

## **Pravo na otpor i revoluciju kod Kanta\***

---

### **Rudolf Malter**

Sveučilište u Mainzu

Izvorni znanstveni tekst  
UDK 1(091)  
Priljeno:  
20. ožujka 1984.

»Revolucija jednog duhovitog naroda, čije smo događanje gledali u naše dane, može uspjeti ili ne uspjeti; ona može biti ispunjena bijedom i nedjelima tako da dobronamjerman čovjek, ako bi se mogao ponadati da je poduzetno sretno izvede po drugi put, ipak ne bi odlučio nikad da učini eksperiment uz takvu cijenu, ta revolucija, kažem, *nalazi* ipak u dušama svih promatrača (koji sami nisu bili upleteni u tu igru) jedno sudjelovanje željom, koje graniči s entuzijazmom i čije je samo očitovanje bilo povezano s opasnošću, koje dakle ne može imati za uzrok neku drugu osim moralne zasade u ljudskom rodu.« (VII, 85).

Ovo piše mislilac koji kategorički odbija pravo na otpor i pobunu — mislilac koji je osudu i pogubljenje Luja XVI nazvao »zločinom za koji nema odriješnja« (VI, 322). Na jednoj strani izražava Kant svoje zadovoljstvo o pozitivnim posljedicama francuske revolucije, na drugoj strani zabranjuje svaki aktivan otpor protiv vlasti! Ne proturiječi li si veliki filozof?

Kant si ne proturiječi. Teza koju nadalje treba pobliže objasniti glasi: obje Kantove izjave o revoluciji koje imaju prizvuk suprotnosti ne daju se doduše ujediniti, ali one mogu opstati jedna uz drugu a da si ne proturječe. Zašto? Zbog toga što se te izreke odnose na jednu stvar s dva različita gledišta. Koja su to gledišta?

---

[\*] Citati prema Akademie-Ausgabe (svezak i strana) [prim. autora]

1. *Filozofsko pravno* gledište: s toga gledišta dolazi Kant do odbijanja prava na otpor i revoluciju.

2. *Filozofsko povijesno* gledište: iz njega proizlazi viđenje francuske revolucije koje u tom događaju otkriva pozitivni moment (a da pri tom nema ni najmanje povezanosti s filozofskim opravdanjem revolucije).

Da bismo objasnili što je mišljeno s oba navedena gledišta, bacimo pogled na Kantovu koncepciju ljudskog znanja. Postoje dvije vrste znanja: a) historijsko (= empirijsko) znanje; b) racionalno znanje. Filozofija pruža samo *racionalno* znanje: ona je spoznaja iz čistih pojmova. To međutim ne znači da bi ona svoje predmete sama konstruirala, već ona si mora svoje predmete zadati da bi ih analizirala. Predmeti mogu racionalnom znanju filozofije biti zadani na dva načina: ili razum sâm daje gradivo za filozofsku refleksiju ili pak filozofska refleksija obrađuje predmete koji su joj bili empirijski dani (dakle, od prve vrste znanja).

Primijenjeno na našu tematiku to znači: 1. Kod filozofsko-pravnog promatranja polazi filozofska analiza od nečega što potječe od samog razuma: to je ideja prava uma; kao ideja uma pravo je predodžba *a priori*, dakle takva predodžba koja prethodi svemu iskustvu (ovdje specijalno: svim *historijskim* pravnim porecima). Filozofsko-pravni postupak je prema tome apriorno-deduktivan; on donosi *normativne* postavke. Tim postavkama pripada odbijanje prava na otpor i revoluciju. 2. Kod filozofsko-povijesnog promatranja polazi filozofska refleksija od zadanog *historijskog* faktuma (točnije: od posljedice jednog historijskog faktuma), naime od francuske revolucije koja se već dogodila i od njenog djelovanja na srca ljudi; ona otkriva tada u empirijski danome istu ideju uma od koje je pošla u filozofskom-pravnom promatranju. Da anticipiramo rezultat naših razmišljanja: kod filozofsko-povijesnog promatranja stoji metodički eksplicitno na kraju ono, što kod filozofsko-pravnog promatranja stoji na početku: *ideja prava*.

## 1. dio

### Kantovo filozofsko-pravno promatranje prava na otpor i revoluciju

Spis u kojem se Kant u sistematskom kontekstu bavi tom temom je *Metafizika čudoređa* iz godine 1797.; ona ima dva glavna

dijela: nauk o pravu i nauk o krepostima. Radi uštede vremena nacrtat ću vam na ploču shemu koja treba dati pregled glavnih tema nauka o pravu. Kao što vidite, za nas prije svega dolazi u obzir uvod (*Pitanje o biti prava*) i tada poglavlje *Državno pravo* (§§ — 49, zatim prije svega *Općenita primjedba A*). Poznavaoci Kantove filozofije neka oprostite, ako će nadalje mnogo toga izgledati vrlo pojednostavljeno. Kantovi misaoni tokovi su teški i o njima se u kratkom referatu može referirati samo ako ih se reducira na najvažnije. Pri objašnjavanju Kantovog filozofskopravnog promatranja prava na otpor i revoluciju moramo uzeti u obzir četiri točke:

Točka I : Bit prava

Točka II : Nastajanje pravnog (građanskog) stanja iz bespravnog (prirodnog) stanja

Točka III : Država

Točka IV : Zabrana prava na otpor (kao posljedica razmišljanja uz točke I i III).

