

VOJIN SIMEUNOVIĆ  
Beograd

## ISTINA, PRAVDA, MIR

*Apstrakt:* Rezime: Autor raspravlja o Kantovom filozofskom delu *Večni mir*. Delo je objavljeno 1795. i imalo je veliki uticaj na formiranje specifičnih političkih i pravnih teorija devetnaestovekovne Evrope. Što je vreme polazilo, uticaj ovog dela je rastao, a najveći je bio u 20. veku. Prvi i Drugi svetski rat doprineli su da se tema mira među ljudima počne posmatrati na filozofski način. Ideju mira Kant je posmatrao kao filozofsku temu i kao centralni problem svake filozofije. Bez mira ništa u čovekovom životu nema smisla. Zbog toga je Otfried Höffe priredio antologiju u čast 200. godišnjice Kantovog *Večnog mira*. Antologija sadrži nekoliko rasprava o Kantovom delu. Svi autori su naglasili veliki značaj *Večnog mira*.

*Gljučne reči:* istina, pravda, pravo, država, priroda, prirodno pravo, prisila, politička pravda, mir.

### I

U izdanju Njemačke Akademije nauka u Berlinu pojavio se Zbornik filozofskih rasprava posvećenih obilježavanju 200-godišnjice prvog izdanja glasovitog Kantovog spisa *O vječnom miru*. Zbornik se, dakle, pojavio 1995. u redakciji poznatog njemačkog filozofa Otfrieda Höffea, ali naslovljenog istovjetno sa samim Kantovim spisom. Dakle: Immanuel Kant: *Zum ewigen Frieden*.<sup>1</sup>

Kant, naravno, nije autor zbornika. Ali njemu u čast Zbornik je izašao pod njegovim imenom. Autori rasprava koje se nalaze u Zborniku su poznati njemački, francuski, talijanski, španski filozofi, prije svega oni koji se bave problemima tzv. praktičke filozofije. A zbornik je, kao što je već rečeno uredio, i sa tri veoma značajne rasprave obogatio Otfried Höffe. Te tri rasprave nose sljedeće nazive, 1. Vječni mir – jedan zapušteni ideal, 2. Republika naroda ili Savez Republika, 3. Ujedinjene nacije u svjetlu Kantove filozofije. U ovom radu, uglavnom će biti riječi o prvoj raspravi.

U predgovoru ovom Zborniku, Höffe je istakao filozofski značaj ovog glasovitog Kantovog spisa, koji se uglavnom smatrao jednom političko-pravnom raspravom. Nasuprot tome, smatra Höffe, spis je duboko filozofski: *mir* je dakle, prvenstveno *filozofska* kategorija, pa tek onda pravno-politička. A to znači, Kant je, po mišljenju Höffea, veoma dobro znao da je mir među ljudima bezuslovni uslov svega drugog što se događa na tlu ljudske istorije i ljudske kulture, pa pitanje o mogućnosti mira apriori mora prethoditi svim drugim filozofskim pitanjima koja Kant postavlja u svom djelu. A ta

<sup>1</sup> Immanuel Kant: *Zum ewigen Frieden*, hrsg. von O. Höffe, Berlin 1995

pitanja su: 1. Kako je moguće čisto znanje a priori, kojim se bavi *Kritika čistog uma*, 2. Kako je moguće čisti moralni zakon a priori, kojim se bavi *Kritika praktičkog uma*, 3. Kako je moguće čisti estetički sud a priori, kojim se bavi *Kritika moći suđenja*. Sva ova pitanja se utemeljuju u pitanju svih pitanja. A ono glasi i mora glasiti: Kako je moguće vječiti mir među ljudima. Jer bez mira među ljudima nema nikakve filozofske spoznaje, nikakve moralne djelatnosti, niti estetskog suđenja.

Ali daleko od toga da Kant smatra kako je mir među ljudima jedna apstraktna filozofska kategorija te da se može rešavati unutar doktrinarnih filozofskih rasprava lišenih političko-pravnih implikacija i instrumentarija. Naprotiv, baš stoga što je to temeljno filozofska, ili čak metafizička kategorija ona mora biti povezana sa pravno-političkim i pravno-političkim sistemom, a to znači mora se pojaviti i kao pravno-politička kategorija, kako se pojam mira u navedenom Kantovom spisu i pojavio.

O. Höffe, dakle, nipošto ne poriče legitimnost poimanja Kantova spisa *O vječnom miru* kao pravno-političkog spisa, samo hoće da ukaže na činjenicu da se nijedan pravno-politički problem, a pogotovu takav temeljni *istorijski* problem kakav je mir među ljudima, ne može mjerodavno teorijski sagledati, a potom i praktično riješiti bez njegovog filozofskog sagledavanja i poimanja. To najbolje pokazuje upravo sva istorija filozofije, ali i sva pravno-politička istorija. Sve pravno-političke ideje se primarno pojavljuju kao fundamentalno filozofske ideje, i sve one traže svoje filozofsko obrazloženje i sagledavanje pri svakom pokušaju njihova praktičnog ostvarenja i njihove transformacije u realni lik neke političke zajednice. Tako je od Platona pa preko Loka, Hobsa, Makijavelika, Rusoa, pa do Kanta, Fihtea, Hegela, Marksa, i do najsavremenijih pravno-političkih teorija kakva je ona koju nalazimo u djelu Džona Rolsa, i još više u djelu filozofa o kome je upravo ovdje riječ: Otfrieda Höffea.

Mir među ljudima se dakle, ne može legitimno riješiti na tlu prava i politike ako se on prevashodno ne pojmi kao temeljna filozofska kategorija. Kant ga je upravo tako pojmiio. To je ključno stajalište O. Höffea u njegovoj raspravi o ovom Kantovom spisu. A to je tako stoga što se pojam mira utemeljuje u eminentno filozofskim kategorijama: istini, pravdi i slobodi. Pa čak i najobičnije iskustvo zna da mira nema bez istine, pravde i slobode. Te tri riječi su uvijek u samom središtu svakog mirovnog ugovora i svakog procesa pomirenja među ljudima, svake moguće tolerancije.<sup>2</sup> Stoga ne čudi da je još jedan veliki filozof, Karl Jaspers, imajući u vidu ovaj Kantov spis, napisao filozofsku raspravu pod nazivom: „Istina, sloboda, mir“. Jaspersov spis je sasvim jasno inspirisan Kantovim motivima. Kao i Kant, tako i Jaspers mir među ljudima vidi kao temeljni filozofski pojam i kao obavezujuću temu filozofije koja prethodi svakom drugom filozofskom zadatku. No, mir se nipošto ne pojavljuje kao „tema za sebe, kao neko posebno pitanje unutar drugih mnogobrojnih filozofskih pitanja i tema. Tema mira i kod Kanta i kod Jaspersa se javlja kao načelno i vodeće pitanje cjelokupnog filozofiranja. A to znači: pojam mira je nerazdvojno vezan za pojam istine i ideju slobode i pravde. Kant i Jaspers tu vezu između mira među ljudima (vječnog mira) i temeljnih filozofskih (metafizičkih) kategorija, samo direktnije i eksplicitnije, sasvim jasnije i neposrednije postavljaju u samo središte filozofskog mišljenja, za razliku, za razlikju od čitave filozofske tradicije, koja je takođe znala za ovu vezu i razvijala se upravo na njenom prisustvu. A to znači da

2 O. Höffe. *Toleranz. Zur politischen Legitimation der Moderne*, New York 2000

mi u svakoj velikoj filozofiji nalazimo čvrsto povezivanje ideje mira među ljudima i temeljnih filozofskih ideja kao što su istina, pravda, sloboda. Već je Platon ideju pravde čvrsto vezao za istinski svet ideja time što je ostvarenje ideje pravde situirao na područje političke zajednice ljudi, države, a ta zajednica nije moguća bez filozofskog uvida u istinski svijet ideja i njegovog ovozemaljskog posredovanja. Zato Platon u svojoj zamisli pravedne države na njenom čelu uvijek vidi „filozofa-vladara“, jer samo filozofski um obuhvata i u sebi sadrži one ideje (istinu, ljepotu, pravdu, dobrotu) koje sačinjavaju i konstituišu uistinu realni svijet (svijet ideja) koji je vječit i nepromjenljiv. Još je direktnija veza ideje slobode i pravde sa mogućnostima i pretpostavkama etabliranja političke zajednice, države, koja bi bila oličenje usaglašavanja različitih interesa među ljudima i političkim grupacijama, i koja bi predstavljala stvarno prevladavanje i pomirenje temeljnih protivurječnosti, iskazana u Hegelovoj filozofiji. Ideja pomirenja temeljnih protivuriječnosti, centralna je ideja Hegelove dijalektike. A Hegelova dijalektika je, kao što se zna, u stvari ontologija. Dakle riječ je o ontološkim konstelacijama koje treba izmiriti i dovesti do međusobnog priznanja. A međusobno priznanje suštinska je odrednica svake ideje mira. I u Hegelovoj filozofiji je dakle bitno riječ o miru i pomirenju. No, te kategorije Hegel uzdiže na ontološki rang. Pa i sam mir među ljudima zadobiva ontološki status i traži svoje ontološko utemeljenje, ako hoće da se pojavi kao trajno stanje. A to jednostavno znači: i mir među ljudima nije moguć bez istine i pravde, bez slobode i tolerancije<sup>3</sup>. Zato je Eric Weil s pravom napisao: „Razočarati će se svako ko u Hegelovim političkim spisima bude tražio Hegelovu misao o državi i politici. Tu se ta misao ne nalazi. Ona je data u Hegelovoj Logici, dakle u djelu koje se bavi onim što je temeljno ontološko ustrojstvo svijeta.“<sup>4</sup>

