kant u *Zasnivanju metafizike morala* nije još uvek eksplicitno načinio ovu razliku, ona je implicitno prisutna i omogućava nam da načinimo i razumemo dedukciju kategoričkog imperativa. Imperativni karakter zakona za konačna racionalna bića poput nas, treba da se razume u svetlu činjenice da se zakon kao proizvod čistog praktičnog uma nameće čulno aficiranoj volji (Willkür) kao zahtev kome se kao čulna bića moramo povinovati.²¹⁴

3.2.1.7. Zbog čega dedukcija moralnog zakona ipak nije uspešna?

Autori koji se bave tumačenjem Kantove pozicije saglasni su da dedukcija izvedena u trećem odseku *Zasnivanja metafizike morala* nije bila uspešna, a u prilog ovom stavu iznose različite vrste argumenata od kojih će ovde biti navedeni samo oni koje smatramo najrelevantnijim.

Alison smatra da glavni problem dedukcije leži u dvosmislenosti dva centralna pojma koja Kant upotrebljava: pojma inteligibilnog sveta i pojma volje.²¹⁵ Ovo, prema njegovom mišljenju, nije jedini problem dedukcije, ali jeste najveći i dovoljan je da dovede u pitanje čitavu argumentaciju. Videli smo da je pripisivanje članstva u inteligibilnom svetu nama kao racionalnim bićima koja poseduju um ključna tačka dedukcije koja bi trebalo da poveže na necirkularan način moralni zakon i slobodu. Alison smatra da čitav ovaj argument zapravo počiva na dvosmislenosti koja se uočava u načinu na koji Kant koristi pojam inteligibilnog sveta. Čini se da Kant nekad referira na jedno značenje ovog pojma, a nekad na drugo, bez dovoljnog objašnjenja i opravdanja ovog prelaza. Alison tvrdi da se iz činjenice da

²¹² GMS 4:454; ZMM., 113.

²¹³ Allison, 1990:225.

²¹⁴ Zaključno sa *Kritikom praktičkog uma*, Kant je termine „Wille“ i „Willkür“ koristio gotovo kao sinonime i nije jasno ukazivao na to da postoji razlika između njih. Ipak, u delima koja su nastala u poslednjoj dekadi osamnaestog veka, počevši od *Religije unutar granica čistog uma*, Kant pravi oštru razliku između zakonodavne i izvršne funkcije ljudske moći htenja. Pogledati više u Allison 2020:451-456.

²¹⁵ Allison, 1990:227.

naš um poseduje spontanitet može zaključiti samo to da pripadamo inteligibilnom svetu shvaćenom u negativnom smislu, odnosno svetu koji je apstrahovan od svega čulnog, dok je Kantu za uspeh njegove dedukcije neophodan pozitivno shvaćen inteligibilni svet u kome vladaju moralni zakoni i „carstvo svrha“.²¹⁶ Problem je u tome što nas posedovanje uma, koje bi trebalo da obezbedi ulaznicu u inteligibilni svet, dovodi samo do inteligibilnog sveta shvaćenog u negativnom smislu, a cilj je da se pokaže da racionalna bića, uključujući i nesavršeno racionalna bića poput nas, jesu članovi inteligibilnog sveta shvaćenog u pozitivnom smislu, jer bi to impliciralo da ona zaista stoje pod moralnim zakonom.

Dvosmislenost u određenju pojma volje usko je povezana, prema Alisonovom mišljenju, sa prethodno navedenom dvosmislenošću u određenju pojma inteligibilnog sveta. Imajući na umu Kantovo izjednačavanje volje i praktičnog uma, zaključujemo da tvrdnja da racionalna bića poseduju volju može značiti ili da je um praktičan ili da je čist um praktičan. Ovo prvo je dovoljno da bi se pokazalo da nismo automati, već racionalna bića, dok je ovo drugo ono što je neophodno za uspostavljanje naše autonomije.²¹⁷ Ovo prvo se povezuje sa praktičnom, a drugo sa transcendentalnom slobodom. Alison smatra da je Kantu potrebna ova druga i jača tvrdnja kako bi se uspostavila nužnost pretpostavke slobode iz koje bismo onda izveli moralni zakon, dok članstvo u inteligibilnom svetu osigurava samo slabiju tvrdnju.

Fernando Hiler (Fernando Hiller) je mišljenja da Alisonovi prigovori upućeni Kantovoj dedukciji nisu plauzibilni, a u svojim komentarima posebno se osvrće na prvi prigovor koji se odnosi na dvosmislenost pojma inteligibilnog sveta.²¹⁸ Hiler smatra da postoje drugi razlozi zbog kojih je Kant mogao biti nezadovoljan dedukcijom načinjenom u *Zasnivanju*, a dva glavna imaju veze sa ključnim korakom obezbeđivanja argumenta u prilog verovanju da smo mi članovi inteligibilnog sveta.²¹⁹ Na prvom mestu, Hiler dovodi u pitanje Kantovu tvrdnju da je spontanitet koji um ispoljava u proizvođenju ideja dovoljan za pripisivanje slobode u negativnom smislu volji racionalnih bića. Na drugom mestu, on ističe da je upitno da li je legitimno tvrditi, kao što Kant čini, da svest o spontanitetu uma daje subjektu legitimitet da sebe posmatra kao pripadnika inteligibilnog sveta.

Još jednu uticajnu liniju kritike Kantove dedukcije moralnog zakona nudi Jens Timmerman (Jens Timmermann) koji smatra da je dedukcija neuspešna zato što mi ne posedujemo intuiciju o inteligibilnom svetu.²²⁰ On veruje da je Kantu, kao i u slučaju dedukcije kategorija, intuicija neophodna kako bi pokazao validnost dedukcije moralnog zakona. Timmerman se ovde vodi pretpostavkom da dedukcije teorijskih i praktičnih pojmova moraju biti jednake u svakom pogledu. Mišljenja smo da je ovaj stav pogrešan i da Kant u trećem odseku *Zasnivanja* pokušava da pruži jednu drugačiju vrstu dedukcije koja podrazumeva ispitivanje legitimnosti nekog pojma praćenjem njegovog porekla u

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ Allison, 1990:228.

²¹⁸ Hiler smatra da je Alisonov stav da je Kantu za uspešnost dedukcije potreban pozitivan pojam inteligibilnog sveta pogrešan. On veruje da je Kantu potrebna samo pozicija sa koje mi kao racionalna bića možemo sebe da posmatramo kao slobodne od čulnih uticaja, za šta nam je dovoljan inteligibilan svet u negativnom smislu. Hiler ukazuje i na to da bi dedukovanje moralnog zakona iz naše pripadnosti inteligibilnom svetu shvaćenom kao „carstvo svrha“ bilo u potpunosti cirkularno jer je ideja o postojanju carstva svrha jedna moralna ideja. Za više detalja o Hilerovoj kritici Alisona pogledati Hiller, 2016:82.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ Timmermann, Jens, “Reversal or Retreat? Kant’s Deductions of Freedom and Morality”, u *Kant’s ‘Critique of Practical Reason’: A Critical Guide*, Reath Andrews i Timmermann Jens (ur.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, str. 78-79.

aktivnostima čistog uma. Smatramo da intuicija nije neophodna za dedukciju praktičnih pojmova i da ova vrsta prigovora nije adekvatna.

Nakon izlaganja ovih nekoliko kritika upućenih Kantovom pokušaju dedukcije moralnog zakona (od kojih su neke više, neke manje uspešne), uviđamo da je on imao dobre razloge da promeni tok svoje argumentacije u narednom delu, *Kritici praktičkog uma*. Kao što Pejton, Henrich i Alison primećuju, čini se da neka od zapažanja iznetih na samom kraju *Zasnivanja* anticipiraju ovu promenu. Kant u poslednjem poglavlju ove knjige naglašava ograničenja dedukcije i priznaje da je nemoguće objasniti kako „čist um može da bude praktičan i kako je moguća sloboda“.²²¹ Najviše što možemo, to je da odbranimo plauzibilnost pretpostavljanja slobode. Dedukcija moralnog zakona u *Zasnivanju metafizike morala* karakteriše se kao neuspešna, a novi pokušaj zasnivanja moralnosti polazi od svesti o moralnom zakonu kao „činjenici uma“ i završava se pokazivanjem realnosti slobode. Iz kojih koraka se novi pokušaj sastoji i u kojoj meri je uspešan, tema je narednog poglavlja.

3.2.2. Dedukcija slobode u *Kritici praktičkog uma*

3.2.2.1. Moralni zakon kao činjenica uma i *ratio cognoscendi* slobode

Iako je opšti stav da je dedukcija izvedena u *Zasnivanju metafizike morala* bila neuspešna, često se smatra da je to bio korak u dobrom smeru i da je potrebno naći način da se dokaže realnost moralnog zakona. Promena argumentativnog toka u drugoj *Kritici* i dedukovanje slobode iz prethodno postuliranog moralnog zakona, predstavljalo je potpuno novu strategiju. Teza reciprociteta ukazuje na to da su moralni zakon i sloboda međusobno zavisni, ali dok je u *Zasnivanju* Kant verovao da se moralni zakon može dedukovati iz slobode, u *Kritici praktičkog uma* on tvrdi da se sloboda dedukuje iz moralnog zakona koji predstavlja činjenicu uma. Argumentacija teče ovako:

„...pitam odakle *započinje* naše *saznanje* onoga što je neuslovljeno-praktičko, da li od slobode ili od praktičnog zakona. Od slobode ne može započeti, jer nje niti možemo postati neposredno svesni, pošto je njen prvi pojam negativan, niti o njoj možemo zaključiti na osnovu iskustva, pošto nam iskustvo daje da saznamo samo zakon pojava, dakle mehanizam prirode, pravu suprotnost slobode. Prema tome, to je *moralni zakon* kojeg neposredno postajemo svesni (čim zamislimo maksime volje), koji nam se *najpre* ukazuje i koji – budući da ga um prikazuje kao određujući razlog neprevladiv nikakvim čulnim uslovom, štaviše, od tog uslova potpuno nezavistan – vodi upravo do pojma slobode.“²²²

Na ovom mestu Kant kaže ne samo to da se sloboda može dedukovati iz moralnog zakona, nego ide korak dalje i tvrdi da pošto se u svetu pojava ništa ne može objasniti putem slobode, već samo putem prirodnih zakona, čovek nikad ne bi imao pravo da postulira slobodu da nam moralni zakon nije nametnuo svest o ovom pojmu.²²³ Međutim, ukoliko ne želi da se suoči sa već ranije pomenutim prigovorom da je njegov argument cirkularan i da je moralni zakon postuliran samo da bismo iz njega

²²¹ GMS 4:459; ZMM, 122.

²²² KpV 5:30; KPU, 33.

²²³ KpV 5:30; KPU, 34.

izveli slobodu iz koje ćemo kasnije opet izvesti moralni zakon, Kant mora da pruži nezavisne razloge za opravdanje moralnog zakona.

Svest o moralnom zakonu Kant naziva činjenicom uma, jer moralni zakon nije zasnovan na empirijskim datostima niti se može izvesti iz prethodnih radnji uma. On je dat kao fakt čistog uma kojeg smo a priori svesni, ali njegova objektivna realnost „ne može se dokazati nikakvom dedukcijom”, niti se u iskustvu može naći jednoznačan primer njegove primene.²²⁴ Uprkos ovome, Kant tvrdi da moralni zakon stoji čvrsto i da predstavlja osnovni zakon razumskog sveta. Svaki pokušaj dokazivanja ili izvođenja moralnog zakona iz premisa osuđen je na neuspeh. Moralnom zakonu, dakle, nisu potrebni nikakvi opravdavajući razlozi i nemoguće je pružiti njegovu dedukciju, već upravo suprotno: on je taj koji služi kao princip dedukcije slobode i koji dokazuje ne samo njenu mogućnost, već i stvarnost i to kod svih bića koja moralni zakon za sebe saznaju kao obavezujući.²²⁵

Na ovaj način Kant po prvi put precizno određuje odnos između slobode i moralnog zakona. Dok u *Zasnivanju metafizike morala* uviđamo da su ova dva pojma međusobno zavisna bez jasne slike njihovog odnosa, u *Kritici praktičkog uma* Kant napominje da

„je sloboda svakako *ratio essendi* moralnog zakona, a da je moralni zakon *ratio cognoscendi* slobode. Jer, ako moralni zakon ne bi u našem umu *ranije* bio jasno mišljen, onda nikada ne bismo smatrali da imamo pravo da *pretpostavimo* tako nešto kao što je sloboda (iako ona sebi ne protivreči). Međutim, kad ne bi bilo slobode, onda se moralni zakon u nama uopšte *ne bi mogao da sretne*.“²²⁶

Dakle, moralni zakon je činjenica uma i uslov pod kojim postajemo svesni ideje o slobodi.

3.2.2.2. Šta Kant podrazumeva pod činjenicom uma?

Videli smo da za Kanta moralni zakon predstavlja činjenicu uma, ali s pravom se možemo zapitati koje je tačno značenje ove tvrdnje, pogotovo ako znamo da se u *Kritici praktičkog uma* termin „činjenica“ pojavljuje na tačno osam mesta²²⁷ koja nisu međusobno ekvivalentna. Bek je mišljenja da se na ovih osam mesta pojavljuje čak šest različitih određenja termina „činjenica“, koja mogu biti grubo podeljena u dve grupe: objektivnu, gde je činjenica izjednačena sa moralnim zakonom, i subjektivnu, gde se činjenica odnosi na svest o moralnom zakonu.²²⁸ Čini se da su oba ova određenja problematična. Ukoliko činjenicu odredimo subjektivno i poistovetimo je sa svešću o moralnom zakonu, njeno postojanje je neupitno, ali se odavde ne može izvesti zaključak o validnosti moralnog zakona. Nasuprot ovome, ako činjenicu odredimo objektivno i izjednačimo je sa samim zakonom, onda postojanje ove činjenice postaje upitno i nikako se ne možemo pozvati na nju u cilju zasnivanja moralnosti.

Iako Kant nije bio dovoljno jasan kada je reč o ovom pitanju, sledeći Bekove i Alisonove uvide, smatramo da u Kantovom tekstu ima najviše mesta koja idu u prilog zaključku da činjenicu treba odrediti kao svest o tome da stojimo pod moralnim zakonom, koji svaki ljudski um priznaje kao

²²⁴ KpV 5:47; KPU, 52.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ KpV 5:5; KPU, 6.

²²⁷ Allison, 1990:231.

²²⁸ Beck, 1960:166.

vrhovni zakon za svoju volju.²²⁹ Ovo ne znači da svako racionalno biće posmatra moralni zakon kao vrhovni formalni princip prema kome treba da se upravlja. Mi postajemo svesni moralnog zakona tek u procesu praktičnog delanja prilikom donošenja odluka. Moralni zakon nam u tim trenucima služi kao putokaz i vrhovno pravilo koje treba slediti, ali istovremeno i kao kriterijum za procenu toga da li je neko počinjeno delo bilo moralno ispravno ili ne.

Izjednačavanjem svesti o moralnom zakonu sa činjenicom uma, Kant na prvom mestu naglašava univerzalnost moralnog zakona jer je svest o njemu i pravilima koja nam on nameće prisutna kod svih bića sposobnih za moralno promišljanje i delanje. Na drugom mestu, ovime se ističe da je moralni zakon datost koja se ne može izvesti iz nekog višeg principa niti iz posmatranja ljudske prirode. Pošto ga je nemoguće dokazati, ostaje nam da realnost moralnog zakona potvrdimo time što ćemo pretpostaviti da je svest o moralnom zakonu koju posedujemo jednako prisutna i kod svih drugih racionalnih bića obdarenih voljom.²³⁰

3.2.2.3. Dedukcija slobode iz moralnog zakona

Ako prihvatimo da je moralni zakon činjenica uma i osnovni zakon inteligibilnog sveta, Kant smatra da je time dokazana ne samo mogućnost nego i realnost slobode koja važi za sva racionalna bića koja spoznaju moralni zakon kao obavezujući.²³¹ Svest o moralnom zakonu ne bi ni postojala kada ne bi bilo slobode.

Ovaj argument počiva na premisi da svest o moralnom zakonu kao obavezujućem proizvodi čist moralni interes, a Kant veruje da je postojanje ovog interesa dovoljno da pokaže da je čist um praktičan, odnosno da je sloboda stvarna. Međutim, Allison ukazuje na to da ovako postavljen argument može biti problematičan iz dva povezana razloga koja se odnose na dva aspekta slobode, pozitivni i negativni.²³² Prvo, pozitivno shvaćena sloboda predstavlja sposobnost volje da dela na osnovu samonametnutih principa i jednaka je autonomiji. Problem je u tome što ova sposobnost volje nije dokazana samim postojanjem i prisustvom moralnog interesa, jer ovaj interes može biti slabiji od interesa koji proističu iz naše čulne prirode. Drugo, sloboda u negativnom smislu podrazumeva nezavisnost od svega empirijskog, ali ova nezavisnost ne može biti dokazana ukoliko nismo u stanju da pokažemo da možemo delati u skladu sa moralnim zakonom uprkos postojanju interesa druge vrste koji favorizuju našu pripadnost svetu čula. Dakle, u oba slučaja problem je u tome što nije dovoljno pozvati se samo na činjenicu da moralni interes postoji, nego je potrebno pokazati da on može da nadvlada interese naše čulne prirode. U suprotnom, postojanje slobode ne može biti dokazano.

Prvi deo problema, koji se odnosi na slobodu u pozitivnom smislu, rešava se tako što se ukazuje na to da ovde nije reč o nadjačavanju međusobno suprotstavljenih interesa, niti se postavlja pitanje da li mi u konkretnim pojedinačnim slučajevima delamo u skladu sa moralnim zakonom, već samo da li uopšte možemo biti motivisani na taj način. Važno je istaći da, uzimajući u obzir Kantovu teoriju interesa, ne možemo istovremeno tvrditi da postoji moralni interes i negirati mogućnost delanja u

²²⁹ KpV 5:31; KPU, 35, KpV 5:43; KPU, 47 i KpV 5:47; KPU, 52.

²³⁰ Za detaljniju analizu Kantovog shvatanja činjenice uma, pogledati Ware, Owen, „Rethinking Kant's Fact of Reason“, *Philosopher's Imprint*, 2014, 14 (32), str. 1-21 i Kleingeld, Pauline, „Moral Consciousness and the 'fact of reason'“, u *Kant's critique of Practical Reason, A Critical Guide*, Reath, Andrews i Timmermann, Jens (ur.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

²³¹ KpV 5:47; KPU, 52.

²³² Allison, 1990:240.

skladu sa ovim interesom. Interesi, kao i maksime, predstavljaju proizvod praktičnog uma, što znači da samo postojanje nekog interesa implicira da je moguće biti motivisan tim interesom i delati u skladu sa njim.

Drugi deo problema, koji se tiče slobode u negativnom smislu, rešava se pozivanjem na pozitivno shvaćenu slobodu. Alison smatra da je, imajući na umu inicijalno izjednačavanje moralnog zakona sa činjenicom uma, ovo jedini put koji je Kantu bio otvoren.²³³ Sposobnost da delamo u skladu sa moralnim interesom, koja je potvrđena gorenavedenom argumentacijom, pruža nam dokaz o našem članstvu u inteligibilnom svetu, odakle možemo da izvedemo nezavisnost od prirodnih uticaja. Iako se i u *Zasnivanju metafizike morala* Kant poziva na naše članstvo u inteligibilnom svetu, u *Kritici praktičkog uma* argumentacija teče drugačije: polazeći od pozitivne slobode čije postojanje je izvedeno iz moralnog zakona kao činjenice uma, dolazimo do postojanja moralnog interesa, odakle zaključujemo da smo članovi inteligibilnog sveta i da posedujemo slobodu u negativnom smislu.