*Točka I :*

### **Bit prava**

Kad Kant govori o pravu sa stajališta filozofije prava tada on ne misli pozitivno pravo (kao što je utjelovljeno u Francuskoj npr. u Code Civil), on misli pravo kao ideju uma. Ideja uma je predodžba koja *a priori* i nužno proizlazi iz uma i kojoj (drukčije nego za kategorije razuma) nema korespondentnog zora. Ideja prava dakle ne potječe iz iskustva, ali ona ipak ima odnos prema iskustvu: ona se odnosi na društvenu zbilju u obliku *trebanja* (*Sollen*). Ideja prava koja proizlazi iz uma stavlja društvenu zbilju ljudi pod jedan *imperativ*. Pravo je *norma*, a ne *faktum*; kao norma međutim pravo ima funkciju vezivanja uz zbilju i funkciju oblikovanja zbilje.

Da bismo pobliže razumjeli što je za Kanta važno pri njegovom određivanju biti prava moramo razlikovati tri momenta njegove koncepcije prava: 1. moment: postoje mnoge ljudske individue; 2. moment: ljudske individue imaju moć da same vanjski djeluju — one imaju »slobodu samovolje« (VI, 226); 3. moment: ideja prava je praktična ideja, tj. ona se odnosi na vanjska djelovanja (koja proizlaze iz slobode samovolje) na taj način da ta djelovanja u svome općem obliku budu određena idejom prava. Polazeći od ta tri momenta razumijmo Kantovu definiciju prava:

»Pravo je dakle pojam uvjeta pod kojima se samovolja jednoga može spojiti sa samovoljom drugoga prema jednom općem zakonu slobode.« (VI, 230). Kad se zbog toga za neko djelovanje kaže da je pravno, tada to znači ovo: ono samo (ili maksima prema kojoj se događa) podudara se s onim uvjetima: »Svako djelovanje je pravno koje, ili prema čijoj maksimi, sloboda samovolje svakog pojedinca može postojati zajedno sa slobodom samovolje svakoga prema općem zakonu.« (VI, 230). Nepravo se događa kad uslijedi djelovanje kojim je neki djelujući pojedinac spriječen da uskladi svoje djelovanje s idejom prava. Budući da je ideja prava praktična ideja, tj. ideja koja daje normu za vanjsko djelovanje, ona nužno implicira *zahtjev*; taj zahtjev Kant naziva pravnim zakonom:« djeluje izvanjski tako da slobodna upotreba tvoje samovolje može postojati zajedno sa slobodom svakoga prema općem zakonu, zakon doduše koji mi nalaže obvezatnost, ali nipošto ne očekuje a još manje zahtijeva, da ja samo zbog te obvezatnosti *moram* ograničiti svoju slobodu na *same* one uvjete, nego um kaže samo da *je* on u svojoj ideji ograničen na njih i od drugih bi također činidbeno smio biti ograničen; i to on kaže kao postulat koji se dalje ne može dokazivati.« (VI, 231).

Um je *sam* dakle taj koji putem ideje prava utječe na vanjsko djelovanje; on to čini u obliku imperativa. Taj imperativ je, budući da se odnosi na *vanjsko* djelovanje, »povezan s ovlaštenjem da *prisiljava*« (VI, 231), jer: »Otpor koji se suprotstavlja zapreci nekog učinka jest promicanje tog učinka i slaže se s njim. No sve što nije pravo jest zapreka slobodi prema općim zakonima: prisila međutim jest zapreka ili otpor koji se događa slobodi. Dosljedno: ako je određena upotreba same slobode zapreka slobodi prema općim zakonima (tj. nepravna je) tada je prisila, koja se ovoj suprotstavlja, kao *sprečavanje neke zapreke slobodi* u suglasju sa slobodom prema općim zakonima, tj. pravna je: s pravom je dakle istodobno, po načelu proturječja, spojeno ovlaštenje da se onoga koji ga krši, prisiljava.« (VI, 231).

#### Točka II:

### Nastajanje pravnog stanja iz bespravnog stanja

Prisila nije akcidents prava, nego, kaže Kant: »Pravo i ovlaštenje za prisilu znače dakle jedno« (VI, 232). Kako to treba razumjeti? Ne razara li prisila upravo vanjsku slobodu koju pravo ipak treba garantirati? Kantov odgovor je ovdje sasvim jednoznačan, iako možda u početku ponešto zbunjujući: kad ne bi bilo prisile,