Sasvim je, dakle, jasno da je i u Hegelovoj filozofiji ideja mira među ljudima vodeća ideja njegove misli. Ta ideja nije sasvim eksplicitno stavljena u samo središte mišljenja, ali se ona tu nalazi na jedan posredovan način, i neizbježno. Ili kako bi rekao sam Hegel: nužno. Nužno stoga što ideja pomirenja temeljnih protivuriječnosti života i svijeta jeste eksplicitna ideja vodilja čitavog Hegelova filozofiranja. I s obzirom na to mogli bismo izvući zaključak da nema nijedne filozofije koja je po svojim najdubljim motivima upravo filozofija mira i pomirenja kao što je to Hegelova filozofija. No, to je, naravno, stvar dubljih istraživanja i dublje rekonstrukcije ove filozofije. Već je na neki način tu rekonstrukciju naznačio i izveo jedan od najpoznatijih istraživača Hegelova djela, Vittorio Hösle.<sup>5</sup> U svojim istraživanjima Hösle je upravo istakao značaj Hegelove kategorije pomirenja i prevladavanja suprotnosti koje se javljaju i osamostaljuju, koje prelaze jedne u druge i koje se uspostavljaju putem međusobnog priznanja i međusobne koegzistencije.

Moguće je, dakle, da je ideja mira svoje najdublje utemeljenje našla upravo u Hegelovoj filozofiji. Jer, niko drugi nego Hegel je rekao: „Filozofija se javlja upravo kao snaga i potreba pomirenja osamostaljenih i suprotstavljenih životnih diferencija i životnih mogućnosti. Kada diferencije vode osamostaljeni život, javlja se filozofija kao potreba i snaga njihova izmirenja i prevladavanja.“<sup>6</sup>

3 O. Höffe: Toleranz, S. 1.

4 E. Weil: Hegel i država, Sarajevo 1968.

5 V. Hösle: Wahrheit und Geschichte, Hamburg 1985.

6 Hegel: Rani spisi, Sarajevo 1983

Ali Kant je ideju mira iskazao sasvim konkretno. Spis o Vječnom miru ima i svoj konkretni povod. To je Bazelski mir između Pruske i Francuske sklopljen 15. aprila 1795, kojim je Pruska svoje teritorije na lijevoj obali Rajne ustupila Francuskoj. Ali taj mir je Kantu samo vanjski povod, a rasprava je duboko filozofska, iako je većina istraživača Kantove filozofije ubraja u tzv. pravno-političke spise. No, Kant je ovdje na tlu „realne ontologije“, jer mu se mir nikako ne pojavljuje nezavisno od onoga što je istina, pravda i sloboda. A to su temeljne kategorije svake filozofije. To povezivanje antropološkog, političkog i metafizičkog (ontološkog) upravo u Kantovoj filozofiji postaje ono obavezujuće filozofsko usmjerenje kojim neka filozofija zadobiva svoju najrazvijeniju formu i svoj najtemeljniji izraz, kao što je rečeno, u Hegelovoj filozofiji. No, Kant je taj kamen temeljac čitave te pozicije koja preko Fihtea kulminira u Hegelovoj filozofiji.

U tom smislu Kant možda nadilazi i samog Hegela, jer svoju filozofsku poziciju izgrađuje „sa pogledom na konkretna politička pitanja“<sup>7</sup>. A takva konkretna inspiracija za filozofsko promišljanje nedostaje i Fihteu i Hegelu. U tom smislu, dakle, može se govoriti o tome da je Kantova politička filozofija vrhunac čitave zgrade njemačkog idealizma, bez obzira što na njegovom početku stoji upravo Kant. No, to je svakako otvoreno pitanje o kome valja nastaviti istraživanja.

Pojam mira kod Kanta dakle doseže rang temeljnog filozofskog pojma<sup>8</sup> i upravo to mu omogućuje da pravno-politički poredak i pravno političke instrumente kojim se pojam mira ostvaruje u konkretnim uslovima, sagne sa jedne univerzalne perspektive i sa najdubljih pretpostavki. Sa tog stanovišta on skicira strukturu javnog prava koje se temelji na krajnjim moralnim imperativima. Na taj način „Kant dolazi do mogućnosti globalnog mirovnog poretka za sve države. Na kraju sve to utemeljuje u povezivanju morala i politike.“<sup>9</sup> Sa filozofskim promišljanjem temeljnih pravno-političkih pitanja, Kantu se ono utopijsko (vječiti mir) pojavljuje kao sasvim realno i ostvarivo. Paradoksalno: utopija izmiče svakom pragmatičnom i realističkom mišljenju; pozitivno-pravna teorija je odbacuje kao himeru (Kelsen, na pr.) a jedino izgledna i realna pojavljuje se sa stajališta temeljnog filozofskog i metafizičkog stajališta. U tome je neprolazna vrijednost ovog Kantovog spisa. Jer ono utopijsko je aspekt moralnosti. Moralni stav nije moguć bez utopijske pretpostavke, jer upravo ono što se zahtijeva u svakom etičkom stavu, ono što je bit moralnog zahtjeva kao takvog, jeste ono još-ne ostvareno i nepostojeće, ono Treba. U svakom moralnom zahtjevu, na djelu je dakle utopijski element i snaga utopijskog mišljenja, jer bez njega nema nikakvog moralnog čina, ni etičke norme.<sup>10</sup>

Ali utopijske energije valja probuditi i osloboditi. A te energije ne može osloboditi pozitivistička teorija prava i politike vezana za utilitarne svrhe i pragmatične interese, nego sveobuhvatna filozofija koja se protivi svakom rezigniranom stavu i gubitku nade i vizije „koji oduzimaju sjaj životu i osiromašuju svijet. Spis o miru nije atraktivan samo zbog toga što oslobađa utopijske energije. Najopasniji protivnik svake utopije jedste pragmatična skepsa koja velika rešenja obespokojavajućih problema smatra neostvarivim ili ih objašnjava kao maštariju.“<sup>11</sup>

7 O. Höffe: *Zum ewigen Frieden*, S. 7.

8 O. Höffe, *ibid.*, S. 8.

9 O. Höffe, *ibid.*, S. 8.

10 O. Höffe, *ibid.*, S. 14 i dalje.

11 O. Höffe, *ibid.*, S. 15.

Kantov spis o Vječnom miru je odbacio bojazan da je problem neostvariv i onespokojavajući, da je maštarija i puka utopija. Ta bojazan je iščezla onog trenutka kada je vječiti mir sagledan kao filozofski problem i kada je kao filozofski problem izveden iz najdubljeg utemeljenja čovjeka u svijetu: vječni mir se tako i samo tako pojavio kao nužna konsekvenca ljudskog opstanka na Zemlji. U tom pogledu Kant je sasvim blizak teoriji prirodnog prava, Loka i Hobsa. Zarad svog biološkog opstanka čovjek mora stvoriti formu političke egzistencije koja će osiguravati međuljudsku koegzistenciju, na najdubljoj filozofskoj pretpostavci: na pretpostavci ideje slobode i pravde. Ta forma je država. Hobs je državu uzdigao na rang najviše metafizičke tvorevine. sa univerzalnim korekcijama i dopunama, Kant je razvijao svoju političko-filozofsku misao koja kulminira upravo u spisu o miru. Spisu koji ustvari pronosi slavi Kantove filozofije i daje joj svjetsko-istorijski značaj.

Kantov spis, dakle, idealu vječnog mira prilazi sasvim realno, a to znači filozofski: pima ga kao pitanje vezano za same temelje ljudskog postojanja i za najizvornije mogućnosti pojave čovjeka u svijetu. Zato se vječni mir, kako ga vidi Kant ne može pojaviti kao neostvariva utopija „koja znači postojano nigde i nikad. Cilj leži u ostvarivom Još-Ne; on se adekvatnije zove „ideal“, nego „utopija“<sup>12</sup>.

