

Kant, razsvetljenstvo in razvoj ter iztek teorije družbene pogodbe

Gorazd Korošec

Kantova politična teorija je bila in je še vedno predmet nasprotujočih si interpretacij, a njihova različnost je le indeks njene lastne problematičnosti. Kot vsaka politična teorija se tudi Kantova ni mogla izogniti sporom interpretov, njegova slava in mesto v moderni filozofiji pa sta še dodatno prispevala k temu, da je Kant postal avtor, ob katerem naj se odločajo spori o temeljnih problemih politične teorije. Zato si velja ogledati, kaj so ti spori prinesli produktivnega. Kant kot racionalist in razsvetljenec velja za utemeljitelja sodobne etike, obenem pa naj bi njegova politična teorija uspešno združila doktrini pozitivnega in naravnega prava, pa tudi pozitivnega in negativnega pojmovanja svobode ter jih povzela v najdoslednejši artikulaciji teorije družbene pogodbe in pravne države oz. vladavine zakona. Ob vseh teh komplimentih njegovim zagovornikom ni težko na hitro odpraviti njegovih teoretskih predhodnikov, pa tudi naslednikov, ter se zapisati enemu od številnih povratkov h Kantu, ki se običajno ne vprašajo, zakaj je prišlo do zatona teh idej.

Ni namreč mogoče spregledati, da se v Kantovi teoriji križata teoriji liberalizma in republikanizma ter da se njegov zagovor francoske revolucije ne sklada najbolje z njegovo teorijo vladavine zakona. Tu gre njegova dvoznačnost še dlje, saj si je kot oster nasprotnik pravice do revolucije, podobno kot Hobbes, nakopal očitke, da zagovarja absolutizem, prav tako pa ga je mogoče interpretirati kot konservativnega nasprotnika revolucije.

Tako kot so številni in različni njegovi pristaši, so številni in ideološko še različnejši tudi njegovi kritiki. S Kantom se namreč teorija družbena pogodbe izteče, saj jo Burke preinterpretira in vključi v konservativni politični okvir, teorije naravnih pravic nadomesti pozitivnopravna paradigma, po francoski revoluciji pa se spet uveljavi predvsem negativno pojmovanje svobode.

Ker je Kantova politična teorija pogosto dvoznačna in nedosledna, je ne moremo obravnavati zgolj kot iz zgodovine izvzetega sistema načel in idej, temveč moramo pri njeni obravnavi nujno upoštevati kontekst in okoliščine, v katerih je nastajala, pa tudi avtorjeve polemične namene v posameznih spisih. Kot pri ostalih sodobnikih, tudi Kantovi spisi kažejo odziv na posamezne faze in dogodke v francoski revoluciji, ki sega od prvotnega navdušenega sprejema do postopnega odvrčanje od revolucije, zato se nujno premika tudi težišče njegove polemike z nasprotniki.

Predvsem pa je Kantovo politično filozofijo mogoče razumeti šele ob poznavanju njegovih teoretskih virov in vplivov, ki se kažejo pri njem. Zato si bomo podrobneje ogledali Kantovo teorijo družbene pogodbe in jo primerjali s teorijami njegovih predhodnikov iz te tradicije, Hobbesa in Locka, pa tudi Rousseauja, raziskavo razmerja njegovega pojma publicitete do razvoja pojma »javnega mnjenja« in soočenje Kanta s politični teorijami Burka, Bentham in Constanta pa bomo pustili za drugo priložnost.

Kanta bomo obravnavali kot tipičnega razsvetljenca, za kar se je sam odkrito deklariral, saj pri njem kot strogem mislec, ki razsvetljskim naivnostim in iluzijam ne zapada brez refleksije, toliko intenzivneje izstopijo pomanjkljivosti in omejitve temeljnih predpostavk razsvetljenstva. Prav zato je tudi nadvse primeren avtor za premislek o vzrokih zatona in izteka razsvetljskih idej.

Razsvetljenstvo še vedno dviga prah že zaradi sporov o njegovi definiciji, prav razsvetljenstvo pa je identifikacijska točka večine Kantovih pristašev. Sklicevanje na razsvetljenstvo oziroma na neko njegovo »bistvo« je ena najbolj razširjenih strategij opredeljevanja lastne pozicije kot »napredne« ali »kritične« in je bila povsem pravilno poimenovana »izsiljevanje razsvetljenstva«.¹ Težava je le v tem, da domala vsi nasprotniki »naivnega« razsvetljenstva, celo avtor teze o »izsiljevanju«, prisegajo na neko »pravo« obliko razsvetljenstva, torej, ne da bi bili pripravljeni poslušati argumente nasprotne strani, že vnaprej pristajajo nanj.

Zato je nalogo, ki si jo zadajamo v tem spisu, namreč ovrednotenje Kantove politične filozofije in njenih interpretacij, možno izpolniti le ob upoštevanju enega osnovnih pravnih načel, da je potrebno poslušati obe strani v sporu, kar Lévi-Strauss izrazi z zahtevo po *pogledu iz oddaljenosti*.²

Zato si bomo približe ogledali značilnosti Kantove teorije družbene pogodbe. Ta teorija, ki izvira že pri Tomažu Akvinskem in Suarezu, je doživela v novem veku najodmevnejši artikulaciji pri Hobbesu in Locku, z Rousseaujem pa je bila v pomembni meri preinterpretirana in postavljena na glavo. Že pred njim pa sta tako Hume kot Montesquieu zavrnila teorijo družbene pogodbe in teorije naravnega prava, na katere se je opirala, saj je Hume v teh teorijah prepoznal nujni element volje zakonodajalca, sam pa je kot alternativo tem teorijam izdelal teorijo vladavine zakonov, ki lahko edina zagotovi svobodo in naj nadomesti

1. Tezo o »izsiljevanju razsvetljenstva« postavi Michel Foucault prav v navezavi na Kantov spis *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* v članku »What is Enlightenment?« v: *Foucault Reader*, London 1985; slovenski prevod »Kaj je razsvetljenstvo?«, v: *Vestnik IMŠ* VIII, 1/1987, str. 44.

2. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Librairie Plon, Pariz 1983; slovenski prevod *Oddaljeni pogled*, prev. Braco Rotar idr., Studia Humanitatis, Ljubljana 1985, str. 348. Lévi-Strauss postavlja to zahtevo ravno na koncu članka »Razmišljanja o svobodi«, v katerem problematizira nekatere, predvsem razsvetljske, koncepte politične filozofije.

vladavino posameznikov in njihove volje, Montesquieu pa je z republikansko ustavno teorijo premaknil poudarek na duha zakonov.

Kant tako skuša v svoji teoriji združiti teoretske nastavke Hobbesa in Locka s Humovimi pomisleki in Montesquieujevo zahtevo po republikanskem duhu zakonov, kot tudi odgovoriti na Rousseaujev izziv in pesimistični ton njegovega pogleda na civilizacijo, ki leži v ozadju njegove artikulacije družbene pogodbe. Seveda vsaka od teh teorij odseva povsem določen časovni in aktualno politični kontekst, in čeprav se Kanta običajno zoperstavlja Hobbesu, bomo pokazali, da njegova teorija družbene pogodbe največ dolguje prav Hobbesu.

Kant je ob ponovnem artikuliranju družbene pogodbe soočen z drugačnimi političnimi razmerami in teoretskimi izzivi, zato za razliko od predhodnikov družbene pogodbe ne interpretira toliko kot predpostavljenega dejstva, temveč kot *regulativno idejo uma*, kot normo pravne in politične ureditve. Sama ideja družbene pogodbe kot utemeljitev politične vladavine, v kateri naj ljudje, čeprav posredno, vladajo samim sebi, pa mu nastopa kot edina združljiva z njegovim pojmovanjem vloge razuma, razsvetljenstva, človekove narave in politične ureditve.

Če pa je družbena pogodba le umska, torej teoretska ideja, potem vprašanje nastanka civilne družbe ni več odločilno. Njen nastanek mora tako pojasniti Kantova filozofija zgodovine. Kant ga razlaga kot posledico človekove *nedružbene družbenosti*,³ torej dejstva, da morajo sebični in tekmujoči posamezniki že zaradi preživetja med seboj tudi sodelovati, saj jih v to prisili nujnost, torej narava sama. Tako je narava kljub sebičnim interesom posameznikov odgovorna za človekov gon po zakoniti družabnosti, ki mu narekuje moralno dolžnost negirati nezakonito naravno stanje in vstopiti v civilno pravno ureditev.⁴ Tako sklenjena družbena pogodba torej ni rezultat racionalne volje posameznikov, ampak z nujnostjo in obrambo sebičnih interesov, torej patološko, izsiljeno soglasje, naravno prisilo, ki vodi vanj, pa je mogoče imenovati tudi usoda ali božja previdnost. Samo dejanje vzpostavitve pogodbe niti ni pomembno - Kant ga niti ne interpretira kot dejanje, ampak pravi, da ga je pravzaprav mogoče dojeti le kot idejo⁵ - saj je z vidika vzpostavljenega pravnega stanja, ki narekuje dolžnost spoštovanja pozitivnih civilnih zakonov, torej z vidika ideje pogodbe, povsem vseeno, ali je resnično prišlo do dejanja vzpostavitve pogodbe, ali pa se

3. O njej Kant razpravlja v *Ideji obče zgodovine s kozmopolitskega gledišča*, I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, v: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I, Werkausgabe*, zv. XI, ur. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1974, str. 37.

4. Ta prehod Kant razvija v *Metafiziki npravnosti*, v *Nauk o pravu*, *Die Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, Werkausgabe*, zv. VIII, predvsem § 41 in 42.

5. Naprimer v spisu *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber*

je zakonitost začela z nasiljem.⁶ Takšno razumevanje pogodbe bo Kantu seveda povzročilo precejšnje težave pri interpretaciji francoske revolucije.