tada ne bi bilo ni vanjske slobode. Zašto ne? Kant polazi od toga da je sloboda koja je imanentna čovjeku kao razumnom biću (u smislu sposobnosti da se spontano djeluje) tendencijski *bez granica*; svaki slobodni pojedinac teži tome da po mogućnosti što više proširi svoju vanjsku slobodu i to najčešće čini bez obzira na druge pojedince. Za druge pojedince vrijedi međutim isto: *svaki* pojedinac teži prema bezgraničnoj upotrebi svoje slobode. Bez reguliranja, ta bi upotreba dovela do totalnog ograničenja vanjske slobode najvećeg broja pojedinca i tada najčešće ne bi preostalo ništa drugo osim nasilja jednih pojedinaca protiv drugih. Budući da je poriv za bezgraničnom slobodom vrlo snažno prisutan u svakom pojedincu, ograničenje mora biti *prisilno*. Ograničenje vanjske slobode kojim je ona na isti način zagarantirana *svim* pojedincima jest *pravo* koje *prisiljava*. Kant naziva stanje u kojem pravna prisila još ne postoji *prirodnim stanjem* (*Naturzustand*). Doduše, to stanje ne mora nužno biti stanje grube sile, ali čak i tada kad ljudi koji žive u tom stanju »*budu mišljeni tako dobroćudno i ljubeći pravo*« (VI, 312), još postoji opasnost da izbije gruba sila. Međutim, okolnost da pojedinci imaju moć vanjske slobode, već ideja uma prirodnog stanja implicira prijelaz ka gruboj sili. »Nije to iskustvo što nas poučava o maksimi nasilja ljudi i o njihovoj pakosti da se prije nego što se javlja vanjsko vlastodržačko zakonodavstvo međusobno napadaju, nije dakle činjenica koja javno zakonsku prisilu čini nužnom. . . « (VI, 312). To međutim ponovno znači: u pojmu prirodnog stanja je da mora biti napušteno; prirodno stanje mora biti nadomješteno pravnim stanjem. Leži »*a priori* u ideji uma jednog takvog (ne pravnog) stanja da prije no što je javno uspostavljeno zakonsko stanje pojedinci, narodi i države ne mogu nikad biti sigurni i to tako da se iz svog vlastitog prava čini ono *što se svakom čini ispravnim i dobrim*. . . « (VI, 312).

### Točka III

#### Država

Prirodno stanje (*status iustitiae vacuus*) biva praktički nužno zamijenjeno pravnim stanjem koje se prikazuje u državi. »Prirodno stanje ne bi trebalo doduše upravo zato biti stanje *nepravdnosti* (*iniustus*) što se međusobno saobraća prema pukoj mjeri vlastite sile; no to je ipak bilo stanje *bespravnosti* (*status iustitia vacuus*), kad u slučaju da je pravo bilo *sporno* (*ius controversum*) nije bilo kompetentnog suca da pravosnažno presu-

di, iz kojega se sad može stupiti u pravno stanje time što svaki svakoga svakako smije nagnati silom: jer premda si svaki *prema svom pravnom shvaćanju* nešto izvanjsko može steći putem prisvajanja ili ugovora, to je stjecanje ipak samo *provizorno* dok god nema za sebe sankciju javnog zakona, jer nije određeno nikakvom javnom (distributivnom) pravednošću niti osigurano kakvom silom koja bi to pravo izvršavala.« (VI, 312).

Važno je uvijek uzeti u obzir da se Kantovo filozofsko-pravno promatranje države ne ravna prema nikakvoj historijskoj postojećoj državi. Kant prije svega nije ideolog pruske države. Kant govori, štoviše, kad govori o državi, o obliku koji mora poprimiti društvo ako želi garantirati vanjsku slobodu svim pojedincima. Pravni zakoni pod kojima se treba ujediniti »velika masa ljudi« (VI, 313) prema tome nisu propisi pozitivnog prava; Kant pod »pravnim zakonima« (VI, 313) dapače razumije takve zakone koji su »zakoni *a priori* nužni«, tj. sami po sebi slijede iz pojmova vanjskog prava uopće (nisu statutarni).« (VI, 313). Država koja je na taj način koncipirana predstavlja oblik koji mora imati svaka društvena tvorevina ako želi odgovarati ideji prava. Kant dakle misli s »državom«: »Država (*civitas*) jest ujedinjene mase ljudi pod pravnim zakonima. Ukoliko su oni kao zakoni nužni (ne statutarni), tj. po sebi slijede iz pojmova vanjskog prava uopće, njezin je oblik oblik države uopće, tj. država u ideji kakva mora biti prema čistim pravnim principima, koja (ideja) služi kao pravilo (norma) svakom zbiljskom ujedinjenju u zajedničko biće.« (VI 313)

Struktura umne države proizlazi iz dvaju momenata vanjske slobode: a) iz porijekla države u slobodi (društveni ugovor); b) iz diobe vlasti, koja isto tako nužno slijedi iz ideje vanjske slobode. Uz a). Da uopće dođe do »opće ujedinjene volje« omogućava »prvobitni ugovor« (VI 315) (*contrat social de Rousseau*): »Čin kojim se sâm narod konstituira u državu, zapravo samo ideja države prema kojoj se jedino može misliti pravnost države, jest prvobitni ugovor prema kojem svi (*omnes et singuli*) u narodu napuštaju svoju izvanjsku slobodu da bi je kao članovi zajedničkog bića, tj. naroda, promatranog kao država (*universi*), odmah opet uzeli, te se ne može reći: država, čovjek u državi je žrtvovao *dio* svoje prirodene izvanjske slobode jednoj svrsi, nego je posve napustio divlju, bezakonsku slobodu da bi svoju slobodu uopće u zakonskoj ovisnosti, tj. u pravnom stanju neumanjeno opet našao, jer ta ovisnost izvire iz njegove vlastite zakonodavne volje« (VI, 315).