Vječni mir za Kanta dakle nije puka himera i prazna ideja, ako se postavi u kontekst ukupnih pretpostavki ljudske egzistencije. Unutar tih pretpostavki on je nužnost i sasvim ostvariv cilj. Kao neostvariva utopija i puka maštarija vječni mir se pojavljuje unutar onih pravno-političkih i socijalno-filozofskih koncepcija koje ga poimaju kao „pojam za sebe“ ne izvodeći ga iz najdubljih pretpostavki ljudske pojave u svijetu i bez uvida u nužnu vezu onog „političkog“ (egzistencije čovjeka unutar jedne zajednice, države) i onog metafizičkog. Ta veza je, međutim, u Kantovoj filozofiji izvorno polazište i prva pretpostavka mišljenja. Dedukcijom političke zajednice, države, iz temeljne metafizičke strukture svijeta, zajednice kao forme unutar koje se jedino legitimno ostvaruju temeljne metafizičke ideje, sloboda i pravda, Kant iz pojma vječitog mira eliminiše neostvarive utopijske aspekte, jer realizacija mira postaje ustvari i zadatak one moći koja odražava političku zajednicu ljudi, a to je „zakon i ukupan pravni sistem jednog društva“. Uz to Kant i na tom terenu nadmašuje teoriju „čistog prava“ (Kelsen) koja takođe ideju pravde situira na tlo pravnog sistema i pravne moći, te ostaje na neprihvatljivom poistovjećivanju prava i pravde. Kant, dakle, nadmašuje tu poziciju, tako što i samo pravo i politiku povezuje sa etikom i moralom, te sam pravni sistem etički utemeljuje i legitimiše u temeljnim moralnim kategorijama. Jednostavno rečeno: Kant spoznaje da je pravda izvornija kategorija od svakog prava, ali da sama po sebi ne može zadobiti zbiljsku egzistenciju, sama po sebi ne može imati neku stvarnu i obavezujuću moć, te je zato potrebna njena veza sa pravnim sistemom. Ali s druge strane, Kant nadilazi i sve one filozofske koncepcije koje ne dopijevaju do spoznaje o nužnom povezivanju prava i pravde, nego ima se pravda javlja kao ideal za sebe, pa se stoga nužno transformiše u neostvarivu utopiju. Takva je na pr. Platonova koncepcija pravde iznesena u njegovom djelu Država.<sup>13</sup>

Nasuprot vladajućim utopijskim i pozitivno-pravnim koncepcijama koje pojam pravde odvajaju, ili od pojma prava (Platon i sledbenici), ili ga postovjećuju sa pojmom prava (Kelsen i sledbenici) Kant povezuje ideal (vječni mir) sa realnom društvenom

12 O. Höffe, *ibid.*, S. 15.

13 O. Höffe: *Politische Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, 1988, poglavlje 8

moći, pravnom prisilom, putem koje pravda uopšte može zadobiti svoj konkretni lik i pojaviti se kao jedna stvarna situacija nasuprot kojoj ne stoji više nikakvo Treba. Jer, ono što Treba (pravda) već je u stvarnosti, ono što Treba je – stvarno. Time i tek time se nadmašuju sve apstraktne etičke pozicije i, s druge strane se pravno-politički sistem moralno utemeljuje i legitimira.<sup>14</sup> Pravo postaje pravedno, a pravda pravno osigurana i zaštićena – „Budući da se u pukom pozitivnom pravu prisila može sakriti, ne radi se o bilo kakvom pravu, nego o pravednom pravu. Urediti takvim pravom jedno društvo jeste dužnost čije priznavanje ljudi duguju jedni drugima – činjenično postoji jedan kategorički imperativ prava. On se ovdje pojavljuje kao kategorički imperativ mira.“<sup>15</sup>

Ali i imperativ mira i imperativ prava počiva na imperativu pravde. I to je jedina legitimna osnova i najizvjesnija mogućnost mira među ljudima. Kant je prvi među velikim filozofima jasno istakao da mir može počivati samo na pravdi i na pravednoj toleranciji različitih interesa. On je prvi veliki filozof koji je jasno isključio rat kao sredstvo kojim se postiže bilo koji cilj u društvu, a ponajmanje je to sredstvo kojim se može obezbijediti mir i pravda. „Rat samo narušava red i upropaštava stvari“ kako je to, slijedeći Kanta, formulisao P. Sloterdijk. „Kao pravni postupak rat je bezuslovno odbačen u Kantovoj političkoj filozofiji“<sup>16</sup>. „Ako želiš mir pobrini se za pravdu (Si vis pacem, para iustitiam)“. To je stav koji Kant suprotstavlja do tada vladajućem političkom pogledu, koji vuče svoje porijeklo od rimskog teoretičara Vegetiusa, a glasi: „Ako želiš mir, naoružaj se (spremaj se) za rat – Si vis pacem para bellum“. Rat je dakle u Kantovoj političkoj misli a priori isključen kao legitimni problem mišljenja, a time i kao legitimno sredstvo za ostvarenje bilo čega. Jer, polazna pretpostavka čitave Kantove filozofije jeste ljudska priroda. Po prirodi ljudsko biće nije ratničko biće, nij emilitantno biće. Čovjek je po prirodi miroljubiva, pacifistička priroda. On je biće koje se radije povlači i odstupa pred opasnostima, nego što napada i nasrće. „Bijeg je stariji od napada“, kaže antropološka nauke. Čovjek dakle radije uzmiče nego što napada.<sup>17</sup> Iz tog svog antropološkog ustrojstva on stremlji ka zajednici i koegzistenciji sa drugim ljudima. I ta koegzistencija iskazuje vrhunac ljudske prirode. „Čovjek je umsko biće zato što živi u zajednici, a ne živi u zajednici zato što je umsko biće. Ljudski um je rezultat čovjekova života sa drugim ljudima u jednoj organizovanoj i smisljenoj zajednici, u državi. U tu zajednicu ga nije doveo njegov um, nego se on tu tek razvio kao jedna od najvećih ljudskih moći i sposobnosti“, kaže K. H. Folkman Šluk, analizirajući i definirajući Kantovu filozofsku poziciju.<sup>18</sup>

Iz strukture ljudske prirode Kant izvodi nužnost kategorije vječnog mira, jer je mir ustvari aspekt same ljudske prirode, budući da se bit čovjeka ostvaruje samo u životu sa drugim, u koegzistenciji i toleranciji, u priznanju drugog i drugačijeg. Bez tog „intersubjektivnog svijeta, nema nikakvog subjekta po sebi“ rekao bi Huserl. Intersubjektivno djelovanje i intersubjektivni život, uslov je svake subjektivnosti, mogućnost svega pojedinačnog i individualnog. A intersubjektivni život je moguć samo kao mirna koegzistencija različitih individua i subjekata, kolektiviteta i interesnih grupa, nacija, državnih zajednica i rasnih grupacija. Već je i Hegel, prije Huserla, upozorio na značaj intersubjek-

14 O. Höffe, *ibid.*, S. 7-15.

15 O. Höffe: *Zum ewigen Frieden*, S. 17.

16 O. Höffe, *ibid.*, S. 17.

17 P. Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*, Bd. II

18 K. H. Folkman *Schlück*: *Politička filozofija*, Zagreb 1982.

tivne dimenzije života koja nadilazi svaku pojedinačnu subjektivnost i ustvari omogućuje njeno istinsko i konkretno ostvarenje. Ta odrednica intersubjektivnog u Hegelovoj filozofiji se javlja u kategoriji duha kojom Hegel nadilazi kategorije svijesti i samosvijesti koje iskazuju subjektivno stajalište, stajalište pojedinca. To je stajalište građanskog društva koje Hegel nadilazi kategorijom države kao oličenju intersubjektivnog života, oličenju zajednice slobodnih ljudi koji svoju slobodu zadobijaju i ostvaruju upravo međusobnim priznanjem. A to znači koegzistencijom i tolerancijom, životom u miru. Kategorija duha je u Hegela intersubjektivna, a ne kategorija subjekta, kako se to često misli.<sup>19</sup> Na to je upozorio već Marks, a potom Lukač i Habermas, da bi u djelu V. Hösslea, ovaj problem iscrpno bio analiziran. Kategorijom duha Hegel ustvari nadilazi poziciju novovjekovne metafizike, jer je duh uvijek nešto opšte, zajedničko, univerzalno, apsolutno i istinito. Ne postoji pojedinačni duh, nego narodni, kolektivni, nacionalni, opšti svjetski duh. Svijest i samosvijest su nešto pojedinačno, subjektivno. Kada je riječ o duhu, a to je centralna kategorija Hegelove filozofije, već smo na tlu intersubjektiviteta, zajedničkog, opšteg, univerzalnog. To je veoma iscrpno pokazao već navedeni Hössle, pa je, mislim s pravom, ustvrdio da je „ustvari Hegel, a ne Huserl, otac savremene filozofije u čijem središtu se nalazi kategorija intersubjektivnosti kojom se ona zapravo i odvaja od tradicionalne metafizike subjektivnosti koju utemeljuje Dekart.“<sup>20</sup>