Vendar pa je takšno razumevanje pogodbe povsem združljivo s Kantovim strogim legalizmom in je v njegovem okviru celo nujno, saj pojmuje poslušnost zakonom kot brezpogojno moralno in civilno dolžnost. Vendar pa je posledica tega, da se Kant na ta način izogne postuliranju vnaprejšnjega konsenza posameznikov k družbeni pogodbi in razume vso zakonitost kot izvirajočo iz suverena in njegove zakonodajne volje, - ki sicer resda predstavlja združeno voljo vseh, a niti suverenov položaj niti njegova pooblastila niso postavljena v nikakršno neposredno zvezo s pravicami ali dolžnostmi posameznikov ob vzpostavitvi pogodbe - ta, da je suveren ali vladar pri spoštovanju *ideje* pogodbe, ki naj zagotavlja vladavino zakona, zavezan le samemu sebi in svoji dolžnosti vladati pravično in v skladu z interesi vladanih, vladanim pa je prepuščena le brezpogojna poslušnost in spoštovanje zakonov, kakršnikoli ti že so.

S tem izvor in natančnejša določila pogodbe ostanejo skrivnost, o njih in o zgodovinskem izvoru oblasti, kolikor naj bi ta bil rezultat neke *zgodovinske* pogodbe, pa niti ni dovoljeno razpravljati, saj je to nevarno za samo zakonitost in suvereno civilno oblast.⁷

Takšna »rešitev« problema pogodbe razen želje po reformi, ki mora seveda izhajati iz volje same suverene oblasti, ne more ponuditi nikakršnega zagotovila, da bo suveren resnično ravnal v skladu s svojo dolžnostjo pravičnega vladanja. Če torej obstoječa pozitivna civilna ureditev ni v skladu z idejo družbene pogodbe, po kateri sme suveren sprejemati le zakone, ki bi jih lahko sprejelo tudi ljudstvo samo, in se postavlja vprašanje, kako šele vzpostaviti na zakonitosti in pravični vladavini utemeljno civilno družbo, tega vprašanja, kot je pravilno ugotovil zgodnji Habermas, ni mogoče razrešiti znotraj Kantovega sistema in njegovih temeljnih predpostavk.⁸ Ker odpravi vprašanje vzpostavitve družbene pogodbe in jo postulira le kot idejo, ne more interpretirati samega *dejanja* vzpostavitve zakonite ureditve onstran njene ideje.

Kantovo pojmovanje vloge države je seveda v osnovnih črtah liberalno. Osnovna vloga države je pri njem obramba lastnine in zaščita svobode posameznikov,

nicht für die Praxis, v: *Schriften zur Anthropologie...*, Werkausgabe, zv. XI; slovenski prevod »O reku: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso«, prev. Rado Riha, v: *Filozofski Vestnik* XI, 2/1990, str. 211.

6. V *Metafiziki npravnosti* o tem govori »Splošna pripomba o pravnih učinkih, ki izvirajo iz narave civilne zveze«, *Die Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, »Allgemeine Anm.«, str. 437-8, gl. tudi § 52.

7. *Ibid.*

8. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Hermann Luchterhand Verlag, Berlin 1962; slovenski prevod *Strukturne spremembe javnosti*, prev. Ivo Štandeker, Studia Humanitatis, Ljubljana 1989, str. 131.

kolikor ta ni v nasprotju z enako svobodo drugih, uveljavljanje pogodb ter ohranjanje civilne pravne ureditve. Več kot osnovne državljanske dolžnosti spoštovanja zakonov naj država ne bi smela zahtevati, saj je za lastne moralne vrline vsakdo odgovoren le sebi in jih ni mogoče obravnavati kot dolžnosti do kogarkoli drugega.⁹ Na ravni ideala, kar seveda pravična pravna ali državna ureditev pri Kantu tudi je, je k njej torej težko kaj pripomniti. A Kantu je očitno manjkalo občutka za politično realnost, ali pa je imel pač drugačne namene, da bi lahko postavil tudi ustrezna zagotovila za doseganje tega ideala.

Ker narava človeka kot fenomenalnega bitja po Kantu ni garant za vzpostavitev pravnega stanja, saj je človek žival, ki potrebuje gospodarja, sicer mu je usojen nered,¹⁰ obenem pa po predpostavkah Kantove filozofije zgodovine prav človekove pregrehe in slabosti služijo napredovanju proti skritemu smotru narave (zanj sicer ni empiričnega dokaza, a Kant meni, da ga je potrebno predpostaviti kot regulativno idejo), torej pravični pravni ureditvi, naj bi ta teleologija omogočila doseči stanje, ki bo praktično razrešilo vprašanje, kako:

»Množico razumnih bitij, ki vsa zahtevajo splošne zakone v svojo ohranitev, izmed katerih pa sleherno na tihem želi, da bi bilo od njih izvzeto, tako uravnati in jim priskrbeti tako ureditev, da se bodo njih zasebna mišljenja, čeprav si med seboj nasprotujejo, med seboj vendar tako ovirala, da bo v njih javnem držanju učinek isti, kakor če bi ne bila takih zlih misli.«¹¹

Kant meni, da bi bila taka ureditev zmožna pravično in zakonito organizirati tudi družbo hudičev.¹² Kant tu seveda poskuša razrešiti problem posredovanja med

9. Takšne Kantove ideje so nedvomno pomembno vplivale na mladega Wilhelma von Humboldta pri formulaciji njegovega minimalističnega pojmovanja vloge in obsega države v delu *Idee zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (1792), ki pa je v celoti izšlo šele leta 1851 v Breslauu in prek takojšnjega angleškega in francoskega prevoda pomembno vplivalo na takratno liberalno politično tradicijo, npr. na J. S. Milla. Ta Kantov vpliv poudarja Friedrich A. Hayek v delu *The Constitution of Liberty*, Routledge & Kegan Paul, London 1976, str. 197. Vendar pa da natančnejša raziskava Kantove politične filozofije precej drugačno splošno sliko.

10. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte...*, str. 40.

11. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, v: *Schriften zur Anthropologie...*, Werkausgabe, zv. XI; slovenski prevod *K večnemu miru*, v: I. Kant, *Dve razpravi*, prev. Izidor Cankar, Slovenska Matica, Ljubljana 1937, str. 78.

12. *Ibid.* Hudiči so tu pač malce pretirana metafora za sebične fenomenalne posameznike, Kant pa jih uporabi v svojem argumentu zato, da bi dokazal nasprotnikom, da za pravično zakonito državo niso potrebni ravno angeli, da je torej ta kljub temu možna in to celo mora biti. Seveda se v zvezi s hudiči, ki so pri Kantu tu opredeljeni kot običajni razumni posamezniki, saj morajo biti za vzpostavitev takšne države racionalni in sposobni, da se za obrambo nekaterih svojih interesov odpovedo drugim ter se, vsaj na zunaj, podvržejo zakonom, postavi vprašanje, kaj je potemtakem tisto, kar jih odlikuje kot hudiče? Metafora je torej premočna, saj, če jo vzamemo zares in hudiče razumemo kot zla, ali znotraj Kantovega sistema ne- ali celo

zasebnimi in javnimi interesi, ki ga postavi Mandeville, in tudi odgovorja na podoben način. Vendar je Mandeville vztrajal na fenomenalni ravni in zasebne pregrehe in interese štel za konstitutivni del javnih koristi, za edini motiv posameznikovega, čeprav za javnost koristnega, delovanja, in ni računal na to, da bi se jim bili posamezniki pripravljeni odpovedati.

V orisani pravni ureditvi naj bi po Kantu državljanska javnost v skladu z *načelom publicitete* posredovala med politiko in moralo, da bi politika zadostila zahtevam morale. Tako naj bi po eni strani javnost v svobodni javni diskusiji, čeprav le dobronamerno, kritizirala in usmerjala politiko, po drugi pa naj bi bili tudi sami zakoni dani v presojo javnosti ali vsaj bili takšni, da bi jih javnost mogla odobriti. Tako Kant v pravnem stanju konstruira zakonodajnega državljana kot *homo noumenon*, ki se je za razliko od fenomenalnega sebičnega posameznika zmožen ali vsaj prisiljen dvigniti nad partikularnost svoje pojavnosti, se odpovedati sebičnim zasebnim interesom ter kot učenjak delovati le v prid javnega, splošnega interesa in pravičnih zakonov, torej v prid samega uma.

Kant torej zato, da bi obvladal fenomenalnega sebičnega človeka, konstruira pravni absolutizem, kolikor pa je človek zmožen delovati kot zakonodajni *homo noumenon*, je zanj ustrezna oblika vladavine *razsvetljeni absolutizem*. Taka postavitev je kajpak nujna posledica njegove ločitve med *phenomenon* in *noumenon*. Razsvetljenost naj bi zatem absolutizem počasi tudi odpravila, težava, ki se pri tem pojavlja, pa je, da je Kant že samo absolutistično pravno ureditev konstruiral tako, kot da bi že bila povsem svobodna, torej ne več absolutistična in bi tega napredka sploh ne potrebovala. Znotraj orisanih problemov se giblje celotna Kantova politična filozofija.

Seveda se kaj hitro postavi vprašanje, kako lahko Kant, ki ne zaupa posamezniku in meni, da ga je treba na kakršenkoli način podvreči sistemu prisilnih civilnih zakonov, da obrzdajo njegovo sebičnost in divjo svobodo, zaupa monarhu, ki ga prav tako konstruira kot čisti zakonodajni *noumenon*, da si ta ne bo dovolil nezakonite svobode in svoj zasebni interes uveljavljal kot javen.

amoralna bitja, izraža Kantovo precenjevanje moči in vloge zakona, ki naj bi bil zmožen delovati tudi ob odsotnosti moralnosti njegovih subjektov, če pa pristanemo na to, da Kant hudičem pripisuje racionalnost, zopet predpostavlja, da je razum sam sposoben prepričati posameznika o potrebnosti nekega ravnanja, npr. podvrženja zakonu, in ga k njemu spodbuditi. Ob tej zoperstavitvi je mogoče vsak privaten interes ali motiv dojeti kot zlo, obenem pa razumeti zakon kot rezultat razuma, ki z njim ni v razmerju. Zato ker je kot kriterij dobrega in moralnega postavil odsotnost slehernega zasebnega interesa, je Kant nujno preokupiran s problemom zla, tudi radikalnega zla, za katerega so nekateri interpreti ugotavljali, da bi odgovarjalo istim kriterijem kot najčistejše dobro ali moralno. Tako torej dobro in zlo v nekem smislu sovpadeta, zato so Kantovi interpreti in nasprotniki, med njimi tudi Hegel, takoj postavili pod vprašaj, ali je tako eno kot drugo mogoče postaviti v tako čisti obliki, kot skuša storiti Kant.