3.2.2.4. *Od mogućnosti do realnosti slobode volje*

Ovim dokazom realnosti slobode, Kant ne samo da učvršćuje vezu između moralnog zakona i slobode, nego pruža i rešenje problema sa kojim smo se susreli još u trećoj antinomiji u *Kritici čistog uma*, a to je problem nemogućnosti dokazivanja postojanja neuslovljene uzročnosti, odnosno transcendentale slobode. Dok je zaključak prve *Kritike* da je slobodu moguće bez protivrečnosti zamisliti jer njeno postojanje nije direktno suprotstavljeno postojanju prirodnih zakona, ali da njenu realnost nije moguće dokazati, u drugoj *Kritici* realnost slobode se eksplicitno dokazuje. Prva *Kritika* ostavlja prazan prostor u kome možemo pretpostaviti postojanje inteligibilnog sveta i slobode, dok se u drugoj *Kritici* ovaj prazan prostor ispunjava moralnim zakonom koji potvrđuje realnost slobode.

Zadatak *Kritike čistog uma* jeste da pokaže kako čist um može a priori da saznaje objekte, te je stoga u ovoj knjizi potrebno na prvom mestu objasniti kako su mogući opažaji bez kojih nam nikakav objekat ne može biti dat.²³⁴ S druge strane, cilj *Kritike praktičkog uma* jeste da ustanovi kako čist um može neposredno da bude određujući razlog volje i zato je ovde neophodno početi od praktičnih zakona, ne od opažaja. U osnovi praktičnih zakona nalazi se pojam postojanja u inteligibilnom svetu, odnosno pojam slobode, jer su ovi zakoni i mogući samo „u odnosu na slobodu volje“.²³⁵

Kant zaključuje da „pojam slobode, ukoliko je njegova realnost dokazana apodiktičkim zakonom praktičkog uma, čini *završni kamen* cele zgrade sistema čistog uma“.²³⁶ Na ovaj način ističe se jedinstvo teorijskog i praktičnog uma i zaokružuje se priča o dokazivanju realnosti slobode. Ono što ostaje kao zadatak koji treba da bude ispunjen u poslednjem poglavlju, jeste pokazivanje toga kako treba urediti društvo autonomnih individua u kome bi svako imao pravo na ispoljavanje lične slobode, ali samo u meri koja poštuje i uvažava dostojanstvo drugih.

²³³ Allison, 1990:241.

²³⁴ KpV 5:45; KPU, 49.

²³⁵ KpV 5:46; KPU, 50.

²³⁶ KpV 5:4; KPU, 5.

4. Pravno-politički aspekt Kantovog shvatanja slobode

Kant spada među one mislioce koji na sistematski način povezuju metafizičku i pravno-političku tematiku i teže da pruže odgovore kako na pitanja koja se tiču porekla čovekovog postojanja, tako i na ona koja se bave čovekovom ulogom u društvenoj sferi. U svojim delima Kant jasno pokazuje da politička filozofija čini sastavni i neraskidivi deo njegove filozofske doktrine, a svoje mišljenje o istorijskim, pravnim i političkim temama izneo je u *Metafizici morala*, kao i u nekoliko kraćih spisa koji su kod nas objavljeni u zbirci tekstova pod nazivom *Um i sloboda*. Iako se bave zasebnom tematikom, ovi Kantovi radovi čine ravnopravni deo njegove doktrine transcendentnog idealizma.

Kulturno-politički kontekst u kome je Kant živeo i stvarao jeste osamnaestovekovni evropski prosvetiteljski pokret, čiji predstavnici su stremili korenitoj i obuhvatnoj promeni kako pojedinaca, tako i društvenih institucija. Pobornici prosvetiteljstva polagali su bezuslovnu veru u snagu uma, za koji su verovali da je isti kod svih racionalnih bića u svim vremenima, narodima i kulturama. Ideje prosvetiteljstva prisutne su i u Kantovoj političkoj filozofiji i to pre svega ideja o kontinuiranom napretku čoveka koji dela pod vođstvom uma. U svom spisu „Spor među fakultetima“ Kant eksplicitno tvrdi da se, prema njegovom mišljenju, najveći značaj Francuske revolucije nalazi upravo u tome što ona pruža opipljiv dokaz napretka ljudskog roda.²³⁷ Ipak, Kantova vera u napredak čovečanstva nije bila neograničena, jer je on bio svestan da postoje brojni faktori koji remete čovekov kontinuirani razvoj, poput ratova i prirodnih katastrofa, a istovremeno je smatrao i da napredak na kulturnom i civilizacijskom planu ne povlači za sobom napredak u sferi moralnosti. Ova pozicija jasno oslikava Rusoov uticaj, koji je i sam Kant isticao u nekoliko navrata.²³⁸

Osnovnu ideju svoje političke filozofije Kant iznosi već u samoj *Kritici čistog uma* kada tvrdi da svaka država treba da ima ustav koji bi garantovao najveću moguću slobodu za svaku individuu, zajedno sa slobodom svih drugih pojedinaca.²³⁹ Ova ideja prema kojoj sloboda, kao najveća vrednost koja može biti prisutna u jednoj ljudskoj zajednici, može biti osigurana samo unutar države, primarna je ideja Kantove pravno-političke misli i njome se on svrstava među mislioce poput Hobsa, Loka i Rusoa. Zadatak koji se postavlja pred sve ove filozofe jeste da stvore put koji od prirodnog stanja vodi ka građanskom uređenju i potpunom ostvarenju slobode, a kod Kanta je ovaj zadatak posebno važan jer sloboda igra ključnu ulogu u njegovoj filozofiji transcendentnog idealizma.

Dok u prve dve *Kritike* i u *Zasnivanju metafizike morala* Kant pokušava da pokaže prvo mogućnost, a zatim i realnost slobode, u *Metafizici morala* on ne samo da slobodu smatra dokazanom na osnovu argumentacije koju je pružio u svojim prethodnim delima, već pravo na ispoljavanje slobode koja je svakome urođena postulira kao jedino prirodno pravo.²⁴⁰ Na ovom prvobitnom prirodnom pravu zasnivaju se i sva ostala prava: privatno pravo (u koje spadaju stvarno pravo, lično pravo i lično pravo na stvaran način) i javno pravo (u koje spadaju državno, međunarodno i kosmopolitsko pravo). Prvi deo poglavlja koje je pred nama biće posvećen ispitivanju Kantove klasifikacije prava, a videćemo da on smatra da se prirodno pravo može u potpunosti ispoljiti tek u građanskom stanju kroz privatno pravo, dok javno pravo služi zaštititi privatnog prava.

U drugom delu ovog poglavlja analiziraće se tekstovi koje je Kant posvetio filozofiji istorije, prava i države. U ovim člancima on iznosi svoje viđenje istorijskog razvoja ideje slobode. Kant smatra

²³⁷ SF 7:85; SF, 185-186.

²³⁸ Ruso, Žan Žak, *Rasprava o naukama i umetnostima*, Izdavačko preduzeće Filip Višnjić, Beograd, 2011, str. 191.

²³⁹ Kant, Imanuel, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, str. 330.

²⁴⁰ MS 6:238; MM, 39.

da ispoljavanje slobode ljudske volje nije nasumično, već da tu postoji određena pravilnost i da je zadatak istorije da tu pravilnost uvidi i objasni. Takođe, videćemo da je Kant bio mišljenja da se pojedincu ne sme dopustiti neograničena sloboda, jer ona može biti veoma štetna. Neophodno je odvojiti javnu od privatne upotrebe čovekovog uma. Javna upotreba uma u svakom trenutku mora da bude slobodna, dok privatna upotreba treba da bude ograničena ugovorom koji pojedinac sklapa sa državom prilikom stupanja u službu. Zadatak ovog poglavlja jeste da pokaže da je cilj Kantove filozofije prava isti kao i cilj njegove filozofije istorije, a to je formiranje mirne kosmopolitske zajednice sačinjene od pojedinaca koji neometano ispoljavaju svoju slobodu, istovremeno poštujući i slobodu svih drugih.

Pojam slobode koji Kant upotrebljava u *Metafizici morala* i u kraćim tekstovima objavljenim u zbirci *Um i sloboda* možemo nazvati pravno-politički pojam slobode, iako sam Kant nigde ne upotrebljava ovaj termin. Zajedno sa pojmovima transcendentale i praktične slobode, pravno-politički pojam slobode predstavlja pojam na kojem Kant zasniva svoju filozofiju prava.

4.1. Uloga slobode u Kantovoj filozofiji prava

4.1.1. Prirodno pravo i prirodno stanje

„*Sloboda* (nezavisnost od samovolje nekog drugog koja prisiljava), ukoliko ona može da postoji zajedno sa slobodom svakog drugog po nekom opštem zakonu, jeste to jedino, iskonsko pravo koje pripada svakom čoveku na osnovu njegovog čoveštva.“²⁴¹

Navedeni citat nedvosmisleno pokazuje da je, prema Kantovom mišljenju, pravo na slobodu jedino prirodno pravo koje bez izuzetka pripada svim ljudima na osnovu same činjenice da su umna bića. Dok neki teoretičari prirodno pravo određuju kao pravo koje poseduje svaki čovek u takozvanom prirodnom stanju za koje se pretpostavlja da je postojalo pre formiranja uređenih društava, Kant prirodno pravo definiše kao ono koje pripada svakom čoveku na osnovu činjenice da je ljudsko biće, nezavisno od tipa društva u kome živi i društvene uloge koju ima.

Važno je razumeti da je za Kanta prirodno stanje jedna hipotetička ideja koja nam pomaže da uvidimo značaj postojanja osnovnih ljudskih prava, ali i društvenih institucija koje ih štite, a ne istorijsko stanje koje je nekada postojalo i u kome su ljudi živeli bez vladavine zakona i zaštite svojih prava. Opisom prirodnog stanja Kant nam ne nudi empirijski prikaz života naših davnih predaka u društvu pre nastanka države i institucionalizovanih prava, već pokušava da naglasi da su neke vrednosti i neka prava univerzalni i nezavisni od društvenih sistema u kojima živimo, ali da je za zaštitu i osiguravanje tih prava neophodno formirati uređeno građansko društvo.

Upravo zbog činjenice da u hipotetičkom prirodnom stanju ne može biti osigurano pravo na slobodu, za koje Kant veruje da pripada jednako svim ljudima, potrebno je napustiti ovo stanje i oformiti građansko uređenje u kome bi prava svakog pojedinca bila zagarantovana. Iako su mnogi novovekovni autori, poput Loka i Hobsa, izložili ovu ideju još pre Kanta, razlozi koje oni nude za izlazak iz prirodnog stanja razlikuju se u velikoj meri od razloga koje nam Kant predočava. Dok Hobs

²⁴¹ *Ibid.*

govori o prirodnom stanju kao neprekidnom „ratu svih protiv sviju“²⁴², koji se može izbeći jedino prelaskom u društveno stanje, Kant kaže da čak i ako pretpostavimo da u prirodnom stanju nema nasilja i da su svi ljudi dobri i blagonakloni, razlozi za napuštanje tog stanja će i dalje postojati jer je reč o stanju bespravnosti u kome u spornim situacijama ne postoji nepristrasan sudija koji bi izrekao pravosnažnu presudu,²⁴³ što narušava prvobitnu jednakost koja je postojala među sukobljenim stranama. Kant, dakle, ne smatra da se razlozi za izlazak iz prirodnog stanja nalaze u rđavom karakteru ljudi, niti u bilo kom drugom antropološkom ili istorijskom objašnjenju stanja stvari. Prirodno stanje treba napustiti ne zato što nam neko davnašnje iskustvo pokazuje da je to stanje loše, već zato što se u samoj ideji jednog takvog stanja nalaze nepravednost i nesigurnost koje onemogućavaju život u skladu sa načelima slobode. Ostankom u prirodnom stanju pojedinac ne bi mogao da zaštiti i sprovede u delo svoju slobodu, a njegov posed i njegova prava bili bi samo provizorni.²⁴⁴ Zato Kant veruje da mi imamo pravo da druge pojedince sa kojima stupamo u odnose navedemo da zajedno sa nama uđu u građansko stanje u kome bi se oformile institucije za pravedno suđenje i ostvarenje lične slobode svake individue.²⁴⁵ Razlozi za napuštanje prirodnog stanja nalaze se, dakle, u samom umu, a ne u iskustvu.

Da bi se prešlo iz prirodnog stanja u građansko stanje, potrebno je da se pojedinci, putem društvenog ugovora, odreknu svoje „divlje bezakonite slobode“²⁴⁶ kako bi je zatim opet pronašli, ali ovoga puta u drugom obliku, unutar zakona koje su u pravnom stanju svojom voljom izabrali i sebi nametnuli. Ovim događajem do tada proizvoljan skup individua formira uređenu društveno-političku zajednicu, odnosno državu. Način na koji Kant opisuje sklapanje društvenog ugovora ne donosi novine u odnosu na ono što su već rekli njegovi prethodnici poput Loka i Hobsa, ali se originalnost Kantove pozicije oslikava u „apriorističkom shvatanju samog ugovora“²⁴⁷, odnosno u ideji da on ima svoj osnov u umu, a ne u empiriji. Kantov prikaz društvenog ugovora nije ujedno i prikaz istorijske geneze društva koje napreduje od prirodnog stanja ka građanskom. Kao racionalni princip opšte i univerzalne volje svih pojedinaca, društveni ugovor za Kanta ima transcendentno značenje.²⁴⁸ Iako proističe iz uma, društveni ugovor ima praktičnu primenu i zadatak da primora svakog zakonodavca da propiše samo one zakone koji proističu iz ujedinjene volje svih pojedinaca i sa kojima bi se saglasile sve racionalne individue.²⁴⁹ Ukoliko je društveni ugovor takav da ga ne mogu prihvatiti svi građani, onda je on nepravedan i zasnovan na korisnosti, a ne na umskim načelima.

Iako sklapanje društvenog ugovora i stupanje u građansko društvo nije pitanje izbora, „već nužnost koju nalaže praktički um“²⁵⁰, Kant iznosi i određene osobine ljudskog roda zbog kojih je čovečanstvo primorano da izađe iz prirodnog stanja i da oformi zajednicu uređenu zakonima. Glavna karakteristika zajednička svim ljudima na koju se Kant poziva jeste međusobni antagonizam, odnosno sklonost pojedinca da stupi u društveno stanje, istovremeno spojena sa otporom prema društvu i željom za samostalnim delanjem u cilju ostvarivanja sopstvene koristi.²⁵¹ Iz ovog sukoba između poriva za društvenošću i težnje za izolacijom, nastaju naše moralne i kulturne norme i unapređuju se pojedinačni talenti, što dovodi do napretka čovečanstva ka stanju prosvetljenosti, koje za Kanta predstavlja krajnji

²⁴² Hobs, Tomas, *Levijatan ili materija, oblik i vlast države crkvene i građanske*, Gradina, Niš, 1991, str. 136.

²⁴³ MS 6:312; MM, 114.

²⁴⁴ MS 6:257; MM, 58.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ MS 6:316; MM, 118.

²⁴⁷ Vuković, 2006:210.

²⁴⁸ Castillo, Monique, *Projet de paix perpétuelle*, Hachette, Paris, 1998, str. 145.

²⁴⁹ Uporediti: ÜdG 8:297, O uobičajenoj izreci, 108.

²⁵⁰ Stupar, Milorad, *Filozofija politike: antičko i moderno shvatanje političke zajednice*, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu, Beograd, 2014, str. 231.

²⁵¹ IaG 8:21; Ideja, 32.

cilj kome treba težiti. Ideja o kontinuiranom razvoju ljudskog roda, kao i teza o idealu prosvećenosti kao cilju kome svi pojedinci i sva društva treba da teže, teme su koje će biti obrađene u drugom delu ovog poglavlja. Na ovom mestu cilj je samo da se ukaže na to da je, prema Kantovom mišljenju, proces prelaska iz prirodnog stanja u građansko stanje putem društvenog ugovora deo razvoja i napretka ljudskog roda, a sve u cilju dostizanja stanja prosvećenosti.

Na osnovu svega do sada rečenog moglo bi možda da se zaključi da u prirodnom stanju vlada apsolutna bespravnost i da pojedinci tek stupanjem u građansko stanje stižu svoja prava. Međutim, mesta iz *Metafizike morala* na kojima Kant tvrdi da se u u građanskom stanju samo osiguravaju provizorna prava i posedi koji postoje i u prirodnom stanju²⁵², pokazuju nam da je ova ocena pogrešna. Ukoliko u prirodnom stanju ne bi bilo nikakvih naznaka postojanja osnovnih ljudskih prava, onda istih tih prava ne bi moglo da bude ni u građanskom stanju, jer je funkcija ovog drugog osiguranje, a ne utvrđivanje prirodnih prava. Pravo na slobodu, kao osnovno ljudsko pravo, pripada svakom čoveku bez obzira na to da li je on deo zajednice koja je uređena zakonima ili nije, ali se ono može osigurati i garantovati svakom pojedincu tek u građanskom stanju, odnosno državi. Imajući ovo na umu, sledeće poglavlje biće posvećeno analizi Kantovog shvatanja privatnog prava, kao i objašnjenju načina na koji je sloboda osigurana u uređenom građanskom društvu.

4.1.2. Privatna prava u građanskom stanju

Među interpretatorima Kantove misli postoji saglasnost oko toga da opšti princip prava, koji se može formalizovati tek u građanskom stanju, proističe iz fundamentalnog principa moralnosti – kategoričkog imperativa.²⁵³ Već na osnovu prve formulacije (FUL) vrhovnog moralnog principa koja glasi „*Delaj samo prema onoj maksimi za koju u isto vreme možeš hteti da ona postane jedan opšti zakon*“²⁵⁴, zaključujemo da se Kantova etika i filozofija prava međusobno prožimaju i oslanjaju jedna na drugu. Sve one radnje koje su moralno ispravne, moraju biti dopuštene pravnim sistemom koji je na snazi u jednom građanskom društvu. I moralni i pravni principi imaju svoj osnov u umu, te tako ovi drugi prirodno proističu iz ovih prvih. Iako, pored ove glavne sličnosti, među moralnim i pravnim principima ima i brojnih razlika, od kojih je najveća ta što se prvi tiču kako naših postupaka, tako i naših motiva, dok se drugi odnose samo na naše postupke,²⁵⁵ Kant jasno naglašava da pravna načela počivaju na moralnim načelima koja su zasnovana na kategoričkom imperativu.²⁵⁶ Povezanost pravnih i moralnih principa izražena je i u opštem principu prava, koji Kant definiše sledećim rečima: „*Pravedna je svaka radnja, koja, ili po čijoj maksimi, sloboda samovolje svakoga može da postoji zajedno sa slobodom svakoga po nekom opštem zakonu.*“²⁵⁷ Određivanje pravde putem slobode, čija je realnost dokazana u Kantovom glavnom etičkom delu, *Kritici praktičkog uma*, nedvosmisleno ukazuje na postojanje uske veze između Kantove etike i filozofije prava.

Prirodna prava, čije osnove postoje u prirodnom stanju, formalno se osiguravaju tek putem privatnog prava u građanskom stanju. Privatna prava, dakle, predstavljaju zakonsku garanciju prirodnih

²⁵² MS 6:257; MM, 57-58.

²⁵³ Pogledati više u Gayer, Paul, „Kant's Deductions of the Principles of Right“, u *Kant's Metaphysics of Morals*, Interpretative Essays, ed. Mark Timmons, Oxford University Press, Oxford, 2002, str. 23.

²⁵⁴ GMS 4:421; ZMM, 60.

²⁵⁵ Pogledati više u Vuković, 2006: 204.

²⁵⁶ GMS 4:458; ZMM, 120-121.