Uz b). Da bi dakle sačuvali vanjsku slobodu pojedinci se slobodnom odlukom čine ovisnima o pravnom poretku; oni si ga za-

daju iz vlastitog uma. Stvaranje države ima dakle dvije komponente: s jedne strane pojedinci za volju slobode postaju ovisni o redu koji ih nadvisuje, s druge se pak strane podvrgavaju jednom redu koji je postavio njihov *vlastiti um*. Kad su dakle tu s jedne strane pojedinci koji ne stoje više pod jednim samo individualnim redom, tada imamo pred sobom odnos vladara i podanika; kad je pak s druge strane red (koji predstavlja poglavar) postavljen i željen od samih pojedinaca, tada pojedinci zapravo imaju samo sebe same, tj. svoju vlastitu volju iznad sebe. To Kant želi izraziti kad kaže da je *poglavar* države »sam ujedinjeni narod«, *podanik* je međutim »pojedinačno mnoštvo« naroda. Poglavar i podanik su dakle pravno potpuno odvojeni, ali su oni samo *formaliter* odijeljeni, jer poglavar nije strana vladalačka moć koja dolazi izvana, nego poredak koji su si zadali pojedinci (u društvenom ugovoru), iz vlastite slobode, zbog svoje slobode. Prema tome, narod se, čim je zaključen društveni ugovor, pojavljuje u dvostrukoj funkciji: on je s jedne strane »onaj koji zapovijeda« (*der Gebietende*), (*imperans*) (VI, 315), a s druge strane je »onaj koji sluša« (*subditus*).

Taj odnos »poglavara« prema »podaniku« je dakle odnos naroda prema sebi samome: narod koji si sâm daje zakone je kao onaj koji daje — poglavar, a kao onaj koji prima — podanik. U tom činu zakonodavstva ostvaruju pojedinci kvalitativni totalitet svoje vanjske slobode. Konkretno provođenje samozadanih zakona ne može zapravo pravno biti stvar naroda ukoliko je on poglavar (zakonodavac): izvršna vlast mora dapače biti odijeljena od zakonodavstva, a obje opet od sudstva. Dioba vlasti pripada *a priori* ideji prava. »Svaka država sadrži u sebi tri *vlasti*, tj. opću sjedinjenu volju u trostrukoj osobi (*trias politica*): zakonodavna vlast (suverenost) u osobi zakonodavstva, izvršnu vlast u osobi vladara (po zakonu) i sudsku vlast (kao priznanje svakome onoga što je njegovo prema zakonu) u osobi suca (*potestas legislativa, rectoria et iudicaria*)« (VI, 313).

#### Točka 4

### Zabrana otpora

Iz ovog samo grubo ocrtanog Kantovog nauka o državi slijedi odbijanje prava na pružanje aktivnog otpora i zabrana da se revolucijom sruši postojeća vlada. I ovdje možemo skicirati samo glavne crte. Kad Kant govori o državi tada je prije svega uvijek riječ o »ujedinjenoj volji naroda (VI, 313), a kad se govori o tri

vlasti tada se također govori o »ujedinjenoj volji naroda« u trostrukoj osobi (*trias politica*)« (VI, 313). Polazeći od njihove ideje, te tri vlasti su »moralne osobe« (VI, 316) i međusobno se dopunjavaju. Da bismo sada mogli točno razumjeti u čemu se sastoji stvarna problematika Kantova odbijanja prava na otpor, moramo do sada rečenom dodati slijedeće: Narod i njegove vlastite vlasti nisu *abstracta*, jer postoje samo pojedinci. Ujedinjena volja naroda prema tome, čak i ako ima funkciju nadindividualnog pravnog reda, može se uvijek predstavljati samo u pojedincima (ili u jednom pojedincu). To znači: kad je narod sam poglavar države, tada to ipak može biti samo kroz pojedince. Svi pojedinci brojčano ne mogu biti poglavar jer bi tada otpala dioba vlasti i ponovno bi se uspostavilo prirodno stanje. Dakle umno nužno predstavlja se odnos poglavara prema podaniku *in concreto*, tako da brojčano ograničenom dijelu naroda bude suprotstavljen jedan drugi brojčano ograničen dio naroda. Dakle, postoje pojedinci koji imaju nadindividualnu funkciju — tj. ima pojedinaca koji posjeduju jednu od tri vlasti; osim toga ima i pojedinaca koji ne posjeduju vlast — koji dakle moraju *slušati*. Za Kanta pojedinci koji posjeduju jednu od vlasti ne predstavljaju doduše ništa drugo negoli »ujedinjenu volju naroda« ali ta ujedinjena volja naroda ima i sama opet individualne nosioce.