Kantova politična filozofija torej vsebuje dve nezdružljivi teoriji.¹³ Prva izhaja iz liberalnih predpostavk, po katerih že civilna družba sama s posredovanjem javnega mnenja zadostuje za vladavino zakona, v njej je torej ideal pravične ureditve že predpostavljen kot obstoječ, ali pa je vsaj postuliran in je zahtevano ravnati tako, kot da že obstaja. Torej lahko morala in politika sovpadeta že ob spoštovanju pozitivne zakonodaje.

Ta liberalni model je civilno družbo razumel kot naravni red, kar mu je omogočila ena osnovnih predpostavk konstrukcije teorije družbene pogodbe, navzoča tako pri Hobbesu kot pri Locku in Kantu. Pri vseh je civilno stanje življenja pod občimi zakoni ena od zahtev, ki jih človeku postavlja njegova narava sama, zato je tudi vstop v tako stanje del prisile narave. Tako človekovega življenja pod vladavino zakonov ni več težko dojeti kot njegovo naravno svobodo in to stanje samo kot naravno,¹⁴ kar je najbolj odmevno storil Adam Smith. Seveda pa tudi pri tem obstajajo pomembne razlike med omenjenimi tremi avtorji teorij družbene pogodbe.

Pri Kantu se kmalu pokaže, da način, kako je artikuliral to teorijo, ne zadostuje, saj onstran ideala ni mogel teoretizirati možnosti konflikta, nanjo pa ga je opozorilo že izkustvo francoske revolucije.

Vsako civilno stanje pač ni nujno že tudi čista vladavina občin zakonov, a če je potrebno tako pravno stanje šele vzpostaviti, je to mogoče le z vplivanjem na svobodno voljo ljudi, torej s silo, zato se mora moralnost takšnega delovanja presojati po njegovem učinku v praksi, kar pa je že izven okvira Kantove moralne filozofije in njegove zahteve po ravnanju iz čistega pojma pravne dolžnosti.

Da bi zgodovina res napredovala k vzpostavitvi pravičnega pravnega stanja, pa ni dovolj prepustiti jo zgolj negotovi poti usode, ampak mora na njen potek vplivati javno mnenje, ki naj bi ga oblikovali filozofi.¹⁵ Tako naj bi Kantova filozofija zgodovine, usmerjena k vzpostavitvi pravične ureditve, postala javno mnenje in tako vzvratno vplivala na lasten potek, seveda ob predpostavki, da se lahko ustrezno formulira in izvaja svoj vpliv, ki pa je skupaj s svobodo javne razprave spet uresničljiva šele v že obstoječem svobodnem in pravičnem pravnem stanju.

13. Habermas ju v citiranem delu imenuje »uradna«, torej legalistična, in »neuradna« teorija, ki meri na vzpostavitev pravnega stanja, *op. cit.*, str. 133.

14. To pojmovanje naravne prisile in »naravnosti« civilnega stanja pri teoretikih družbene pogodbe in njihovih naslednikih smo že analizirali in orisali v tekstu *Hobbes and the Theory of Social Contract as the Context for Kant's Political Philosophy*, *Filozofski Vestnik* XIII, 2/1992, str. 108.

15. I. Kant, *Streit der Fakultäten*, v: *Schriften zur Anthropologie...*, *Werkausgabe*, zv. XI; slovenski prevod *Spor fakultet*, prev. Maila Golob, *Vestnik IMŠ* VIII, 1/1987, str. 35.

Po teh osnovnih obrisih značilnosti in težav Kantove politične filozofije se lahko lotimo njene primerjave s Hobbesovo teorijo družbene pogodbe, najboljše izhodišče za to pa ponuja Kantov spoprijem s Hobbesom v spisu *Teorija in Praksa*.¹⁶

Tam Kant Hobbesu najprej očita zagovor suverenovega paternalizma, saj naj bi ta o vsem odločal namesto državljanov, obenem pa naj bi do njih ne imel nobenih dolžnosti. Kant mu postavi nasproti idejo patriotske vladavine, ki naj bi vsebovala neodtujljive pravice ljudstva, ki jih, četudi bi to kdo hotel, ni mogoče odtujiti. Res je, da Kant te pravice pojmuje kot moralne in ne pristaja, razen glede lastnine, na naravne pravice, a kar se tiče njihove neodtujljivosti, je njihova funkcija povsem enaka, kot jo imajo npr. pri Locku naravne pravice. Razliko v poimenovanju je torej pripisati zgolj Kantovi doslednosti predpostavkam lastne družbenopogodbene teorije, saj meni, da pravice v naravnem stanju pač še ne obstajajo drugače kot hipotetično. Vsekakor pa je zanimivo, da jih Kant ne precizira.

Izhajajoč iz ideje družbene pogodbe, ki določa tako vlogo suverena kot zakonodajalca, iz katerega izhaja vsa pravna oblast, kot neodtujljive pravice posameznikov, obenem pa služi za presojo obstoječe pravne ureditve, Kant trdi, da se sicer strinja s Hobbesom, da državljani nimajo pravice prisile proti suverenu, da pa, čeprav o obstoječi pravni ureditvi nimajo pravice soditi drugače, kot zahteva monarh, obdržijo svoje pravice in tudi pravico soditi o njih. Tako jim mora suveren zagotoviti pravico, da v mejah lojalnosti do ureditve javno izražajo te svoje sodbe. Zatorej je »svoboda peresa ... edini paladium pravice ljudstva.«¹⁷ Kant je prepričan, da je s tem pobil Hobbesa in se izognil njegovim sklepom, dejansko pa mu pripisuje teorijo, ki je Hobbes ne zagovarja.

Seveda po Kantu javno razpravljanje izključuje vsako pravico do nasprotovanja ureditvi, torej do besednega ali dejavnega upiranja. Pravice do upora v kakršnikoli obliki, trdi strogo Kant, ni mogoče zagovarjati.¹⁸ Zamisli o taki pravici so po njegovem prav posledica obravnavanja družbene pogodbe kot dejstva in ne kot ideje. Čeprav zakoni morajo biti akt javne volje in uveljavljati interes ljudstva, pa po Kantovem mnenju suveren kot zakonodajalec tem prisilnim zakonom ni zavezan. Civilna ali pravna ureditev, kakršnakoli že je, je dobro na sebi in mora biti brezpogojno spoštovana. Celo če poglavar prekrši samo izvorno pogodbo in vlada tiransko, upor ni dovoljen in ljudstvo se lahko le pokori, saj bi upor v svoji maksimi, meni Kant kot strogi legalist, *uničil možnost vsake civilne ureditve*. Upora ni mogoče zagovarjati niti kot dejanja v sili ali silobrana, saj bi ta po

16. V Kantovem spisu *O reklu: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso* je polemiki s Hobbesom namenjeno osrednje drugo poglavje, »II. O razmerju med teorijo in prakso v državnem pravu (proti Hobbesu)«, str. 206-217.

17. *Teorija in praksa*, str. 215.

18. *Ibid.*, str. 212.

Kantovem mnenju kršil obstoječe pravo, ki ga tu izenači s samim pojmom prava in trdi, da pravice kršiti pravo pač ni mogoče postaviti.¹⁹ Tako lahko o pravici do upora razsoja le poglavar, ki pa je seveda ne more dopustiti, saj spodkopuje pravno ureditev. Četudi se tiranskemu vladarju z uporom ne zgodi krivica, pa je ta pravno nesprejemljiv, saj izničuje pravo, uvaja brezzakonje in ljudi vrača v naravno stanje.

Kant je očitno nadvse strog legalist, saj njegov pojem prava tu zajema tudi nepravno tiransko ureditev in že tu se lahko vprašamo, kako razume javnost, ki naj bi jo v svobodni javni diskusiji vodil umski pojem prava, a se mora sama omejiti v razpravljanju o vladarjevem nepravnem ravnanju? Seveda se mora ta njegova pozicija prej ali slej zlomiti, in to se ob koncu teksta tudi zgodi, ko ugotavlja, da bo v ureditvi, ki zanika pravice ljudstva in tako odtegne državljanom možnost, da jih um prepriča o poslušnosti zakonom, ljudstvo poseglo po sili, da bi tako ureditev omajalo, saj ga ne bo moč brzdati.²⁰

Ko tako potisne vsakršno neposlušnost pozitivnim zakonom onstran pojma prava in jo opredeli kot povratek v naravno stanje, obenem pa kljub temu racionalno opraviči uporniški poseg po sili, si Kant onemogoči artikulirati *pravno upravičenost* nasprotovanja nezakonitosti, ki bi lahko bila osnova za ponovno vzpostavitev pravnega stanja. Z upravičevanjem upora pa Kant seveda sam spodnese svoj konservativni legalizem, ki vztraja na tem, da mora biti človek podvržen zakonom, čeprav ti niso najboljši. Tako se Kant na teoretskem nivoju sooči z istimi problemi kot v praksi francoska revolucija, ki je razdrla neko pravno stanje, a ni bila zmožna vzpostaviti novega. Čeprav Kant revolucijo drugje navdušeno pozdravi, češ da jo je, tako kot njene opazovalce, vodila čista pravna ideja,²¹ tako le ponovno zaide v protislovje s sabo.

Te ugotovitve glede Kantove »kritike« Hobbesa pa nam že omogočajo njuno primerjavo.²² Tudi pri Hobbesu je, tako kot pri Kantu, naloga suverena sprejemati zakone, ki naj bodo v splošnem interesu in ki so akt in rezultat volje vseh državljanov, saj so ga ti pooblastili za zakonito vladanje z družbeno pogodbo. Vladati mora zakonito in zagotavljati vsakomur varnost, pravičnost in mir, poleg tega pa ne sme sprejemati nepotrebnih zakonov, s katerimi bi posegal v pravice in svobodo svojih podložnikov. Prav tako kot pri Kantu, ki sicer meni, da mu tu nasprotuje, gre tudi pri Hobbesu ob družbeni pogodbi za to, da posamezniki predajo *neomejeno* pravico do uveljavljanja svoje svobode, torej svojo divjo svobodo, da bi pridobili *svobodo pod zakonom* in ustrezne pravice v pravični

19. *Ibid.*, str. 213.