A sve su to konsekvencije Kantove političke misli koju je on izložio, prije svega, u spisu o Vječnom miru. Utoliko ovaj spis zadobiva veće značenje nego što je to njegov pravno-politički domašaj i značaj. On ne neki način utemeljuje svu kasniju pravno-političku teoriju, jer pokazuje da sva razmišljanja o principima jedne političke zajednice i principima međunarodnog prava moraju polaziti od pojma mira među ljudima kao apriornog principa svake pravne teorije i kao ariorija svih apriorija u ljudskom životu i ponašanju, kao od bezuslovnog uslova svih uslova, kako bi rekao Kant. Zato Höffe piše: „Kantov spis (O vječnom miru) doživljava neobično brzu i intenzivnu recepciju. Dok kritika čistog uma bilježi drugo izdanje tek šest godina nakon pojavljivanja, spis *O vječnom miru*, iako je štampan u dvostruko većem tiražu od *Kritike čistog uma*, naime u 2.000 primjeraka, u roku od samo nekoliko mjeseci doživljava naknadno štampanje u još 1500 primjeraka. Drugo izdanje izlazi već za godinu dana. Tekst o vječnom miru tako postaje veliki Kantov literarni uspjeh, a ne najznačajnije djelo novovjekovne filozofije *Kritika čistog uma*. U sledećih deset godina još za Kantova života pojavljuje se sljedećih deset izdanja. Dodatna serija slijedi neposredno pred Prvi svjetski rat. A u narednih četrdeset godina objavljeno je još najmanje dvadeset izdanja, za kojima kasnije stupa serija sledećih.“<sup>21</sup>

Kant je kao što se zna pisao i druge pravno-političke spise, no nikada nije važio kao izraziti politički mislilac. Njegove Kritike uma kvalifikovale su ga i proslavile kao filozofa koji je okrenut prije svega teškim metafizičkim, ontološkim i gnoseološkim pitanjima, pitanjima unutar kojih je upravo Kant napravio najveći obrat u čitavoj zapadnjačkoj metafizici. Tek spis o Vječnom miru „sadrži jednu sistematsku filozofiju politike, shvaćenu kao teoriju prava i države“.<sup>22</sup>

19 V. Hössle: *Hegels System*, Bd. I, Frankfurt 1988.

20 V. Hössle, *ibid.* S. 8.

21 O. Höffe, *Zum ewigen Frieden*, S. 18.

22 O. Höffe, *ibid.*, S. 18

Spis o Vječnom miru unosi velika previranja u tadašnji intelektualni i politički život Njemačke. Skoro da nema nijednog časopisa i dnevnog lista u tadašnjim vodećim evropskim zemljama, a da ne pretresa ideje ovog spisa. I poznata njemačka diskusija o miru 1800. odvija se u znaku i pod uticajem ideja iz Kantova Vječna mira. Iako sa nešto drugačijim političkim pogledima nego Kant, Johann Gottlieb Fichte je takoe oduševljen ovim spisom. On tim povodom piše: „Lakoća i prijatnost kojom Kant izlaže ideju mira ne bi smjeli da zavedu pa da se izgubi iz vida vanost glavne ideje spisa, naime da ideja mira leži u suštini uma, da um naprosto zahtijeva realizaciju te ideje, i da sama ideja mira pripada sporim ali neuništivim svrhama prirode.“<sup>23</sup> Fihte očigledno ima u vidu Kantovo povezivanje mira sa teološkim moćima rasudnog uma. I doista Kant je veoma jasno u *Kritici moći suđenja* raskrio izvorni identitet prirodnog svrhovitog razvoja i ideje mira kome stremi taj spontanitet prirode. Fihte, naravno u svojoj političkoj filozofiji ne slijedi Kantovu ideju o Vječnom miru, jer mu se nacionalna država pojavljuje kao tlo i medij ostvarenja istine, pravde i mira, dok je nacionalna drava za Kanta ograničen prostor koji se mora prevazići „republikom naroda“, internacionalnim savezom naroda, unutar koga je po mišljenju Kanta jedino moguća realna pravda i realan mir. A to znači onaj mir i ona pravda koja će biti osigurana internacionalnom, opštom javnom prisilom. Kant je time, misli Höffe, anticipirao mehanizme djelovanja Ujedinjenih nacija, pa je u cilju obrazlaganja te teze i napisao raspravu koja bi pokazala internacionalni značaj Kantove ideje o vječnom miru. Höffe, dakle piše raspravu pod nazivom „Ujedinjene nacije u svjetlu Kantove filozofije“, kojom dopunjuje svoja izlaganja suštine i sadržine Kantova spisa o Vječnom miru.<sup>24</sup>

## II

Poenta Höffeovih analiza Kantove političke misli sastoji se u povezivanju pravde, istine i mira. Stoga on izlaže *Teoriju političke pravde* i pokazuje šta je sve rečeno o pojmu pravde u okviru različitih teorija pravde, etike i teorije drave i prava.<sup>25</sup> Sve to ogromno iskustvo Höffe ima u vidu . A pojam pravde mu se pojavio kao centralni filozofski pojam, kao temeljna filozofska kategorija stoga što je ustanovio da se samo na pravdi i istini može zasnivati i održavati mir među ljudima bez koga nema opstanka čovječanstva, niti bilo kakvog smislenog i racionalnog razvoja ljudske vrste kao biološkog entiteta. Pravda je dakle u temelju mira i u osnovi svake međuljudske tolerancije i egzistencije. Ona je onaj neophodni i bezuslovni kriterij koji pokazuje da li među ljudima doista vlada stanje mira i tolerancije ili je ono narušeno i prikriveno. A to znači može se smatrati legitimnim mirom među ljudima samo ono stanje koje je zasnovano na pravednim principima i normama, na pravednoj raspodeli ukupnih društvenih potencijala i prirodnih resursa. Može se tolerisati samo ono što afirmiše i potvrđuje tu pravednu raspodjelu i pravedne odnose meu ljudima. Ne može tolerancija obuhvatiti i podržavati ono što protivuriječi pravdi i pravičnim principima međuljudske koegzistencije. Zbog toga je pojam pravde u centru Höffeove filozofije uopšte, i stoga je on temeljno polazište u svakom poimanju mira i tolerancije među ljudi-

23 O. Höffe, *ibid.*, S. 21.

24 O. Höffe, *ibid.*, S. 21 i dalje

25 O. Höffe: *Politische Gerechtigkeit*, S. 25



ma. Pojam pravde se, dakle, u Höffeovoj Teoriji pojavljuje kao izvorni princip najelemenarnijeg života, princip na kome se temelji ukupna praksa čovjeka, princip koji duboko prožima sve što čovjek radi, i princip koji iskazuje konkretni smisao svega što čovjek misli i osjeća. Riječ je dakle o temeljnom principu čovjekova konkretnog odnosa prema sebi i svijetu.

Baš zato što je princip pravde onaj princip koji iskazuje konkretni smisao čovjekova djelovanja i mišljenja, on nije mogao biti rasvijetljen u tradicionalnim Teorijama pravde, etike i teorijama prava. Taj princip je zahtijevao analizu konkretnih oblika ljudske političke i ekonomske egzistencije onako kakao se ona pojavljuje u stvarnosti. I taj zahvat u konkretan oblik stvarne egzistencije pojma pravde jeste ono što Höffeovu Teoriju političke pravde, znatno razlikuje od svih dosadašnjih Teorija pravde i svih teorijskih i filozofskih analiza ovog pojma.

Šta je konkretni pojam koji razlikuje Höffeovu Teoriju od svih dosadašnjih? To je pojam pravedne države. Pravedna država će se pojaviti kao centralna kategorija u pokušaju da se pojam pravde legitimno teorijski rasvijetli i legitimno zasnuje u stvarnom životu. Razmatranje ove kategorije (pravedne države) uspjeće da pokaže i prevaziđe granice svih dosadašnjih i pravnopolitičkih i etičkih teorija pravde.

