

## DIABOLIČNO PRIPOZNANJE PRI KANTU

### Diabolično priznanje pri Kantu

155

Naslov pričujočega besedila bi pri nekaterih bralcih znal vzbuditi začudenje, saj Kanta praviloma ne povezujemo s teorijo pripoznanja, ki se je razvila pri njegovih naslednikih. Prav tako je kombinacija z bolj ustaljenim kantovskim izrazom na prvi pogled problematična iz samega naslova pa ni možno razumeti, kam točno avtor meri. Velik razlog za to je tudi, da sam izraz diabolično v naslovu ni uporabljen v strogem kantovskem smislu, ga pa bomo, razen ko to ne bo izrecno opozorjeno, uporabljali, kot je ustaljeno v praksi. Namen besedila je s pomočjo sprehoda skozi nekatere osnovne gradnike Kantove pravne in moralne filozofije pokazati, da je že tu na delu nekakšen latentni zametek teorije pripoznanja in skozi njegove pomanjkljivosti in omejitve izpostaviti meje uporabnosti Kantove moralne in pravne filozofije pri poskusih reševanja najzahtevnejših družbenih vprašanj, ki se tičejo pripoznavanja in interakcije med pripadniki različnih kulturnih in nazorskih svetov. Kant s svojo predvsem moralno filozofijo naredi velik korak naprej od predhodnikov na področju teorij družbene pogodbe, a mu najboljše rešitve hkrati preprečijo, da bi uspel povsem preseči zaprtost komunikacije, ki iz družbenih pogodb v nepravilnih rokah lahko naredi predvsem orodja apologije obstoječega stanja.

---

Kot opozarja Cassirer v spisih o Kantu in Rousseauju, je Kantovo zatekanje k družbeni pogodbi in naravnemu stanju v svojem političnem pisanju treba razumeti izključno ahistorično. Naravno stanje ne razume kot izvorno polje, na katerem se pričinja geneza človeške družbe in družbenih norm, temveč predstavlja tisti preostanek analitičnega postopka, ki predstavlja samo jedro obstoječega stanja.<sup>1</sup> Enako velja tudi za družbeno pogodbo, ki je v zgodovinskem smislu za Kanta povsem irelevantna, če je sploh možna. Teorija za Kanta ostaja priročno orodje, predvsem ker je uspešna kot normativna ideja, skozi katero je zakonodajalec prisiljen pri oblikovanju zakonov upoštevati voljo celotnega ljudstva.<sup>2</sup> Ker pa je pogodba po definiciji omejena zgolj na izbrane, enakost na podlagi pogodbene strukture v resnici ne more biti priznana entitetam v obče. Proti možni aplikaciji v namene diskriminacije, hkrati nima nobenega recepta.

156

Ključno vprašanje pogodbene teorije se namreč skriva v določanju obsega množice entitet, ki izpolnjujejo kriterij enakosti. Če s stališča poljubnih hipotetično obstoječih ureditev projiciramo za njih veljavne vrednote in kriterije enakosti nazaj na naravno stanje, imamo vedno že pri roki (na videz) povsem neproblematično razlago, zakaj v redu B skupina X ni med enakimi, čeprav je med enakimi v redu A, kjer so kriteriji enakosti drugačni. Kant na tej točki izbere precej obetavno strategijo in delitev med osebe oziroma potencialne pogodbenike ter reči izvede s pomočjo kriterija svobode v notranji rabi, ki jo moramo strogo razlikovati od svobode v znanji rabi. Delitev in odnos med njima pa je ključnega pomena za pravno teorijo, zato zahteva širšo eksplikacijo.

Zunanja raba svobode je v organizirani družbi primarno določena s pravnimi zakoni, ki ji pripisujejo omejitve ravnanja oziroma pravice in dolžnosti. Upoštevanje zakonov se obravnava kot dolžnost, ki jo narekuje družbena ureditev v zameno za uživanje njenih prednosti ter da bi se izognili institucionaliziranim prijemov represije. Raba zunanje svobode zato ni omejena na dejanja, ki so proizvedena iz spoštovanja do dolžnosti, temveč je pomembno zgolj vedenje v

1 Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, str. 22, Princeton University Press, Princeton 1970.  
2 Immanuel Kant, *Werke, Bd. VI, Schriften von 1790–1796*, str. 380f, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1923.

skladu s predpisi dolžnosti, ne glede na motivacijo oziroma določiten razlog volje. To je ravno nasprotno v primeru svobode v notranji rabi. Tu je v prvi vrsti pomembno vprašanje določitvenega razloga volje, ki mora biti izključno spoštovanje dolžnosti oziroma moralnega zakona.

V formaliziranih družbenih odnosih imamo zato opravka z dejanji, ki pretendirajo na status legalnega, in tega dosežejo, tudi kadar so izvedena izključno na podlagi patoloških nagnjenj. Zaradi nezmožnosti, da bi z gotovostjo vedeli, kdaj je neko dejanje storjeno izključno iz spoštovanja do moralnega zakona, je to v resnici tudi edina možnost, ki družbeni ureditvi v empiričnem svetu preostane. Ker pa je dolžnost, ki narekuje dejanje zunanje rabe svobode, hkrati tudi dolžnost za notranjo rabo svobode, se zdi, da je notranja raba svobode podrejena zunanji. Človek je namreč lahko etičen, samo če spoštuje tudi zunanjo dolžnost, saj je kot dolžnost nujno tudi notranja.<sup>3</sup> Kljub temu, da zunanja dolžnost kot pozitivni zakon ni nujno podrejena kriteriju univerzalizabilnosti, ki velja za notranjo svobodo, razhajanje med njima proizvede neko zagato za empirični zakon, saj ta hitro postane izpostavljen kritiki, da ni naraven in v toliko tudi ni nujen. Še več, izpostavljen je lahko celo kritiki, da je izrecno nemoralen, ker tudi če posameznik izvaja legalna empirična dejanja iz čistega spoštovanja do dolžnosti, dejanje preprosto ne more biti moralno, če so maksime, ki vodijo dejanje, nelegalne v moralnem smislu.