²⁵⁷ MS 6:231; MM, 32.

prava, a tiču se primarno uređenja odnosa među pojedincima.²⁵⁸ Videli smo da za Kanta, kao i za većinu teoretičara prirodnog prava, sloboda predstavlja osnovno prirodno pravo svakog čoveka koje bi trebalo da bude osigurano u građanskom stanju. Međutim, na ovom mestu se s pravom može postaviti pitanje koje glasi: kako se sloboda svakog pojedinca može garantovati u građanskom stanju koje nastaje sklapanjem društvenog ugovora i napuštanjem lične slobode zarad života u pravnoj zajednici sa drugima? Zar udruživanje u političku zajednicu ne vodi ka smanjenju pojedinačne slobode u cilju garancije vladavine zakona? Kao odgovor na ova pitanja najbolje će nam poslužiti Kantova tvrdnja da se prelaskom iz prirodnog stanja u građansko stanje svaka individua odriče svoje „divlje bezakonite slobode“, a da zauzvrat dobija ozakonjenu slobodu, koja se od prvobitne slobode ne razlikuje po svom obimu, već samo po svojoj formi.²⁵⁹ Sloboda čije se postojanje garantuje u građanskom stanju nije, dakle, ni uža ni manja od slobode koja je postojala u prirodnom stanju, ona je samo osigurana zakonima i pravnim sistemom jedne države.

Kant smatra da je važna uloga političkog udruživanja očuvanje i zaštita prirodnog prava. Formiranjem građanskog društva ne nastaju nova prava koja nisu postojala pre stupanja u građansko uređenje, već se samo obezbeđuju konzistentnost i forma već postojećim prirodnim pravima. Ulaskom u građansko stanje uklanjaju se prepreke koje su u prirodnom stanju stajale na putu ostvarenja prava i slobode.²⁶⁰ Tek osnivanjem pravne države kao zajednice umnih ljudi, svakom pojedincu se može garantovati njegova sloboda.

U *Metafizici morala*, na samom početku odeljka posvećenom privatnom pravu, Kant ističe da prvo pitanje na koje treba pružiti odgovor prilikom formiranja građanskog uređenja glasi: na koji način je moguće da se „nešto spoljašnje ima kao svoje“?²⁶¹ Odgovor na ovo pitanje veoma je važan za Kanta, jer se njime pravi prvi veliki korak ka uspostavljanju uređenog pravnog stanja i osiguravanju slobode. Iako još u prirodnom stanju svaki pojedinac zauzima određeni deo zemlje koji smatra svojim vlasništvom, taj posed se ne može odrediti drugačije do kao provizoran jer se drugi pojedinci nisu obavezali da se odreknu korišćenja tog poseda u slučaju odsustva onoga ko ga je prvi zauzeo. Prvobitno prisvajanje poseda predstavlja početak vlasništva, ali to vlasništvo u prirodnom stanju može biti samo jednostrano odobreno jer pojedinac nema pravne mehanizme uz pomoć kojih bi drugima nametnuo obavezu da priznaju da je posed koji on u datom trenutku zauzima zaista njegov.²⁶² Stupanjem u građansko stanje formiraju se institucije koje se zasnivaju na principima praktičnog uma i koje nam daju ovlašćenje da od drugih pojedinaca zahtevamo da se uzdrže od poseda koji smo mi prvi zauzeli.²⁶³

U okviru svoje teorije privatnog prava Kant razlikuje dva načina na koje možemo posedovati neki objekat, odnosno dve vrste poseda: čulni, koji se odnosi na fizičko prisvajanje objekta i inteligibilni, koji podrazumeva pravno posedovanje objekta.²⁶⁴ Dok prva vrsta poseda postoji već u prirodnom stanju, druga vrsta može postojati samo u uređenom građanskom društvu. S pravom možemo da tvrdimo da posedujemo neku stvar samo ako je posedujemo u inteligibilnom smislu, te je zato inteligibilno posedovanje za Kanta daleko važnije od empirijskog.²⁶⁵ Posedovanje, u punom

²⁵⁸ Vuković, 2006:211.

²⁵⁹ MS 6:316; MM, 117-118.

²⁶⁰ Hancock, Roger, „Kant and the natural right theory“, *Kant-Studien*, 52, 1960/1961, str. 442.

²⁶¹ MS 6:245; MM, 47.

²⁶² MS 6:263; MM, 65.

²⁶³ MS 6:246; MM, 48-49.

²⁶⁴ MS 6:245; MM, 47.

²⁶⁵ Williams, Howard, „Kant's Concept of property“, *The Philosophical Quarterly*, 27 (106), 1977, str. 32.

smislu tog pojma, ne može se nipošto izjednačiti sa fizičkim prisvajanjem objekta, jer se neka stvar može nazvati mojom samo ukoliko mi ona pripada i onda kada se fizički ne nalazi kod mene.²⁶⁶

U cilju detaljnijeg prikaza i razjašnjenja svoje pozicije, Kant distinkciju između čulnog i inteligibilnog poseda primenjuje na tri vrste objekata koji, prema njegovom mišljenju, mogu potpasti pod vlasništvo pojedinca. Te tri vrste objekata su telesna stvar koja se nalazi izvan mene, samovolja drugog i stanje drugog u odnosu prema meni.²⁶⁷ Ukoliko, na primer, držimo jabuku u ruci, mi možemo reći da je ona trenutno u našem fizičkom posedu, ali ne možemo s pravom reći da je ona naša i da nam pripada ako je posedujemo samo u fizičkom smislu, odnosno, ako ona prestaje da bude naša kada je ostavimo na stolu i odemo. Isto važi i za parče zemlje koje zauzimamo: ukoliko smo se smestili na neku poljanu i uživamo u blagodatima prirode, nemamo pravo da tvrdimo da nam to parče teritorije pripada i nakon njegovog napuštanja. Zaključak je da je pojam posedovanja širi od pukog trenutnog fizičkog prisvajanja nekog objekta i da se ne može izjednačiti sa njim. Ovo rezonovanje može se primeniti i na samovolju druge osobe, za koju Kant smatra da može biti u našem posedu. Kada dva pojedinca postignu određeni dogovor, onda taj dogovor mora da važi i kada dve strane nisu više u fizičkom kontaktu, jer u suprotnom ne bismo imali pravo da tvrdimo da je dogovor zaista sklopljen, odnosno da se jedna osoba nalazi u posedu samovolje druge osobe. U treću kategoriju objekata koje pojedinac može posedovati ubrajaju se pripadnici jednog domaćinstva: žene, deca i posluga. Pojedinac koji je „glava kuće“ poseduje ostale članove domaćinstva samo u legalno-pravnom, ali ne i u moralnom pogledu.²⁶⁸ Naime, prema Kantovom mišljenju, jedno domaćinstvo predstavlja jedan pravni entitet, a vlasnik domaćinstva je taj koji reprezentuje sve ostale članove i koji je odgovoran za njih u pravnom smislu.²⁶⁹ Iako je iz ugla Kantove etike svaki pojedinac i svaki član domaćinstva jedinka za sebe, u pravnom pogledu oni se nalaze u posedu oca porodice.²⁷⁰ Kao i u slučaju prve dve vrste objekata, Kant i na ovom mestu tvrdi da posedovanje ne zavisi od pukog fizičkog prisustva. „Glava kuće“ ima pravo da kaže da je volja žene, dece i posluge u njegovom posedu jedino ako se oni pridržavaju načela koja im je on nametnuo čak i kada su fizički udaljeni od njega.

Kroz ove tri vrste objekata koje pojedinac može imati u svom posedu, Kant nas upoznaje i sa trodelnom podelom privatnog prava na stvarno pravo, lično pravo i lično pravo na stvaran način.²⁷¹ Ono što čitaoca koji se susreće sa Kantovom filozofijom prava može da iznenadi na ovom mestu, jeste njegov stav po pitanju položaja žena. Kant je smatrao da žene nisu sposobne da budu nosioci prava u državi i da je njihov položaj uvek zavisian. Iako je bio mislilac koji se otvoreno zalagao za autonomiju, slobodu, nezavisnost i napredak svakog pojedinca, izgleda da je Kant ovde podrazumevao samo pripadnike muškog roda, ne i žene. Jedno od mogućih objašnjenja ove Kantove pozicije jeste represivan politički sistem države u kojoj je živeo i stvarao.²⁷² Ipak, Kant je tvrdio da zavisnost žena od tuđe volje nije u suprotnosti sa njihovom slobodom i da se zapravo jedino sa ovakvim određenjem položaja žena može oformiti građansko uređenje.²⁷³

Ako se sada vratimo pitanju mogućnosti posedovanja nekog spoljašnjeg objekta, sledeći Kanta, uviđamo da se ovo pitanje može izraziti i na dva druga načina kroz dva druga pitanja, a to su: „kako je

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ MS 6:248; MM, 49.

²⁶⁸ Pogledati više u Williams, 1977: 33.

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ MS 6:261-6:291; MM, 62-92.

²⁷² Pogledati više u Stupar, 2014:230.

²⁷³ MS 6:315; MM, 117.

moguć jedan *samo-pravni* (inteligibilan) *posed*?²⁷⁴ i „kako je moguće jedno *sintetičko* pravno načelo a priori?“²⁷⁵ U cilju pružanja odgovora na ova pitanja, dolazimo do jedne od glavnih distinkcija koju je Kant načinio u svojoj filozofiji transcendentnog idealizma, a to je distinkcija između fenomenalnog i noumenalnog, odnosno između empirijskog i inteligibilnog. Ova razlika nalazi se u samoj srži Kantove transcendentne doktrine i susretali smo se sa njom već nekoliko puta do sada u ovom radu. Na ovom mestu značajno je da uvidimo da se Kant služi pomenutom distinkcijom kako bi pokazao da posed nije empirijska kategorija i da ne možemo putem iskustva odrediti kako je moguće „da se nešto spoljašnje ima kao svoje“²⁷⁶. Posed je noumen i kao takav se nalazi u inteligibilnoj sferi, te se stoga njegova mogućnost bazira na postulatu praktičnog uma, ne na empirijski zasnovanim načelima.

Istinitost iskaza „ova jabuka je moja“ ne može se ustanoviti na isti način kao istinitost iskaza „ova jabuka je zelena“. Empirijske opservacije nam nisu od pomoći, koliko god precizne i detaljne one bile. Za Kanta posed nije samo neki empirijski objekat, već prevashodno institucija koja počiva na utvrđenom sistemu pravila. Nijedan pojedinac ne može da uspostavi pravo na posedovanje nekog objekta ili neke teritorije bez saglasnosti drugih pojedinaca, jer postojanje prava na posed zavisi od javnog priznanja svih članova jednog društva.²⁷⁷ Pod „posedovanjem“ se ne podrazumeva samo pravo da se fizički zauzme određeni objekat ili teritorija, već i pravo da se taj posed koristi, da se ubiraju njegovi plodovi, da se on zaštiti od drugih ljudi, kao i da se prenese na drugu osobu.²⁷⁸

Mogućnost da se „nešto spoljašnje ima kao svoje“²⁷⁹, odnosno mogućnost inteligibilnog poseda, zasniva se, dakle, „na pravnom postupatu praktičnog uma“²⁸⁰. Fizičkim zauzimanjem neke teritorije stičemo posed u empirijskom smislu, ali tek uz saglasnost ujedinjene volje svih stičemo posed u inteligibilnom smislu. U prirodnom stanju neki posed nam može pripadati samo provizorno, dok u građanskom stanju isti taj posed stičemo preemptorno (trajno).²⁸¹ Uspostavljanjem privatnih prava u građanskom društvu, Kant čini prvi veliki korak ka ozakonjenju pravde i slobode svakog pojedinca. Uređenjem pravnih odnosa među individuama jednog društva, svakome se obezbeđuje pravo na ispoljavanje lične slobode bez straha od nepravog napadanja od strane drugih, koji je bio sveprisutan u prirodnom stanju. Međutim, privatna prava kojima se formalizuju odnosi među pojedincima nisu dovoljna da bi se moglo reći da je sloboda osigurana u njenom punom obimu. Tek uspostavljanjem javnog prava, koje se bavi odnosima između pojedinca i država, kao i odnosima među državama, omogućava se potpuno ostvarenje slobode.

4.1.3. Tri forme javnog prava: državno pravo

Dok se prirodno pravo osigurava putem privatnog prava u građanskom stanju, privatno pravo se osigurava putem javnog prava, koje se deli na državno, međunarodno i kosmopolitsko. Videli smo da privatno pravo reguliše pitanja koja se tiču poseda, ugovora među pojedincima i odnosa među članovima domaćinstva, a zadatak javnog prava je da oformi institucije za zaštitu privatnog prava u

²⁷⁴ MS 6:250; MM, 51.

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ MS 6:245; MM, 47.

²⁷⁷ Pogledati više u Williams, 1977:34.

²⁷⁸ Westphal, Kenneth, „A Kantian Justification of Possession“, u *Kant's Metaphysics of Morals*, Interpretative Essays, ed. Mark Timmons, Oxford University Press, Oxford, 2002, str. 90-91.

²⁷⁹ MS 6:245; MM, 47.

²⁸⁰ MS 6:252; MM, 54.

²⁸¹ MS 6:264; MM, 66.

okviru građanskog uređenja. Samim svojim postojanjem, privatno pravo podrazumeva da se mora uspostaviti javno pravo, koje nastaje iz već postojećeg privatnog prava. Tri forme javnog prava, koje će biti analizirane u narednim redovima, međusobno su zavisne, a ukoliko bi se ispostavilo da jedna od njih ne stoji na sigurnim i čvrstim temeljima, druge dve bi neminovno bile odbačene i proglašene za nedosledne.²⁸²

Čin kojim se „sam narod konstituiše u državu“²⁸³ jeste društveni ugovor koji podrazumeva da svi pojedinci odbace svoju slobodu koja je u prirodnom stanju „divlja i bezakonita“²⁸⁴, i to u cilju ostvarenja zakonom garantovane slobode. Putem društvenog ugovora, do tada samo slučajem okupljena grupa ljudi, formira državu i prelazi u društveno stanje. Zadatak državnog prava je da u ovom novonastalom sistemu uredi odnose između pojedinaca i njihove države. Putem državnog prava Kant određuje koja vrsta uređenja je najpodesnija za jedno društvo, ali i koje forme vlasti treba da postoje i u kom međusobnom odnosu.

Kant smatra da je republikansko uređenje, koje se temelji na načelima slobode, jednakosti i zavisnosti svih građana od istog skupa zakona, najpogodnije od svih uređenja jer jedino ono proizlazi iz ideje društvenog ugovora.²⁸⁵ Samo se u republici, prema Kantovom mišljenju, mogu ustanoviti institucije koje bi štatile privatna, a time i prirodna prava svih pojedinaca. Vlast u republikanskom građanskom uređenju trodelna je i sastoji se iz zakonodavne, izvršne i sudske vlasti, od kojih Kant najviše pažnje posvećuje ovoj prvoj.²⁸⁶ Zakonodavna vlast počiva na narodu i na njegovoj ujedinjenoj volji i crpi svoju legitimnost iz činjenice da se zakoni primenjuju samo na pojedince koji su ih svojom voljom izabrali. Ukoliko se dopusti da zakone u državi propisuje nekolicina ljudi, uvek je moguće da će time biti načinjena nepravda, jer će ta grupa pojedinaca želeti povoljniji položaj za sebe, kao što je slučaj u prirodnom stanju. Ako su nosioci zakonodavne vlasti svi građani države, putem njihove sjedinjene volje, onda nema bojazni da će zakoni biti nepravedni jer niko ne čini nepravdu kada odlučuje o samom sebi.

Tri vrste vlasti koje postoje u građanskom uređenju moraju biti striktno odvojene jedna od druge i ne sme se dozvoliti da jedna od njih zadire u poslove druge, niti da na nju vrši uticaj. Zakonodavac u državi ne može istovremeno biti onaj kome pripada izvršna vlast, kao ni onaj ko sudi u sudskim sporovima, jer u tom slučaju, usled sukoba interesa, nijedna forma vlasti ne bi mogla da izvršava svoju funkciju nepristrasno i u skladu sa propisanim zakonima. Putem ove tri vrste vlasti država ostvaruje svoju autonomiju, odnosno, ona postaje samostalan i nezavisan politički entitet, čiji se građani povinuju isključivo onim zakonima koje su ujedinjenom voljom svih sami sebi propisali. Kant autonomiju smatra vrhovnom vrednošću kako pojedinca, tako i države. Cilj ovako konstituisane države jeste da otkloni mogućnost činjenja nepravde i da omogući neometano ispoljavanje slobode zagantovane zakonom.

²⁸² MS 6:311; MM, 113.

²⁸³ MS 6:316; MM, 117.

²⁸⁴ MS 6:316; MM, 118.

²⁸⁵ ZeF 8:350; VM, 142.

²⁸⁶ MS 6:313-314; MM, 115.

4.1.3.1. Postoji li pravo na građansku neposlušnost i pobunu protiv države?

U praksi, međutim, postoji nemali broj primera gde ista osoba ili ista grupa ljudi sačinjava kako zakonodavnu, tako i izvršnu i sudsku vlast. Ovu vrstu vladavine Kant naziva despotskom i smatra da ona nikada ne može obezbediti neometano ispoljavanje slobode svim članovima države.²⁸⁷ Na ovom mestu prirodno se nameće sledeće pitanje: da li podanici imaju pravo na pobunu ili na neku drugu vrstu građanske neposlušnosti protiv suverena koji vlada despotski i koji ne garantuje ostvarenje slobode svim građanima države? Svrha ulaska u građansko stanje i života u uređenoj zajednici jeste primarno zaštita prava svakog pojedinca na ispoljavanje slobode, a ako država ne ispunjava ovaj osnovni zadatak, pretpostavlja se da njeni podanici imaju pravo na pružanje otpora. Na jednom mestu Kant kaže: „... ko nije dovoljno jak da svakog pojedinca u narodu zaštititi od drugoga, taj nema pravo ni da mu zapoveda“²⁸⁸, odakle bi se moglo zaključiti da Kant priznaje pravo na pobunu. Ipak, i u *Metafiziци морала* i u članku „Večni mir. Filozofski nacrт“, Kant eksplicitno tvrdi da otpor naroda nikada ne može biti zakonit i opravdan, te da onome ko se usudi na organizovanje pobune sledi najstrožija kazna.²⁸⁹ Narod je dužan da se povinuje čak i despotskoj vlasti, jer je svaka vrsta otpora usmerena ka uništenju zakonskog poretka, što je čini nelegitimnom. Rđavo državno uređenje može biti promenjeno, ali samo od strane suverena putem reforme koju on, s vremena na vreme, treba da sprovede.²⁹⁰

Kantovo oštро protivljenje svakoj vrsti pobune bilo je iznenađujuće kako za njegove savremenike, tako i za nas danas, pogotovo ako se ima u vidu da je jedan od glavnih ciljeva njegove filozofije transcendentalnog idealizma dokazivanje mogućnosti i realnosti slobode koja treba da važi jednako za sve pojedince. Smatra se, takođe, da je Kant bio veliki simpatizer Francuske revolucije, a prvenstveno ideja koje su nadahnule ovu revoluciju, poput ideja slobode i jednakosti. U svetlu ovih saznanja, Kantovo eksplicitno negiranje postojanja prava na pobunu deluje kao neobično i teško objašnjivo. U ovom poglavlju probaćemo da utvrdimo koje vrste argumenata Kant iznosi protiv prava na pobunu, kao i da li ti argumenti nedvosmisleno ukazuju na njegov negativan stav po ovom pitanju.

Ipak, pre same analize Kantove argumentacije, smatramo da je važno da pokušamo da pružimo odgovor na sledeća tri pitanja:

1. Šta se podrazumeva pod otporom?
2. Ko pruža otpor?
3. Kome se pruža otpor?

Odgovori na ova pitanja rasvetliće nam Kantovu poziciju i biće od velikog značaja prilikom analize njegovih argumenata protiv prava pojedinca i naroda na pobunu.