I kad Kant u *Metafizici ćudoređa* izrazito ne reflektira o tome da su tri »moralne osobe«, koje čine državnu vlast, uvijek samo *individualno* »realne« tada on *de facto* postupa točno po slijedećoj shemi: za Kanta su tri vlasti svagda prisutne u individualnim osobama. Svakako je za razumijevanje zabrane otpora odlučujuće važno da Kant upravo naglašava da kod pojedinaca koji su nosioci vlasti nije individualnost od pravnog značenja, nego opća funkcija. Budući da nosilac izvršne vlasti prije svega naginje lako zloupotrebi vlasti, da je, kao što dokazuje povijest, sklon da čini najbrutalnije nepravde, on je s *moralne* točke gledišta razumljivo zao pojedinac. Ali s *filozofsko-pravnog* gledišta to za Kanta ne igra nikakvu ulogu: čak i moralno zao knez, koji kao regent države zapravo smije samo izvršavati što mu je zakonski propisala od njega osobno odijeljena zakonom dana vlast (to su za Kanta poslanici u parlamentu), ne može biti kažnjen u svome svojstvu regenta (tj. kao nosilac izvršne vlasti). Kantovo obrazloženje toga shvaćanja, koje možda zvuči sablažljivo, mora se nešto pobliže objasniti: kad se kod Kanta govori o problemu otpora tada Kant ima u vidu: 1. odnos suverena prema regentu i 2. odnos tih obaju vlasti prema narodu (kao podaniku). Promotrimo najprije odnos suverena prema regentu: suveren je zakonodavna vlast; Kant ga predstavlja, kako smo već naznačili, kao grupu poslani-

ka (u reprezentativnom sistemu); regent, kome je svojstvena izvršna vlast, reprezentiran je po monarhu. Idealnu državu imali bismo tada kad bi monarh provodio samo ono što je parlament zakonski zaključio. Ako pak monarh to ne čini, to je doduše kršenje prava, no zakonodavna vlast nema mogućnosti da regenta aktivno prisili na zakonsko djelovanje, čak ni da ga kazni. Zašto ne? Prisiliti može samo izvršna vlast; kad bi ona sama bila prisiljena tada bi iznad nje stajala još jedna druga izvršna vlast — ona dakle ne bi bila zapravo izvršna vlast. Konzekventno, umno nužno zadržavanje diobe vlasti ne dozvoljava Kantu da suveren (zakonodavna vlast) postane vlast koja može kažnjavati i pružati otpor (izvršna vlast). »Gospodar naroda (zakonodavac) ne može dakle istodobno biti *regent*, jer ovaj stoji pod zakonom i po njemu je dosljedno obvezivan od *drugoga*, od suverena. Onaj može također oduzeti njegovu vlast, svrgnuti ga, ili reformirati njegovu upravu, ali ga ne može kažnjavati (a to znači samo izraz koji je uobičajen u Engleskoj: kralj, tj. vrhovna izvršna vlast, ne može činiti nepravdu; to bi naime opet bio čin izvršne vlasti kojoj pripada moć po zakonu da prisiljava ali koja međutim sama ne može biti podvrgnuta prisili; što je zapravo proturječe« (VI, 317).

Pogotovu ne može podanik; tj. »pojedinačno mnoštvo« naroda imati pravo na aktivni otpor i pobunu proti *zakonodavnog poglavara* države. Jer, kad bi postojalo pravo podanika na aktivni otpor protiv vrhovne zakonodavne ili vrhovne izvršne vlasti, tada bi to značilo: vrhovna zakonodavna vlast zakonski priznaje da ona nije vrhovna zakonodavna vlast te da od nje postavljena vrhovna izvršna vlast nije vrhovna izvršna vlast; podanik bi tada bio suveren i regent u jednom, kad bi mu se priznalo pravo na aktivan otpor. Pravo na aktivan otpor razorilo bi cijeli pravni porijek: podjelu naroda na poglavara i podanika jednako kao i diobu vlasti. Bespravno stanje koje je bilo prevladano upravo podjelom naroda i podjelom vlasti u društvenom ugovoru ponovno bi bilo uspostavljeno; pravnim putem zasnovala bi se bespravnost. »Razlog dužnosti naroda da čak nesnošljivu zloupotrebu vrhovne vlasti ipak podnosi leži u tome da se njegov otpor protiv vrhovnog zakonodavstva samog ne može nikad drukčije misliti nego kao protuzakonit, čak kao onaj koji ruši cijeli zakonski ustav. Za nadležnost za otpor naime morao bi postojati javni zakon koji bi taj otpor naroda dozvoljavao, tj. vrhovno zakonodavstvo sadržavalo bi u sebi odredbu da ono nije vrhovno i da narod kao podanika u jednom te istom sudu čini suverenim iznad onoga kome je podređen, što si proturječi i čije proturječe odmah pada u oči kroz pitanje: tko bi naime u tom sporu između

naroda i suverena trebao biti sudac (jer su to pravno gledano ipak uvijek dvije različite moralne osobe); pokazuje se tada da narod želi biti sudac u svojoj vlastitoj stvari.« (VI, 320).

I u slučaju kad se regent sam učini suverenom, to znači u *despotski* upravljanoj državi u kojoj je zakonodavac istodobno vršilac (onaj koji vlada), ne postoji pravo naroda na aktivni otpor protiv tirana. Kant odbija monarhizam koji su odobravali mnogi državni mislioci. »Protiv zakonodavnog poglavara države nema dakle pravnog otpora naroda; jer samo putem podvrgavanja njegovoj općezakonodavnoj volji je moguće pravno stanje; dakle nikakvo pravo *ustanka* (*seditio*), još manje *pobune* (*rebellio*), najmanje pak protiv njega kao pojedinačne osobe (monarha), pod izlikom zloupotrebe njegove vlasti (*tyrannis*), nasrtanje na njegovu osobu, pa čak na njegov život (*monarchomachismus sub speciae tyrannidii*). Najmanji pokušaj toga jest *veleizdaja* (*proditio eminens*), a izdajnik te vrste ne može, kao netko tko je pokušao ubiti domovinu (*patricida*), biti manje kažnjen nego smrću.« (VI, 320).