Moralnost je v primerih nemoralnih zakonov možno pripisati zgolj maksimi, ki se nanaša na spoštovanje zakona, ne pa tudi maksimi, ki se nanaša na konkretno dejanje, ki ga empirični zakon predpisuje. V resnici sta pri (moralnih) dejanjih na delu vedno obe, ena vezana na formo odločitve (deloval bom v skladu z dolžnostjo), druga na formo dejanja (deloval bom univerzalizabilno). Odločitev za prvo maksimo Kant v *Kritiki praktičnega uma* imenuje interes,<sup>4</sup> v *Religiji znotraj meja čistega uma* pa jo omeni, ko sicer govori o nemožnosti prepoznanja zla v drugem:

---

3 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, str. 324–6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

4 Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*, prev. R. Riha, str. 93, Analecta, Ljubljana 2003.

„Torej bi se moralo iz nekaterih, enega samega zavestnega zlega dejanja, apriorno sklepati na temeljno zlo maksimo, od te pa na v subjektu obče ležeči razlog vseh posameznih moralno zlih maksim, ki je tudi sam maksima, da bi človeka označili za zlega.“<sup>5</sup>

Kasneje še dodaja, da mora izbira določitvenega razloga volje biti tudi plod maksime, ki si jo zada samovolja, ker bi drugače izbira temeljila na naravnih vzrokih in ne na svobodi.<sup>6</sup> Vendar problem zgoraj citiranega dela, ki se nanaša na inteligibilni karakter, je, da se zdi preveč dokončen za resno rabo v praktični filozofiji, a bi razprava o tem presegla meje pričujoče razprave. Važno je, da slojevita struktura maksim prenesena na primer dolžnosti izvajanja slabega zakona, proizvede situacijo, ko je sledenje zakonu sicer univerzalizabilno, ker to velja za zakone nasploh, a to ne velja za samo dejanje, za katerega se moramo zaradi zunanjega zakona odločiti. Neuniverzalizabilnega dejanja, ki ga predpisuje zakon, zaradi zakona samega ne moremo nič bolj misliti oziroma univerzalizabilati, zaradi česar maksima, ki se nanaša na z zakonom predpisano dejanje, ne more biti moralna. Legitimni zakon naj bi zato vedno impliciral univerzalizabilna dejanja in dobil pritrdilni odgovor na vprašanje: ali bi ga sprejelo vsako umno bitje? Kajti svobodna umna bitja lahko sledijo zgolj zakonom, ki jih oblikujejo sama ali skupaj z drugimi.<sup>7</sup> To ne pomeni, da morajo biti pri oblikovanju zakonov aktivno udeleženi, temveč je zaradi univerzalnosti moralnega zakona dovolj, če je empirični zakon v skladu s formo moralnega zakona, ki je identična pri vseh umnih bitjih.

Kljub na prvi pogled zadovoljivemu kriteriju pa (še posebej pri Kantu) ostaja problem, kako naj bi posamezniki v naravnem stanju uspeli ugotoviti, katere entitete posedujejo notranjo svobodo in izpolnjujejo kriterije za vpis v množico pogodbenikov in katere ne. Brez nekakšne teorije pripoznanja pogodbenega teorija tudi pri Kantu ne bi mogla razlikovati med entitetami, ki imajo svobodo v notranji rabi in tistimi, ki je nimajo.

5 Immanuel Kant, „Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, *Die Metaphysik der Sitten*, str. 666, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.

6 Ibid., str. 667, 670, 678.

7 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, str. 330, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

## Test človečnosti

Kant za vodilni smoter družbene pogodbe razume vzpostavitev razmer za nastanek in spoštovanje institucije lastnine. Ta se nahaja na njenem začetku in v svojih permutacijah predstavlja vstopna vrata v kakršnokoli družbeno strukturo, sama pa lahko nastane šele z izpolnitvijo treh izhodiščnih kriterijev, s katerimi se vzpostavi občansko stanje. Prične se z aprehenzijo oziroma z določitvijo zunanjega predmeta samovolje, ki ne sme pripadati nikomur, saj bi drugače, tako Kant, kršili obči zakon svobode. Aprehenziji sledi določitev lastnine in preprečevanje drugemu, da bi se moje lastnine polastil. Slednja je v tej fazi v resnici zgolj posest. O pravi lastnini je namreč možno govoriti šele, ko se odnos dovrši z uveljavitvijo medsebojnega priznanja lastnine s strani drugih, ki prav tako želijo lastnino in imajo posest nečesa, kar jim kot lastnino priznava prvi.<sup>8</sup>

Lastnina namreč ne more obstajati brez najosnovnejše družbene ureditve. Potencialni pogodbenik, ki bi bil na svetu sam, ne bi mogel biti lastnik reči, ker z zunanjimi rečmi ne more imeti zavezujočega odnosa. Kant odlično prepozna, da tudi v svetu z več potencialnimi pogodbeniki reči s polaščanjem še ne postanejo moja last, saj mi niso na noben način zavezane in se ne branijo pred polaščanjem s strani nekoga drugega.