O pravdi, dakle, ne možemo legitimno govoriti bez razmatranja pojma pravedne države, jer je samo pravedna država stvarni i legitimni lik u kome se pravda može pojaviti u stvarnom vidu, u autentičnoj i neposrednoj zbilji ljudskog života. Odmah pada u oči da Höffe ne govori o *pravnoj*, nego o *pravednoj* državi. Razlika je temeljna i suštinska. *Pravna* država sama po sebi ne može obezbijediti pravdu. Ali *pravedna* država nije moguća bez *pravne*. I upravo u poimanu tog odnosa pravne i pravedne države, u njihovoj međuovisnosti i njihovom razlikovanju sastoji se Höffeova *Teorija političke pravde*. Granicom između pojma prava i pojma pravde, pojma slobode i prisile, države i anarhije, zakona i samovolje, kreće se Höffeova analiza.

Da bi pokazao tu granicu i tu vezu između prava i pravde, slobode i prisile, zakona i prirodnog prava, Höffe se morao sučeliti i kritički razmotriti domete upravo onih teorija koje su poistovjećivale pravdu i pravo, pravdu i prirodna ljudska prava, pravdu i slobodu, pravdu i moralna uvjerenja, itd. A to znači valja se suočiti sa temeljnim polazištem tzv. čistog prava (H. Kelsen) koja je u pojmu prava i pravne države sagledala i pojam pravde i pravedne zajednice, sa Teorijom prirodnog prava koja kategoriju pravde smješta u okvir prirodnih ljudskih prava koja su identična sa elementarnim pravima na život i slobodu, sa Anarhističkom i marksističkom teorijom koja pojam neograničene slobode uzdiže na rang pravde lišene svakog ograničenja i svake prisile i nužnosti. I napokon sa etičkim teorijama različite provenijencije koji pojam pravde posmatraju kao moralnu kategoriju i vežu je za savjest i odgovornost pojedinca. I na kraju Höffe se suočava sa najmodernijom i najtemeljnijom teorijom, Teorijom pravde Džona Rolsa (John Rawls), koja je dostigla najveće domete u poimanju pravde i koja je ovaj pojam iz okvira pozitivno-pravnih i etičko-utilitarističkih teorija, vratila u samo središte filozofije i obznani-la ga kao temeljnu filozofsku kategoriju. Uze sve te teorije Höffe se kritički osvrće i na tzv. „Etiku-diskursa“ koju utemeljuju i razvijaju Jürgen Habermas i K.O. Appel.

Kao što se vidi Höffe je imao uvid u sve temeljne teorijske orijentacije koje su se pozabavile pojmom pravde i pravedne zajednice. Za sve njih je ustanovio određene,

različite domete i granice, i za sve njih je, kako on misli, pojam pravde u svojoj autentičnosti i punoći ostao nedostupan. Sve su one raskrivale i afirmisale samo određene strane i aspekte, samo neke sadržaje pojma pravde, ali nijedna od njih nije uspjela pokazati značenje tog pojma u cijelini i u njegovim svim aspektima. Nijedna od njih nije uspjela pronaći autentičnu vezu između prava i pravde, slobode i prisile, zakona i prirodnih prava. A upravo se u toj vezi iskazuje sva suština i sva realna sadržina pojma pravde i pravedne zajednice. Nijedna od njih nije uspjela sagledati pravdu kao političku pravdu, a upravo se pravda kao takva iskazuje u liku i pojmu *političke pravde*, smatra Höffe. Zato svoju Teoriju pravde on naziva *Teorijom političke pravde*.

Šta je dakle nedostajalo prethodnim teorijama pravde i šta je to *Teorija političke pravde*?

Teorija čistog prava (H. Kelsen) tj. pozitivno-pravnoj teoriji, teoriji prava i države, Höffe prigovara „potiskivanje i gubljenje iz vida moralne perspektive prava“, tj. potrebe za moralnim utemeljenjem pravnih načela i čitavog pravnog poretka jedne zajednice. Klasične teorije prava i države smatraju da nema nikakve potrebe da se za pravdom traga izvan prava i zakona, izvan pozitivno-pravnog poretka jedne zajednice. Postoji uvjerenje da je svaka druga teorija pravde izvan teorije prava čista utopija. „Te teorije smatraju da je traganje za tzv. autentičnom pravdom koja bi bila nešto više i nešto drugačije od onoga što nalazimo u pojmu prava i pravnog sistema, čisti anahronizam, nešto što je izvan vremena i prostora, jer su sva moderna društva prekrivena mrežom pozitivnih zakona koji regulišu ukupan društveni život, koji stoga mjerodavno i adekvatno može izražavati i odslikavati samo Teorija prava i države, a ne nikakva Teorija pravde, niti raznorazne političke i socijalne teorije. I takva shvatanja ideju pravde proglašavaju mrtvom.“<sup>26</sup> Teorija pozitivnog (čistog) prava tako smatra da nema nikakve potrebe za moralnim utemeljenjem pravnih normi, jer, po toj teoriji, upravo te norme jesu oličenje najviših moralnih vrijednosti i kategorija. „Perspektiva pravde, tako izgleda, politički više ne živi nigdje. Za društva Moderne ona je postala utopija.“<sup>27</sup> Sve se sastoji u dobrom pravnom poretku, u izgrađenoj pravnoj državi. Pravna država je po toj teoriji pravo oličenje pravde i pravedne zajednice. Höffe međutim, smatra da je u pravnoj državi potrebno moralno utemeljenje, da politika mora biti duboko prožeta etikom, da u pravni sistem mora biti ugrađena čitava zgrada moralnih kategorija, kao što su tolerancija, dobročinstvo, solidarnost, saosjećajnost.<sup>28</sup> Da dakle moralne norme moraju dobiti svoju moć i legitimnost upravo kroz legalitet i moć zakona. Moralne norme moraju upravo putem prava biti uzdignute na obavezujuće norme, a ne biti samo stvar nahodjenja i savjesti pojedinaca. To prožimanje prava autentičnom pravdom, povezivanje etike i politike, ključni je zahtjev upravo za moderna društva smatra Höffe, jer su upravo moderna društva tako strukturirana da ih nije moguće odražavati i razvijati bez ideje pravde. Svaka druga ideja je zakazala i uvijek iznova zakazuje. Samo je ideja pravde u stanju da garantuje stabilan razvoj i jasnu perspektivu modernih društava. Pravna pravda se dakle mora prevazići političkom pravdom, a ona je moguća tako što će se „etika proširiti na etiku prava i države“.<sup>29</sup> Pravo i država će postati etički problem i neće biti dovoljno da „pravna država“ samo efikasno funkcionise u ekonomskom i privrednom, kul-

26 O. Höffe, *ibid.*, S. 17.

27 O. Höffe, *ibid.*, S. 18.

28 O. Höffe, *Toleranz*, S. 3.

29 O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit*, S. 26.

turnom i političkom pogledu, nego će morati da udovolji i moralnim zahtjevima. A to znači u njen ustav i čitav pravni sistem – moralne norme će se pojavljivati kao obavezujuće, kao pravne sa zakonskom snagom. Tek time pravo se uzdiže na rang pravde, a pravna država postaje *pravedna država*, socijalna država u najširem smislu.

Ali transformacija prava u pravdu leži na nizu vidljivih i skrivenih pretpostavki. Jedna od njih je još uvijek vezana za problematičnost samog pojma pravde. Šta je to pravda, to je još uvijek otvoreno i višeznačno pitanje. Od samih početaka filozofije, pravnih i političkih teorija, etičkih i moralnih koncepcija i nazora, ono je bilo u samom središtu mišljenja i misaonih sporova. Već je ranogrčki filozof iz Mileta Anaksimandar govorio o propadanju i nestajanju stvari zato što čine nepravdu pa bivaju kažnjene. Kazna je istoznačna sa njihovim nestajanjem, dakle najteža moguća. A to znači da je već Anaksimandar sam pojam pravde i pravičnosti situirao u samu prirodu postojanja, u samo središte opstanka i održanja univerzuma. Pa i sve kasnije koncepcije i filozofsko-etički nazori vežu pojam pravde za temeljnu zakonitost i prirodu svega što jeste, za „suštinu samog bića kao takvog i u cjelini“, kako bi rekao Aristotel. Pravda se svuda, negdje više i naglašenije, negdje manje i skrivenije pojavljuje kao dimenzija univerzuma i samog kosmosa. Izričito o pravdi kao o dimenziji i temeljnoj karakteristici kosmosa (fizisa), bića kao onog *Jednog*, nešto kasnije od Anaksimandra govorio je takođe poznati ranogrčki filozof iz Eleje, Parmenid. Boginja *pravde* (Dike), vrhovna je boginja u svijetu mnogoboštva. Ona motri na sve i u svemu određuje mjeru i ritam zbivanja. Sve biva kažnjeno što prestupi njene „norme“ i zakone. O Platonu da se ne govori. Najviša ideja (božanstvo) jeste takođe ideja pravde, oličena u ideju dobra. To je takođe kosmičk aideja, a ideja je istoznačna sa samim postojanjem, sa onim što doista jeste, sa samom istinom. Ona je na različite načine prisutna i u ljudskom životu, u životu ljudske zajednice, ali nikako nije čisto antropološka ideja. Način ljudskog obitavanja, polis (država) omogućuje da se ta ideja realizira i objavi u neposrednom životu čovjeka. Samo ta realizacija i ta objava potvrđuje i legitimira taj život kao istinski i stvarni, kao ljudski život. Kao ljudski on mora biti usaglašen sa onim kosmičkim-prirodnim-univerzalnim, inače nije ljudski. To povezivanje ljudskog i univerzalnog Platon je izveo upravo u pojmu države (politeia), jer ona nije mogla da se utemelji na bilo kojoj drugoj ideji do na samoj ideji pravde. Stoga podnaslov njegovog čuvenog djela *Država* glasi: *O pravednosti*.