Na toj zabrani *monorchomachismus sub speciae tyrannidii* (VI, 320) vidi se vrlo jasno da se individualna osoba u pravnom pogledu potpuno povlači iza »moralne osobe«, tj. da se povijesni nosilac jedne državne vlasti povlači iza same te državne vlasti; čak iako si — kao u slučaju despotizma — individualni nosilac izvršne vlasti protupravno uzurpira zakonodavstvo i čini nepravdu pravom, nije ipak za podanika zao individuum koji krši pravo, nego funkcionalno nadindividualni reprezentant ideje prava. Budući da on uz svu svoju perverziju uvijek ostaje reprezentant, ne može ga podanik ni silom protjerati a kamoli (mučki ili formalno) smaknuti. Kant ne otklanja detroniziranje nekog monarha; ali ono mora uslijediti dobrovoljno. Ako je već zločin pod »izlikom pravne nužde« (*casus necessitatis*) (VI, 321) prisiliti monarha da se povuče u »stanje privatnosti«, tada je kapitalan zločin ako narod ubije monarha; a još veći, ne više oprostiv zločin, ako se protiv monarha formalno podigne proces, te on umre javnim smaknućem. Kant navodi dva slučaja iz povijesti: službeno smaknuće Karla I i Luja XVI. Ostanimo kod Luja XVI: kao nosilac zakonodavne vlasti pravno nije mogao nikad na silu biti svrgnut, čak iako bi vladao despotski; mogao je još despotskije vladati: budući da je njegova individualna osoba bila neraskidivo povezana s pravnom funkcijom koju je posjedovao, stoga smaknuće despota nije značilo samo puko smaknuće individualne osobe nego razaranje pravnog stanja uopće — »potpuno *izvrtanje* principa odnosa između suverena i podanika (ovoga, čije postojanje treba

zahvaliti samo zakonodavstvu prvog, treba načiniti vladarem nad onim«, (VI, 322).

To međutim znači: individualni nosilac državne vlasti ne može uopće biti pozvan na račun jer se on u pravnom smislu ne računa kao pojedinac već kao predstavnik vlasti koja proizlazi iz nad-individualnog (iz »ujedinjene volje naroda«).

Dakako prigovoriti će se da taj Kantov nauk za čovjeka koji pravno misli ima nečeg nepodnošljivog. Dok god se pogubljuju relativno bezopasni moćnici, kao posljednji kralj Ancien Régime ne može se ta misao otkloniti. Ali možemo li se mi Nijemci tako odnositi prema jednom Hitleru, kao što izgleda da to zahtijeva Kantov pravni nauk? Hitler je 1933. pravno došao na vlast; kad se sve više i više razvijao kao dijabolički despot, što je oduvijek i bio, možda ga se moglo (u skladu s Kantovim naukom) barem pasivnim otporom skloniti da side s vlasti. Imajući u vidu realnu političku situaciju u Njemačkoj, to razmišljanje djeluje upravo groteskno. Dakle, podnositi Hitlera do gorkog kraja, do čega je on nesretnim slučajem i došao? Pitamo se da li bi Kant koji je smatrao za najveću društvenu zadaću držanje prava *svetinjom* mislio drukčije da je imao pred očima zvijer Hitlerovog razmjera. Na to pitanje se ne da odgovoriti. Podnošenje nepravednih, upravo đavolskih sistema vladanja ima tradiciju u Njemačkoj: ne samo u luteranstvu, nego prije svega u podsvjesno otvorenim političkim idejama krstitelja (Täufer) i spiritualista religiozno je ukorijenjena misao da je bolje trpiti gorku nepravdu od okrutnog gospodara negoli podići ruku na njega. Kant je također uz vrlo značajno i u Njemačkoj tradicionalno bogato pozivanje na *Poslanicu Rimljanima* 13,2 iz *umnih razloga* govorio protiv pobune i ubojstva tirana.

Kako to međutim da on nije mogao sakriti u govoru i pismu svoje zadovoljstvo nad velikim revolucionarnim prevratom u Francuskoj i, štoviše, zašto on izričito povezuje pozitivnu ocjenu s francuskom revolucijom?

## 2. dio

Time dolazimo do drugog dijela naših izvoda; oni mogu ispasti kraći, budući da su misaono jednostavniji od prethodnih.