159

„Z enostransko samovoljo ne morem nikogar zavezati, da se vzdrži uporabe neke reči, do česar že sicer ne bi bil zavezan: torej zgolj s poenoteno samovoljo vseh v skupnem lastništvu. Sicer bi si moral pravico do reči misliti tako: kot da bi bila reč zavezana meni in od tega izpeljati mojo pravico v odnosu od ostalih posestnikov le-te, kar je absurдна predstava.“<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> S tem sicer pridemo do stanja, ko je lastnina provizorično priznana, a v resnici ne obstaja nič, kar bi jo formalno ščitilo. Smo šele na prvi etapi procesa lastninjenja, ki je pred vzpostavitvijo pravnega reda in združitvijo moči v institucijah, ki so namenjene njeni zaščiti. Kant to stanje opisuje kot občansko stanje, ki pa je še vedno del naravnega stanja. Njegova nadgradnja nad slednjim je predvsem v tem, da v resnici šele omogoči govor o kakršni koli lastnini.

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, str. 371, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

Lastnina je bistveno pravica, ta pa obstaja zgolj kot drugi obraz dolžnosti. Ker reči ne morejo izpolnjevati dolžnosti, saj bi jih izpolnjevanje dolžnosti avtomatično izvzelo iz reda razpoložljivega oziroma prisile ter jih umestilo v red moralnega oziroma svobode, posameznik tudi ne more imeti nobene neposredne pravice do reči samih, temveč so te pravice vedno v relaciji do drugih pogodbenikov.<sup>10</sup> Če to beremo z druge strani, vidimo tudi, da če nekaj ne umestimo v sistem pravic, temu ne moremo naložiti nobenih dolžnosti. Še več, če je neki entiteti tudi po zaslugi pogodbe odvzeta vsa svoboda, zanjo spoštovanje pogodbe, ki jo je v to zavezala, ni več zavezujoče, saj ni več del moralnega sveta pravic in dolžnosti, temveč zgolj del sveta oblasti oziroma nasilja in moči. Prisila drugega, da postane zgolj sredstvo, je zato kontradiktorna prisila, ki nima veljave. Kot izjemo Kant navaja zgolj izgubo prostosti zaradi kaznivega dejanja.<sup>11</sup>

**160**

Prav zgoraj omenjeni trije koraki lastninjenja razkrivajo tudi, kako pri Kantu dobimo ločitev med reči in potencialne pogodbenike. S podrobnejšim branjem ugotovimo tudi, zakaj je v Kantovem kontekstu predstava realnega historičnega naravnega stanja in pojava družbene pogodbe problematična. Ugotovimo namreč, da se naštetih koraki v resnici ne morejo razviti zaporedno, temveč na nek način vedno časovno že sovpadajo in predstavljajo različne momente enega in istega dogodka. Lahko bi tudi rekli, da jih potencialni pogodbeniki na nek način predpostavljajo že preden vzpostavijo pogoje občanskega stanja, kot da bi šlo za nepisano pravilo vedenja, ki mu lahko sledita zgolj dva potencialna pogodbenika.

V prvem koraku lastninjenja Kant predstavi omejitev, da so v postopek lahko vpletene zgolj entitete, ki niso določene zgolj prek naravnih zakonov, temveč posedujejo tudi samovoljo oziroma si jih lahko predstavljamo kot določene tudi s svobodo. Iz tega lahko razumemo, da pogoj izpolnjujejo vsa živa bitja, tudi živali, katerim Kant sicer ne pripisuje avtonomije, ker je njihova volja determinirana s čutnostjo, a tudi niso nežive reči, ki jih v gibanje zganejo zgolj neposredni posegi sil zunanjega sveta. Ločitev se zdi dovolj preprosta, vendar, kako s stališča omejenih možnosti spoznanja, ki jih nalaga kritična filozofija, in dejstva, da je

<sup>10</sup> Ibid., str. 371–2.

<sup>11</sup> Ibid., str. 396–7.

vsak dogodek v empiričnem svetu možno pojasniti s pomočjo naravnih zakonov, v resnici izvemo, za katere entitete lahko mislimo, da jih poganja tudi postavljanje smotrov oziroma zunanjih predmetov samovolje in katerim lahko delovanje pripišemo izključno na podlagi sil narave? Vprašanje je pomembno tudi zato, ker ne odloča zgolj o tem, kdo lahko pretendira na družbene pravice, temveč tudi o tem, katere entitete so povsem razpoložljive, ker jim s svojimi posegi ne kršimo svobode.

Odgovora ne moremo dobiti neposredno, a nam vprašanja v resnici niti ni treba razrešiti na tej točki, saj že v drugem koraku dobimo dodatno zaostritev omejitve, ki jo lahko sedaj izpolnijo zgolj še tista živa bitja, ki so sposobna stopiti v bran prisvojene reči, da bi drugemu preprečila razpolaganje z njo. Spoznanje, da je na delu samovolja, ki želi lastniniti zunanjo reč, namreč lahko dobimo zgolj na podlagi odpora, ki smo ga deležni ob poskusu lastninjenja, naj gre za njo ali reč s katero razpolaga. Kant posamezniku tu dovoli preizkusiti vsakršen odpor, vendar je silnost njegove prisile omejena s pogoji, ki so potrebni za izhod iz izhodiščnega naravnega v stanje občanske družbe.<sup>12</sup> Tako pridemo do problematične situacije, ko ne smemo kršiti svobode drugega s poskusom prevzemanja reči v njegovi posesti, a mu lahko časti bitja s samovoljo in potencialno možnostjo svobode dodelimo šele tako, da jo jim poskušamo prekršiti. Ta kriterij bodo torej izpolnile zgolj tiste entitete, ki se bodo na naš poskus odzvale.