1. Kako bismo razumeli Kantovu tvrdnju da je otpor naroda uvek nezakonit²⁹¹, prvo moramo da utvrdimo šta on tačno podrazumeva pod otporom. U *Metafiziци морала* Kant pominje različite vrste građanske neposlušnosti, poput otpora, pobune i revolucije²⁹², ali nigde ne pruža objašnjenje ove distinkcije niti se služi terminologijom na dosledan i konzistentan način. Piter Nikolson (Peter Nicholson) smatra da se termini koje Kant upotrebljava mogu grubo podeliti u tri kategorije. Termin

²⁸⁷ MS 6:317; MM, 119.

²⁸⁸ ZeF 8:383; VM, 166.

²⁸⁹ MS 6:320; MM, 122. i ZeF 8:382; VM, 165.

²⁹⁰ MS 6:322; MM, 123.

²⁹¹ MS 6:320; MM, 122.

²⁹² *Ibid.*

„otpor“ ima najveći opseg i odnosi se na građansku neposlušnost u najširem smislu, „pobuna“ ima uže značenje i po pretpostavci se odnosi na naoružani otpor kojim se suveren prisiljava da dela na određeni željeni način ili da abdicira sa vlasti, dok se „revolucija“ odnosi na posebnu vrstu pobune i ima najuže značenje od ova tri termina.²⁹³ Iako se navedena Nikolsonova terminološka određenja u nekim slučajevima mogu pokazati kao ispravna i korisna, čitajući sam Kantov tekst uviđamo da on nije pokušavao da napravi precizne razlike između navedenih termina, a pogotovo ne između „pobune“ i „revolucije“ koje upotrebljava naizmenično kao sinonime.²⁹⁴ Treba imati takođe na umu i da Kantovo shvatanje revolucije ne može biti istovetno shvatanju modernih i savremenih mislilaca, koji žive i stvaraju više od dva veka nakon Francuske revolucije i koji imaju saznanja i o kasnijim revolucijama, te u tom smislu Kantovo povremeno izjednačavanje revolucije sa pobunom ne treba da bude toliko iznenađujuće.

Precizno razlikovanje termina koje Kant koristi kako bi označio građansku neposlušnost nije, dakle, moguće, ali ispostavlja se da nam precizna distinkcija ove vrste nije ni potrebna jer Kant smatra da su sve pomenute vrste građanske neposlušnosti neispravne. Bilo da govori o otporu, pobuni ili revoluciji, on iznosi jasnu osudu svakog pokušaja napada na suverena i ustanovljeno državno uređenje. Zbog navedenih razloga, u ovom radu ćemo tri navedena termina tretirati kao sinonime.

Kant, dakle, kritikuje sve vrste otpora i napada na vlast, ali možemo se zapitati da li postoji neka vrsta građanske neposlušnosti koja bi mogla da bude opravdana. Da li se, na primer, ostavlja prostor da samosvestan čovek bude neposlušan jer uviđa nedoslednosti zakona ili je poslušnost suverenu i u takvim situacijama obavezna? Da li podanik koji je primio naređenje da slaže sme da odbije da učini ono što je moralno neispravno ili se poslušnost vlastima očekuje i u ovakvim slučajevima? Kant ne razmatra eksplicitno ova pitanja, ali određena mesta iz njegove *Religije unutar granica čistog uma* ukazuju na to da je neposlušnost u nekim situacijama dopuštena. Na primer, Kant kaže: „...kada zakonodavci zapovedaju nešto što je po sebi zlo (direktno suprotstavljeno moralnom zakonu), mi ne smemo, i ne treba, da ih poslušamo.“²⁹⁵ Ovaj citat nedvosmisleno pokazuje da u Kantovoj filozofiji moralni zakon ima neprikosnoveni primat i da one radnje koje su mu protivne ne mogu naići na odobravanje. Međutim, Kant ne pravi jasnu razliku između nelegitimne neposlušnosti u koju spadaju sve vrste organizovanog građanskog otpora vlastima i legitimne neposlušnosti koja podrazumeva neizvršavanje moralno neispravnih naređenja. Pažljivim čitanjem Kantovih spisa zaključujemo da veoma malo slučajeva spada u kategoriju legitimne neposlušnosti, a čak ni ti malobrojni slučajevi nisu jasno izdvojeni. Navedeno mesto iz *Religije* ukazuje na neopravdanost kršenja moralnog zakona, čak i ako je to kršenje naređeno od strane zakonodavca, ali detaljnija objašnjenja, uputstva i primeri nisu ponuđeni. Neposlušnost svakako nije dopuštena uvek kada je zakon nepravedan, jer bi to značilo da su i određene vrste organizovanog otpora naroda protiv države dozvoljene, a videli smo da to nije slučaj.

Možemo, dakle, zaključiti da Kant nedvosmisleno osuđuje sve vidove suprotstavljanja državi i ocenjuje ih kao nezakonite. Bilo da govori o otporu, pobuni ili revoluciji, Kant izražava oštro protivljenje svakoj vrsti građanske neposlušnosti. Iako eksplicitno navodi da vladaru treba uskratiti poslušnost ukoliko su njegove zapovesti protivne moralnom zakonu, situacije u kojima bi Kant opravdao neposlušnost ovog tipa malobrojne su i nedovoljno jasno određene.

²⁹³ Nicholson, Peter, “Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign”, *Ethics*, 86 (3), 1976, str. 215.

²⁹⁴ *Ibid.*, str. 216.

²⁹⁵ . RGV 6:100; Religija, 90.

2. Iako Kant ne određuje eksplicitno ko su sve mogući pružaoci otpora, na osnovu načina na koji je konstituisao državno pravo zaključujemo da je potencijalni pružalac otpora svako ko se nalazi u državi i ko je samim tim obavezan njenim zakonima. Sama pripadnost državi svakom njenom građaninu nameće moralnu obavezu da poštuje suverena i važeće zakone, kao i da ne pruža nelegitiman otpor. Ovo se odnosi na sve građane države, bilo da su oni stupili u državu svojom voljom ili prisilom, bilo da su aktivni članovi države ili pasivni poput žena, dece i posluge. Nijedan građanin ne može biti oslobođen dužnosti da poštuje državne zakone i da ne pruža otpor, čak i ako nije svojom voljom stupio u građansko stanje. U odeljku posvećenom prirodnom stanju, videli smo da svaki pojedinac ima pravo da druge pojedince sa kojima stupa u odnose navede da zajedno sa njim uđu u građansko stanje i time zaštite svoje prirodno pravo na slobodu. Dužnost poštovanja zakona važi, dakle, bezuslovno za sve građane države, čak i za one koji su u nju stupili pod prisilom drugih. Dužnost nepružanja otpora ne zavisi od pristanka da se bude građanin jedne države, niti ovaj pristanak omogućava legitimno pružanje otpora.²⁹⁶

3. Građansko stanje, za razliku od prirodnog stanja, sačinjeno je od tri vrste vlasti: zakonodavne, izvršne i sudske. Kojoj od ove tri vrste vlasti se građani, prilikom ispoljavanja građanske neposlušnosti, suprotstavljaju? Iako se sve tri forme vlasti međusobno dopunjuju i nužne su za postojanje države, Kant najviše pažnje i značaja pridaje zakonodavnoj vlasti i smatra da je svaka vrsta otpora usmerena protiv suverena države. Otpor, dakle, nikad nije direktno usmeren protiv izvršne i sudske, već uvek protiv zakonodavne vlasti.²⁹⁷ Da bismo videli zašto je ovo slučaj, dovoljno je da ispitamo odnos između zakonodavca i nosioca izvršne vlasti. Ukoliko su građani nezadovoljni načinom na koji se izvršna vlast sprovodi, oni ne moraju da se suprotstave predstavnicima izvršne vlasti, već najpre suverenu koji je vrhovni nadređeni u svakoj državi. Premda Kant veoma malo govori o sudskoj vlasti, možemo pretpostaviti da se na nju primenjuje isti princip rezonovanja koji važi za izvršnu vlast i za njen odnos sa zakonodavnom vlašću. Svako nezadovoljstvo naroda koje se odnosi na izvršnu ili sudsku vlast, najčešće se ispoljava kroz napade na suverena koji je vrhovni vladar i koji ima nadležnost na izvrši reformu, odnosno promenu sistema na koji građani gledaju sa neodobravanjem.

4.1.3.2. *Argumenti protiv prava na pobunu u državi*

Nakon pružanja odgovora na tri navedena pitanja i rasvetljavanja potencijalnih terminoloških i pojmovnih nejasnoća, pažnju ćemo posvetiti argumentima koje Kant iznosi u prilog teze da je svaka vrsta otpora nelegitimna. Ovi argumenti nisu koncentrisani na jednom mestu, već na njih nailazimo u različitim Kantovim spisima.

Prvi argument protiv prava na revoluciju Kant izlaže u *Metafizici morala*, gde tvrdi da pozitivno zakonodavstvo ne može u sebi sadržati zakon koji bi dopuštao ukidanje istog tog zakonodavstva.²⁹⁸ Ustav ne može da sadrži nijedan član koji bi dopuštao pružanje otpora suverenu, jer ako bi se dopustilo bilo kakvo suprotstavljanje apsolutnoj i vrhovnoj vlasti, onda ta vlast ne bi bila ni apsolutna, ni vrhovna, što bi nas suočilo sa kontradiktornošću. Ne može, dakle, postojati pravna institucija koja bi se zasnivala na principima koji vode njenom uništenju. Revolucija predstavlja negiranje ustanovljenih zakona i podrazumeva povratak u prirodno stanje, stoga je pozitivno zakonodavstvo nedvosmisleno osuđuje. Bek ističe da može izgledati da Kant ovom argumentacijom iznosi dosadnu i očiglednu

²⁹⁶ Uporedi: Nicholson, 1976:218.

²⁹⁷ Nicholson, 1976:217.

²⁹⁸ MS 6:321; MM, 122.

poentu, a to je da nema legalnog prava na revoluciju i da nijedan ustav ne može sadržati pravo na svoje sopstveno ukidanje.²⁹⁹

Važno je, međutim, podsetiti da principi na kojima Kant zasniva svoju pravno-političku filozofiju proističu iz fundamentalnog moralnog principa, te je tako i navedena argumentacija koja ide u prilog odbacivanja prava na pobunu, izvedena direktno iz kategoričkog imperativa. Kant detaljnije i preciznije obrazlaže svoje moralne nego svoje političke stavove, a pošto su ovi drugi bazirani na ovim prvim, može se zaključiti da obuhvatnije saznanje o Kantovim pravno-političkim principima stičemo analizom njegovih moralnih principa. Poricanje prava na laganje i poricanje prava na pobunu proističu iz istog izvora – kategoričkog imperativa.³⁰⁰ Prva formulacija kategoričkog imperativa (FUL), koja glasi : „*delaj samo prema onoj maksimi za koju u isto vreme možeš hteti da ona postane jedan opšti zakon*“³⁰¹, dovoljna je da razumemo zašto su laganje i pobuna neispravni. Kant smatra da treba da postupamo samo na osnovu onih maksima koje se mogu univerzalizovati bez kontradikcije.

U odeljku posvećenom etičkom apsektu Kantovog shvatanja slobode, objašnjeno je iz kojih razloga maksima laganja ne ispunjava navedeni uslov. Naime, ne možemo hteti društvo u kome bi svi njegovi članovi postupali u skladu sa maksimumom laganja, jer bi takva maksima obesmislila samu sebe, dok bi poverenje kao kategorija u potpunosti nestalo. Slično važi i za maksimu prema kojoj bi postojalo pravo na pobunu. Ta maksima bi glasila otprilike ovako : „kad god mogu da sprečim nepravdu, treba da pružim otpor suverenu“. Kada se navedena maksima univerzalizuje, uviđamo da ona protivreči sama sebi. Mi, s jedne strane, težimo pravednosti i nastojimo da sprečimo suverenova rđava dela, dok s druge strane negiramo suverenov autoritet koji, prema Kantovom mišljenju, predstavlja nužan uslov postojanja pravednog poretka. Pre univerzalizacije navedena maksima nije kontradiktorna, jer moj pojedinačni otpor prema suverenu koga svi drugi poštuju i slušaju neće dovesti u pitanje njegovu poziciju. Međutim, ako bi maksimu prihvatili svi građani države, ona bi postala kontradiktorna. Nijedna maksima koja dopušta pobunu ne može proći test univerzalizacije i zato je zabrana organizovanja i sprovođenja pobune protiv suverena države apsolutna.

Ovaj Kantov argument protiv pobune ne treba da razumemo kao da se on tiče nepoželjnih posledica pobune. Pobuna nije rđava zato što proizvodi neredu ili zato što čini svako državno uređenje manje bezbednim za život građana. Kant ne procenjuje posledice, već ukazuje na nekoherentnost ideje da je pravedno pružiti otpor izvoru pravednosti. Pravda može da postoji samo tamo gde postoji država, a svaka revolucija protiv postojećeg sistema podrazumeva uništenje svih građanskih prava. Država i pravednost usko su i neraskidivo povezane.

Drugi argument protiv prava na pobunu Kant iznosi u spisu „Večni mir. Filozofski nacrt“, kada formuliše takozvanu transcendentalnu formulu javnog prava : „Svi postupci koji se dotiču prava drugih ljudi nepravični su ako se njihova maksima ne slaže s publicitetom.“³⁰²

Ukoliko želimo da procenimo da li je neka maksima podesna i da li je ispravno delati u skladu sa njom, dovoljno je da je podvrgnemo testu publiciteta. Ako se pokaže da je maksima kompatibilna sa publicitetom ili da ga iziskuje, onda je ona ispravna; ako se ispostavi da je maksima inkompatibilna sa publicitetom, onda se ona odbacuje kao neispravna. Odlika svih pravednih zakona je da su oni obznanjeni i javno dostupni svim građanima države, što znači da su i maksime na kojima ti zakoni

²⁹⁹ Beck, Lewis, “Kant and the Right of Revolution”, *Journal of the History of Ideas*, 32 (3), 1971, str. 414.

³⁰⁰ Upređiti: Nicholson, 1976:221-222.

³⁰¹ GMS 4:421; ZMM, 60.

³⁰² ZeF 8:381; VM, 165.

počivaju javne. Maksima koja bi bila osujećena činom obelodanjivanja i koja mora da se skriva u tajnosti da bi bila sprovedena u delo, nepravedna je. Ako sada uzmemo maksimu prema kojoj je pravo na pobunu dopušteno i zapitamo se da li bi se narod osmelio da je učini javnom, uviđamo da je odgovor negativan, jer bi javno iznošenje maksime o organizovanju pobune onemogućilo njeno sprovođenje. Maksima o pružanju otpora morala bi da bude čuvana u tajnosti kako bi bila efikasna, a to je ono što je čini nelegitimnom.

Suveren države nema razloga da svoje maksime drži u tajnosti. Kao nosilac vrhovne vlasti, on može pred svim svojim podanicima da kaže da će svako pružanje otpora biti kažnjeno smrću onih koji su taj otpor organizovali. Iako narod može smatrati da se ovime krši pravo svakog pojedinca na život i slobodu, poglavar „se ne mora brinuti da će publicitet njegove maksime osujetiti njegovu nameru“³⁰³.

Treći argument protiv prava na pružanje otpora nalazi se u tekstovima „O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vredi za praksu“ i „Večni mir. Filozofski nacr“³⁰⁴, gde Kant negira utilitarističku pretpostavku da princip sreće može biti legitiman povod za pružanje otpora suverenu.³⁰⁴ Za razliku od prva dva, ovaj treći argument ne pruža kritiku svih revolucija, već samo onih koje su podignute u cilju ostvarenja srećnijeg života građana. Kroz istoriju ljudskog roda bilo je mnogo primera revolucija čiji su se predstavnici žalili na nesrećan život i zahtevali formiranje države koja bi obezbedila sreću svojim građanima. Problem ovakvog zahteva naroda leži u tome što se ne pravi razlika između principa prava i principa sreće. Građani traže da im suveren obezbedi srećan život, a ne pitaju se da li će novo državno uređenje biti zasnovano na pravednim ili nepravednim načelima. Oni streme željenim posledicama, a malo ili nimalo značaja pridaju zakonima koji su na snazi u državi i koji treba da se zasnivaju na umskim principima. Pravni postulati proističu iz uma i njihova ispravnost i važenje su apsolutni, dok je sreća prolazna i nestalna kategorija, te se zato ne može uzeti kao izvor univerzalnog zakonodavstva. Pružanje otpora suverenu u cilju ostvarivanja srećnijeg života građana, pokazuje se, dakle, kao nelegitimno i zasnovano na kontingentnim principima.

Četvrti i poslednji argument protiv prava na pobunu koji će biti analiziran u ovom radu možemo naći u *Metafizici morala*, gde Kant tvrdi da niko ne može da donosi odluke u slučaju koji ga se neposredno tiče.³⁰⁵ Kada opisuje život i međuljudske odnose u prirodnom stanju, Kant kao glavni problem izdvaja nepostojanje pravnih institucija koje bi štatile prava svih pojedinaca, a time i nepostojanje nepristrasnog sudije koji bi rešavao sporove među zavađenim stranama. U prirodnom stanju svako želi da sudi u svom slučaju i svako smatra da je pravda na njegovoj strani. Slična je situacija i sa narodom koji podiže revoluciju i time pokušava da sam donese presudu o tome šta je pravično, bez poštovanja ustanovljenih zakona. Revolucija nas, dakle, vraća u prirodno stanje jer negira postojanje zakonom propisanih načela i autoriteta države. Videli smo da je i zaključak prvog od četiri navedena argumenta isti: revolucija teži ukidanju pozitivnog zakonodavstva, što je dovoljan pokazatelj njene nelegitimnosti. Međutim, dok se prvi argument bazira na tezi da zakonom ne može biti dozvoljeno ukidanje samog zakonodavstva, ovaj poslednji, četvrti argument počiva na tezi je u svakom sporu neophodno obezbediti nepristrasnog sudiju.

³⁰³ ZeF 8:383; VM, 166.

³⁰⁴ UdG 8:302; O uobičajenoj izreci, 111. i ZEF 8:379; VM, 163.

³⁰⁵ MS 6:321; MM, 122.

4.1.3.3. *Reforma umesto revolucije?*

Imajući u vidu četiri navedena argumenta protiv prava na revoluciju s jedne, i Kantovo otvoreno ispoljavanje simpatija prema Francuskoj revoluciji s druge strane, možemo se s pravom zapitati da li ovo ukazuje na ambivalentnost njegovog stava prema pružanju otpora suverenu. Dok nas Kantova filozofija prava uči tome da ne može postojati legitimna pobuna protiv države, jer država predstavlja vrhovni izvor pravednosti, Kantovo odobravanje Francuske revolucije pokazuje da najveću vrednost ima čovekova sloboda, koje se ne smemo odreći i kojoj uvek treba da stremimo. Eksplicitno negiranje prava na pobunu protiv uspostavljenog vlastodršca na prvi pogled nije kompatibilno sa naglašavanjem autonomije svakog pojedinca, njegove nezavisnosti od autoriteta i smeštanjem ideje slobode u srž filozofske misli. Kant je bio savremenik Francuske revolucije i zato se njegov stav prema ovom velikom događaju uzima često kao pokazatelj njegovog viđenja revolucije uopšte.