Sve potonje filozofske i političko-pravne koncepcije takođe u svom središtu imaju pojam pravde i pravedne zajednice, i imaju svoja specifična određenja ovog pojma. Ma kako ga one određivale ipak je svima zajedničko to da im se ovaj pojam pojavljuje kao temelj samog opstanka, ne samo čovjeka nego svega što jest. Nema ničega ako nema pravde. „Neka propadne svijet, ako je nepravedan.“ glasi stara izreka. Ona je našla svoje mjesto u svim pravnim kanonima.

Sve srednjovekovne koncepcije su inspirisane hrišćanskim pogledom na svijet pa shodno tome i pojam pravde, istine i dobrote vežu za božansko biće, za svemoćnog stvoritelja. Sve što dolazi od Boga je pravedno, i samo od Boga potiče nešto tako kao što je pravda. On je opšti djelilac pravde i on je taj koji kažnjava sve one koji je krše i ne poštuju. Čovjek je tu da bi u djelo sproveo božiju zamisao i ostvario božiju ljubav i dobrotu.

Iako sve potiče od Boga i sve se njemu vraća, ipak je i u hrišćanskoj metafizici i hrišćanskom učenju uopšte, ljudsko biće stavljeno u središte svijeta, jer Bog je svijet stvorio ipak ne radi svijeta samog, nego u prvom redu čovjeka radi. Čovjek je svrha i cilj

svega stvaranja. On, i samo on, može da postupa i djeluje po božijoj volji i zapovijedi. Samo čovjek ovaploćuje Božiju zamisao i samo on potvrđuje Božije prisustvo u svijetu i Božiju svemoguću i besmrtnu egzistenciju. I u hrišćanskom učenju, dakle, čovjek je sasvim blizu Boga. On je, i samo on, njegova slika i prilika.

Zato sa novovjekovnu misao nije bilo teško da napravi mali obrt u relaciji Bog-čovjek, i da na mjesto Boga postavi čovjeka. Čovjek je Bog – to je lajt-motiv čitavog novovjekovlja. On je taj stvaralac i kreator. On je gospodar i posjednik svega što jest. Njemu pripadaju sva prava i sve blagodati ovog svijeta. Jer, on je i po hrišćanskom učenju svrha i krajnji cilj božanskog stvaranja svijeta. Stvaranjem čovjeka, Bog je okončao svoju univerzalnu misiju. Novovjekovlje je samo povuklo poslednji korak iz hrišćanskog učenja, iako se pojavilo upravo kao njegova kritika i demontaža. U suštini nije bilo neke dramatičnije izmjene, izuzev što se jedno konačno i vremeno biće ustoličilo na mjesto jednog vječnog i univerzalnog i univerzalnog duha koji vlada svijetom i prožima sve što jest. U neku ruku to je bio korak unazad. To su pokazale konsekvence poimanja čovjeka kao Boga, njegovog uzdizanja na rang subjekta i gospodara svijeta. Iz tog poimanja rođena je novovjekovna prirodna nauka u kojoj je priroda pojmljena kao mehanički objekt potpuno podložan ljudskoj manipulaciji i iskorištavanju. Nauka koja čovjeku isporučuje sve prirodne resurse i sve njene tajne. Zato jedan od najznačajnijih savremenih atomskih fizičara, C. F. von Weizseckär, kaže: „Moderna prirodna nauka je kći hrišćanstva. Ona se danas pretvorila u univerzalnu religiju. Svak vjeruje njenim istinama.“<sup>30</sup> A kći hrišćanstva je upravo stoga što je već hrišćanstvo uzdiglo i ljudsko biće ponad svih drugih bića, imenovalo ga bogočovjekom, dalo mu attribute Boga na Zemlji. Iz tog učenja, po mišljenju Weizseckära, proizašla je moderna prirodna nauka koja prirodi ne priznaje svojstvo subjektivnosti i duhovnosti, nego je pretvara u koristan i poželjan objekt ljudske volje i ljudske pohlepe svake vrste. Priroda je protjerana iz svijeta bogova i ljudi u kome je obitavala u starogrčkom poimanju *fizisa*. To pimanje ne razlikuje i ne razdvaja prirodu, Boga i čovjeka. Jednog bez drugog nema. Kada je riječ o prirodi onda je neposredno riječ i o ljudskom i istovremeno božanskom svijetu. Tom pimanju vraća se savremena teorija i filozofija prirode, koju razvija između ostalih i pomenuti Weizseckär. Pojam pravednosti se, dakle, ponovo situira u same temelje postojanja, u suštinu prirodne i kosmičke egzistencije.

Na bazi tog uvjerenja razvija se teorija tzv. prirodnog prava. Ono nastupa kao reakcija na naučno-tehnički projekt razvoja društva, projekt koji se temelji ponovo na novovjekovnom shvatanju čovjeka kao bitno racionalnog bića, zanemarujući njegove druge strane i mogućnosti. Moć razuma se uzdiže na rang temeljne vrijednosti kojoj valja podrediti sve druge kvalitete i aspekte ljudske prirode. Priroda, pa i ljudska priroda se odmjerava na moći i karakteru ljudskog razuma. Racionalno-tehnički odnos čovjeka prema svijetu postaje primaran i poželjan. On obezbjeđuje ljudsku emancipaciju i napredak nauka i umjetnosti, naučno-tehnički progres i prodor čovjeka u dubine kosmosa. Taj odnos čovjeku obezbjeđuje mjesto neospornog i neograničenog gospodara svijetom. On ga uvjerava da svijet doista pripada njemu (čovjeku), a ne obrnuto. Racionalistički odnos prema svijetu, međutim, proizvodi jedan svijet u kome dolazi do podjarmljivanja i samog čovjeka od strane njegovih vlastitih proizvoda u liku tehničke

30 C. F. von Weizseckär: Die Tragweite der Wissenschaft, Leipzig 1990, S. 25.

moći i džinovske tehnologije koja se sve više opire racionalnoj kontroli svoga vlastitog tvorca i proizvođača. Ona čak prijeti da potpuno podredi i samog čovjeka, da zagospodari moćima njegovog uma isto onako kako je on (čovjek) pomoću toga uma zagospodario prirodom, upravo dajući krila moćnoj tehnologiji. „Čovjek je mislio da će mu tehnički razvoj i porobljavanje prirode donijeti sreću. A dogodilo se nešto sasvim neočekivano i nepredviđeno: sam čovjek je postao rob svog vlastitog proizvoda. To ga je dovelo u jednu sasvim novu situaciju, do sada nepoznatu. I ta situacija pred čovjeka stavlja takve izazove koji nikada nisu postavljeni njegovom bitku.“<sup>31</sup>

Ove riječi je napisao Hans Jonas u svom djelu *Princip odgovornost*. U njemu on upravo pokazuje konkretne posledice nekontrolisanog oslobađanja moći ljudskog uma. Te posledice se najjasnije očituju u velikom povređivanju prirode, u njenom ugrožavanju koje je postalo vidljivo tek nakon učinjene nenadoknadive štete. Moć tehnologije prijeti da uništi čitavu biosferu naše planete. A za to je odgovoran čovjek. On je zanemario da prije njegovih prava postoje neutuđiva „prava prirode na nepovredivost i prava vanljudskog svijeta na postojanje.“<sup>32</sup> Ta prava ulaze u okvir ljudskog dobra. Ali čovjek je to zaboravio i sada mu se ta njegova osionost i njegovo vlastito obogotvorenje, njegovo vlastito ustoličenje na tron vlasnika i gospodara svijeta vraća u vidu prijetnje njegovom vlastitom opstanku u svijetu.