Vendar zdi se, da je za oblikovanje pogodbenega odnosa potencialen nabor možnih pogodbenikov še vedno preveč širok. Glede na to, da slednji zahteva, da se posest spremeni v lastnino, ki je načeloma ni več treba ščititi pred ostalimi pogodbeniki, mora pogodbenik naposled izpolnjevati tudi sposobnost avtonomnega zakonodajalca z enakim interesom zase in svojo lastnino, kot ga imajo ostali pogodbeniki. To pa pomeni, da mora biti sposoben omejiti poželenje po zunanjem predmetu, ki je last drugega potencialnega pogodbenika. Če sta prva dva kriterija v krog pogodbenikov še vključevala živalsko samovoljo, ki je povsem čutno določena, tretji kriterij zahteva *arbitrum liberum*. Ločitev med njima bo tako kot pri ločitvi med živim in neživim potekal posredno, prek opazovanja vedenja

---

12 Ibid., str. 375.

samovolj v svetu. Pri tem je človek zaradi domnevne sposobnosti avtonomne volje in afekcije s strani čutnosti v privilegiranem položaju, saj ve, kako potekajo vse oblike gibanja v svetu. Delovanje v skladu z naravnimi silami prepozna prek zakona vzročnosti. Zaradi čutne afekcije ve, da ga nagovarjajo zunanje reči in to nagovarjanje razume pri odkrivanju določitenega razloga volje pri živalih. To isto večinoma brez težav opaža tudi pri človeku, vendar pa si lahko predstavlja tudi situacije, ko se opis naravnega stanja reči in napoved dogodkov na podlagi čutnih vzgibov zlomita, ko človek z odzivom na predhodno stanje sveta preseneti in se s stališča čutne določenosti vede preprosto noro.

Takšno vedenje predstavljata znana primera motivacijske moči oziroma nemoči vislic, ki za Kanta dokažeta, da je moralni zakon faktum uma.<sup>13</sup> Kot predstavitev popolnoma konsistentnega vedenja z zakoni čutnosti služi primer človeka, ki trdi, da se ne more upreti ljubljeni osebi, a slo hitro ukroti, ko je soočen s smrtjo takoj po ljubljenju. V tem primeru intenzivnejše čutno ugodje oziroma obramba pred neugodjem premaga manj intenzivno. Kot dokaz, da človek v resnici ni povsem čutno določen in da ima posluš za moralni zakon, pa navede primer, ki je za bitja, ki ne občutijo prisile moralnega zakona, povsem nesmiselno.

Gre za primer krivega pričanja zoper poštenjaka, katerega se knez želi znebiti z lažnimi obtožbami, nas pa z grožnjo smrti sili v lažno pričanje. Če primer še zaostriamo, da je poštenjak v resnici nepošten človek in da nas ovira pri doseganju naših ciljev, a je v tem konkretnem primeru nedolžen, odpor do krivega pričanja ostane še vedno povsem misljiv. Da se nam ne zdi povsem nor, pa je dokaz, da naš vrednostni sistem ni zgolj čutno določen. Odmislimo lahko vsako korist in dodamo vsako breme, a med vsemi pomisleki bomo še vedno priznavali, da dejanje še vedno izkazuje vrlino. Morda nihče v resnici ne bi deloval tako, a takšno dejanje je možno spoštovati, kar je povsem dovolj za potrebe dokaza, kajti bitje brez moralnega zakona takšnemu dejanju ne bi posvetili niti malo pozornosti, kaj šele čast.

Vendar tudi v primeru, ko je bitje v posesti moralnega zakona, njegov obstoj občuti zgolj zase. Čuti, da je sposobno tvoriti pravila vedenja, ki nasprotujejo

13 Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*, prev. R. Riha, str. 37, Analecta, Ljubljana 2003.



pogojem prvega in drugega koraka lastninjenja. Vendar posameznik hkrati še vedno ne more biti prepričan o prisotnosti zmožnosti za oblikovanje pravil, ki bi preseгла kontradiktornost prvih dveh korakov s ciljem, v drugem. V resnici o prisotnosti moralnega zakona v drugem nikdar ne more biti neposredno prepričan. Kriterij spoznanja svobode drugega, ki smo ga prelagali od prvega koraka naprej, preprosto ne more biti razrešen. Zdi se, da je izpolnitev zastavljeneга smotra pridobitve lastnine na koncu odvisna od skoka vere. Trik je v tem, da je ta skok čim bolj verodostojen.

Kantovsko umno bitje ima namreč še enega asa v rokavu in to je občost uma oziroma moralnega zakona, ki je skupni imenovalec vseh umnih bitij.<sup>14</sup> Čeprav posameznik ni zmožen spoznati svobode v drugem, pa je sposoben ugotoviti, če je drugi v določeni situaciji sposoben proizvesti isti zakon, ki bo razrešil njuno kontradiktorno situacijo. Dve bitji, ki se želita drug pred drugim izkazati kot umno bitje, morata zato sprejeti izziv, staviti, da je zakon, ki sta ga oblikovali na podlagi čistega uma, obči in tako identičen zakonu, ki ga namerava predložiti drugi. Če si predlagana zakona za vzpostavitev lastnine nasprotujeta, potem nimata opravka z enakim bitjem z enakimi interesi, če je, pa sta dosegla dovolj visoko raven spoznanja, za zunanjo rabo svobode.