20. *Ibid.*, str. 217.

21. *Spor fakultet*, str. 33–34.

22. Obris in analizo Hobbesove teorije in elemente za to primerjavo smo podali že v tekstu *Hobbes and the Theory of Social Contract as the Context for Kant's Political Philosophy*, zato jih v nadaljevanju le povzemamo.

civilni pravni ureditvi. Kantovemu načelu publicitete pri Hobbesu ustreza zahteva po javni objavi vseh zakonov, pravici do svobodne javne diskusije in javnega izrekanja sodb pa Hobbesovo vztrajanje na upoštevanju državljanskih peticij, naslovljenih na oblast oziroma suverena in celo možnost sodnega spora s suverenom v okviru pozitivne zakonodaje, kjer torej suverenov zakon zavezuje tudi njega samega.

Prav tako pa Hobbes trdi, da je konec koncev suveren tisti, ki odloča o interpretaciji zakonov in da zato o suvereni oblasti ni dovoljeno razpravljati, kar je trditev, ki jo Kant ponovi ob diskusiji o izvoru suverene oblasti.

Tu že postaja jasno, da se Kantova teorija družbene pogodbe v nobeni bistveni točki *ne razlikuje* od Hobbesove in da v bistvu le ponovno napiše njegovo teorijo.²³ A ne le to. Tudi očitek Hobbesu, da je absolutist, ne vzdrži. Hobbes je teoretik suverenosti, ne absolutizma. Seveda je za pojem suverenosti nujno, da je ta absolutna in edina, tako kot pojem prava predpostavlja njegovo univerzalnost in občo veljavnost, torej enost. Ker se suverenost sestoji v zakonodajni oblasti, morajo njeni zakoni biti zavezujoči za vse, in v *tem smislu* je absolutna, saj kot zakon pač ne more veljati neavtorizirana volja vsakega posameznika. Ob tem predpogoju njene absolutne suverenosti je šele mogoča *vladavino zakona*. Zato *absolutnost* zakonite oblasti ni v nasprotju, ampak je *konsistentna z družbeno pogodbo* in jo šele omogoča. Kolikor pa je interes oblasti, torej zakonodaja trajna, javna, enotna in zakonita, je lahko oblast sama tudi deljena.

Absolutnost oblasti v tem pomenu pa seveda ni isto kot absolutna zahteva poslušnosti posameznikov.²⁴ Ta pri Hobbesu nikakor ni absolutna. Pozitivne zakone suverene oblasti omejujejo naravni in moralni zakoni, ki so dostopni razumu vsakogar. Hobbes jih konstruira povsem analogno Kantovemu kategoričnemu imperativu, saj je bil konec koncev tudi Kant še pred francosko revolucijo pripravljen dopustiti podložnikovo pasivno neposlušnost v primeru, ko je civilni zakon nasprotoval moralnemu zakonu. Tako mora biti zakonita suverena oblast pri Hobbesu na ravni svojega pojma, torej usmerjena k smotru, zaradi katerega je bila vzpostavljena, torej varovanju posameznika in njegove lastnine, zagotavljanju pravičnosti in vzdrževanju miru. Sicer ima posameznik pravico do neposlušnosti ali upora. Prav to pravico ali svoboščino Hobbes v poglavju *O svobodi podložnikov* svojega *Leviathana* imenuje resnična svoboda posameznikov. Navedimo Hobbesov citat:

»Zatorej sledi, da nihče ni zavezan s samimi besedami [sklenitve pogodbe in prisege njenega spoštovanja] ... in torej obveznost, ki jo človek lahko ima glede

23. *Ibid.*, str. 103 in 113; podobnega mnenja pa je tudi Janet Hampton, avtorica ene najboljših analiz Hobbesove politične teorije in tradicije družbene pogodbe, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

24. Tega tudi Janet Hampton v svoji analizi ne vidi dovolj jasno.

na ukaz suverena, ... ni odvisna od besed naše podreditve, temveč od njenega namena, ki ga je razumeti glede na njen smoter. Ko torej naša zavrnitev poslušnosti preprečuje uresničevanje smotra, zaradi katerega je bila suverenost vzpostavljena, takrat ni svobode [ali: pravice] zavrnitve; v nasprotnem primeru pa ta obstaja.«²⁵

Pustimo ob strani dejstvo, da bi izhajajoč iz nekaterih temeljnih predpostavk svoje filozofije moral tudi Kant zavzeti takšno stališče, saj celo za ceno lastne konsistentnosti tega očitno ni storil.

Prav takšna mesta v *Leviathanu* pa so omogočila Filmerju, glavnemu zagovorniku patriarhalno utemeljenega kraljevega absolutizma in najpomembnejšemu Lockovemu teoretskemu nasprotniku, pa tudi Filmerjevim somišljenikom, da so napadli Hobbesa kot avtorja *katekizma upornikov*.²⁶ Če to dimenzijo Hobbesove teorije spregledamo in ga, tako kot Kant, jemljemo za absolutista, te pripombe njegovih nasprotnikov izgubijo vsak smisel. Kant sicer kritizira Hobbesovo delo *De Cive*, vendar pa se, kot je v svoji natančni analizi pokazal Richard Tuck, niti v tem niti v večini drugih pogledov *De Cive* ne razlikuje bistveno od *Leviathana*.²⁷

Tako lahko Janet Hampton pokaže, da so bili vsi teoretiki družbene pogodbe - od Tomaža Akvinskega in Suareza do Hobbesa, Locka, in v neki meri tudi Kanta - že zaradi okvira in osnovnih predpostavk te teorije, ki ne omogočajo formulacije absolutistične oblasti, prisiljeni postulirati pravico do upora ali neposlušnosti.²⁸ Če naj namreč družbena pogodba utemelji pravično in zakonito obliko oblasti, ki si bo prizadevala za dobro državljanov, je ta pravica vsaj v določenih primerih nujna.

Teorija družbene pogodbe in na njej utemeljena republikanska teorija se torej nujno sooča s problemom *upora*. Eno od rešitev za ta problem je ponudila teorija *delitve* oziroma *ravnotežja* oblasti, ki naj v državni ureditvi zagotovi izvajanje občega interesa in v tem razvoju ima pomembno mesto Lockova teorija. Ta element pri Kantu umanjka, saj ima angleško mešano ali uravnoteženo ureditev le za obliko korupcije. Kant meni, da sam kriterij delitve oblasti celo ni posebej pomemben, saj naj bi bilo dovolj, da suveren vlada zgolj na republikanski način,

25. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ur. Michael Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford 1946, II., pogl. 21: »On the Liberty of Subjects«, str. 142; poudarek je naš.

26. Janet Hampton v *op.cit.*, str. 199, navaja citat škofa Bramhalla, ki trdi, da bi se moral *Leviathan* imenovati »Uporniški katekizem«, v: John Bramhall, *The Catching of Leviathan or the Great Whale* (1658), str. 515.

27. Richard Tuck, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, v poglavju »Thomas Hobbes«, str. 119-142.

28. Janet Hampton opozori na to po obravnavi Kantove kritike Hobbesa, v kateri podobno kot mi pokaže, da ne vzdrži, *op.cit.*, str. 258-263.

torej *kot da* bi obstajala delitev oblasti. Zadostuje mu torej že, tako kot fiziokratom, legalni despotizem.²⁹

Seveda tudi Hobbes nikakor ne trdi, da bi suveren nujno moral biti eden, prav tako je lahko tudi parlament ali, kot v angleškem primeru, *kralj v parlamentu*. V tem primeru je monarh podvržen nadzoru predstavnikov ljudstva in ni več zavezan le dolžnosti spoštovanja zakonitosti in upoštevanja javnega mnenja.

Gotovo ima pri tej razliki med Hobbesom in Kantom pomembno vlogo tudi njuno razumevanje *motivov* posameznikovega delovanja. Za Hobbesa leži v ozadju posameznikovega motiva za delovanje vedno njegov lastni interes, nagnjenje ali *želja*, medtem ko je Kant prepričan, da je mogoč tudi čisto *razumski* motiv delovanja iz pojma dolžnosti,³⁰ zato Kantu pač ni težko konstruirati pravnega absolutizma, v katerem naj bi zakonodajni suveren kot *homo noumenon* deloval iz čistega pojma pravne dolžnosti.

K težavam Kantovega razumevanja pojma prava seveda sodi tudi njegova interpretacija dejanja v sili ali silobrana. Ker naj pravice kršiti pravo ne bi bilo, je ta po Kantovem mnenju nestvor. O kršitvah prava lahko torej razsoja le poglavar. Vendar pa *dejanje v sili* ali silobran *ni* pravica kršiti pravo, temveč pravica nasprotovati nepravnemu ravnanju in torej razveljaviti nepravo, torej je obramba pojma prava in ima kot taka v določenih okvirih tudi vso pravno legitimitev.

Kot silobran ali dejanje v sili je namreč opredeljeno ravnanje v primeru, ko smo soočeni z hudim nepravnim ravnanjem, ki kot tako razveljavlja pravo in njegovo učinkovitost, in smo zato, ker nas pravo ne more zaščititi, upravičeni poskusiti preprečiti izvršitev ali nadaljevanje tega nepravnega ravnanja, da bi tako omogočili ponovno vzpostavitev prava in njegovo učinkovanje. Čeprav je samo dejanje v sili pogosto mogoče izvršiti le z dejanji, ki bi v učinkoviti pravni ureditvi veljalo za določeno kršitev prava, čeprav seveda manjšo kršitev od dejanja, ki ga skušamo preprečiti, pa v takšnih okoliščinah zaradi te hude kršitve pravo velja za suspendirano, zato je dejanje v sili mogoče opredeliti le kot poskus ponovne vzpostavitve pravnega stanja.