Međutim, smatramo da Kantovi stavovi mogu delovati inkonzistentno samo ako pomešamo dva nivoa argumentacije, od kojih se prvi tiče toga da li je revolucija a priori ispravna ili pogrešna, a drugi toga šta se u praksi dešava kada dođe do revolucije. Kant tvrdi da je svaka revolucija pogrešna, nezavisno od toga koji su njeni ciljevi i koji je njen ishod, jer je suprotstavljena državnim zakonima. Nijedna pojedinačna revolucija ne može predstavljati izuzetak i biti najavljena pohvalama i odobravanjem. Ipak, ukoliko je revolucija već sprovedena i novo državno uređenje formirano, onda su građani dužni da se povinuju novom građanskom uređenju.³⁰⁶ Retrospektivno priznanje da određena pojedinačna revolucija ima pozitivne posledice i da se čak može posmatrati kao korak napred u moralnom razvoju čovečanstva, ne predstavlja odobravanje revolucije po sebi, već uviđanje toga da i iz rđavih činova nekad mogu proisteći dobre posledice.³⁰⁷

Kant priznaje da suveren može vladati grubo i nepravedno, ali naglašava da su revolucionarne aktivnosti zabranjene čak i kada je država despotska. Može li, ipak, pojedinac koji uviđa nepravednost društvenog sistema čiji je i sam deo, da preduzme nešto i da pruži svoj doprinos neophodnim promenama? Kant odgovara pozitivno na ovo pitanje i, uvodeći razliku između privatne i javne upotrebe uma, navodi da prva mora da bude „usko ograničena“³⁰⁸, dok druga treba da bude slobodna. Privatna upotreba uma ispoljava se kada zaposleni u državnoj službi obavlja svoju dužnost. Bilo da je reč o učitelju, profesoru, crkvenom ili vojnom licu, zaposleni je dužan da pokazuje poslušnost nadređenima i da obavlja posao onako kako je propisano od strane države. Nijedan građanin ne sme, prilikom vršenja svoje službe, da dovodi u pitanje ispravnost naređenja koja je dobio od svojih pretpostavljenih.³⁰⁹ Međutim, isti taj pojedinac koji je zaposlen u državnoj službi, treba javnu upotrebu svog uma da učini slobodnom, odnosno on treba da razmišlja samostalno i da u svojstvu naučnika iznosi kritiku sistema (kako pozitivnu, tako i negativnu) pred publikom. Građanin ne sme da se ogлуši o naređenja koja su mu prilikom stupanja u državnu službu nametnuta, ali on ne čini ništa nezakonito kada kao naučnik javno obrazlaže svoj stav o neprimerenosti ili nelegitimnosti istih tih naređenja.

Javna upotreba uma, kroz otvorenu kritiku nepravednih elemenata državnog uređenja, vodi ka reformi sistema i napretku društva. Kant veruje da je napredak države neminovan, ukoliko u državi postoje sloboda mišljenja, govora i pisanja. Pošto je suveren ljudsko biće, kao i mi, on je pogrešiv i principi na osnovu kojih on dela mogu biti nepravedni. Zato je važno da svaki pojedinac ima pravo da ukaže na zakone i načela koje smatra neispravnim, što suverena treba da navede na sprovođenje

³⁰⁶ MS 6:323; MM, 124.

³⁰⁷ Uporediti: Nicholson, 1976: 227.

³⁰⁸ BdF 8:37; Prosvećenost, 44.

³⁰⁹ Uporediti: BdF 8:37; Prosvećenost, 44-45.

reforme i izmenu postojećih principa.³¹⁰ Reformu ne može da sprovede niko drugi do nosilac zakonodavne vlasti, jer je to jedini legitiman način dolaska do pravednog društveno-političkog uređenja. Da bi reforma bila ispravno i uspešno sprovedena, suveren mora biti svestan nejednakosti i problema u društvu, jer se jedino na taj način može poboljšati ustav u skladu sa idealom zakona. Sve dok suveren ne uvidi neophodnost sprovođenja reforme u delo, narod mora da pokazuje poslušnost, jer neposlušnost vodi ka povratku u prirodno stanje koje karakterišu neizvesnost i nepravednost. Reforma vodi ka progresu i obnovi države, dok nas revolucija vraća korak unazad u stanje bespravnosti. Pravilno izvršena reforma dovodi do postepenih i kontinuiranih promena koje vode ka republikanskom uređenju.³¹¹

Kant je smatrao da će javna upotreba uma i reforma dovesti do progressa društva, ali se njegova vera u napredak čovečanstva ispoljava i u njegovoj teleološkoj koncepciji istorije. Ukoliko treba da se dostigne republikansko uređenje zasnovano na principima slobode i jednakosti, to je moguće samo putem dugačkog istorijskog procesa. Reforma može da dovede do postepenog boljitka, ali ne možemo očekivati da će potpuni razvoj društva biti ostvaren u jednoj generaciji. Čovek je racionalna jedinka, a razvoj njegovog uma odvija se postepeno kroz istorijski proces napredovanja. Ovom linijom argumentacije Kant pravi usku vezu između svoje pravno-političke filozofije i filozofije istorije. U *Kritici moći suđenja* Kant nastoji da otkrije „nameru prirode“³¹², a u svojim pravno-političkim spisima ovu nameru izlaže koristeći se političkim terminima.³¹³ Za Kanta istorija predstavlja priču o napredovanju ljudskog roda ka pravičnom društvenom uređenju i ozakonjenoj slobodi. Istorija se ne završava u sadašnjem trenutku, već se proširuje i u budućnost, a njen cilj je kako etički, tako i politički – dostizanje večnog mira. Teza je da u samoj prirodi postoji mehanizam koji će dovesti do ostvarenja ovog cilja.³¹⁴ U narednom poglavlju biće više reči o Kantovoj filozofiji istorije, ovde su pomenute samo one osnovne ideje koje nam pomažu da shvatimo njegovo viđenje načina na koji u društvu može doći do poboljšanja, bez pribegavanja revolucionarnim merama.

U okviru svoje filozofije prava i politike, Kant eksplicitno navodi razloge u prilog zabrane dizanja pobune i ističe da ovi razlozi imaju apsolutno važenje. Međutim, iako revolucija protiv nepravednog državnog uređenja nije dozvoljena, javna kritika i osuda su ne samo dopuštene, već i poželjne. Pravo svih individua na javno ispoljavanje slobode od vitalnog je značaja i sve dok je ono prisutno može se reći da ima nade da će se dostići republikansko uređenje, a zatim i večni mir. Dok pojedinac ima slobodu da neometano rasuđuje u javnosti, imamo pravo da verujemo da se putem racionalne argumentacije može doći do države zasnovane na umskim principima. Ipak, ukoliko otvorena kritika vlasti nije dopuštena, onda nema ni nade za ostvarivanjem društva koje bi bilo egalitarno i pravedno. U totalitarnoj državi ugušena je javna sloboda pojedinaca i narušena je ideja društvenog ugovora na kojoj treba da se zasniva uređenje države.

Kant na mnogim mestima eksplicitno negira postojanje prava na pobunu, ali on isto tako eksplicitno kaže i da „...kada zakonodavci zapovedaju nešto što je po sebi zlo (direktno suprotstavljeno moralnom zakonu), mi ne smemo, i ne treba, da ih poslušamo.“³¹⁵ Iako Kant ne potkrepljuje navedeni stav primerima konkretnih slučajeva u kojima je neposlušnost dozvoljena, smatramo da su ti slučajevi veoma retki i da se odnose na situacije u kojima je pojedincu oduzeto njegovo osnovno prirodno pravo

³¹⁰ ŪdG 8:303; O uobičajenoj izreci, 113.

³¹¹ Uporediti Reiss, H.S., “Kant and the Right of Rebellion”, *Journal of the History of Ideas*, 17 (2), 1956, str. 186.

³¹² KU 5:433; KMS, 237.

³¹³ ŪdG 8:309; O uobičajenoj izreci, 117.

³¹⁴ Uporediti: IaG 8:19-20; Ideja, 29-31.

³¹⁵ RGV 6:100; Religija, 90.

– pravo na slobodu mišljenja i izražavanja. Čovek se tada tretira kao puko sredstvo, što je u oštrm sukobu sa principima Kantove etike. U svim drugim slučajevima pravo na pobunu se ne priznaje, jer je javna upotreba čovekovog uma slobodna, što ostavlja nadu da će suveren sprovesti reformu i da će se republikansko uređenje ostvariti.

4.1.3.4. *Opravdanost smrtne kazne*

Videli smo da Kant smatra da ne postoji pravo na pobunu. On je tvrdio da pružanje otpora nije moguće opravdati putem pozitivnog zakonodavstva i da onaj ko „pokušava da *ubije svoju otadžbinu*, ne može biti kažnjen manje nego smrću.“³¹⁶ Ova Kantova tvrdnja usmerava našu pažnju na njegovu teoriju kaznene pravde i navodi nas da se zapitamo da li on pripada grupi autora koji zagovaraju smrtnu kaznu.

Istorijski kontekst u kome je Kant mislio i stvarao snažno je obeležen prosvetiteljskim pokretom i idejom da svaki pojedinac ima svoju intrinzičnu vrednost, čime zavređuje poštovanje i dostojanstven tretman od strane drugih individua i građana države. Smrtna kazna kao ekstremni vid kažnjavanja bila je oštro osuđivana, a težilo se prevaspitavanju pojedinaca koji su počinili zločin, kao i zastrašivanju ostalih građana u cilju predupređivanja potencijalnih budućih zločina. Otvorenim zalaganjem za smrtnu kaznu, Kant je svoje stanovište direktno suprotstavio preovlađujućoj osamnaestovekovnoj struji koja je težila da se smrtna kazna ukine i označi kao nehuman i zastareo metod kažnjavanja.

Kada se u *Metafizici morala* pita koje su kazne primerene kojim prestupima, Kant zaključuje da se odgovor na ovo pitanje može pronaći jedino u principu jednakosti, koji glasi:

„Ono što za neskrivljeno zlo učiniš drugome u narodu, to činiš sam sebi. Ako ga ružiš, ružiš sebe samoga; ako ga pokradeš, kradeš sebe samoga; ako ga tučeš, tučeš sebe samoga; ako ga ubiješ, ubijaš sebe samoga.“³¹⁷

Iako je bio optuživan da svoju teoriju kazne zasniva na principu osвете i da se rukovodi prevaziđenim načelima, princip jednakosti na koji se Kant poziva baziran je na ideji da kazna za počinjeno delo ne može biti dosuđena proizvoljno, već da mora biti srazmerna izvršenom zločinu. Svakom prestupu odgovara određena kazna koja ne može biti arbitrarno zamenjena nijednom drugom kaznom.

Zamislimo, na primer, da sud odluči da ubici ne dodeli smrtnu kaznu, već da mu poštedi život u cilju njegove ponovne moralne edukacije i eventualne kasnije reintegracije u društvo. Iako ovakva odluka može delovati humano jer se prestupniku pruža nova šansa, Kant smatra da je ona pogrešna jer nije zasnovana na pravnim razlozima, već na sentimentalnom pristupu kome nema mesta u pravnoj nauci. Kazna treba da se izriče samo zbog počinjenog zločina, a ne kao sredstvo za postizanje nekog željenog dobra i neke naumljene svrhe, ma koliko ta svrha bila humana i hvale vredna. Kazna predstavlja odgovor na izvršeni prestup i ona ne sme služiti ostvarenju željenih posledica od kojih bi pojedinac i društvo mogli imati koristi. Ukoliko pitanje kazne razmatramo isključivo u granicama

³¹⁶ MS 6:321; MM, 122.

³¹⁷ MS 6:333; MM, 134.

pravne nauke, Kant tvrdi da se smrtna kazna, kao jedini pravedan odgovor na čin ubistva, ne može izbeći i zameniti nijednom drugom kaznom.

Treba naglasiti da princip jednakosti, koji za Kanta predstavlja kriterijum određivanja odgovarajućih kazni za počinjene zločine, ne implicira da kazna nužno mora biti istovetna izvršenom zločinu. Ukoliko, na primer, agresivan i grub čovek uvredi poštenog i uzornog sugrađanina, nije dovoljno da ga ovaj zamoli za oprostaj, već Kant smatra da bi pravda bila postignuta tek kaznom zatvora koja bi nanela zasluženu uvredu sujetnom nasilniku.³¹⁸ Međutim, zločinu ubistva ne odgovara nijedna druga kazna osim smrtne. Kant eksplicitno tvrdi : „Ali ako je ubio, on mora *umreti*. Tu nema surogata za zadovoljenje pravde.“³¹⁹ Nema druge primerene kazne za zločin ubistva kojom bi se vratila narušena ravnoteža. Ovo je srž Kantove argumentacije u prilog opravdanja smrtne kazne. Ukoliko se rasprava o kažnjavanju vodi iz pravne perspektive, a ne iz ugla neke druge nauke, onda se pokazuje legitimnost i neophodnost postojanja smrtne kazne.

Kantovo otvoreno zalaganje za smrtnu kaznu bilo je osuđivano kako od strane njegovih savremenika, tako i od strane budućih generacija mislilaca, a zatim i okarakterisano kao element njegove pravne filozofije koji odstupa od ideja slobode i autonomije, kojima je Kant u drugim aspektima svog sistema nedvosmisleno težio. Ipak, među brojnim kritikama koje su mu bile upućene i brojnim autorima koji su se borili za ukidanje smrtne kazne, Kant je odlučio da se osvrne samo na jedno stanovište i jednog mislioca, a to je Cezare Bekarija (Cesare Beccaria), autor poznate studije *O zločinima i kaznama*.³²⁰ U ovom spisu, na tragu prosvetiteljskih ideja, Bekarija zastupa stanovište da praksu kažnjavanja smrću treba napustiti i zameniti blažim i humanijim metodama, poput kazne doživotne robije. Zanimljivo je primetiti da među argumentima koji se u ovom spisu nude u prilog ukidanja smrtne kazne, prevlađuju oni koji nisu pravnog karaktera i koje Kant, najverovatnije baš iz tog razloga, ne komentariše. Bekarija ispituje da li je „smrtna kazna korisna u dobro uređenoj državi“³²¹ i ističe da ne vidi razlog za oduzimanje života prestupniku, osim „ako je njegova smrt najbolji i jedini način da se drugi odvrate od zločinačkih akcija“.³²² Vidimo da se Bekarija najviše interesuje za posledice izvršenja smrtne kazne, a ne za argumente koji opravdavaju ili poriču opravdanost ovog vida kažnjavanja prestupnika iz pravne perspektive.

Jedini Bekarijin argument koji može izgledati kao da je zasnovan na pravnom tlu i koji Kant analizira u *Metafizičici morala*, jeste onaj kojim se smrtna kazna određuje kao nelegitimna jer ona nije deo društvenog ugovora.³²³ Bekarija tvrdi da bi smrtna kazna bila zakonita jedino ako bi svaki pojedinac pre stupanja u građansko stanje pristao na to da će u slučaju izvršenja ubistva i sam biti pogubljen, što nije moguće jer niko nema svoj život na raspolaganju. Ukoliko ovakvog pristanka nema, onda su, prema Bekarijinom mišljenju, smrtna kazna i prvobitni ugovor inkompatibilni pojmovi.

Kant navedeni Bekarijin argument naziva sofistijom i odgovara mu da „kaznu ne trpi niko zato što je hteo *nju*, nego zato što je hteo *kažnjivu radnju*“.³²⁴ Premda je tačno da svaki pojedinac svojom voljom učestvuje u oblikovanju opšteg zakonodavstva, Kant ističe da osoba koja nameće zakon ne može istovremeno biti i osoba koja se kažnjava i povinuje istom tom zakonu. Prestupnik ne može u

³¹⁸ Uporediti: MS 6:333; MM, 134.

³¹⁹ MS 6:333; MM, 134-135.

³²⁰ Pogledati Beccaria, Cesare, *O zločinima i kaznama*, Logos, Split, 1984.

³²¹ Beccaria, 1984:104.

³²² Beccaria, 1984:105.

³²³ MS 6:335; MM, 136.

³²⁴ *Ibid.*

isti mah biti i onaj ko donosi zakone o kažnjavanju. Na ovom mestu Kant ponovo uvodi svoju, sada već dobro poznatu, distinkciju između fenomenalne i noumenalne sfere, odnosno između čovekovog empirijskog i inteligibilnog karaktera. U prethodnim poglavljima ovog rada videli smo da je ova distinkcija jedno od glavnih obeležja Kantove filozofije transcendentnog idealizma i da se Kant na nju poziva prilikom rešavanja nekih od ključnih problema sa kojima se susreće na putu uspostavljanja svoje doktrine. U ovom konkretnom slučaju, razlika između čulne i inteligibilne sfere omogućava nam da razumemo da se prilikom izvršenja zločina ispoljava čovekov empirijski karakter, dok se prilikom donošenja državnih zakona ispoljava njegov inteligibilni karakter. Zahvaljujući ovoj distinkciji, Kant može da tvrdi da zakonodavac i prestupnik nisu isto, kao i da krivac ne mora da bude saglasan sa kaznom koja mu sleduje jer on ne raspolaže sopstvenim životom.

Ukoliko prihvatimo postavke transcendentnog idealizma na kojima počiva Kantova filozofija, i ukoliko pitanje opravdanosti smrtne kazne ispitamo isključivo na pravnom tlu, bez upliva vanpravnih elemenata, uvidećemo zašto je Kant verovao da jedino smrtna kazna može biti odgovarajući pravni odgovor na počinjeno ubistvo. Načelo retributivnosti i princip jednakosti nedvosmisleno ukazuju na to da je za počinioca ubistva pogubljenje jedina pravedna kazna. Kantova kaznena teorija kritikovana je prevashodno sa moralnog i sociološkog stanovišta, a mi se na ovom mestu nećemo detaljnije upuštati u te kritike, jer je za svrhe ovog rada važno samo da utvrdimo argumente na kojima Kantovo stanovište počiva, kao i implikacije koje ono ima po očuvanje slobode svih građana u državi.³²⁵

Kako je glavni zadatak državnog prava da reguliše odnose između pojedinaca i države, i to putem republikanskih principa zasnovanih na idejama slobode i jednakosti, ne čudi što je Kant posebnu pažnju posvetio pitanjima opravdanosti pobune i smrtne kazne. Njegov stav o ovim temama pokazuje nam u kojim okvirima treba da mislimo o pravima i obavezama građana države. Iako državno pravo služi zaštiti slobode svih individua, ta sloboda nije i ne može biti neograničena, nego se mora ostvarivati paralelno sa slobodom drugih i u skladu sa ustanovljenim zakonima. Ukoliko pojedinac pokuša da se suprotstavi državi, u čijem je stvaranju i sam učestvovao, ili ako odluči da oduzme život nekom od svojih sugrađana, ovakvi njegovi postupci moraju biti kažnjeni, jer bi njihovo dopuštanje i opravdanje bilo direktno suprotstavljeno ustanovljenim principima pravde i neminovno bi vodilo povratku u prirodno stanje u kome vladaju bespravnost i divlja sloboda.