Podobne rešitve zagate provizoričnega prepoznanja enakosti so bile zabeležene tudi v primerih empiričnih opazovanj srečanj med nepovezanimi skupinami in kulturami. Ključno vlogo pri tem igra simbolno dejanje darovanja, ker vedno naleti na odgovor. V tem smislu je pomembna navezava na Simmla, ki darovanje določa za ključno družbeno funkcijo.

„Brez neprestanega dajanja in prejemanja – tudi onkraj menjave – družba niti ne bi nastala. Dajanje ni zgolj preprost učinek ene osebe na drugo, temveč je prav to, ker potrebujejo sociološke funkcije: je interakcija. Če drugi sprejme ali zavrne, izvrši določen povračilni učinek na prvega. Način sprejetja, hvaležno ali nehvaležno, kot pričakovano ali presenečeno, zadovoljno ali nezadovoljno, z navdušenjem ali ponižanjem – vse to ima zelo specifičen povratni učinek da dajalca, čeprav se to seveda ne da izraziti

---

14 Ibid., str. 39.

s posameznim konceptom kvantitete; vsako dajanje je zato interakcija med dajalcem in prejemnikom.<sup>15</sup>

Ta interakcija je še močnejša, ker je prav vsaka zamisliva reakcija prejemnika konkreten odgovor dajalcu, tudi odsotnost reakcije oziroma nerazumevanje koncepta daru in zahtevane reakcije nanj. Henaff v daru podobno vidi predvsem simbolno vrednost v izvornem grškem pomenu dveh pripadajočih si oziroma prilegajočih si polovic. Darovanje je tako uspešno takrat, ko v drugem vzbudi daru prilegajočo se reakcijo, ki omogoči, da se dve polovici simboličnega dejanja združita in oblikujeta zaokroženo celoto. Ker pa darovanje zahteva in po nujnosti vedno dobi odgovor, so seveda možne tudi situacije, ko simbolično združenje dveh polovic ni mogoče, ker si ne prilegata, to neprileganje pa je lahko razumljeno tudi negativno, vse tja do odprte naravne ali nadnaravne nevarnosti oziroma grožnje – odvisno od utečenih šeg in odstopanja reakcije. Kot zapiše Bedorf:

164

„V obrednih procesih ne gre zgolj za dobrohoten ali preračunljiv odstop od dobrine v korist drugega, temveč temu logično predhoden test človeškosti, ki možnosti za interakcije z drugimi sploh šele izzove.“<sup>16</sup>

Darovanje s sledenjem Henaffovi strukturi izziva, daru in zaveze dobro opisuje situacijo Kantovih treh korakov lastninjenja oziroma oblikovanja občanske družbe. Opozoriti pa je treba tudi na nevarnost izziva, ki v je vedno soočen z možnostjo napačnega razumevanja s strani naslovljenca. Pripoznanje z darovanjem razkriva tudi velik problem, saj je pogosto izključujoč na povsem arbitraren način, ki lahko vključuje večje ali manjše skupine poljubno, glede na razširjenost šeg oziroma širino entitet, ki so na izziv sploh sposobne odgovoriti, čeprav so ga razumele in poznajo pravičen odgovor.

Primeri, ki črpajo iz partikularnih vrednostnih sistemov, zato ne morejo

15 Georg Simmel, *Inquiries into the construction of Social Forms*, prvi del, prev. A. J. Blasi, A. K. Jacobs, M. Kanjirathinkal str. 524, Brill, Boston 2009.

16 Thomas Bedorf, *Verkennende Anerkennung*, str. 177, Suhrkamp, Berlin 2010.

izpolniti kriterija za oblikovanje pravične družbe, ker tega arbitrarni testi ne morejo doseči ali pa dosežejo zgolj naključno. Kant ta problem poskuša rešiti, ko kriterij razširi na kriterij možnosti kakršne koli pogodbe, kar je moralni zakon, ki pa ravno ni partikularen, temveč mora veljati za vsa umna bitja. Zadnji korak lastninjenja lahko pri Kantu zato razumemo tudi kot sklepni del kantovskega testa človeškosti, ki črpa prepričljivost iz občosti moralnega zakona. Če se predloga moralnega zakona potencialnih pogodbenikov drug drugemu prilegata oziroma sta identična, potlej sta oba lahko dovolj dobro prepričana, da je drugi umno bitje. Nadalje si lahko zaupata, da je prekinitev izvrševanja sile drugega nad drugim misljiva za oba, saj razrešitev kontradikcije zahteva, da oba proizvedeta zakon, ki prepoveduje, da bi drugo umno bitje uporabljala zgolj kot sredstvo. S tem zakonom pa drug drugemu hkrati podelita status nerazpoložljivega, ki si lahko zakone delovanja predpisuje popolnoma in v resnici tudi zgolj sam, a bodo (če bodo moralni) zaradi občosti uma, vedno sovpadli z občimi zakoni uma in tako tudi z zakoni drugega.