Način, na katerega Kant razume pojem prava, mu tako onemogoča artikulirati samo vzpostavitev pravnega reda in znotraj tega problema dojeti pojem silobrana. In podobna enostranska rigoroznost, ki je značilna za Kantovo pojmovanje prava, izstopi tudi pozneje v njegovem sporu s Constantom o mogoči moralni upravičenosti laži.³¹

29. Na to opozarja Habermas, *op. cit.*, str. 97.

30. Tudi na to opozarja Janet Hampton, *op. cit.*, str. 19-20, 49-50 in 141.

31. Benjamin Constant je nasprotoval Kantu z argumentom, da je v določenih okoliščinah grožče hude kršitve prava laganje moralno in pravno upravičeno, Kant pa mu je rigorozno

Na to smo morali opozoriti, preden se lotimo primerjave Kantove in Lockove teorije družbene pogodbe. Tudi za to primerjavo seveda ne zadostuje zvesti Locka na zagovornika pravice ljudstva do upora ali revolucije.³² Takšno ideološko pogojeno razumevanje Locka je bilo upravičeno kritizirano in zavrnjeno.³³

Zato se bomo pri obravnavi Lockove politične teorije opirali na precizno analizo Johna Dunna,³⁴ ki je Lockovo teorijo in njegove argumente vrnil nazaj v njihov zgodovinski kontekst.

Locke v mnogočem zgolj potegne konsekvence Hobbesa, z namenom spodmakniti legitimnost absolutni in neomejeni vladavini pa skonstruira neodtujljive človekove naravne pravice, zaradi obrambe katerih je z družbeno pogodbo vzpostavljena legitimna oblast. Ta mora jamčiti in ohranjati človekovo svobodo pod zakoni.

Locke dosledno vztraja na vladavini zakona, ki jo opredeljujejo stalni, univerzalni in obče veljavni zakoni,³⁵ ki edini omogočajo človekovo svobodo. Človekova svoboda je mogoča le v razmerju do zakona, ta pravni status pa je bistvo človekove narave, zato mora tudi družbena pogodba kot pogoj legitimne in zakonite vladavine temeljiti na pristanku posameznikov. Ker je svoboda v tem, da si podrejen le zakonu, ne pa volji nekega posameznika, ki jo je mogoče uveljaviti le s silo, lahko Locke trdi, da je zakon antiteza, nasprotje *nasilja*. Zato se tam, kjer se »zakon konča, začne tiranija«,³⁶ torej vladanje na škodo državljanov.

Nasprotje zakoniti oblasti je absolutna oblast, ki ne dopušča svobode in vlada samovoljno, v skladu z zasebnimi in za družbo škodljivimi interesi vladajočih. Ker je absolutno oblast mogoče imeti le nad zločincem, ki je z zločinom izgubil vse pravice, je zahteva po absolutni oblasti brez nadzora ljudstva in zoper njihovo voljo poskus, da bi podložnike napravili za sužnje in torej grožnja s silo.

Ker nepravilna uporaba sile že zato, ker je v nasprotju z idejo družbene pogodbe,

odgovoril v spisu *O dozdevni pravici do laganja iz človekoljubnih nagibov*, I. Kant, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, Werkausgabe*, zv. VIII., str. 637-643, in si s tem nakopal številne očitke interpretov.

32. Kot npr. stori tudi J.R. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, str. 244.

33. Glej Pocockovo kritiko »Lockovske paradigme«, na kateri temelji naivno razumevanje liberalizma in liberalistično razumevanje zgodovine, v tekstu »The Myth of John Locke and the Obsession with Liberalism«, v: J.G.A. Pocock in Richard Ashcraft, *John Locke*, Clark Memorial Library, Los Angeles 1980.

34. John Dunn, *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the »Two Treatises of Government«*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.

35. John Locke, *Two Treatises of Government*, ur. Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1960, II, pogl. VII, § 87, str. 324.

36. *Ibid.*, II, pogl. XVIII »Of Tyranny«, § 202, str. 400.

ne more biti vir oblasti, tudi vlada, ki si je oblast pridobila zakonito, ne sme uporabiti nezakonite sile. Legitimnost oblasti namreč temelji na zakonitosti njenega ravnanja in uresničevanja njenega smotra, uveljavljanja interesov podložnikov. Kršenje zakonitosti pomeni izgubo legitimnosti, uporaba sile v obliki absolutizma pa vzpostavi *stanje vojne* med vladajočimi in podložniki.³⁷ Vendar mora biti nezakonitost dovolj resna in trajna, torej povzdignjena v načelo, saj so podložniki potrpežljivi in običajno dobronamerno odpustijo trenutne napake vladarjev, če splošni okvir ureditve civilne družbe ostaja zakonit.

V zakoniti civilni družbi imajo posamezniki seveda dolžnost spoštovati zakone in dolgujejo legitimni oblasti zaupanje, saj ta zagotavljajo njihovo varnost in pravice. To zaupanje v oblast je lahko resno načeto le, če ga nosilci oblasti izdajo z resno in trajno zlorabo oblasti in z uporabo nezakonite sile, torej tiranijo, povzročijo splošno nezadovoljstvo in strah. V tem primeru se bodo ljudje prej ali slej uprli. Upor je seveda greh, a mora biti kot tak pripisan pravim *povzročiteljem*, vladarjem, ki so prelomili zaupanje ljudstva, ne pa upirajočemu se ljudstvu, ki ga duši neomejena volja tiranije.³⁸ Locke torej tu poda ravno klasično definicijo silobrana ali dejanja v sili.

Nezakonita in nasilna dejanja vladarja pa ne izničijo moralne držbe politične skupnosti, niti ne razveljavijo posameznikovih dolžnosti, ki jih ima ta glede na članstvo v njej, temveč *uničijo le pravni status, ki ga ima vladar* v družbi oz. pravnem stanju. Civilno družbo kot pravno ureditev bi namreč lahko izničilo le popolno uničenje v vojni.

Čeprav ljudstvo z nezakonitim ravnanjem vladarja, ki zlorablja svojo vlogo zakonodajalca in s tem razveljavlja pravno ureditev družbe, postane neurejena množica, pa se ne povrne v divje naravno nezakonito stanje, saj Locke naravnega stanja ne opredeljuje tako. Ljudstvo se tudi ne povrne v divje stanje vojne med sabo, temveč je v vojni le z nezakonitim vladarjem. Posamezniki imajo namreč tudi izven civilnega pravnega stanja določene moralne dolžnosti do sebi enakih, ki jim narekujejo, da z njimi ohranijo pravni odnos, imajo pa tudi lastno moralno predstavo o pravu, ki jim jo narekuje zakon razuma, ki se sklada z moralnim in naravnim zakonom. Zato bo ta množica v skladu s svojo moralno dolžnostjo ponovno ustvarila pravičen pravni red, ki je bil sicer razveljavljen, a ga narekuje politični in pravni sistem države, torej njena *ustava*. Upor ima torej pri Locku jasen racionalni normativni kriterij, namreč ponovno vzpostavitev zakonite pravne ureditve.

Tiranski vladar si seveda zasluži razumno plačilo, a njegova funkcija kot

37. *Ibid.*, II, § 17-20, 172, 208 in 232.

38. *Ibid.*, II, § 226 in 229.

zakonodajalca ne sme biti izničena, potrebno jo je ohraniti. Locke nasprotuje umoru kralja in pravici do maščevanja nad njim,³⁹ saj ta ne sme povzročiti škode drugim, torej ljudstvu kot pravno urejeni skupnosti.

Pravica do upora je po Locku individualna pravica do poziva k njemu. Vendar pa posameznik niti pravno niti praktično *nima pravice* storiti uporniškega dejanja. Tudi Locke torej ne postulira takšne pravice in se prav tako dobro kot Kant zaveda, da je pravno ni mogoče postaviti. Seveda pa v politični družbi, v kateri nastopi pravna degeneracija, ni razsodišča, ki bi lahko razsojalo o posameznikovem sklicevanju na upor kot sredstvo ponovne vzpostavitve pravnega stanja, zato se ta lahko zateče le k mnenju in sodbi sodržavljanov. A tudi parlament kot skupina predstavnikov ljudstva nima nič večje moralne pravice do upora, zato je edini razsodnik, ki lahko odloča o upravičenosti njihovih pritožb in zahtev, bog, upor pa je obračanje na boga kot razsodnika.⁴⁰

Vsakdo ima torej pravico vojne do vladarja, ki z nezakonito uporabo sile ogroža celotno družbo in se postavlja v vojno z njo. Vendar pa lahko to stanje vojne vzdržuje le neprestana tiranova uporaba sile, kajti ko ta preneha, je mogoče *pravno* posredovanje. Prav vzpostavitev učinkovitih ustanov in procedur pravnega posredovanja, ki poravnava spore med posameznimi strankami v pravni ali državni ureditvi, pa je najmočnejši motiv za ponovno vzpostavitev politične družbe in osnova njene legitimnosti.⁴¹

Ta nekoliko podrobnejši povzetek Lockove politične teorije je bil potreben, da bi pojasnili nekatere nesporazume o njej in orisali teoretski okvir, znotraj katerega Locke govori o pravici ljudstva do upora. Prav tako je zdaj že jasno, da je ta njegov poziv namenjen predvsem parlamentu kot predstavniku ljudstva, pa tudi, da revolucija pomeni ponovno vzpostavitev pravnega stanja. S tem Locke pristaja na okvir angleške ustavne teorije in se izogne pastem doktrin tiranocida ali umora tirana in njihovi maščevalni politiki, obenem pa je njegovala teorija zasnovana izrazito individualistično.

Locke namreč deluje znotraj kalvinistične tradicije, ki je značilna po artikuliranju teorij upora, zato Dunn pravilno poudari Lockov kalvinizem kot bistveni element njegove politične in moralne teorije,⁴² ki pa mu prav zaradi naštetih značilnosti omogoči podati ustrežnejšo politično teorijo kot radikalni kalvinisti ali Calvin sam.

Kalvinistično je tudi Lockovo pojmovanje poklica kot služenja bogu in prek njega skupnosti. Zato Dunnu seveda ni težko podati Webrovske interpretacije

39. *Ibid.*, II, § 205, 206.