Na početku smo rekli da Kantovi pozitivni iskazi o francuskoj revoluciji ne proturječe njegovom odbijanju prava na otpor zbog toga jer su pozitivni iskazi dobiveni iz sasvim drugog promatra-

nja, naime: iz filozofijsko povijesnog razmatranja revolucije. Osebnosti Kantova mišljenja pripada da prije svega *odvaja* povijesno od racionalnog: racionalno se može promatrati sasvim za sebe *in abstracto*; to Kant i čini u svojoj filozofiji prava. To međutim istodobno znači: u samoj njegovoj filozofiji prava pojavio se problem: kako se *a priori* deducirano pravo odnosi prema realnom povijesnom položaju društva za koji pravo mora dati normu. Sa stanovišta filozofsko-pravnog promatranja može se reći kakva država mora biti — ono, kako smo čuli, daje samo *formu države uopće*. (VI, 313). Da li je u nekoj određenoj povijesnoj situaciji bilo što od te norme postalo djelotvorno, da li se dakle pravni imperativ politički slijedi, o tome se ne može odlučiti filozofski pravno. Ali postoji dakako mogućnost od strane filozofsko-povijesnog promatranja da se postojeće države ispituju s obzirom na to da li je, i ukoliko u njima bila ostvarena ideja prava. Nije li međutim paradoksalno da jedan te isti mislilac na jednoj strani zabranjuje ono što na drugoj strani smatra pozitivnim? Konkretno govoreći: kako Kant može s jedne strane tako oštro odbacivati revoluciju, a na drugoj strani francusku revoluciju u izvjesnom smislu pozitivno prosuđivati? Da Kant ovdje ne govori niti paradoksalno niti da nije zapao u šizofreniju pokazuje kratak pogled na *locus classicus* njegova prosuđivanja francuske revolucije u *Streit der Fakultäten* (Spor fakulteta):

1. Kant pri pozitivnom prosuđivanju francuske revolucije polazi od toga da je ona već historijska činjenica (a ne politički događaj koji još treba poduzeti i zapovijediti). Kant se kao filozof povijesti poziva samo na tu stranu revolucije, a ne na njeno pravno porijeklo (pravno je francuska revolucija nepravda kao i svaka revolucija).

2. Ali nije zapravo revolucija kao takva ono što se pod filozofsko-povijesnim kutom gledanja prosuđuje pozitivno; dapače pozitivno se prosuđuje određena posljedica revolucije: djelovanje revolucije na dušu suvremenika.

Moralni uzrok koji ljude pokreće k tom oduševljavajućem sudjelovanju je a) pravne i b) moralne vrste: »Taj moralni utjecajni uzrok je dvostruk: prvo, uzrok *prava* da jedan narod ne smije biti sprečavan od drugih sila da si dade građanski ustav koji se njemu sâmom čini da je dobar; drugo, uzrok *svrhe* (koja je ujedno dužnost) da je onaj ustav naroda već o sebi *pravan* i moralno dobar koji je po prirodi takav da izbjegne napadački rat načelno, koji ustav ne može biti drugi nego republikanski ustav, barem prema ideji, tako da se stupi u uvjet po kojemu se odvraća od rata (izvora svih zala i propadanja morala) i tako se ljudskom rodu uz svu njegovu slabost negativno osigurava napredak prema bo-

ljemu, da barem u napredovanju ne bude ometan.« (VII, 85). Onaj ustav dakle, koji iz pravnih principa izbjegava *napadački rat* je *republikanski* ustav. Sav pravno moralni postupak čovječanstva ovisi o ostvarenju te vrste ustava u kojemu se ostvaruje ideja prava.

Ako usporedimo *to* stajalište Kanta prema francuskoj revoluciji s izjavama koje on daje o pravu na otpor i pobunu u *Nauku o pravu*, tada postaje jasno da revolucija kao takva ostaje sad i prije zabranjena, te da ni u kojem slučaju za nju kao događaj nema opravdanja. Pozitivno prosuđivanje odnosi se samo na entuzijazam s kojim je veliki broj suvremenika doživio prevrat u Francuskoj: kao što svaki pravi entuzijazam »smjera uvijek samo na ono *idealno* i to čisto moralno, kakav je pojam prava« (VII, 86) tako i entuzijazam za francusku revoluciju svjedoči o izvorno moralnoj zasadi u nama, kojoj također pripada ideja prava. Entuzijazam se nipošto ne pripisuje događaju kao takvom, on je samo izazvan događajem i njegov je sadržaj *racionalne vrste*: za filozofsko-povijesno promatranje ne igra ulogu način na koji si republikanski ustav pribavlja važenje, nego samo činjenica da se kroz povijesni događaj dokazuje kao živ u srcima ljudi interes uma ljudi, pogotovu interes za ostvarenje ideje prava (u republikanskom ustavu). Filozofsko-povijesno promatranje je zbog toga jednako tako racionalno kao i *genuino* filozofska metoda kao i filozofsko pravno promatranje koje proizlazi neposredno iz racionalnog i postavlja racionalno kao normu za empirijsko. Iako samo u vrlo skromnim razmjerima, filozofsko-povijesno promatranje može ipak nadopuniti filozofsko-pravno promatranje: ono pokazuje da ideja prava nije samo apstraktna norma ljudskog društva nego da ona i u povijesno živim ljudima pobuđuje živi interes. Dakle, u obje vrste promatranja je tematski ista stvar — ideja prava.