## **Tatovi, revolucionarji in uporniki brez razloga**

Tudi v Kantovem primeru je oblikovanje naravne zakonodaje kljub občosti moralnega zakona v vsakem posamezniku še vedno potrebna, ker, kot že rečeno, ta ni popolnoma svobodno bitje, temveč čutno aficirano in sposobno odstopati od zahtev zakona. To ga seveda ne izloči iz družbe umnih bitij, ker je odklon od zakona ključna lastnost končnega bitja. Prekršek postane v urejeni družbi zgolj povod za sankcijo zakona. Slednje Kant razume kot stabilizator predhodnega odnosa v občanskem stanju, kjer je bilo medsebojno spoštovanje posameznikov sicer možno, a daleč od zagotovljenega. Gotovost tega spoštovanja postane z urejeno družbo večja, čeprav tudi tu ne popolna. Prehod iz občanskega stanja v formalizirano družbo pozitivnih zakonov, ki urejajo svobodo v zunanji rabi in sankcionirajo kršitve pravic in dolžnosti, tem sicer podeli formalno zavezujočnost, njihovo spoštovanje pa bi bilo gotovo zgolj v družbi svetih volj, ki

---

ne bi mogle ravnati drugače kot v skladu z moralnim zakonom. Možnost kršitve predpisov je zato nepogrešljiv del formaliziranih družbenih ureditev, različne vrste kršitev pa pri Kantu spremljajo tudi različne vrste kazni, ki se navezujejo na simbolno vrednost kršitev.

Večino kršitev pozitivnih zakonov preprosto sledi iz istega razloga, zakaj je bilo zakone treba formalizirati in jim dodeliti empirično moč. Gre za patološkost končnega bitja, ki bo poskušalo maksimizirati svoje čutno ugodje oziroma zminimalizirati čutno neugodje. To poskuša doseči s trenutnim suspenzom pravil igre, ko karte izgubijo svoj pomen v korist enega igralca, medtem ko za druge ves čas veljajo. Drugače kršilec ne bi mogel ohraniti pridobljene koristi. Kršilci v takšnih situacijah izkazujejo hinavščino tako v interesu kot maksimah.

Kantove sankcije v teh primerih sledijo talionskemu načelu, kjer se kršilcu njegov zločin povrne. Ker pa zločinec ni kriv zgolj empiričnega prekrška, temveč tudi prekrška zoper zakon in pravni red, je treba v sankcijo vključiti tudi ta element. Kar se zločincu zato vrne ni zgolj isto empirično dejanje, temveč načelo, s katerim se je uspel okoristiti. Če je sprva zase suspendiral dolžnost spoštovanja lastnine, mu je v povračilnem dejanju suspendirana pravica do lastnine. V tem smislu gre povračilno dejanje razumeti kot odmev. Dokler so zunanji zakoni spoštovani, toliko časa so spoštovane tudi pravice, ko se zunanji zakon prekrši, pa se privzame, kot da bi bilo načelo, ki je prekršilo zakon, zločinčev obči zakon. Če bi se to dogajalo v naravnem stanju, nihče ne bi bil več zavezan spoštovati njegovih pravic in bi se lahko polaščali njegove posesti, ker bi lahko sklepali, da je takšno njegovo pravilo. Vendar, ker se kršitev pozitivnega prava ne dogaja v naravnem stanju, temveč v formalizirani družbi, kjer je bila funkcija pripoznanja prenesena na državo, ostali člani družbe pravila zoper njega ne smejo kršiti. Ker je že pripoznan kot pogodbenik oziroma avtonomni subjekt, mu tega ni več možno odvzeti. Pride lahko zgolj do suspenza pravic s strani države, suspenz pa je različne dolžine glede na prekršek oziroma zločin.

Poleg tega simbolnega momenta ima Kantova teorija kaznovanja tudi čutni del. Iz nekaterih primerov, ki jih navaja, je več kot očitno, da se pozitivni zakoni proti kršitvam poskušajo boriti tudi z obljubo, da bo kazen posledice hinavskega dejanja spremenila v čutno primerljivo stanje čutnemu stanju, ko hinavsko

dejanje ni izvedeno. Da je temu tako, sicer na negativen način najbolje razkriva primer brodoloma, kjer kljub strogi doktrini smrtne kazni za umor, Kant ne vidi možnosti za kaznovanje, čeprav vztraja, da dejanje ni brez zločina. Prepričan je namreč, da za primer „umora iz nuje“, ko brodolomec v boju za preživetje s plavajoče deske v smrt porine drugega brodolomca, ki se prav tako bori za svoje življenje, ne more obstajati kazen. Ne ker bi pravičnost zagovarjala zakon nuje, temveč, ker zapovedana kazen ne bi mogla odvracati od takšnega zločina.

„Takšen zakon ne bi dosegel svojega zelenega učinka, saj grožnja z gorjem, ki še ni jasno (smrt po sodni obsodbi), ne more odtehtati strahu pred gorjem, ki je jasno (utopitev).“<sup>17</sup>

Pozitivni zakon se torej ne nanaša izključno na preprečevanje kršitev, ki nastanejo z zunanjo rabo svobode in destabilizirajo družbeno ureditev, temveč v veliki meri poskuša na zunanji ravni nuditi oporo moralnemu zakonu ter opozarjati na nemožnost izbire med patološkim in svobodnim načelom samovolje. To mu uspeva s tem, ko pokaže, da v dobro urejeni družbi patološko ugodje, ki nastane z izbiro prepovedanega dejanja, ne bo doseglo svojega cilja, tudi če samovolja izbere patološko načelo. Še več, izbira patološkega načela bo verjetno privedla do še večjega neugodja. Ravno zato se kaznovanje v primeru kaznivega dejanja iz nuje pri Kantu zlomi, saj nobena obljubljenega kazen (razpoložljivost z življenjem) ne more preseči zagotovljenega neugodja (smrt).