Pojam pravde Jonas je, očigledno, vezao za čovjekov odnos prema prirodi. A to je nešto sasvim novo u odnosu na stajališta tradicionalne antropocentrične etike koja je pravednost situirala u međuljudske odnose, u prostor čovjekova odnosa prema drugom čovjeku. Priroda je bila isključena iz te etike. Jonas, međutim, smatra da priroda i čovjek čine jednu jedinstvenu i nerazdvojivu etičku zajednicu, da se etika čovjeka i moralna legitimacija njegove ukupne djelatnosti pokazuju prvenstveno u njegovom odnosu prema prirodi kao njegovom najbližem i najrođenijem članu zajednice. Bez etičkog odnosa prema prirodi čovjek ne može moralno postupati ni prema drugim ljudima. ta kategorija drugog koja legitimise moralno ponašanje čovjeka, u prvom redu je vezana za prirodu. Priroda je ono prvo mjesto koje zauzima onaj Drugi.

Dakle, prije nego što se odluči za tehnički zahvat u prirodu, čovjek mora taj zahvat etički zasnovati. On se dakle mora pitati šta je dozvoljeno u tom zahvatu s obzirom na neprikosnovena prava prirode na nepovredivost i vlastiti spontanitet. Pojam pravde se dakle sada legitimise s obzirom na prava prirode koja čini neotklonjivu pretpostavku ljudskog opstanka u svijetu i ljudskog uzdizanja na rang pravednog i humanog bića. Taj aspekt čovjekova odnosa prema prirodi ističe i sam O. Höffe u svojoj Teoriji *političke pravde*. Tek politička pravda, smatra Höffe, uspijeva prirodu priznati kao onog drugog unutar etičke zajednice čovjeka, i uspijeva priznati njena neutuđiva prava. U pojam političke pravde ulazi i pravedan odnos čovjeka prema prirodi, i to je ono novo u Höffeovoj teoriji pravde. To je ono, što je promaklo čak i teoriji prirodnog prava koja vrvi od pozivanja na prirodu i prirodni zakon.

Šta je to, dakle na izgled nerazumljivo i protivruriječno, čime Höffeova teorija *političke pravde* nadilazi teoriju *prirodnog prava* upravo u pitanju odnosa prema prirodi i poimanja same prirode i odnosa čovjeka prema njoj? Paradoksalno je stoga što bi se

31 Hans Jonas: *Princip odgovornost*, Sarajevo 1990, str. 8.

32 Hans Jonas, *ibid*, str. 21.

očekivalo da baš teorija prirodnog prava uspije afirmisati prava prirode i njene zakonitosti, a ne jedna *politička filozofija*, kako Höffe, u krajnjem, određuje svoju teoriju političke pravde.

Sam Höffe o granicama teorije prirodnog prava i nadmoći teorije političke pravde, upravo u poimanju prirodnih prava čovjeka, i prava prirode na nepovredivost, piše: „Primarno prirodno stanje, tj. apsolutnu samovolju i divlju slobodu svih – rat svijju protiv svih – prevladava prirodno pravo. Ono uspostavlja legitimne norme i zahtjeve u odnosima među članovima jedne zajednice. Ali prirodno pravo ne ispunjava ono što obećava. Pošto ono ne *preuzima odgovornost* za temeljne slobode, tj. za pojedninačna ljudsk aprava, to stanje prirodnog prava nije stanje pravde.“<sup>33</sup> A to znači: teorija prirodnog prava uspijeva sagledati prirodna prava čovjeka i afirmirati ih, ali ona nema mehanizma da ta prava ostvari. Jednostavno rečeno: ona ispušta iz vida, zanemaruje i pomalo ignoriše upravo ono što je isključiva kategorija teorije čistog, pozitivnog prava: „fatalnu moć države“. A granice teorije čistog prava su u zanemarivanju dostignuća teorije prirodnog prava. Höffeova teorija *političke pravde* nadvladava teoriju prirodnog prava tako što uzima u obzir „fatalnu moć države“, tj. produktivnu i nezaobilaznu funkciju legitimne javne prisile, bez koje nema mogućnosti da se u ljudskoj zajednici ostvari bilo šta. Legitimna javna prisila u liku *pravedne države* jeste ključna kategorija Höffeove teorije političke pravde, i neotklonjivi aspekt i segment pojma pravde uopšte. Bez tog aspekta pravda uvijek ostaje apstraktni pojam o kome se mogu voditi, i vode se beskrajne teorijske rasprave, ali koga nikada nema u stvarnosti, u zbilji čovjeka, u neposrednom životu. A pravda je, kaže Höffe, prije svega konkretna kategorija, i valja je razmatrati prvenstveno s obzirom na mogućnost njenog ostvarenja, s obzirom na njenu zbiljsku egzistenciju. To je, dakle, ono što je iz vida izgubila teorija prirodnog prava i ono zbog čega upravo prirodno pravo ne obezbeđuje prirodna prava čovjeka u stvarnom životu, nego ih samo zahtijeva. Höffeova teorija političke pravde, s obzirom da u pojam pravde ugrađuje aspekte i mehanizme legitimne javne prisile, onda ne ostaje samo kod moralne osude pri kršenju osnovnih prirodnih prava čovjeka, nego sadrži i mehanizme pravne sankcije, zakonske prisile i kazne. Höffeova teorija predviđa i sankcije neetičkog odnosa čovjeka prema prirodi, a ne samo moralnu osudu. Sve to ona postiže kategorijom *pravedne države* koju ne sadrži ni teorija čistog prava, pravnog pozitivizma, koja se zadržava na kategoriji *pravne države*, ni teorija prirodnog prava, koja se uopšte kloni kategorije države u bilo kom vidu, a još manje tu kategoriju (pravedne države) sadrže kritike pravnog pozitivizma i etatizma u liku marksizma i anarhizma. U svom zahtjevu „slobode i pravde bez vlasti i države“, marksizam i anarhizam su potpuno izgubile mogućnost da legitimno postave pitanje o pravdi i pravednoj zajednici, jer je, misli Höffe, pojam javne legitimne prisile konstitutivni aspekt i neotklonjivi sadržaj samog pojma pravde i slobode kao takve.

I na kraju Höffe se osvrće i na najmoderniju i najtemeljniju teoriju pravde, teoriju za koju smatra da je dostigla vrhunac teorijskog poimanja i razlaganja pojma pravde. To je *Teorija pravde* Džona Rolsa, kako je već rečeno. Ta teorija je doista napravila veliki preokret u političkoj filozofiji današnjice i od njenog objavljivanja (1971) pa sve do

33 O. Höffe: Politische Gerechtigkeit, S. 97.

današnjih dana ona stoji u središtu svih ozbiljnijih rasprava o problemima društvenog života i posebno njegovog političkog ustrojstva na principima pravde i pravičnosti. I Höffe joj u zasnivanju svoje *Teorije političke pravde*, daje značajno mjesto i preuzima neke njene rezultate. No, on ima i neke ne beznačajne primjedbe na tu teoriju, o čemu malo kasnije. Sada slušajmo samoga Rolsa. Između ostalog on piše: „Pravda je prava vrijednost društvenih ustanova kao što je istina misaonih sistema. Bilo koja teorija, ma koliko da je elegantna i ekonomična, mora da bude odbačena ukoliko je neistinita; isto tako zakoni i ustanove, ma koliko delotvorni i dobro uređeni, ako nisu pravedni, moraju da se reformišu ili napuste. Čak ni dobrobit celokupnog društva ne može da prevagne nad nepovredivošću ličnosti koja je (nepovredivost) zasnovana na pravdi. Stoga pravda ne priznaje da se gubitak nečije slobode može opravdati većim dobrom drugif ljudi. Ona ne dozvoljava da odricanje nekolicine budu opravdana većom ukupnom dobiti koju uživaju mnogi. Zbog toga se u pravednom društvu polazi od toga da su slobode jednakih građana utvdene; prava zasnovana na pravdi ne mogu biti predmet političkih pregovaranja ili računa društvenih interesa. Jedini razlog zbog koga možemo da prihvatimo pogrešnu teoriju jeste taj što ne znamo za bolju; analogno tome nepravda se može trpjeti samo ukoliko je nužno da bi se izbegla još veća nepravda. Budući da su istina i pravda prve vrednosti ljudskih delanja, one su neprikosnovene.“<sup>34</sup>