40. *Ibid.*, II, § 168, 176, 242 in 243.

41. *Ibid.*, II, § 21.

42. J. Dunn, *op. cit.*, str. 182.

Locka⁴³ in jo postaviti nasproti marksističnim in liberalističnim. Najbrž ni naključje, da piše to knjigo ravno v prekucuškem letu 1968, ko mu zavzemanje za dosledno zgodovinsko interpretacijo omogoči iztrgati Locka radikalcem in utopistom ter zavzeti konservativno stališče z zahtevo po občutku za realnost v politiki in politični teoriji.

Lockov kalvinizem je tudi osnova njegovega pojmovanja zakonov razuma, ki so dostopni vsem in so temelj človekove moralnosti in pravne ureditve politične družbe, saj božja volja določa zakone in resnice razuma, ne pa oblike oblasti. Obenem pa te resnice razuma niso nič prevratniškega, saj, kot poudari Dunn, Locke ne le pristaja na idejo pradavne angleške ureditve ali ustave, *ancient constitution*, kot garanta svobode, temveč si prizadeva s svojo teorijo naravnih pravic in družbene pogodbe podati *logični* izvor te zgodovinske ideje.⁴⁴ Bog je pri Locku tisti, ki človeku podeli naravne pravice, obenem pa je v okviru kalvinizma bog tudi stvaritelj civilne družbe same.

Glede na vse to seveda ne preseneča, da je Locke nastopal kot glavni ideolog in teoretik *Whigovske ustavne teorije odgovorne vlade*,⁴⁵ ki si je prizadevala za učinkovit nadzor obeh domov parlamenta nad kraljevim izvajanjem politike. Whigovska stranka se je bala predvsem vpliva papeške oblasti, saj bi kralj lahko pod njenim vplivom uveljavil absolutizem, ta pa jim je bil sinonim za arbitrarno, samovoljno vladavino,⁴⁶ odsotnost vladavine zakona, dovolj nazoren primer zanjo pa so imeli v francoski monarhiji in Richelieuju. Zato so na račun izvršne oblasti povečali vlogo zakonodaje, ki jo je Locke proglasil za vrhovno oblast, ki so ji vse ostale oblasti podrejene,⁴⁷ drugače rečeno, zavzemali so se za vladavino zakona.

Taktika Whigov je bila prisiliti krono in dvor h kompromisu s parlamentarno

43. *Ibid.*, str. 213 in poglavji »Coherence of a Mind 2 in 3«, str. 214-241.

44. *Ibid.*, str. 101, Dunn to navaja kot opombo k Pocockovi obravnavi Locka v *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century, A Reissue with a Retrospect*, Cambridge University Press, Cambridge 1987 (prva izdaja 1957), str. 235-238.

45. Dunn, *op cit.*, str. 44. Ta ustavna teorija se razvije v času *Exclusion crisis* v letih 1679-81, ko nastaneta in se politično spopadeta stranki *Whigov* in *Torijcev* ali *Court* in *Country* stranka, v tem obdobju in kmalu po njem pa, kot je poudaril Laslett v predgovoru k svoji izdaji Lockovih *Two Treatises*, datira tudi nastanek tega dela, ki je torej teoretska podlaga takrat izoblikovane Whigovske ustavne teorije.

46. Kot opozarja John Clark, se je in se še vedno pogosto zamenjuje pojma absolutne in arbitrarne, samovoljne oblasti, ki ne pomenita nujno istega, J.C.D. Clark, *Revolution and Rebellion*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, str. 78. To smo tudi sami že pokazali, a v tem primeru, ko je šlo za obliko rimokatoliškega starega režima, so Whigi upravičeno poudarjali zvezo med njegovim absolutizmom in samovoljo oblasti.

47. J. Locke, *Two Treatises*, II, § 150.

akcijo, kraljeve ministre pa so podvrgli odgovornosti ne le za protizakonita dejanja, ampak tudi za tista, za katera je parlament presodil, da so v nasprotju ustavno ureditvijo.

Politični nasprotniki so Whige obtoževali uvajanja ustavnih novosti in vsiljevanja zasebnih interesov, ta obsodba pa je bila enaka obsodbi ilegalnosti, nepravnosti. Tudi zato so Whigi poudarjali, da hočejo le ponovno vzpostaviti staro ureditev, ki jamči starodavno svobodo in svoboščine Angležev, njena podlaga pa so stari angleški ustavni akti kot Magna Carta in pravna tradicija običajnega prava, *common law*.⁴⁸

Seveda kralj v angleški ustavi in v ustavni teoriji ni le osrednji nosilec državne in izvršne oblasti, temveč tudi pomemben člen v samem zakonodajnem procesu. Torej pomeni razglasiti nadrejenost zakonodaje izvršni oblasti prav *postaviti meje legitimni uporabi izvršne oblasti*, torej zahtevati vladavino zakona. Najmočnejši argument zanjo pa je legitimnost upora v primeru, da je sistematično kršena.

Ker torej interesi celotne zakonodajne veje oblasti, ki izpričuje pomemben vpliv kralja in dvora, pogosto niso povsem združljivi s *pravico do lastnine*, ki jo Locke šteje za naravno pravico, saj zagotavlja, tako kot pri Kantu, posameznikovo avtonomijo,⁴⁹ smejo biti zakoni, ki se tičejo lastnine in obdavčitve, sprejeti le ob soglasju vseh elementov zakonodajne oblasti, torej tudi izbranih predstavnikov ljudstva v parlamentu, da je tako zadoščeno republikanskemu načelu, da vladani obenem vladajo in si postavljajo zakone. V tem je tudi smisel načela *no taxation without representation*. Tem zahtevam Locke dodaja tudi zahtevo po rednih zborih parlamenta, ki naj preprečijo prisvajanje lastnine.

Vse povedano pa nam že omogoča, da potegnemo nekaj sklepov iz primerjave med Lockovo in Kantovo teorijo družbene pogodbe. Ena od najpomembnejših razlik se nanaša na njuno razumevanje pojma prava. Po Kantu vsa oblast in zakonodaja izhaja iz suverena ali državnega poglavarja, in v obrambi te njegove vloge izreče celo trditve, da je vsa oblast dana od boga in jo je kot tako treba tudi spoštovati. Opozorili pa smo tudi že na težave njegovega enostranskega pojmovanja prava in ravnanja v sili.

Pri Locku stvari stojijo drugače. Predvsem pojem prava ni neposredno in brezpogojno vezan na osebo monarha. Čeprav monarh je izvor oblasti, to ni kot empirična oseba, temveč kolikor opravlja določeno pravno opredeljeno vlogo.

48. Ena najboljših študij o pravni tradiciji *common law* je J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, op. cit.

49. Tu je med njima vendarle pomembna razlika, saj Locke šteje lastnino za naravno pravico, Kant pa predvsem za moralno in če je Locke vztrajal na obrambi lastnine tudi pred državno oblastjo, tej Kant dopušča poseganje v razporeditev in reguliranje lastninskih pravic. Na to opozarja Alan Ryan, *Property and Political Theory*, Basil Blackwell, Oxford 1984, predvsem str. 82-83.

Seveda je na empirični in normativni ravni treba storiti vse, da bi bila ta vloga čimbolj stabilna, trajna in kontinuirana, zato so, kot pravi Locke, tudi pravila nasledovanja krone del ustave.⁵⁰ A ta vloga ni brezpogojno vezana nanj. Monarh opravlja v pravni ureditvi vlogo zadnjega člana v zakonodajnem procesu in najvišjega člana izvršne oblasti, a njegovo delovanje in izpolnjevanje teh nalog mora biti v skladu s pravnimi opredelitvami, ki jih opredeljujejo, saj je le tako mogoče govoriti o vladavini prava ali zakona. In če monarh sistematično krši ta pravna določila, torej zakonitost, s tem niti ne izniči pravnega stanja samega, niti to ne ostane v celoti v veljavi, saj podložniki niso brezpogojno obvezani ubogati tiranskega vladarja, kot trdi Kant, temveč vladar s tem le izniči *svoj* pravni položaj, izgubi svojo pravno določeno vlogo in stopi izven zakona. Pravna vloga monarha je tako ločena od njegove konkretne empirične osebe, s tem pa *mesto oblasti* ni izpraznjeno, temveč prav *postavljeno kot mesto*.

Tako suveren ni več tisti, ki kot pogoj omogoča in vzdržuje celoten pravni red, ampak *člen* z, resda najpomembnejšo, a kljub temu pravno določeno in omejeno vlogo v njem, torej je sama pravna ureditev *pogoj* zakonite vloge suverena. S tem pa postane suveren, čeprav le v skrajnih okoliščinah in pod skrajno omejenimi pogoji, *zamenljiv*. Ne zato, da bi se zamenjala, temveč da bi se ohranila zakonita ureditev. Prav zato je šlo v angleški *Slavni revoluciji*, ki ji je Lockova teoretska razprava služila kot zagovor.⁵¹

Nasprotno temu pa Kant iz dolžnosti ubogati zakonitega vladarja v nadvse zanimivi in *nenavadni dedukciji* izpelje dolžnost ubogati tega vladarja tudi, če ravna nezakonito in tiransko. Prav tako s svojim pojmovanjem prava ni zmožen ločiti med pravno vlogo in konkretno osebo monarha (kar je v okviru njegove filozofije gotovo čudno), ampak ju obravnava kot identični, kot isti pojem. Ta razlika je vsekakor bistvena, njene daljnosežne posledice pa je le težko mogoče spregledati.