Čutni moment kaznovanja pa pripomore k precej hudi težavi v Kantovi pravni teoriji. Če je zakon namenjen odvracanju od patološkega ugodja, ki nastane z njegovim prekrškom, postane največja zagata zakona zločinec iz prepričanja, ki se zakonu ne zoperstavi zaradi čutnega nagnjenja, temveč zaradi drugačnega osnovnega načela, iz katerega je zgradil svoj vrednostni sistem v skladu s formo moralnega zakona. Za boljšo predstavo sil, ki si tu stopita nasproti, je zločinca iz prepričanja treba ločiti od podobe radikalnega zla, ki jo Kant vpelje v *Religiji znotraj meja čistega uma* in je edina prava hotena forma zla.

---

17 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, str. 343, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

Radikalno zla samovolja brez prisile namerno kot svoj določiten razlog volje izbere patološkost in maksime podredi njej. Takšna samovolja bi v vsem sledila zgolj maksimizaciji ugodja in minimilizaciji neugodja, povsem vseeno pa ji je za legalnost ali nelegalnost maksim. Ker takšna samovolja motivacijo za izvršitev nekega dejanja ne najde v dejanju, temveč v nečem drugem (nekem ugodju), gre tu za primer heteronomije, ki je glavni nasprotnik Kantove notranje svobode.

Če se vrnemo nazaj k primeru zločinca iz prepričanja, sedaj vidimo zagatno situacijo, ki nastane z njegovim soočenjem s pozitivnim zakonom. Slednji sicer poskuša odpraviti pogoje za patološko odločanje za kršitev zakona, a je povsem nemočen pri sankcioniranju patološkosti, ko se njena manifestacija v dejanju sklada s predpisanim zakonom. V tem se tudi kaže, zakaj je pozitiven zakon razumljen zgolj kot sistem urejanja svobode v zunanji rabi in nima pravega mandata za vplivanje na notranjo svobodo. Po drugi strani pa ima v primeru zločinca iz prepričanja delovanje zunanjega zakona, ironično, „cilj“ spremeniti dobre samovolje v radikalno zle. Cilj zakona je namreč preprečiti zločinsko delovanje zločinca iz prepričanja s pomočjo čutnih sankcij, ki v zločincu iz prepričanja dosežejo svoj učinek le, če ta zavrže sledenje formi moralnega zakona ter za svoje vodilo prevzame heteronomijo.

Čeprav zunanji zakon v resnici nima mandata, da bi iz nemoralnega človeka ustvaril moralnega, ker do tega z njegovo pomočjo ne bi prišlo po zaslugi spoštovanja moralnega zakona, temveč zaradi sledenja načelu ugodja, se izkaže, da ima realno zmožnost moralnega človeka spremeniti v nemoralnega. Kantova pravna filozofija to dovoljuje, ker spregleda nek ključni moment zločinca iz prepričanja oziroma revolucije, ki jo razlikuje od diaboličnega, s katerim revolucionarna dejanja primerja.

Kant sicer trdi, da diaboličnost človeka ni možna, kar lahko beremo na enak način kot nemožnost povsem svetega človeka, saj je čista določenost z zakonom svobode za čutna bitja nemogoča, a to ne pomeni, da nekatera dejanja ne morejo vsebovati elemente diaboličnega, tako kot lahko rečemo, da je moralno dejanje možno, čeprav bi povsem moralni človek moral biti svet. Najbolj zanimiv moment diaboličnega je, da sledi identičnemu pravilu univerzalizabilnosti, kot veleva moralni zakon, hkrati pa ga ne določa ali motivira kakršna koli čutna

aficiranost. Kar loči revolucionarja in diabolično samovoljo, je, da zadnja sledi zakonu, ki je negacija zakona samega. Medtem ko sveto lahko obstaja zase, saj je zakon uma, se diabolično vedno nanaša na vsebinski moment, ki je proizveden z umnim zakonom, in ga poskuša negirati. Ko je vsebinski produkt diabolične negacije zakona uma sam povzdignjen v univerzalizirano institucijo, ki jo zakon uma prične zagovarjati, se pozicija diaboličnega nujno sprevrne. Ko laž postane univerzalna forma komunikacije, mora diabolična samovolja pričeti govoriti resnico. Diaboličnost je tako primerljiva s komično podobo upornika brez razloga, ki nikdar ne pride na cilj svojega prizadevanja, saj je njegov cilj v resnici sam proces negacije, oba pa lahko obstajata zgolj v opoziciji do nečesa drugega, kar je lahko samostojno, čeprav se kaže v obliki pozitivnih zahtev. To pa, ker bistvo zahteve ni vsebinske ali formalno logične narave, ki ju razkriva zahteva, temveč v intenci negacije obstoječega, ki pa ni spoznavna.

Upornik vesti ne more soditi v sfero diaboličnega, saj njegova pozicija ni opozicija ustaljenemu redu družbene pogodbe, temveč je njegova pozicija, nasprotno, sledenje družbeni pogodbi, ki se slučajno razlikuje od družbene pogodbe okolja, v katerem se nahaja. Njegova dejanja so v skladu z moralnim zakonom in spoštovanjem do njega, ne pa v opoziciji do zakona kot zakona, a ker s pozicije opazovalca ni možno ločiti med drugim moralnim zakonom in diaboličnim, dokler dejanje ni dovršeno, je kantovski odziv na oba lahko zgolj identičen – z očitanjem sprevrženosti oziroma zločinskosti, ki se je ne da oprostiti.