4.1.4. Međunarodno pravo – vera u neprijateljev način mišljenja

Iako državnom pravu posvećuje daleko više pažnje nego međunarodnom i kosmopolitskom pravu, Kant ističe da između ova tri vida javnog prava postoji međusobna zavisnost i da su sva tri neophodna kako bi se osigurali sloboda, jednakost i mir – ideje kojima Kantova pravno-politička filozofija beskompromisno stremi. Ukoliko je cilj državnog prava zaštita prirodnih i privatnih prava svih građana, osiguranje njihove svojine i obezbeđivanje neometanog ispoljavanja slobode, onda moramo naglasiti da se nijedan od ovih ciljeva u državi ne može ostvariti sve dok država, kao jedinka, ne oformi savez sa drugim državama i dok sa njima ne postigne dogovor o stanju mira i međusobnom nenapadanju. Ovde Kant ukazuje na usku vezu između državnog i međunarodnog prava, a istovremeno pravi analogiju između pojedinca, koji teži da postane racionalno, slobodno i autonomno biće, i države, koja takođe kao svoj krajnji cilj ima ostvarivanje potpune autonomije i ozakonjene slobode. Kao što pojedinci koji se nalaze u prirodnom stanju treba da navedu svoje susede da zajedno sa njima stupe u

³²⁵ Za detaljniji prikaz i kritiku Kantove kaznene pravde pogledati više u Merle, Jean-Christophe, *German Idealism and the Concept of Punishment*, Cambridge University Press, New York, 2009.

građansko stanje u kome bi mir i sloboda bili zagarantovani, tako i države treba da se udruže i da potpišu ugovor o federativnom uređenju kojim bi se osiguralo stanje mira.³²⁶

Državno pravo, dakle, ne može biti trajno uspostavljeno bez međunarodnog prava, ili drugim rečima, da bi odnosi među pojedincima u državi bili pravedni, odnosi među državama moraju biti isti takvi. Vidimo da državno pravo, koje se bavi odnosom pojedinaca i njihove države, iziskuje međunarodno pravo koje Kant određuje kao „pravo država u međusobnom odnosu“.³²⁷ Podsticaj za formiranje federacije država trebalo bi da potekne od one države čiji su građani uspeli da uspostave republikansko uređenje i koja zbog toga predstavlja bazu za ujedinjenje svih država i za osiguranje slobode u skladu sa principima međunarodnog prava.³²⁸

Osamnaestovekovni evropski sukobi, a prevashodno francuski revolucionarni ratovi, naveli su Kanta na zaključak da se države, ukoliko nisu sklopile ugovor o miru, neminovno nalaze u stanju rata i trajnog neprijateljstva. Čak i ako u datom trenutku one ne napadaju jedna drugu, pretnja ratom je uvek prisutna. U cilju formiranja federacije država u kojoj bi vladao mir, Kant pruža prikaz prava i obaveza koje države imaju u ratu, i ističe da bi nepoštovanje ovih propisa onemogućilo buduće sklapanje mira. Tokom rata mora da postoji određen stepen poverenja u protivnikov način mišljenja i delanja, jer bi u suprotnom postizanje mira bilo neostvarivo.³²⁹

Jedna država ima pravo da povede rat protiv druge države samo ukoliko joj je ova nanela neku štetu, ukoliko pribavlja ogromne količine naoružanja ili se njena moć povećava na neki drugi način.³³⁰ Međutim, čak i kada je neki od ovih razloga za stupanje u rat prisutan, država ne sme krenuti u rat bez pristanka svojih građana, koji učestvuju u kreiranju opšteg državnog zakonodavstva. Kant smatra da će se građani pre odluke da stupe u rat zapitati da li žele sve one nedaće koje ratovanje sa sobom nosi: uništavanje stečene imovine, plaćanje ratnih dugova, ponovnu izgradnju države nakon rata. Građani koji žive u republikanskom uređenju biće, prema Kantovom mišljenju, najmanje skloni otpočinjanju rata jer uređenje koje su svojom voljom formirali teži ostvarenju trajnog mira među državama.³³¹ Ako do rata ipak dođe, iako države njime stupaju u stanje bezakonja, neophodno je postupati u skladu sa principima koji okončanje ratnog stanja čine mogućim. Građani jedne države ne smeju da teže kažnjavanju, potčinjavanju ili istrebljivanju građana druge države, a strogo je zabranjeno i slanje špijuna, ubica i trovača, koji bi se protiv neprijatelja borili pakosnim i nedoličnim sredstvima.³³² Ove podmukle metode onemogućile bi postizanje trajnog mira među zaraćenim državama. Nakon završetka rata, država koja je izvojevala pobedu nema pravo da građane pobeđene države pretvori u kmetove, a njihovu državu u koloniju nad kojom bi imala izvršnu vlast.³³³ Ovime Kant naglašava da ishod ratovanja nikada ne sme biti oduzimanje slobode poraženoj državi i njenim članovima.

Iako propisivanje pravila za vođenje rata nije uobičajeno i može delovati kao da ima za cilj ohrabrivanje država da stupe u ratno stanje, Kantovo stremljenje bilo je upravo suprotno. Uvidevši da je rat među državama koje se nalaze u prirodnom stanju neminovan, Kant je odredio načela poštenog ratovanja uz pomoć kojih države, nakon okončanja rata, mogu da prevaziđu međusobne nesuglasice i

³²⁶ MS 6:344; MM, 144. i 145.

³²⁷ MS 6:343; MM, 144.

³²⁸ Pogledati: ZeF 8:356; VM, 146.

³²⁹ Uporediti: ZeF 8:347; VM, 140.

³³⁰ MS 6:346; MM, 147.

³³¹ ZeF 8:351; VM, 143.

³³² MS 6:347; MM, 148.

³³³ MS 6:349; MM, 149.

netrpeljivosti i da oforme federaciju država koja bi štitila individualne i državne slobode uz stalnu težnju ka večnom miru. Svi ratovi su, prema Kantovom mišljenju, „pokušaji (doduše ne kao namera ljudi, nego kao namera prirode) da se uspostave novi odnosi među državama“³³⁴ i da se oformi savez naroda, preduslov za stremljenje ka večnom miru. Kant tvrdi da „rat, bez obzira na najstrašnije patnje koje pričinjava ljudskom rodu.., ipak predstavlja jednu pobudu više da se do najvišeg stepena razviju svi talenti koji služe kulturi“³³⁵ Republikansko građansko uređenje države, a zatim i federacija država, mogu se ostvariti tek nakon mnoštva završenih bitki i ratova.

Kant je bio prvi mislilac koji je tvrdio da su pojedinačna prava osnova međunarodnog prava, kao i da su dobrobit i zaštita ljudskih bića ciljevi kojima jednako teže i državno i međunarodno pravo.³³⁶ Premda savremeno međunarodno pravo ističe važnost poštovanja ljudskih prava svih pojedinaca, ono se primarno bavi pravima i obavezama pojedinačnih država, istovremeno previđajući da su ta prava samo proizvod individualnih prava, na kojima i počivaju. Aktualnost Kantove teorije međunarodnih odnosa ogleda se u činjenici da ona i danas, nakon više od dva veka, i dalje postavlja imperATIVE kojima međunarodno pravo stremi. Zadatak međunarodnog prava jeste priznavanje vrednosti svih individua i uviđanje da su upravo te vrednosti osnov celokupnog javnog prava.

4.1.5. Kosmopolitsko pravo – pojedinac kao građanin sveta

Kosmopolitsko pravo prirodni je nastavak državnog i međunarodnog prava, te zajedno sa njima čini integralni deo javnog prava. Bavi se uređivanjem položaja pojedinaca u stranim državama, a zasniva se na ideji hospitaliteta prema kojoj nijedan čovek ne sme da bude neprijateljski dočekan na teritoriji njemu strane države.³³⁷ Ovaj zahtev bazira se na pravu svakog pojedinca da posećuje sve delove zemaljske kugle. Priroda je uredila da sva ljudska bića zajedno nastanjuju zemljinu površinu, koja nije beskonačna, već ima ograničenu površinu. Moglo bi se zamisliti neko prvobitno stanje u kome su svi ljudi imali jednako pravo da zauzmu i nastane bilo koji deo zemlje. Iako mi danas ne živimo u takvom stanju, već u društvu koje je uređeno pravnim institucijama i u kome su granice svake države jasno definisane, Kant smatra da nam sama pretpostavka da je zemlja prvobitno bila zajednički posed svih pojedinaca, zabranjuje da građane druge države primimo kao neprijatelje prilikom njihove posete našoj teritoriji.³³⁸ Potrebno je napraviti razliku između prava na posetu i prava na nastanjivanje teritorije strane države; dok ovo prvo pravo treba da bude zagarantovano svakom pojedincu, za ostvarivanje ovog drugog potrebna je posebna vrsta odobrenja.

U skladu sa svojom idejom kosmopolitskog prava, Kant osuđuje pohode petnaestovekovnih i šesnaestovekovnih evropskih trgovačkih država i karakteriše ih kao nepravedne. Kada su krenuli u osvajanje Amerike i crnačkih zemalja, evropski vladari nisu se obazirali na starosedelačko stanovništvo, nego su ga pokorili i poneli se kao da oduzete teritorije nisu pripadale nikome pre njihovog dolaska. Pod izgovorom formiranja trgovačkih centara, evropski monarsi su oduzeli slobodu građanima osvojenih država i pretvorili ih u svoje podanike.³³⁹

³³⁴ IaG 8:25; Ideja, 35.

³³⁵ KU 5:433; KMS, 237.

³³⁶ Tesón, Fernando, “The Kantian Theory of International Law“, *Columbia Law Review*, 92 (1), 1992, str. 54.

³³⁷ ZeF 8:358; VM, 148.

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ *Ibid.*

Ideja o čoveku kao građaninu sveta koji ni u jednoj državi ne bi bio dočekan sa podozrenjem i zlonamernošću, nije tek utopijska zamisao, već cilj čijem ostvarenju treba težiti. Ne samo da je Kant tvrdio da o dobrobiti čoveka, njegovoj slobodi, autonomiji i sigurnosti treba da se staraju državno i međunarodno pravo, nego je isti ovaj zadatak poverio i trećoj formi javnog prava – kosmopolitskom pravu. Tek uz primenu sva tri oblika javnog prava možemo reći da se približavamo večnom miru i ozakonjenoj slobodi. Premda je smatrao da se večni mir ne može dostići, Kant nam je ostavio u nasleđe stremljenje ka ovom cilju.

Kantova filozofija prava protkana je idejom institucionalno osigurane slobode koja bez izuzetka treba da pripada svim građanima sveta. Možemo pretpostaviti da ova ideja potiče iz bogatog evropskog iskustva sukoba u kojima je sloboda pojedinaca bila nesigurna i zavisna od kontingentnih empirijskih okolnosti i fizičke snage. Grozote i stradanja u Francuskoj revoluciji nesumnjivo su u značajnoj meri uticali na oblikovanje Kantovih pravno-političkih stavova. Verujemo da je ovo jedan od presudnih razloga zbog kojeg je Kant centralno mesto u svojoj praktičnoj filozofiji posvetio upravo stremljenju ka slobodi, ali ne bilo kakvoj, već onoj koja je ozakonjena i saglasna sa pravnim principima koji proističu iz čistog praktičnog uma.

4.2. Uloga slobode u Kantovoj filozofiji istorije

Ispitivanje sprovedeno u prethodnom poglavlju pokazuje nam da je krajnji cilj Kantove filozofije prava uspostavljanje republikanskog građanskog uređenja u državi, a zatim i federacije država, koja bi omogućila neometano ispoljavanje slobode svakog pojedinca, zajedno sa slobodom svih drugih individua, a sve to u skladu sa opštim zakonom. Poglavlje koje je pred nama pokazaće da i Kantova filozofija istorije stremi istom ovom cilju i da je Kant verovao da će se republikanska načela ostvariti, čak i ako im ljudi ne budu svesno i požrtvovano težili. Iako priznaje da ova pretpostavka može ličiti na priču iz nekog romana,³⁴⁰ on smatra da je ona potkrepljena dosadašnjim iskustvom ljudskog roda i da nam pomaže da u zbrkanom sledu istorijskih događaja ustanovimo određene pravilnosti.

Teško je ne primetiti da većina Kantovih tekstova koji se bave filozofijom istorije u isti mah obrađuju i njegovu pravno-političku teoriju.³⁴¹ Osnovni postulati državnog, međunarodnog i kosmopolitskog prava smešteni su istovremeno i u srž Kantove filozofije istorije. Stajanje na pravno-političkom tlu omogućava nam da odgonetnemo smer kretanja istorije koji je, prema Kantovom mišljenju, definisan istim onim načelima koja određuju formiranje pravne države, a zatim i saveza država. Ako se zapitamo zašto politika i pravo imaju centralno mesto u Kantovoj filozofiji istorije, odgovor se nameće svakome ko pažljivo čita ovaj rad i ko poznaje ključne ideje Kantove filozofske doktrine. U poglavlju posvećenom etici i praktičnom pojmu slobode, videli smo da je dužnost svakog pojedinca da dela u skladu sa maksimama koje su prošle test kategoričkog imperativa. Čovek treba da stremi moralno ispravnom delanju, uprkos postojanju afekata i čulnih sklonosti koje ga neretko ometaju u ostvarenju ovog nauma. Međutim, poglavlje posvećeno Kantovom pravno-političkom shvatanju

³⁴⁰ MAM 8:109; Nagadanja, 71.

³⁴¹ Ovde se misli na "Ideju opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka", "Nagadanja o početku istorije čovečanstva", „O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vredi za praksu“ i „Spor među fakultetima. Drugi odeljak. Spor između filozofskog i pravnog fakulteta“.

slobode jasno nam pokazuje da pojedinac ne može napredovati ka ostvarenju pomenutog cilja ukoliko mu to ne dozvoljavaju spoljašnji uslovi. Drugim rečima, čovek ne može delati u skladu sa moralnim zakonom, ukoliko građansko uređenje u kome on živi nije izgrađeno na univerzalnim principima slobode i jednakosti. Moralni i pravni principi usko su povezani i međusobno zavisni. Kant je verovao da se ovi principi mogu ostvariti jedino unutar republikanskog uređenja, te zato osnivanje republike predstavlja cilj ka kome je usmereno kretanje istorije. Ovaj svoj stav Kant eksplicitno izražava kada kaže da „...za ljudsku vrstu najviši zadatak prirode treba da bude društvo u kome postoji *sloboda po spoljašnjim zakonima*, odnosno jedan potpuno *pravičan građanski poredak*.“³⁴²

Pošto se formiranjem građanskog uređenja izlazi iz prirodnog stanja koje je uvek prožeto bezakonjem i slobodom kojoj se može dodati jedino opis „divlja“, Kantova filozofija istorije može se odrediti i kao tok napredovanja od prirode ka kulturi. Kant ovo i potvrđuje kada u tekstu „O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne вреди za praksu“ kaže da bi „smeo pretpostaviti da se ljudski rod u pogledu kulture, kao svoje prirodne svrhe, stalno nalazi u napredovanju“.³⁴³

Tumačenje istorijskih procesa iz perspektive etike i pravno-političke filozofije, kao i pozivanje na ideje moralnog zakona i slobode, utkano je u Kantovo shvatanje filozofije istorije. Međutim, pored oslanjanja na praktičnu filozofiju, Kant ima još jedan stožer na kome gradi svoju filozofiju istorije, a to je njegova teleologija, odnosno načelo svrhovitosti, ustanovljeno u *Kritici moći suđenja*. Na ova dva temelja Kant zasniva svoju filozofiju istorije. Istorijsko kretanje ljudskog roda ima, dakle, svoju intrinzičnu praktičnu vrednost i kreće se ka ostvarivanju federacije republika.

4.2.1. Stremljenje istorije ljudskog roda ka stvaranju federacije država

Naziv čuvenog Kantovog spisa „Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka“ jasno nam otkriva koji je, prema Kantovom mišljenju, glavni cilj istorijskog procesa. Ideja kosmopolitske zajednice koja bi bila sačinjena od svih stanovnika naše planete integralni je deo Kantove filozofije istorije i predstavlja tačku ka kojoj se ona kreće. Ipak, bilo bi pogrešno poistovetiti svrhu pojedinca sa svrhom ljudskog roda kao celine i zaključiti da svaki pojedinac svojim delanjem teži ka uspostavljanju federacije naroda. Kant smatra da se na osnovu praćenja postupaka jednog pojedinačnog čoveka „ne može pretpostaviti nikakva razumna *vlastita svrha*“,³⁴⁴ ali da je zadatak filozofa da proba da odgonetne neku „prirodnu svrhu“ koja važi za ljudski rod kao celinu. Bavljenje filozofijom istorije pruža nam mogućnost da ustanovimo redovnost i konzistentnost u kretanju ljudskog roda kroz istoriju.

Kantova „Ideja opšte istorije..“ sastoji se iz devet stavova uz pomoć kojih se bliže upoznajemo sa principima funkcionisanja i napredovanja istorije čovečanstva. Kada u prvom stavu tvrdi da su „*sve prirodne obdarenosti jednog stvorenja određene da se jednom potpuno i celishodno razvijaju*“,³⁴⁵ Kant nedvosmisleno ugrađuje teleološki princip u svoje viđenje filozofije istorije. On dodaje da bi ono uređenje koje ne bi napredovalo ka ostvarenju svoje svrhe bilo suprotstavljeno prirodnom načelu svrhovitosti, što bi impliciralo da u prirodi vladaju potpuno bezakonje i slepa slučajnost. Princip

³⁴² IaG 8:23; Ideja, 33.

³⁴³ UdG 8:309; O uobičajenoj izreci, 117.

³⁴⁴ IaG 8:18; Ideja, 30.

³⁴⁵ *Ibid.*

svrhovitosti za Kanta predstavlja uslov pod kojim možemo smisleno da ispitujemo prirodu i njeno kretanje.³⁴⁶

U drugom stavu Kant naglašava da se „čovekove prirodne obdarenosti koje su usmerene na upotrebu njegovog uma mogu potpuno razviti samo u vrsti a ne u individui“³⁴⁷, čime ističe da je čovek pogrešivo biće koje bi trebalo da živi dugi niz vekova kako bi ostvarilo svoju svrhu. Pošto je priroda odredila da čovekov životni vek traje mnogo kraće, tek nekoliko decenija, neophodno je da dugačak niz generacija predaje jedna drugoj svoja znanja, kako bi se došlo do onog stepena razvoja ljudske vrste kojim se ostvaruje njena prirodna svrha. Kant je verovao da pojedinac može ostvariti napredak samo kao pripadnik ljudskog roda i to putem brojnih pokušaja i pogreški, koje su svojstvene čoveku kao čulnom biću. Nažalost, razvoj i progres čovečanstva kao celine često su bili usporavani usled raznih spoljašnjih okolnosti, od kojih Kant na više mesta ističe brojna i umarajuća ratovanja. Iako sukobi svake vrste sprečavaju napredak civilizacije i dovode do stagnacije i nazadovanja, Kant je isticao njihovu neophodnost i tvrdio da se građansko uređenje koje je u skladu sa zakonima slobode, može uspostaviti tek nakon završenih ratova.³⁴⁸ Ratovi, dakle, predstavljaju nužan korak u procesu napredovanja ljudske vrste kao celine.

Iako se čovek kao individua ne može samostalno u potpunosti razviti, već je to moguće samo unutar ljudske vrste, Kant nalažava da ljudima nisu potrebna nikakva pomoćna sredstva za ostvarenje svoje svrhe, nego da je „priroda htela da čovek sve stvori potpuno sam iz sebe, vlastitim umom“.³⁴⁹ Svaki pojedinac poseduje um i slobodu volje, što ga čini sposobnim za zadovoljenje svojih potreba, bilo da se radi o pribavljanju hrane i bezbednog mesta za život ili o sopstvenom usavršavanju i razvijanju talenata. Ovu tvrdnju Kant iznosi u trećem stavu u „Ideji opšte istorije.“, ali i u *Antropologiji u pragmatičnom pogledu*, gde čoveka određuje kao „životinju obdarenu umom, koja je sposobna da sebe usavršava u skladu sa odabranim svrhama“.³⁵⁰ Sposobnost upotrebe uma smešta čoveka iznad svih drugih životinja i omogućava mu da se razvija i teži ostvarenju zadatih ciljeva, dok se rezultati njegovog delanja mogu sagledati samo na opštem nivou, putem izučavanja istorije ljudskog roda, a ne na pojedinačnom planu.

Četvrti stav treba da nam pruži odgovor na pitanje šta pokreće istorijske procese i kretanje čovečanstva ka ostvarenju cilja – svetskog građanskog poretka. Kada smo govorili o razlozima za prelazak iz prirodnog stanja u društveno stanje, rekli smo da je zajednička odlika svih ljudi nedruštvena društvenost, odnosno njihova težnja ka osnivanju građanskog uređenja, spojena u isti mah sa izražavanjem nezadovoljstva zbog zajedničkog života sa drugima i težnjom za osamljivanjem.³⁵¹ Upravo ova ambivalentna karakteristika ljudskog roda pokreće čovečanstvo i usmerava ga ka razvoju i napretku. Kant ovu svoju tezu izražava na sledeći način:

*„Sredstvo kojim se priroda služi da bi ostvarila razvitak svih ljudskih obdarenosti jeste antagonizam koji između pojedinaca vlada u društvu, pod pretpostavkom da on ipak na kraju postaje uzrokom zakonitog poretka među njima.“*³⁵²

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ IaG 8:19; Ideja, 30.