Če je torej pri Kantu, vsaj v njegovi »uradni« teoriji, ideja prava neposredno vezana na pozitivno obstoječo pravno ureditev in pozitivno, empirično osebo monarha, pa je pri Locku ločena od njega. In šele na tej osnovi ima teorija naravnega prava kot normativni kriterij sploh lahko smisel. Seveda tudi Kant, v svoji »neuradni« teoriji, ve, da ideja prava lahko obstaja izven pozitivne empirične ureditve, nevezana na konkretni pravni red in suverena, saj trdi, da je francoske revolucionarje gnala prav ideja prava. Tu je jasno opaziti njegovo nedoslednost. Podobno je s konstrukcijo naravnih oziroma moralnih pravic. Čeprav Kant postulira moralne pravice ob neposredni polemiki in zavrtnitvi

50. Locke, *Two Treatises*, II, § 198.

51. *Ibid.*, »Predgovor bralcu«, »The Preface«, str. 137-139. Predgovor je Locke napisal ob prvi izdaji dela po revoluciji leta 1689 kot njen zagovor, zato je bila, kljub starejšemu datumu nastanka, knjiga tudi razumljena kot njena teoretska utemeljitev.

naravnih, je njegov namen enak namenom teoretikov naravnega prava, torej tudi Locka, namreč z njimi zagotoviti dostojanstvo človeka kot moralnega in umnega bitja. A Locke z naravnimi pravicami postavi *omejitev oblasti*, izvirajoče iz družbene pogodbe, Kant pa se z zavrnitvijo naravnih pravic možnosti take omejitve odpove ali jo vsaj močno relativizira.

Naslednja razlika med obema avtorjema izvira iz njunega različnega pojmovanja svobode, zakona in nasilja. Pri Locku je svoboda mogoča le v razmerju do zakona, ta jo šele omogoča, zato sta onstran zakona nasilje in tiranija. Svoboda pri njem torej ni dojeta kot neomejena, Kant pa jo nasprotno razume prav kot tako, zato mora, da bi od nje ločil zakonito svobodo, upravičiti uporabo sile, ki naj jo pomaga uveljaviti.⁵² Čeprav je ta uporaba sile dojeta kot sredstvo uveljavitve zakonitosti, pa so kriteriji poimenovanja s tem že premešчени. Pri Locku bi namreč takšno pravno upravičeno »nasilje« izgubilo svoj naziv, prav tako pa tudi neomejena »svoboda«. A ko Kant enkrat tako uporabi pojem nasilja, je s tega stališča seveda mogoče opravičiti tudi tiranijo, ki z nasiljem vendarle uveljavlja *nekakšno*, pa čeprav ne zakonito ali pravično, ureditev, prav tako pa tudi spodmakne možnost legitimacije, čeprav morda upravičenega, upora ali neposlušnosti. Ta lahko nastopa le še kot nezakonito nasilje in kot tak je v francoski revoluciji tudi nastopal.

Kant tako zanika upravičenost dejanja v sili, saj naj bi v primeru spora med ljudstvom in vladarjem ne obstajal razsodnik, ki bi lahko presodil o upravičenosti upora. Pri Locku pa je v odsotnosti empiričnega razsodnika vendarle postavljen razsodnik upravičenosti upora, garant ideje prava in razsodnik o njej ter o sredstvih, uporabljenih za njeno uveljavljanje, torej razsodnik, ki so mu zavezani in na katerega se lahko obrnejo uporniki, namreč bog. Tudi Kant na nekaterih mestih predpostavi za takšnega razsodnika zgodovino, torej prav tako neko nevtrarno, nepristransko instanco.

A vendar Locke, seveda pod natančno določenimi pogoji, dejanju upora kot *dejanju* ponovne vzpostavitve pravnega reda, torej temu *dejanju par excellence* podeli normativno pravno *legitimnost*, Kant pa si, čeprav naj bi njegova praktična filozofija zagotovila moralnost nekega *dejanja*, z zavrnitvijo upravičenosti ravnanja v sili in kakršnekoli pravice do upora onemogoča prav temu *dejanju par excellence*, vzpostavitvi pravnega reda, priznati kakršnokoli legitimnost in ga opiše le kot golo *dejanje sile*.⁵³

52. Npr. v *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*, v: *Schriften zur Anthropologie...* 2, Werkausgabe, zv. XII, str. 395-690.

53. *Teorija in praksa*, str. 217. Tu bi lahko iz nekonsistentnosti njegovega pojma prava izvedli tudi dvoumnost njegovega moralnega zakona, ki v končni posledici *sovpade* z zlom. Ker je to izjemno dejanje že a priori dojeta kot dejanje sile, torej kot zlo, obenem pa je izbira med podreditvijo in uporom spet le izbira med manjšim in večjim zlom, vidimo, da Kant stori vse, da bi *vsako* dejanje označil kot zlo.

Richard II. prepusti prestol Bolingbroku, ali pa celo v primeru kraljeve usmrtnice ohraniti njegovo vlogo vrhovnega zakonodajalca, kot v primeru, ko da Cromwell usmrtiti Charlesa I. v imenu kraljeve funkcije, ki jo prevzame in ohrani parlament, ki proglasi zakonodajno vlogo *kralja v parlamentu*, izreka zakone v njegovem imenu in ravna, *kot da kralj obstaja*.

Angleška ustavnopravna tradicija pa ponuja odgovor na še eno od zagat teorije družbene pogodbe, na katero naletita tako Rousseau kot Kant. Že Rousseau je opazil, da družbena pogodba *kot pogodba* že predpostavlja neko pravno stanje, ki bo lahko zagotovilo njeno izvajanje, zato je pač ob njeni vzpostavitvi potrebno priznati obstoječo pozitivno zakonodajo, ki je lahko produkt narave, boga ali običajev. Angleška ustavna tradicija pa na vprašanje *izvora* pravne ureditve odgovarja s konceptom *ancient constitution*, pradačne svobodne pravne ureditve kot pravne norme, oprte na običajno pravo, *common law*, kot proizvod stoletne pravne modrosti in sistem preverjenih pravnih zakonov ali običajev, ki je prastar ali celo večni in zavezujoč.⁵⁷ Ta ustavni in pravni mit je postavljen kot norma pravne ureditve in zagotovilo svoboščin v točko izvora pravne ureditve. Kantov zgodovinski pogled nasprotno kot izvor zakonov in pravnega stanja dopušča tudi nasilje, zato mora v dobro ohranitve obstoječega pravnega stanja prepovedati razpravo o zgodovinskem izvoru države.⁵⁸ Mit pradačne ureditve pač ne odgovarja njegovim racionalističnim kriterijem. A ker je družbeno pogodbo kot idejo umaknil iz zgodovine, se mora s tem spet odpovedati nekemu normativnemu kriteriju. Obenem pa *ne stori* logično konsistentnega koraka, ki bi moral biti v tem, da bi vprašanje zgodovinskega izvora države odpravil kot nerelevantno (označi ga le kot nedosegljivo), saj je v okviru njegove teorije pomemben le *logični izvor* državne ureditve v *ideji* družbene pogodbe. Ker to vprašanje kljub njegovi nedosegljivosti šteje za nevarno, s tem le dokazuje, da se zaveda pomanjkljivosti svojega pojmovanja pogodbe kot ideje in zopet razkrije karte zagovora pravnega absolutizma.

Vsa protislovja Kantove politične teorije najjasneje izstopijo v njegovem odnosu do francoske revolucije. Kant zavrne vsako možnost, da bi priznal legitimnost revoluciji, obenem pa jo vsaj sprva navdušeno brani. Tako pozdravi navdušenje ali entuziazem nad revolucijo, čeprav prizna, da mu kot afektu sicer ni mogoče priznati dostojanstva moralne države in čeprav se je Burke, kot je pokazal Kreft, nad takšnimi pogledi, ki v opazovanju trpljenja žrtev revolucije

57. O tem konceptu *ancient constitution* glej Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*. Cambridge University Press, Cambridge 1987.

58. *Die Metaphysik der Sitten*, »Allgemeine Anm.« in § 52; Slavoj Žižek je v *Filozofiji skozi psihoanalizo*, Analecta, Ljubljana 1984, str. 92-93, ta mesta celo interpretiral kot sprevrnitev Kantove formule kategoričnega imperativa, saj podložnik o izvoru oblasti *ne sme* razpravljati, *ker tega ne more*.

iščejo dokaz moralne vrline in napredka, zgrozil.⁵⁹ Vendar pa so številni spopadi in vojne za Kanta nujni za doseg pravične ureditve.⁶⁰ Ista absolutizacija pojma prava, ki podpira njegov strogi legalizem, zdaj služi njegovemu navdušenju nad revolucionarnimi idejami, ki naj bi jih vodil ta pojem. Tudi pojem navdušenja, ki je imel v filozofski tradiciji, npr. še pri Locku in Humu, negativen pomen blodenj uma, prepuščenega lastnim utvaram,⁶¹ dobi pri Kantu nov pomen posrednika med noumenalnim in fenomenalnim in izraza čistega uma ali ideje. V odobravanju uma, osvobojenega razumskih omejitev se je z revolucionarji gotovo lahko strinjal.

Kant je, kot smo že opozorili, štel francosko revolucionarno republiko za *res publica noumenon* ali platonski *ideal* politične ureditve, h kateremu si je treba prizadevati, upodobljen na izkustvenem primeru (torej *res publica phaenomenon*).⁶² Kot je opozoril Habermas, je to v okviru Kantove filozofije vsaj nenavadno.⁶³ Ideal ima namreč v njegovi teoretični filozofiji regulativno in ne konstitutivno vlogo in je od stvarnosti oddaljen še bolj kot ideja, zato bi ga bilo nesmiselno, pa tudi neizvedljivo, realizirati na primeru, saj bi ta spodkopal popolnost ideje in jo napravil sumljivo, podobno utvari. Kant se je tu zaradi navdušenja nad revolucijo pripravljen odpovedati lastni konsistentnosti, a kot vidimo, je dovolj, da te izjave beremo v kontekstu njegove teoretične filozofije, da dobimo konservativno branje revolucije.

Kar bi se torej lahko strinjal z Burkom, da so zakonite reforme sprejemljivejše od revolucij, glede zagovora tiranije pa bi mu Burke gotovo nasprotoval, saj je upor proti tiranu z namenom ponovno vzpostaviti pravično in zakonito ureditev, štel za povsem legitimen. Kant torej celo za konservativce preveč strogo vztraja na posameznikovi dolžnosti poslušnosti.⁶⁴

Tako se vračamo k vprašanju Kantovega razsvetljenega absolutizma. Poudariti velja, da je bila, kot je pokazal Schochet, politična teorija absolutizma vseskozi vezana na idejo patriarhalizma in je bila nekakšna njena politična analogija.⁶⁵ Kolikor je bila družinska patriarhalna oblast kot absolutna in

59. Lev Kreft, *Sublimno pri Edmundu Burkeu*, *Filozofski vestnik* XII, 2/1991, str. 121-127.

60. *Spor fakultet*, str. 35.

61. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, poglavje »On Enthusiasm«; Hume, (ur. P. Nidditch), Clarendon press, Oxford 1975, *History of England*, London 1762, V, str. 55-56.

62. *Spor fakultet*, str. 35.

63. Habermas, *op. cit.*, str. 132-133.

64. Kot poudarja Clark, *op. cit.*, str. 79, je protestantizem pa tudi njegovi ideologi in teoretiki navdušeno poudarjal poslušnost legitimnim (seveda protestantskim) monarhom. Tudi protestantstvo je namreč, poleg rimokatolištva in pravoslavja, proizvedlo svojo obliko absolutističnega starega režima. Vsem pa je bil trn v peti ravno kalvinizem kot osnova za teorije upora.

65. Gordon J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, Basil Blackwell, Oxford 1975.

neomejena dojeta kot naravna in božanskega izvora, je bila prav tako absolutna in brezmejna politična oblast dojeta kot identična z njo.⁶⁶

Z napadi na patriarhalizem pa se začne krhati tudi politični absolutizem in politična tradicija od Hobbesa do Locka začne politični oblasti postavljati zakonite *omejitve*. Pri Kantu pa je absolutizem še vedno navzoč, saj sta vsakršen upor ali neposlušnost nelegitimna, oblast pa je vir vse pravice in dana od boga.

Ker imamo torej v Kantovi politični teoriji opraviti z obliko očetovske patriarhalne oblasti, ne more biti posebno presenečenje ali odkritje, če psihoanaliza v njegovem moralnem zakonu prepozna zasnitek koncepta *očetovskega zakona*. Glede na vse povedano, predvsem na Kantov zagovor tiranije, pa nas ne bo presenetilo niti, da Kant v nasprotju z nevtralnim očetovskim zakonom, ki se opira na vlogo *Ideala Jaza*, razkrije muhavost in tiranskost *Nadjaza*.⁶⁷

Pri Kantu v razmerah vladavine zakona *zunanji zakon* s svojim obstojem omogoča in podpira delovanje notranjega, *moralnega zakona*, Kant torej ne vidi nobenega *apriornega* nasprotja med njima, saj se medsebojno pogojujeta. Obenem pa tudi izven pravnega stanja vladavine občil zakonov, torej tudi v razmerah tiranije, ostaja poslušnost civilnim zakonom ne le državljanska, ampak tudi *moralna* dolžnost, ki je brezpogojna in absolutna. Tako je naloga ponotranjenega moralnega zakona racionalno utemeljiti in podpirati to poslušnost zunanji oblasti. Očetovsko, patriarhalno neomejena zunanja oblast se tako odraža v *simbolnem* notranjem očetovskem zakonu, ki je v skladu z muhavostjo in tiranijo oblasti sposoben zahtevati nemogoče.

In zgolj iluzija je Kantovo prepričanje, da je ob tej absolutni zapovedi poslušnosti zunanjemu zakonu, ki jo narekuje moralni zakon, mogoča notranja distanca, ki naj bi subjektu omogočila svobodno razmišljati in razpravljati.⁶⁸

Če torej Kant razkrije poteze Nadjaza, se mu te ne razkrijejo toliko ob raziskavi samega moralnega zakona, temveč prav zaradi njegove absolutne zahteve poslušnosti kakršnemukoli zunanjemu zakonu, čeprav si ta morda nadeva videz nevtralnosti, s čimer se moralni zakon okuži z Nadjazu lastno heteronomijo.

66. *Ibid.*, str. 269. To je morda najbolj očitno v Filmerjevi *Patriarcha*, ur. Peter Laslett, Blackwell's Political Texts, Oxford 1949.

67. V tekstu *Misliti konservativno III, Problemi Eseji XXIX/2*, 1991, str. 156, smo že opozorili, da lahko Adam Smith v okviru moralne filozofije s svojim pojmom »neutrnega opazovalca« velja za avtorja koncepta »Ideala Jaza«. Kot opozori Samuel Fleischacker, *Philosophy in Moral Practice: Kant and Adam Smith*, v: *Kantstudien*, LXXXII/3, 1991, str. 249-269, Kant prevzame ta Smithov koncept iz njegove *Teorije moralnih občutkov*, *Theory of Moral Sentiments*, ur. MacFie in Raphael, Liberty Classics, Indianapolis 1982. Dodamo lahko, da je bilo očitno mogoče koncept Ideala Jaza razviti v navezavi na tradicijo, ki poudarja zakonito omejenost in nevtralnost oblasti, Nadjaz pa v razmerju do samovoljne oblasti.

68. Na to npr. opozarja Slavoj Žižek v *Pogledu s strani*, Imago, Ljubljana 1988, str. 53-54.

Rezultat je morda na videz paradoksen. Če Lockova teorija zariše koordinate legitimnega dejanja, pa Kantova, čeprav naj bi veljala za teorijo moralnega delovanja, zaradi nujne heteronomije v vsakem dejanju prav onemogoča, *blokira subjektovo delovanje*, saj *nobeno* dejanje ne ustreza niti zahtevam moralnega niti pravnega dejanja.

Za konec želimo podati le še določeno zgodovinsko perspektivo razvoja teorij družbene pogodbe. James Gordley v svoji razpravi o filozofskih izvorih moderne pogodbene doktrine ugotavlja,⁶⁹ da se je pogodbeni doktrina formulirana pri Tomažu Akvinskem in poznih sholastikih na temeljih Aristotelove filozofije. Moderna filozofija pa je od sedemnajstega stoletja dalje, od Hobbesa do Locka in Kanta, postopoma podvrgla kritiki njeno klasično terminologijo vrlin in moralnih dejanj in jo opustila v prizadevanju za čistimi umskimi pojmi. Tako so bile v devetnajstem stoletju na teh novih temeljih razvite pogodbene teorije volje, ki so pogodbo razlagale kot rezultat svobodne volje pogodbenih strank. Vendar so se te teorije izkazale za nezadostne.

Filozofi, pravi Gordley, in ta njegova ugotovitev velja še najbolj za Kanta, so več kot tri stoletja živeli v svetu, v katerem pravniki ne bi mogli delovati,⁷⁰ filozofski koncepti torej niso omogočali ustrezne razlage pogodbenih odnosov in pravne orientacije pri razsojanju o njih. Na probleme Kantovega razumevanja prava smo že pokazali.

Pogodbene teorije so že pred Kantom doživele najresnejšo kritiko pri Humu. Ta je trdil, da v pogodbenih teorijah dolžnost izvrševanja pogodbe izhaja *iz definicije* pogodbe, prav tako pa pravice in dolžnosti v neki družbeni pogodbi izhajajo *iz definicije družbene pogodbe*. In kolikor so definicije poljubne, bodo poljubne tudi pravice in dolžnosti, ki izhajajo iz njih.

Tej poljubnosti se je mogoče izogniti le, če obstaja neko predhodno trdno in od volje postavljalca definicije neodvisno razmerje, ki definicijo pogodbe povezuje z njenimi posledicami, torej ob navezavi na neko trdno pravno tradicijo.

S tem problemom, ugotavlja Gordley, se pogodbeni teoriji srečuje tudi v obdobju *postmoderne*. Zato je potrebno natančno poznati značilnosti razvoja in nastanka pogodbenih teorij in se zavedati, da lahko ustrezno delujejo le znotraj neke določene pravne ali moralne, npr. aristotelovske, tradicije, ki podrobneje opredeli njihove temeljno poljubne ali samovoljne opredelitve. Če sta se še Locke in Hume vseskozi naslanjala na angleško pravno tradicijo, pa se s problemom nedoločnosti definicij neprestano srečujemo pri Kantu, ki je prav te tradicionalne elemente in predpostavke teorij družbene pogodbe in naravnega

69. James Gordley, *The Philosophical Origins of Modern Contract Doctrine*, Oxford University Press, Oxford 1991.

70. *Ibid.*, str. 246.

prava skušal odpraviti kot metafiziko predhodnikov in jih nadomestiti s čistimi umskimi pojmi,⁷¹ a je s tem le še radikalneje zapadel Humovi kritiki, obenem pa je s kritiko te tradicije zameglil pomen svojih predhodnikov, Grotiusa, Hobbesa, Pufendorfa in Locka, za moderno politično filozofijo. Vsaj kar se tiče Hobbesa in Locka, smo skušali to pomanjkljivost odpraviti, obenem pa tudi Kantovo politično filozofijo postaviti na njeno pravo mesto.

Večina problemov Kantove filozofije izvira namreč prav iz njegovega projekta, da bi moralo ali etiko odtegniti navezavi na naravno stanje ali empiristične predpostavke o človekovi naravi, in jo utemeljiti kot praktično filozofijo na čistem pojmu dolžnosti, torej na noumenalni ravni. Vendar že zaradi njegovega razumevanja razmerja med civilnim in moralnim zakonom lahko pritrdimo Hayeku, ki trdi, da Kant ni, kot se običajno misli, izdelal svoje teorije vladavine zakona po zgledu teorije kategoričnega imperativa, temveč je kategorični imperativ razvil po zgledu teorije vladavine zakona, kot jo je našel pri Humu.⁷² Mnoge Kantove nedoslednosti v politični teoriji, ki smo jih orisali, govorijo v prid tej tezi, obenem pa nam ta tudi ponuja razlago, zakaj ima Kant toliko težav z opredelitvijo moralnega dejanja.

Težav s Kantovo politično filozofijo pa s tem seveda še ni konec.

71. Kot poudarja Richard Tuck, *Hobbes*, Past Masters Series, Oxford University Press, Oxford 1985, str. 95-97, je bil ta Kantov podvig sestavni del razsvetljenske kritike predhodne politične filozofije, tudi Hobbesa.

72. Friedrich A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge and Kegan Paul, London 1967/1969, str. 116-117.