Nadalje, če upoštevamo razliko med radikalnim zlom in revolucionarnim dejanjem, vidimo, da drugi ne suspendira zakona, kot je to storil zločinec iz koristoljubja, temveč obstoječemu zakonu odreče veljavo, ga izniči in nato poskuša vzpostaviti nov zakon. Kant je sicer skeptičen do legitimnosti takšne vzpostavitve, a ker moralni zakon veleva spoštovanje obstoječega zunanjega zakona, mora občan, ko je revolucija izvedena v praksi, slediti novim zakonom, četudi so bili vzpostavljeni nelegitimno. Revolucija za Kanta tako predstavlja svojevrstno zagato, ki jo na nek način podpre, a hkrati prepoveduje. Ko govori o pravici sprememb družbene ureditve s pomočjo reform, pa za čuda spregleda ali izpusti dejstvo, da obstaja še ena bistvena razlika, s katero ločimo revolucijo od običajnega nasilnega prevzema oblasti ali državnega udara.

---

Če bi se zadnjemu lahko izognili s pomočjo pravočasnega vpeljevanja reform, saj je na nek način nasilna razrešitev blokade državnega političnega procesa, tega v primeru revolucije ni smiselno pričakovati. Bistvo revolucije ni sprememba posameznega člena zakona, temveč ravno odprava obstoječe družbene pogodbe in njena zamenjava z drugo. Zato Kantov ugovor, da je pozitivne zakone treba upoštevati, saj drugače ni družbene ureditve, ne more veljati za upornika iz prepričanja, saj te družbene ureditve ravno ne razume kot svoje, prav tako pa njegov upor (kadar je na ravni svoje naloge) ni hinavski, ko bi užival v nekaterih ugodnostih zakona, medtem ko bi druge zavračal.

Kantova gesta, da je legitimne spremembe ureditve možno doseči zgolj z reformami, je sicer pohvalna, saj odpravlja ravno tisti pravi diabolični moment revolucije, razumljen kot neskladnost oziroma v nasprotju s simboličnostjo odmeva moralnega zakona, ki je nezmožnost medsebojnega komuniciranja dveh nasprotujočih si svetovnih nazorov in sveto vztrajanje pri svojem, brez možnosti prilagajanja. A problem je, da Kantova teorija to komunikacijo in ustvarjanje kompromisov ravno prepoveduje. Kakršen koli kompromis bi nosilce zoperstavljenih družbenih ureditev, ki bi se v želji po preprečevanju prelivanja krvi odločili prilagoditi, uvrstil v sfero zlega.

170

Ideal svetega obe strani spora namreč sili k brezkompromisnemu vztrajanju pri svojem, hkrati pa zaradi nerazločevanja drugosti od nasprtnosti, obe sveti poziciji druga drugi pripisujeta status diaboličnega, ki zgolj sprevrča veljavni družbeni red. Ta zahteva je še bolj problematična ob upoštevanju dejstva, da kljub formalni želji po univerzalnosti, Kantova moralna teorija uspe zgolj ugotoviti, katere institucije imajo potencial obče veljavnosti, kar pa jih še zdaleč ne bi smelo narediti za nujne, saj so pogosto misljiva tudi njihova nasprotja. Na to opozori tudi Kobe, ko pokaže dejanski učinek tipike:

“Kar je bilo najprej golo dejstvo našega sveta, ki je bilo na videz brez moralne vrednosti, test tipike ne samo povzdigne v nekaj zavezujočega, temveč tej obvezi podeli ves blišč apriorne moralnosti. Eno je reči, da mora naš možakar depozit vrniti, to je pravzaprav *golo mnenje*, ki bi lahko bilo pri drugih subjektih ali drugačnih okoliščinah tudi drugačno. Ko pa



je to predstavljeno *kot rezultat tipa*, prejme avtoriteto čistega uma in vse tradicije, ki je pisala v njegovem imenu.”<sup>18</sup>

Ker je izpeljevanje nujnosti institucije iz obstoječega reda tako teoretsko utemeljeno kot izpeljevanje iz njene misljivosti, lahko isti preizkus hkrati priznava neko institucijo in njeno nasprotje, kar je absurd. Ker je Kantova moralna filozofija zgolj v univerzalnost povzdignjena partikularnost, se tudi univerzalni test človečnosti, ki kot nujni pogoj predpostavi željo po lastnini, izkaže za povsem arbitraren. Kantova moralna in pravna teorija zato ne moreta soditi med vodilna orodja mišljenja urejanja družbenih odnosov, kadar je to urejanje res potrebno – v primerih trenj in kontradikcij med posameznimi kulturnimi in nazorskimi skupinami. Zaprtost vase ter kriteriji resničnosti in pravilnosti, ki nastanejo na podlagi izolacije posameznika od drugih, mora prostor odstopiti odprtosti, ki nazor oblikuje v komunikaciji, saj drugače vsak kompromis izpade kot izdaja.

## Citirana literatura

- Bedorf, Thomas (2010): *Verkennende Anerkennung*, Berlin: Suhrkamp.
- Cassirer, Ernst (1970): *Rousseau, Kant, Goethe*, Princeton: Princeton University Press.
- Kant, Immanuel (1970): *Die Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (2003): *Kritika praktičnega uma*, prev. R. Riha, Ljubljana: Analecta.
- Kant, Immanuel (1923): *Werke, Bd. VI, Schriften von 1790–1796*, Berlin: Bruno Cassirer Verlag.
- Kobe, Zdravko (2008): *Tri študije o Kantovi praktični filozofiji*, Ljubljana: Analecta
- Simmel, Georg (2009): *Inquiries into the construction of Social Forms*, prvi del, prev. A. J. Blasi, A. K. Jacobs, M. Kanjirathinkal, Boston: Brill.

---

18 Zdravko Kobe, *Tri študije o Kantovi praktični filozofiji*, str. 119, Analecta, Ljubljana 2008.