³⁴⁸ SF 7:91; SF, 189.

³⁴⁹ IaG 8:20; Ideja, 31.

³⁵⁰ A 7:322, Antropologija, 197.

³⁵¹ IaG 8:21; Ideja, 32.

³⁵² *Ibid.*

Ideja da je antagonizam koji postoji među pojedincima uzrok napretka kulture i razvoja čovekovih talenata, prožima Kantovu filozofiju istorije. Svaki pojedinac primarno brine o svojim željama, nadama i interesima, ali je istovremeno svestan toga da svoje lične ciljeve ne može da ostvari bez sudelovanja sa drugim ljudima. Ova nedruštvenost podstiče čoveka da radi na sebi, da se pokaže kao bolji, vredniji i obdareniji od drugih. Ukoliko bi odnosi među ljudima uvek bili isključivo blagonakloni i miroljubivi, napredak ljudske vrste ne bi imao današnje srazmere. Iako čovek teži mirnom i složnom načinu života, priroda je zarad napretka čovečanstva usadila među ljude razdor i neslogu.

U petom stavu susrećemo se da tezom koja je nagoveštena već u samom naslovu članka „Ideja opšte istorije..“ i za koju možemo reći da je jedna od ključnih za razumevanje Kantovog shvatanja filozofije istorije. Kant tvrdi da „*najveći problem za ljudsku vrstu, na čije rešenje je priroda nagoni, jeste da ostvari građansko društvo kojim će se upravljati prema opštem pravu*“.³⁵³ Građansko uređenje je jedino koje može da obezbedi slobodu za svakog pojedinca uz istovremeno uvažavanje slobode svih drugih, te je stoga Kant smatrao da takvo društvo predstavlja cilj ka kome je kretanje istorije čovečanstva usmereno. Priča o tome na koji način se formira republikansko građansko uređenje dobro nam je poznata iz Kantove pravno-političke filozofije koja je bila predmet našeg ispitivanja u prethodnom poglavlju, tako da je na ovom mestu nećemo ponovo obrazlagati.

Preostala četiri stava pružaju nam dodatna objašnjenja koja se odnose na mogućnost i uslove ostvarenja cilja iznetog u petom stavu. Kant ističe da je problem uspostavljanja građanskog društva najteži od svih koji su postavljeni pred čovečanstvo i da će biti „*poslednji koji će ljudska vrsta rešiti*“.³⁵⁴ U prirodnom stanju čovekova sloboda je neograničena i on je sklon tome da u njoj uživa čak i nauštrb slobode drugih, te je zato neophodno da se stupa u društveno stanje u kome bi on imao gospodara koji bi njegovu slobodu ograničio. Međutim, gospodar ne može biti niko drugi do biće koje je i samo pripadnik ljudske vrste i koje takođe ima sklonost ka zloupotrebljavanju svoje slobode i svog nadmoćnog položaja. Državni poglavar treba da bezuslovno poštuje ustanovljena načela pravde, a da u isto vreme bude i pogrešivo ljudsko biće. Kant je bio svestan težine ovog zadatka i zato je tvrdio da je „*njegovo potpuno rešenje nemoguće*“.³⁵⁵ Jedino što nam preostaje jeste postepeno i kontinuirano napredovanje društva ka ostvarenju ove ideje.

Na putu ka uspostavljanju građanskog uređenja pojavljuje se još jedan problem sa kojim smo se već upoznali prilikom analize Kantove pravno-političke teorije, a to je problem međusobne zavisnosti državnog i međunarodnog prava. Čak i ukoliko bi građani jedne države uspeli da osnuju republikansko uređenje, njihova sloboda i dalje ne bi bila osigurana, jer bi svaka država mogla da otpočne rat sa drugom državom i svaka bi s pravom strepela od napada i pripremala se za sukob. Stanje mira i ozakonjene slobode moglo bi da se garantuje tek stupanjem u federaciju naroda, čime bi unutrašnje društveno uređenje jedne države bilo prošireno na savez svih država i svih ljudi, koji bi zajedno činili jednu kosmopolitsku zajednicu. Upravo ta zajednica predstavlja cilj ka kome je istorijski proces usmeren.

Kant je istoriju ljudskog roda posmatrao „*kao izvršenje jednog skrivenog plana prirode za ostvarenje državnog poretka savršenog sa unutrašnje, a u tu svrhu, i sa spoljašnje strane*“.³⁵⁶ Njegov cilj bio je da pruži jedan filozofski prikaz istorije ljudske vrste, za koju je verovao da je, u skladu sa

³⁵³ IaG 8:23; Ideja, 33.

³⁵⁴ IaG 8:24; Ideja, 33.

³⁵⁵ IaG 8:24; Ideja, 34.

³⁵⁶ IaG 8:27; Ideja, 36.

planom prirode, orijentisana ka ostvarenju svetskog građanskog poretka. Prelazeći iz „stanja pod starateljstvom prirode u stanje slobode“³⁵⁷, čovečanstvo neprekidno napreduje ka ostvarenju svog cilja – kosmopolitskoj zajednici slobodnih i umnih bića.

4.2.2. Prosvećenost i obrazovanje

Stav da se ljudski rod kreće ka ostvarenju mirne zajednice sačinjene od slobodnih pojedinaca, usađen je i u Kantova shvatanja prosvećenosti i obrazovanja.

Prema Kantovom mišljenju, glavni krivac za odsustvo prosvećenosti jeste sam čovek, koji je, kao fizički zrelo biće, odgovoran za sopstvenu pasivnost, nezainteresovanost, inertnost i kukavičluk. Ukoliko ne pati od neke mentalne bolesti, svaki pojedinac poseduje um i sposobnost da ga koristi u cilju vlastite edukacije i napretka. Međutim, Kant ističe da se većina ljudi, usled lenjosti, oslanja isključivo na mišljenja i stavove društvenih autoriteta – lekara, sveštenika, učitelja i vladara – i da ne misli svojom glavom. Nekritičko prihvatanje tuđih uverenja jedna je od najrasprostranjenijih bolesti modernih društava. Iako je položaj pasivnog primaoca znanja lagodan i čoveku je teško i mrsko da ga napusti, Kant poziva sva odrasla, umna ljudska bića da se odreknu pasivno-posmatračke uloge i da, upotrebom sopstvenih umnih moći, oforme svoje lične stavove. Iskorak iz stanja nezrelosti zahteva da individua pokaže hrabrost i odlučnost u borbi protiv autoriteta i (samo) nametnutih pravila. Proces napredovanja ka prosvećenosti zavisi primarno od pojedinca koji je zadužen da radi na sopstvenom rastu i emancipaciji.

Bilo bi, ipak, pogrešno zaključiti da je sva odgovornost za izlazak iz stanja nezrelosti stavljena na čoveka kao individuu koja pretenduje da bude nezavisna i autonomna. U svom članku „Odgovor na pitanje: Šta je prosvećenost?“ Kant naglašava značaj društvenog konteksta, koji ima jedinstvenu ulogu u težnji jedinke ka stanju prosvećenosti.³⁵⁸ Ukoliko se u nekom državnom uređenju ne poštuju čovekovo pravo na slobodu i jednakost sa drugim građanima, onda takvo društvo ne omogućava pojedincu da radi na svom duhovnom i umnom razvoju. Videli smo da Kant osuđuje revoluciju kao potencijalno rešenje ovog problema i smatra da ona ne predstavlja legitimno sredstvo za dolazak do prosvećenosti. Prema njegovom mišljenju, pobuna može dovesti do promene diktatorske vlasti, ali ne i do korenite izmene načina mišljenja u društvu. Ovaj drugi cilj može se postići jedino putem postepene reforme društva i slobodne javne upotrebe uma. Stoga, Kant podstiče sve odrasle i samosvesne građane da učestvuju u naučnim diskusijama i da javno iznose svoje stavove i mišljenja o stanju u državi. Ovim pozivom na autonomno mišljenje, koji predstavlja nužan korak u procesu stremjenja ka prosvećenosti, Kant je pokazao da je veoma svestan postojećih nesavršenosti i ograničenja koja su prisutna prilikom upotrebe uma u politici. Drugim rečima, on se nije zalagao za smenu državnog autoriteta, nego za javnu upotrebu uma kao sredstvo pružanja kritičkog standarda poglavaru, koji sam nije uvek u potpunosti racionalno biće.³⁵⁹

Kant povlači jasnu razliku između prosvećenog doba, koje predstavlja ideal kome ljudski rod teži i doba u kome on živi, a koje naziva dobom prosvećivanja. Stepem prosvećenosti jedne epohe meri se sposobnošću pojedinaca da upotrebljavaju sopstveni um prilikom prosuđivanja i donošenja odluka u svakodnevnom životu. Iako je Kant živio u osamnaestovekovnoj Evropi, koja je bila poprište

³⁵⁷ MAM 8:116; Nagađanja, 76.

³⁵⁸ BdF 8:40-41; Prosvećenost, 47.

³⁵⁹ Clarke, Michael, „Kant's Rhetoric of Enlightenment“, *The Review of Politics*, 59 (1), 1997, str. 56.

prosvetiteljskih, republikanskih i revolucionarnih ideja, bitno je istaći da je država u kojoj je on proveo ceo svoj životni vek bila apsolutistička monarhija. Kant nije živeo u društvenom uređenju u kome je proklamovanje novih parola i stavova bilo uobičajena pojava. Njegova domovina bila je Pruska država na čijem čelu se tada nalazio Fridrih Drugi Veliki, koji se smatra jednim od najkompetentnijih vladara u istoriji ove države. Uprkos činjenici da je Fridrih Drugi od Pruske napravio jaku i prosperitetnu državu, ostalo je upamćeno da je život pod njegovom vladavinom bio veoma težak i mučan.³⁶⁰ Reformom poreskog sistema on je prekomerno opteretio građanstvo, a ostao je poznat po geslu „raspravljajte koliko hoćete, samo se pokoravajte“, koje svedoči o tome da su njegovi podanici morali da budu poslušni bez izuzetka.³⁶¹

Međutim, Kant je i pored navedenih nepovoljnih okolnosti smatrao da postoje jasni pokazatelji da on živi u dobu prosvetiteljstva i da „smetnje sveopštoj prosvetljenosti postaju manje“.³⁶² Opravdanje za ovu svoju tvrdnju Kant nalazi u činjenici da Fridrih Drugi nije svojim podanicima nametao stavove vezane za pitanja religije, nego im je dopuštao potpunu slobodu na tom polju. Iz ovog razloga, Kant svog vladara opisuje kao tolerantnog i vrednog hvale.³⁶³ Premda njegovi savremenici nisu bili saglasni sa ovom ocenom vladavine Fridriha Drugog, Kanta to nije sprečilo da suverenu Pruske države ukaže poštovanje i pripiše pozitivan uticaj na stanovništvo.

Kantova tvrdnja da nivo prosvetljenosti jednog vremena zavisi u velikoj meri od politike koju sprovodi vladar, pokazala se kao istinita dolaskom na vlast Fridriha Vilhelma Drugog, koji je još za vreme Kantovog života nasledio svog strica, Fridriha Drugog. Novi vladar ostao je upamćen kao daleko manje tolerantan od svog prethodnika, a 1788. godine doneo je edikt kojim je prosvetiteljski pokret proglašen za opasnog neprijatelja države.³⁶⁴ Ovom naredbom usko je ograničena sloboda mišljenja i govora svih članova države, a formiran je i zasebni organ čiji je zadatak bio da oduzme građanima sve knjige i članke za koje se pretpostavljalo da u sebi sadrže neistine. Takođe, rad svih obrazovnih ustanova stavljen je pod trajni nadzor sveštenstva. I sam Kant se, prilikom pokušaja da objavi *Religiju unutar granica čistog uma*, susreo sa cenzurom. Iako je knjiga uspešno objavljena, kralj je izrazio svoje nezadovoljstvo stavovima koje je Kant u njoj izneo i naredio mu je da u svom budućem radu svoje sposobnosti iskoristi za ostvarenje nekih drugih ciljeva.³⁶⁵

Iako je Kantovo doba bilo prožeto cenzurom i apsolutističkom vladavinom, on je otvoreno zastupao prosvetiteljske i republikanske ideje i verovao da su ideali prosvetiteljstva istovremeno glavni interesi čovečanstva. Sloboda pojedinca, prepoznavanje prava i dostojanstva svake individue, nužnost postojanja slobode zarad ličnog napretka kroz obrazovanje, formiranje jake države koja dopušta intelektualnu slobodu svojim građanima, međunarodna saradnja i mir – sve su ovo ciljevi prosvetiteljstva kojima je i sam Kant požrtvovano težio.³⁶⁶

Ideja o neprekidnom napretku ljudskog roda prisutna je i u Kantovom shvatanju obrazovanja. Premda je smatrao da je obrazovanje jedan od najvećih izazova postavljenih pred pojedinca i ljudski

³⁶⁰ Sullivan, Roger, *An Introduction to Kant's Ethics*, Cambridge University Press, New York, 1994, str. 5.

³⁶¹ Pogledati: Smajević, Milica, “Od shvatanja moralnosti kao poslušnosti ka shvatanju moralnosti kao samoupravljanja”, u *Radoslav Ratković, Život i delo: međunarodni tematski zbornik*, D. Simeunović i M. Đorić (ur.), Udruženje Nauka i društvo Srbije, Fondacija Heinrich Böll Stiftung, Beograd, 2014, str. 477.

³⁶² BdF 8:40; Prosvetljenost, 47.

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ Vuković, 2016:159.

³⁶⁵ Vuković, 2016:160.

³⁶⁶ Beck, 1969:437

rod uopšte³⁶⁷, Kant je iza sebe ostavio relativno malo pisanog svedočanstva o ovoj temi³⁶⁸, te se zato njegovi radovi posvećeni ovoj problematici najbolje tumače ukoliko ih smestimo u širi kontekst njegove filozofije.³⁶⁹ Kantovo shvatanje obrazovanja najčešće se interpretira iz ugla njegove etike i naglašava se značaj moralnog razvoja i kultivacije svakog pojedinca. Međutim, ispitivanje fenomena obrazovanja iz perspektive Kantove filozofije istorije jednako je značajno i plodonosno, jer nam pokazuje da se ciljevi obrazovanja poklapaju u velikoj meri sa ciljevima istorijskog procesa. U svojim *Predavanjima o pedagogiji*, Kant ističe da će obrazovanje „postajati sve bolje i da će svaka kasnija generacija načiniti korak dalje u savršenstvu čovečanstva, jer se iza edukacije skriva velika tajna savršenstva čovečje prirode“³⁷⁰. Napredak u obrazovanju i razvijanje čovekovih prirodnih dispozicija ostvaruje se kroz niz naraštaja koji obrazuju jedan drugi. Ne možemo nikada reći da je jedan pojedinac uspeo da dostigne ideal obrazovanosti, jer samo ljudski rod kao celina može stremiti ostvarenju ovog zadatka. Svako pokolenje treba da se služi znanjima svojih predaka i da napreduje ka novim dostignućima i znanjima.

Obrazovanje ljudskog roda odigrava se paralelno sa napretkom ljudske vrste na istorijskom i političkom planu, te je tako proces obrazovanja neraskidivo povezan sa društveno-političkim razvojem. Tok istorijsko-političkog kretanja, koji istovremeno predstavlja i tok obrazovanja ljudske vrste, može se grubo odrediti kao napredovanje od prirode ka kulturi. Dok je prirodno stanje prožeto bezakonjem i divljom slobodom, građansko uređenje predstavlja ogroman iskorak ka kulturi, obrazovanosti, ozakonjenoj slobodi i stvaranju kosmopolitske zajednice.

³⁶⁷ Päd 9:446; PP, 11.

³⁶⁸ Temi obrazovanja Kant je posvetio tri teksta: *Lectures on Pedagogy*, *Essays Concerning the Philanthropinum* i poglavlje u *Metafizici morala* (MS 6:477-484; MM, 279-292).

³⁶⁹ Nekoliko razvijenih tumačenja Kantovog shvatanja obrazovanja može se naći u zborniku Roth, Klas i Surprenant, Chris (ur.), *Kant and Education, Interpretations and Commentary*, Routledge, Taylor & Francis Group, New York, London, 2012.

³⁷⁰ Päd 9:444; PP, 8.

5. Zaključno razmatranje

Doktrinom transcendentalnog idealizma Kant je istakao da su svet koji nas okružuje, kao i sama ljudska priroda, prožeti brojnim dihotomijama. Distinkcije između čula i razuma, pojava i stvari po sebi, fenomenalne i noumenalne sfere, empirijskog i inteligibilnog karaktera, čine osnovne stubove Kantove filozofske misli. Na prvi pogled može delovati da je Kant smatrao da teorijsko i praktično rasuđivanje predstavljaju dva striktno odvojena domena koji ne mogu biti ujedinjeni u jedan koherentan filozofski sistem. Prilikom teorijskog rasuđivanja mi se oslanjamo na čiste forme čulnosti (prostor i vreme) i na bazične logičke principe mišljenja na osnovu kojih definišemo prirodne zakone, dok se prilikom praktičnog rasuđivanja oslanjamo da moralne principe koji određuju šta treba činiti i kako slobodna bića treba da posmatraju sebe i svoje odnose sa drugima. Izgleda da se svaka od ove dve sfere (i sfera prirode i sfera slobode) zasniva na sopstvenim zakonima koji ne mogu biti deo jednog zajedničkog i obuhvatnog sistema.

Međutim, iako Kant nije bio mišljenja da se zakoni prirode i zakoni slobode mogu izvesti iz istog principa, on nije smatrao ni da se ove dve vrste zakona nalaze u paralelnim, ali nepovezanim oblastima ljudskog mišljenja.³⁷¹ Naprotiv, nakon utvrđivanja osnovnih prirodnih zakona u *Kritici čistog uma* i osnovnih moralnih principa u *Kritici praktičnog uma*, Kant je nastojao da pokaže da zakoni prirode i zakoni slobode mogu zajedno da objasne položaj i ulogu čoveka u svetu. On tvrdi da:

„je *potrebno* da svet slobode ima nekog uticaja na svet prirode, naime pojam slobode treba da u čulnome svetu ostvari svrhu koja je postavljena na osnovu njegovih zakona; i, prema tome, mora da postoji mogućnost da se priroda takođe zamisli tako da se bar zakonitost njene forme podudara sa mogućnošću onih svrha koje u njoj treba ostvariti shodno zakonima slobode.“³⁷²

Iako moralni zakon ne može biti izveden iz zakona prirode, Kant u navedenom pasusu ističe da mora postojati mogućnost njegove realizacije u prirodnom domenu. Drugim rečima, nije dovoljno da pretpostavimo postojanje inteligibilne sfere koja je nezavisna od sfere prirodnih zakona, a u kojoj važe moralni zakoni. Neophodno je da pokažemo da „moralni principi uma mogu zaista da proizvode slobodne radnje, ali ne i prirodne zakone“.³⁷³ Upravo ovo je i bila jedna od glavnih tvrdnji koje smo zastupali u ovom radu. Analizirajući prvo transcendentelni, a zatim i praktični i pravno-politički pojam slobode, tvrdili smo da se druga dva pojma zasnivaju na prvom i da oni zajedno čine koherentan prikaz Kantovog shvatanja slobode u kritičkom periodu.