Da međutim ozbiljenje ideje prava *sâmo* ne može biti tema postupka što polazi neposredno od umne danosti te ideje, razlog je u Kantovom principijelnom odjeljivanju umnoga od povijesnoga. Povijesno nije samo po sebiumno; kad povijesno treba sadržavati umne momente tadaumno mora, zahvaljujući aktima pravnih normi, ulaziti u povijesno. Da li je stvarno ušlo u njega, ne može se spoznati samo iz za sebe promatranog umnog (= filozofsko pravno promatranje) nego samo iz povijesnoga, za Kantovu epohu: iz reakcije umnih bića na određene događaje (ovdje: prevrat u Francuskoj). Ta spoznaja koja se postiže u filozofsko-pravnom promatranju moguća je zapravo samo zbog toga, jer promatrač prilazi povijesti već s predznanjem, naime sa znanjem o ideji prava. Tako i u filozofsko-povijesnom promatranju racio-

nalno znanje o ideji prava stoji na početku; no promatranje ne polazi od toga znanja koje se nalazi na početku, nego se daje samo voditi od njega pri pogledu na povijesno. Povijest koja se promatra bez tog racionalnog predznanja ostaje za Kanta niema — moglo bi se reći: bezumna. Kant je pun skepse spram spremnosti ljudi da smatraju da zasada uma postaje povijesnom zbiljom. Budući da je upravo povijest konglomerat egoistično-osjetilnih interesa (moć, bogatstvo, čast), i budući da se u njoj može naći tako malo umnoga, vrednuje Kant entuzijazam za francusku revoluciju tako visoko: pokazuje se barem jedan trag nade u odlučujuću inauguraciju republičkog ustava. Ali ništa više!

Osebnost Kantova gledanja na odnos prava i povijesnog ozbiljenja prava trebala bi biti donekle vidljiva: republikanski ustav u kojemu se ideja prava adekvatno prikazuje je doduše *vječna norma za sve građanske ustave uopće i uklanja svaki rat* (VII, 91), ali hoće li ga se uvesti — o tome ne odlučuje um, iz koje ga onda proizlazi. Um je u velikoj mjeri bespomoćan nasuprot društveno-povijesnom realitetu, koji on mora oblikovati. Pravo-umno i povijesno-faktičko nije kod Kanta nužno povezano, jedno je s drugim — kad se u sretnoj okolnosti nadu zajedno — *slučajno* povezano, (makar treba biti nužno povezano). Može se u toj koncepciji odnosa prava i povijesti vidjeti znak rezignirajuće refleksije: što *a priori* treba biti nužno samo je *slučajno* zbiljsko (naime: nužno je, da društvo mora *imati* oblik umne države, ali se to u zbilji događa samo putem slučaja). Trebamo li Kantu prebaciti tu rezignirajuću refleksiju? Treba li od njega tražiti da s Hegelom pokuša ujediniti umno i povijesno? Ne treba, jer odricanje od takvog pokušaja ujedinjenja nije nedostatak, nego jakost Kantove filozofije. Um o kojemu ta filozofija raspravlja strogo zahtijeva da povijesno-egzistirajuće ljudsko društvo treba stupiti pod ideju prava, i Kant priznaje znakove koji ukazuju na interes za ozbiljenje te ideje. Um pak, koji Kant analizira, ne usuđuje se prisvajati si vlast raspolaganja povijesnim, koju on, ako je samo pošten, nema. Kad bi on imao takvu vlast raspolaganja tada bi već unaprijed norma bila sama zbilja. Da ona to nije, ne mora Kant dokazivati: svakodnevni tok stvari je trivijalan dokaz.

**Zusammenfassung***Rudolf Malter / Widerstandsrecht und Revolution bei Kant*

Immer wieder wird Kant vorgeworfen, er verurteile auf der einen Seite streng jede Revolution und lehne strikt das Widerstandsrecht ab, andererseits habe er wohlwollende Worte für die Französische Revolution gefunden, ja in ihr sogar ein Zeichen der rechtlichen Verbesserung der menschlichen Gesellschaft gesehen. Der Vortrag will darlegen, daß Kant sich nicht widerspricht, wenn er das Widerstandsrecht verwirft und doch positive Momente an der Französischen Revolution feststellt. Die These lautet: Kant widerspricht sich nicht, weil er einunddieselbe Sache unter zwei ganz verschiedenen philosophischen Aspekten reflektiert: 1) unter rechtsphilosophischem Aspekt kommt Kant zur Ablehnung von Widerstandsrecht und Revolution 2) unter geschichtsphilosophischem Aspekt erscheint ihm die Französische Revolution als ein Ereignis, aus dessen Wirkung auf die Gemüter der Menschen sich ein Fortschritt des Rechtsbewußtseins ablesen läßt.

Diese These wird an Texten aus der »Methaphysik der Sitten« und aus dem »Streit der Fakultäten« dargelegt. Der erste — die »Metaphysik der Sitten« betreffende — Teil des Vortrags gliedert sich in vier Punkte:

I: Das Wesen des Rechts

II: Die Entstehung des rechtlichen (bürgerlichen) Zustandes aus dem rechtlosen Zustand (Naturzustand)

III: Der Staat

IV: Das Verbot des Widerstandsrechts (als Folge der Überlegungen zu I–III)

Der zweite Teil des Vortrags stellt heraus, daß es bei der geschichtsphilosophischen Betrachtung der Revolution, speziell der Französischen Revolution und der mit ihr verbundenen Ereignisse (Königshinrichtung), nicht um die Idee des Rechts als solcher, sondern um die Art der geschichtlich — konkreteten Realisierung dieser Idee geht — eine Realisierung, die gerade als geschichtliche a priori nicht antizipiert, sondern nur interpretativ — nachträglich (als schon erfolgtes Ereignis) erfaßt werden kann.