Nema dakle nikakvog spora da upravo te neprikosnovene vrijednosti moraju biti u temelju svake stabilne zajednice. Ali „postojeća društva, nastavlja Rols, gotovo nikada nisu dobro uređena i postavljena na tim vrijednostima, jer je uvijek sporno šta je pravedno, a šta nije. Ljudi se ne slažu oko toga koja bi načela trebala da određuju osnovne uslove njihova udruživanja. Pa ipak, uprkos neslaganju, možemo da kažemo da svi oni imaju određeno shvatanje pravde. To znači da oni shvataju kako postoji poterba za određenim skupom načela koja propisuju osnovna prava i dužnosti i koja određuju poželjnu raspodjelu dobiti i tereta društvene sradnje, i spremni su da ih prihvate. Stoga se čini prirodnim da se pod pojmom pravde misli na nešto što je različito od raznoraznih shvatanja pravde, i kao o nečemu što je zajedničko svim tim različitim shvatanjima.“<sup>35</sup> Pojam pravde se dakle konstituise onim što ujedinjuje pojedinačna, raznovrsna shvatanja. Nijedno pojedinačno shvatanje, pojedinca ili određene grupe ljudi, nacije, klase, rase, konfesije, itd, ne iscrpljuje i ne može odrediti sam pojam pravde ali se do njega nikako ne može doći bez učešća svih koji su za njega zainteresirani. On nikad ne može biti nametnut nikom i nikakvim sredstvom i obrazloženjem. Kao neprikosnovena vrijednost pojam pravde mora biti rezultat volje svih koji žive u jednoj zajednici. On, dakle, mora biti rezultat pune saglasnosti svih, jer se institucije koje na njemu počivaju tiču svih bez ostatka. Samo jedan glas protiv već dovodi u pitanje legitimnost onoga što je pravedno, šta nije. A saglasnost svih oko tog temeljnog pojma je moguća i neophodna. Rols tu mogućnost takođe nagovještava: „Svi se ljudi mogu složiti oko toga da su ustanove pravedne onda kada se ljudima samovoljno ne propisuju različita osnovna prava i dužnosti, bez obzira na to kako oni gledaju na osnovni pojam pravde. Za svakoga je jasno da je nepravedno propisivati različita osnovna prava i dužnosti za različite ljude. Svi moraju biti u jednakom položaju. Isto tako, svi se mogu složiti oko toga da je pravda i onda kada pravila određuju ispravnu ravnotežu u raspodjeli dobitka u društvenom životu među sukobljenim

34 Džon Rols: *Teorija pravde*, Beograd, 1997, str. 21

35 Džon Rols, *ibid*, str. 22.

zahtjevima. Ljudi mogu da se saglase sa ovakvim opisom pravnih ustanova budući da su pojmovi „samovoljno razlikovanje“ i „ispravna ravnoteža“, koji su uključeni u pojam pravde, ostali otvoreni, pa svako može da ih tumači u skladu sa načelima pravde koja on prihvata. Ta načela naglašavaju one sličnosti i razlike među ljudima koje su važne pri određivanju prava i obaveza i onu raspodjelu prednosti koja se smatra valjanom. Jasno je da ovo razlikovanje između pojma pravde i različitih shvatanja pravde ne daju odgovor ni na jedno važno pitanje. Ono samo olakšava utvrđivanje uloge načela društvene moći.<sup>36</sup>

I Höffe upravo nadovezuje na ove teškoće u koje upada Rols u svojoj Teoriji pravde. Do tih teškoća, koje se pokazuju u nemogućnosti da se definitivno utvrdi pojam pravde, Rols po Höffeovom mišljenju dolazi iz dva osnovna razloga. Prvi je nedostatak semantičke (jezičke) analize same riječi (pojma) pravda, kako bi se pokazalo koja sve značenja ova riječ ima u jezičkoj upotrebi, u upotrebi tzv. običnog jezika. Tek ta analiza bi mogla da raskrije suštinu pojma pravde, jer bi analiza njenog raznovrsnog i mnogovrsnog značenja u jezičkoj upotrebi mogla najbolje da ustanovi šta ta riječ znači po sebi, nezavisno od toga šta ona znači u upotrebi određenih pojedinaca, pa čak i teoretičara. Ta analiza, naravno, nije ni malo jednostavna, jer bi ona morala da dođe do onoga značenja riječi pravda koje pripada samoj toj riječi i koje su ljudi prisvojili i priznali. Ta analiza je beskrajna jer su i značenja svake reči, pa tako i ove, bezbrojna. Stoga se Höffe u svojoj *semantičkoj analizi* koja čini sastavni dio njegove Teorije političke pravde, zadržava samo na značenju ove riječi (pojma) koje je ona zadobila u različitim teorijskim poimanjima pravde. Počevši od starogrčke, pa preko hrišćanske, do moderne teorije ova riječ je zadobivala sasvim različita značenja. Čas je pravdedno značilo ono što dolazi iz prirode, čas ono što daje Bog, čas ono što određuju ljudi i društvene institucije, ono što se ustanovljuje raznim društvenim dogovorima i sporazumima, itd. Bezbrojna su značenja. No, Höffe se zadržava na analizi značenja i dometa društvenog ugovora i sporazuma u kome učestvuju svi koji su zainteresovani za funkcionisanje jedne zajednice. Figura društvenog ugovora je najprimjerenija forma kojom ljudi mogu da dođu do temeljnih načela zajednice u kojoj žive kako bi ta načela bila pravdedna. Ali ugovor je samo osnova na kojoj valja zasnovati jednu pravdednu državu. Sam po sebi on ne može ostvariti ono što je pravda među ljudima jer ne posjeduje mehanizme „legitimne javne prisile“ koja je konstitutivni element i segment pojma pravde, a moć legitimne javne prisile pripada jedino državi, zajednici kao opštem entitetu, a nikada nijednom pojedinačnom subjektu. A to je drugi momenat koji nedostaje Rolsovoj Teoriji pravde. Ona dakle ne dopijeva do povezivanja pojma pravde i pojma „legitimne javne prisile“ u liku pravdedne države. A pravdedna država se uspostavlja nakon postizanja društvenog dogovora i sporazuma o temeljnim načelima zajednice. Ona dakle počiva na nečemu temeljnijem od njenih institucija, na nečemu što te institucije legitimniše kao pravdedne, a to je upravo društveni dogovor kao rezultat najšire političke rasprave u kojoj učestvuju svi. To utemeljenje države u opštem društvenom dogovoru koji joj prethodi, nedostaje Rolsovoj Teoriji pravde. „A to znači, kaže Höffe, etika se mora proširiti etikom prava i države, a *Teorija pravde* postati *Teorija političke pravde*, tj. teorija koja iz moralne pretpostavke raspravlja o političkom pravu na prisilu.“<sup>37</sup> Rasprava o političkom pravu na prisilu jeste ono do čega Rolsova *Teorija pravde* nije dospjela, pa stoga nije uspjela ni legitimno pojmiti sam pojam pravde,

36 Džon Rols, *ibid*, str. 23

37 O. Höffe: *Politische Gerechtigkeit*, S. 26-27.



jer se taj pojam u stvarnosti može pojaviti samo u liku pravedne države. Pravedna država bi bila ona država koja uvijek štiti osnovna ljudska prava, a nikada ih ne može ugroziti. Umjesto *Leviathana* koga Hobs uzima za metaforu jake države koja štiti prava svih, valja uspostaviti „ukroćenog Leviathana“, tj. takvu državu koja ne može ugrožavati nikoga, a mora štiti svakoga. Jer onaj koji ima moć da štiti može i da ugrožava. To je pokazalo iskustvo svih pravnih država. Pravedna država bi se razlikovala od pravne i po tome što ona „ima moć da štiti, a nema moć i način da ugrožava ljudska prava.“<sup>38</sup>

Taj dvosjekli mač oličen u svakoj vlasti i javnoj prisili, u svakoj pravnoj državi, mač kojim se pravda štiti, ali i ugrožava efikasnije od bilo koje druge moći, bio je osnovni motiv Höffeove kritičke teorije čistog prava i pravnog pozitivizma. A nedostatak toga mača u teoriji prirodnog prava i etičkim pogledima, takođe je ponukao Höffea da ukaže na produktivne strane „fatalne moći države“.

Vojin Simeunović  
Beograd

## TRUTH, JUSTICE, PEACE Summary

The author discusses Kant's philosophical work "Eternal Peace". The work was published in 1795 and had a great influence on the development of the specific political and legal theories in the 19th century Europe. The influence of this work grew as time passed by, and reached its peak in the 20th century. The First and Second World War made the issue of peace between people subject of the philosophical interest. Kant viewed the idea of peace as a philosophical issue and as a central problem of each philosophy. Without peace nothing has sense in human life. This is why Otfried Höffe released an anthology in the honour of the 200 anniversary of Kant's work. All the authors presented in this anthology underline the huge importance of *Eternal Peace*.

*Key Words:* Truth, Justice, State, Nature, Force, Political Justice, Peace.

<sup>38</sup> O. Höffe, *ibid.*, str. 386.