Prvo poglavlje ovog rada bilo je posvećeno ispitivanju transcendentalne slobode i treće antinomije čistog uma. Videli smo da se transcendentalna sloboda, shvaćena kao spontani kauzalitet, može bez protivrečnosti pretpostaviti, ali da se njeno realno postojanje ne može tvrditi niti dokazati. Zaključak prve *Kritike* koji se odnosi na slobodu, jasno je određen: transcendentalna sloboda je pojmovno moguća, ali samo ukoliko se posmatra kao vrsta uzročnosti koja postoji van pojavne sfere. Iznošenje ovakvog zaključka Kantu je omogućila njegova doktrina transcendentalnog idealizma, koju smo okarakterisali kao primarno epistemološku.

³⁷¹ Guyer, Paul, *Kant's System of Nature and Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 2005, str. 1-2.

³⁷² KU 5:176; KMS, 52.

³⁷³ A808/B836; KČU, 531.

Dokazivanje zamislivosti transcendentale slobode i opravdanosti njenog pretpostavljanja uprkos neupitnom postojanju prirodne uzročnosti, ostavilo je Kantu dovoljno prostora da u svojoj drugoj *Kritici* iznese dokaz realnosti slobode, shvaćene u praktičnom smislu. Iako su određenja transcendentale i praktične slobode potpuno različita, ova dva pojma stoje u neposrednoj vezi jer prvi predstavlja uslov mogućnosti drugog, ali samo u logičkom i konceptualnom smislu. Videli smo da Kant izvodi postojanje praktične slobode iz moralnog zakona kao činjenice *uma*. Ovaj dokaz realnosti slobode omogućava nam da objasnimo postupke pojedinačnog čoveka i da ih dovedemo u vezu sa idejama dužnosti, imperativa i autonomije, koje se, prema Kantovom mišljenju, ispoljavaju prilikom delanja svake individue.

U trećem delu ove teze pokazali smo da se Kant nije zaustavio na dokazivanju realnosti praktične slobode, nego je u svojoj filozofiji istorije i političkoj filozofiji otišao i korak dalje, pokušavajući da objasni kako je moguće oformiti mirnu i kosmopolitsku zajednicu u kojoj se poštuje sloboda svih građana. Tvrdeći da se jedino uspostavljanjem republikanskog uređenja u državi može težiti stanju mira, prosvete, obrazovanosti i ozakonjene slobode, Kant je navedene ideje postavio kao ideale kojima svako državno uređenje treba da teži i ka kojima je usmereno istorijsko kretanje ljudskog roda. Ne samo da je na ovaj način pokazao da se pravno-politički pojam slobode zasniva na praktičnom pojmu slobode, već je ustanovio i usku vezu između etičkih i političkih principa. I moralni i pravni principi imaju svoj osnov u umu, a svi postupci koji su moralno ispravni moraju biti dozvoljeni važećim zakonima u državi.

Može se prigovoriti da je u tezi posvećeno vrlo malo pažnje nekim Kantovim delima iz kritičkog perioda, poput *Kritike moći suđenja* i *Religije unutar granica čistog uma*. Iako ova dela sadrže izuzetno zanimljive i izazovne prikaze slobode, njihova detaljna analiza nije značajna za postizanje glavnog cilja ovog rada – dokazivanje međusobne zavisnosti i koherentnosti transcendentale, praktičnog i pravno-političkog pojma slobode – koji je u velikoj meri oblikovao naše istraživanje. Pošto u do sada pregledanoj dostupnoj literaturi nigde nismo naišli na autora koji zastupa istu ili sličnu tezu, smatramo da možemo s pravom da tvrdimo da naš prikaz Kantovog shvatanja slobode predstavlja originalan naučni doprinos čitavoj filozofskoj zajednici.

Analizom shvatanja slobode koje je Kant zastupao počev od *Kritike čistog uma*, a zaključno sa *Metafizikom morala* i kraćim pravno-političkim spisima, pokazali smo ne samo da su transcendentale, praktični i pravno-politički pojam slobode međusobno konzistentni, nego i da proizlaze jedan iz drugog. Ova argumentacija nam u isto vreme omogućava da tvrdimo da je, uprkos brojnim podelama koje karakterišu njegovu filozofiju, Kant bio filozof koji je čoveka i prirodu posmatrao kao neraskidivo isprepletane. Upravo iz ovog razloga njegova metafizika, etika, politika i filozofija istorije zajedno pružaju iscrpno i obuhvatno razumevanje čoveka, njegovog položaja u svetu i njegove uloge u društvu.

Spisak korišćene literature

Kantova dela na engleskom jeziku

Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Bd. I-XXIX, Berlin, 2013.

Upotrebljene skraćenice

Za navode iz Kantovih dela korišćeno je standardno nemačko izdanje. Navodi iz *Kritike čistog uma* označeni su standardnom A i B numeracijom, dok su ostala Kantova dela navođena korišćenjem sledećih skraćenica:

A – Antropologie in pragmatischer Hinsicht

BdF – Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?

GMS – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

IaG – Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht

KpV – Kritik der praktischen Vernunft

KrV – Kritik der reinen Vernunft

KU – Kritik der Urteilskraft

MAM – Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte

MS – Metaphysik der Sitten

Päd – Pädagogik

RGV – Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

SF – Streit der Fakultäten, 2. Abschnitt. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen

ÜdG – Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis

ZeF – Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf

Kantova dela na srpskom jeziku

- Kant, Imanuel, *Antropologija u pragmatičnom pogledu*, Breza, Zagreb, 2003.
- Kant, Imanuel, „Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka“, u *Um i sloboda*, Ideje, Beograd, 1974, str. 27-40.
- Kant, Imanuel, *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd, 2012.
- Kant, Imanuel, *Kritika čistog uma*, Kultura, Beograd, 1958.
- Kant, Imanuel, *Kritika moći suđenja*, Dereta, Beograd, 2004.
- Kant, Imanuel, *Kritika praktičkog uma*, Plato, Beograd, 2004.
- Kant, Imanuel, *Metafizika morala*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci Novi Sad, 1993.
- Kant, Imanuel, “Nagađanja o početku istorije čovečanstva”, u *Um i sloboda*, Ideje, Beograd, 1974, str. 69-81.
- Kant, Imanuel, “Odgovor na pitanje:šta je prosvećenost?”, u *Um i sloboda*, Ideje, Beograd, 1974, str. 41- 48.
- Kant, Imanuel, “O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vredi za praksu ”, u *Um i sloboda*, Ideje, Beograd, 1974, str. 89-121.
- Kant, Imanuel, *Religija unutar granica čistog uma*, BIGZ, Beograd, 1990.
- Kant, Imanuel, “Spor među fakultetima. Drugi odeljak. Spor između filozofskog i pravnog fakulteta”, u *Um i sloboda*, Ideje, Beograd, 1974, str. 179-191.
- Kant, Imanuel, “Večni mir”, u *Um i sloboda*, Ideje, Beograd, 1974, str. 135-169.
- Kant, Imanuel, *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd, 2008.

- Al-Azm, Sadik, *The origins of Kant's arguments in the antinomies*, Clarendon Press, Oxford, 1972.
- Alexander, Henry Gavin (ur.), *The Leibnz-Clarke Correspondence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Allison, Henry, *Kant's Conception of Freedom: A Developmental and Critical Analysis*, Cambridge University Press, New York, 2020.
- Allison, Henry, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Allison, Henry, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and defense*, Yale University Press, New Haven and London, 1983.
- Allison, Henry, "Kant on freedom of the will", u *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Guyer, Paul (ur.), Cambridge University Press, New York, 2006, str. 381-415.
- Allison, Henry, *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Allison, Henry, "Kant's Practical Justification of Freedom", u *Essays on Kant*, Oxford University Press, Oxford, 2012, str. 110-123.
- Allison, Henry, *Kant's Groundwork for Metaphysics of Morals*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- Allison, Henry, „Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis“, *The Philosophical Review*, 95 (3), 1986, str. 393-425.
- Allison, Henry, "Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason", *Kant-Studien*, 73 (3), 1982, str. 271-290.
- Ameriks, Karl, *Interpreting Kant's Critiques*, Clarendon Press, Oxford, 2003.
- Ameriks, Karl, "Kant's Deduction of Freedom and Morality", *Journal of the History of Philosophy* 19, 1981, str. 53-79.
- Babić, Jovan, „Kantova koncepcija dužnosti“, *Theoria* 2, 1991, str. 47-68.
- Babić, Jovan, „Kategorički imperativ i univerzalizacija“, *Filozofske studije XXIII*, 1991, str. 3-76.
- Bailey, Tom, "Analysing the Good Will: Kant's Argument in the First Section of the

- Groundwork*”, *British Journal for the History of Philosophy* 18 (4), 2010, str. 635-662.
- Beccaria, Cesare, *O zločinima i kaznama*, Logos, Split, 1984.
- Beck, Lewis White, *A Comentary on Kant’s “Critique of Practical Reason”*, University of Chicago Press, Chicago, 1960.
- Beck, Lewis White, *Early German Philosophy, Kant and His Predecessors*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1969.
- Beck, Lewis White, "Five Concepts of Freedom in Kant", u *Stephan Körner - Philosophical Analysis and Reconstruction*, J.T.J. Srezednick (ur.), Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987, str. 35 - 51.
- Beck, Lewis White, “Kant and the Right of Revolution”, *Journal of the History of Ideas*, 32 (3), 1971, str. 411-422.
- Bennett, Jonathan, *Kant’s Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- Brandt, Reinhard, “Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, u *Kant Analysen-Probleme-Kritik*, Hariolf Oberer i Gerhard Seel (ur.), Königshausen & Neumann, Würzburg, 1988, str. 169-191.
- Castillo, Monique, *Projet de paix perpétuelle*, Hachette, Paris, 1998.
- Clarke, Michael, „Kant's Rhetoric of Enlightenment“, *The Review of Politics*, 59 (1), 1997, str. 53-73.
- Davidson, Donald, “Mental Events”, u *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, New York, 1980, str. 207-227.
- Esteves, Julio, „The Alleged Incompatibility between the Concepts of Practical Freedom in the Dialectic and in the Canon of the *Critique of Pure Reason*“, *Kant Studien* 105 (3), 2014, str. 336-371.
- Guyer, Paul, „Introduction: The Starry Heavens and the Moral Law“, u *The cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Guyer, Paul (ur.), Cambridge University Press, New York, 2006, str. 1-27.
- Guyer, Paul, *Kant*, Routledge Taylor & Francis Group, New York, 2006.
- Gayer, Paul, „Kant's Deductions of the Principles of Right“, u *Kant's Metaphysics of Morals, Interpretative Essays*, Mark Timmons (ur.), Oxford University Press, Oxford, 2002, str. 23-64.
- Guyer, Paul, *Kant's System of Nature and Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 2005.
- Hancock, Roger, “Kant and the natural right theory”, *Kant-Studien*, 52, 1960/1961, str. 440-

447.

- Harbison, Warren, "The Good Will", *Kant-Studien*, 71 (1), 1980, str. 47-59.
- Henrich, Dieter, "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique", u *Kant's Transcendental Deductions*, Förster Eckart (ur.), Stanford University Press, Stanford, 1989, str. 29-46.
- Henrich, Dieter, "The Deduction of the Moral Law: The Reasons for the Obscurity of the Final Section of Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals*", u *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Paul Guyer (ur.), Rowman & Littlefield Publishers, INC, 1998, str. 303-343.
- Herman, Barbara, "On the Value of Acting from the Motive of Duty", *Philosophical Review* 90 (3), 1981, str. 359-382.
- Hiller, Fernando, "The Deductions of Freedom/Morality as Autonomy and the Categorical Imperative in Groundwork III and their Problems", *Revista de Filosofía* 50, 2016, str. 61-94.
- Hjum, Dejvid, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1983.
- Hobs, Tomas, *Levijatan ili materija, oblik i vlast države crkvene i građanske*, Gradina, Niš, 1991.
- Kemp-Smith, Norman, *A Commentary to Kant's 'Critique of pure reason'*, Palgrave Macmillan, London, 2003.
- Kleingeld, Pauline, „Moral Consciousness and the 'fact of reason'“, u *Kant's critique of Practical Reason, A Critical Guide*, Reath Andrews i Timmermann, Jens (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Kohl, Markus, "Kant on Idealism, Freedom and Standpoints", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 98 (1), 2016, str. 21-54.
- Korsgaard, Christine, "Morality as Freedom", u *In Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, str. 159-187.
- Lau, Chong-Fuk, "Freedom, Spontaneity and the Noumenal Perspective", *Kant-Studien* 99 (3), 2008, str. 312-338.
- McCarthy, Michael, "The Objection of Circularity in Groundwork III", *Kant-Studien* 76, 1985, str. 28-42.
- Melnick, Arthur, „Kant's Formulations of the Categorical Imperative“, u *Themes in Kant's Metaphysics and Ethics*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2004, str. 229-248.

- Melnick, Arthur, "Kant on Thing in Themselves", u *Themes in Kant's Metaphysics and Ethics*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2004, str. 147- 163.
- Merle, Jean-Christophe, *German Idealism and the Concept of Punishment*, Cambridge University Press, New York, 2009.
- Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York, 1986.
- Naticchia, Chris, "Kant on Third Antinomy: Is Freedom Possible in a World of Natural Necessity?", *History of Philosophy Quarterly*, 11 (4), 1994, str. 393-403.
- Nelkin, Dana, "Two Standpoints and the Belief in Freedom", *The Journal of Philosophy*, 97 (10), 2000, str. 564-576.
- Nicholson, Peter, "Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign", *Ethics*, 86 (3), 1976, str. 214-230.
- Paton, Herbert James, *The Categorical Imperative, A Study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchinson & Co., London, 1958.
- Pereboom, Derk, "Kant on Transcendental Freedom", *Philosophy and Phenomenological Research* 73 (3), 2006, str. 537-567.
- Reiss, H.S., "Kant and the Right of Rebellion", *Journal of the History of Ideas*, 17 (2), 1956, str. 179-192.
- Rohlf, Michael, "Immanuel Kant", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/kant/>>.
- Roth, Klas i Surprenant, Chris (ur.), *Kant and Education, Interpretations and Commentary*, Routledge, Taylor & Francis Group, New York, London, 2012.
- Ruso, Žan Žak, *Rasprava o naukama i umetnostima*, Izdavačko preduzeće Filip Višnjić, Beograd, 2011.
- Schneewind, Jerome, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1998.
- Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Representation*, Vol.1, Indian Hills, CO, Falcon Wing's Press, 1958.
- Smajević, Milica, „Može li se odbraniti transcendentalna sloboda?“, *Theoria*, 62 (3), 2019, str. 39-52.
- Smajević, Milica, "Od shvatanja moralnosti kao poslušnosti ka shvatanju moralnosti kao samoupravljanja", u *Radoslav Ratković, Život i delo: međunarodni tematski zbornik*, D.

- Simeunović i M. Đorić (Ur.), Udruženje Nauka i društvo Srbije, Fondacija Heinrich Böll Stiftung, Beograd, 2014, str. 466-483.
- Stupar, Milorad, *Filozofija politike: antičko i moderno shvatanje političke zajednice*, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu, Beograd, 2014.
- Sullivan, Roger, *An Introduction to Kant's Ethics*, Cambridge University Press, New York, 1994.
- Tesón, Fernando, "The Kantian Theory of International Law", *Columbia Law Review*, 92 (1), 1992, str. 53-102.
- Timmermann, Jens, "Reversal or Retreat? Kant's Deductions of Freedom and Morality", u *Kant's 'Critique of Practical Reason': A Critical Guide*, Reath Andrews i Timmermann Jens (ur.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, str. 73-89.
- Van Hees, Martin, „Acting Autonomously versus not Acting Heteronomously“, u *Theory and Decision*, Volume 54, 2003, str. 337–355.
- Vilhauer, Ben, "Can we interpret Kant as a Compatibilist?", *The British Journal for the History of Philosophy*, 12 (4), 2004, str. 719-730.
- Vilhauer, Ben, "Incompatibilism and ontological priority in Kant's theory of free will", u *Rethinking Kant: Current Trends in North American Kantian Scholarship*, Muchnik, Pablo (ur.), Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2008, str. 28-47.
- Vuković, Ivan, *Oponašanje Boga, Intimna Istorija Kantove filozofije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2006.
- Vuković, Ivan, *Platon i Kant: Saveti za dobar život*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2016.
- Walker, Ralph, „Kant and transcendental arguments“, u *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Guyer, Paul (ur.), Cambridge University Press, New York, 2006, str. 238-268.
- Ware, Owen, "Kant's deductions of morality and freedom", *Canadian Journal of Philosophy*, 47 (1), 2017, str. 116–147.
- Ware, Owen, „Rethinking Kant's Fact of Reason“, *Philosopher's Imprint*, 14 (32), 2014, str. 1-21.
- Weldon, Thomas Dewar, *Kant's Critique of Pure Reason*, Oxford University Press, Oxford, 1958.
- Westphal, Kenneth, „A Kantian Justification of Possession“, u *Kant's Metaphysics of Morals*,

- Interpretative Essays*, Mark Timmons (ur.), Oxford University Press, Oxford, 2002, str. 89-109.
- Williams, Howard, „Kant's Concept of property“, *The Philosophical Quarterly*, 27 (106), 1977, str. 32-40.
- Wood, Allen, „Kant's Compatibilism“, u *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1984, str. 73-101.
- Wood, Allen, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Wood, Allen, „The Antinomies of Pure Reason“, u *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Guyer, Paul (ur.), Cambridge University Press, New York, 2010, str. 245-265.
- Xie, Simon Shengijian, "What is Kant: A Compatibilist or an Incompatibilist? A new interpretation of Kant's solution to the free will problem", *Kant-Studien* 100 (1), 2009, str. 53-76.
- Yalowitz, Steven, "Anomalous Monism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/anomalous-monism/>](https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/anomalous-monism/).

Biografija autora

Milica Smajević rođena je 12.01.1988. godine u Beogradu, gde je završila osnovnu i srednju školu. Osnovne studije filozofije upisuje na Filozofskom fakultetu u Beogradu 2006. godine. Završni rad na temu „Kognitivistička teorija emocija“ brani 2011. godine, a završni master rad na temu „Pojmovni i epistemološki problem tuđih svesti“ 2012. godine. Doktorske studije na istom fakultetu upisuje 2012. godine, a dve godine kasnije angažovana je u nastavi na osnovnim studijama filozofije i to na predmetima: Kantova filozofija, Hjumova filozofija i Filozofija kulture. U periodu od 2013. do 2017. Milica je, kao stipendista Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja, bila angažovana na projektu „Dinamički sistemi u prirodi i društvu: filozofski i empirijski aspekti (broj projekta 179041), a 2017. godine izabrana je u zvanje istraživač-saradnik i zaposlena u okviru istog projekta na Institutu za filozofiju pri Filozofskom fakultetu u Beogradu. Njena primarna oblast interesovanja je filozofija Imanuela Kanta, a posebno njegova učenja o metafizici i praktičnoj filozofiji iz kritičkog perioda. Do sada je objavila nekoliko naučnih radova u nacionalnim časopisima međunarodnog značaja i prezentovala je više puta na domaćim i stranim konferencijama. Uz pomoć Erasmus stipendije prolećni semestar 2019. godine provela je usavršavajući se u Parizu na Univerzitetu Pariz I Panteon-Sorbona (*Université Paris I Panthéon-Sorbonne*).

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора _____ Милица Смајевић _____

Број индекса _____ ОФ 12-10 _____

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Кантово схватање слободе – метафизички, етички и правно-политички аспекти

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, _____

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Милица Смајевић

Број индекса ОФ 12-10

Студијски програм филозофија

Наслов рада Кантово схватање слободе – метафизички, етички и правно-политички аспекти

Ментор др Александар Добријевић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, _____

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Кантово схватање слободе – метафизички, етички и правно-политички аспекти

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, _____

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.