

## DE MESTR CITIRA KANTA: ZLOUPOTREBA NASLEĐA PROSVETITELJSTVA U PROTIV-PROSVETITELJSKE SVRHE

*Sažetak:* Još je Šekspir primetio da „i đavo može citirati Sveto pismo za svoje potrebe“: tekstovi su podložni najrazličitijim metodama selektivnog citiranja i parafraziranja koje izokreću i transformišu njegov originalni smisao i nameru. Najpoznatija dela Imanuela Kanta u ovom smislu nisu nikakav izuzetak – uprkos svojoj prosvetiteljskoj nameri ona se mogu citirati i za protiv-prosvetiteljske potrebe. Upravo ovakva zloupotreba Kanta je, tvrdimo, sve rasprostranjenija u naučnoj javnosti Srbije. U ovom radu navodimo i analiziramo tri primera ovakve zloupotrebe, njihove mehanizme i namere.

*Ključne reči:* Imanuel Kant, prosvetiteljstvo, autonomija, moralnost, protiv-prosvetiteljstvo, konzervativizam

Cilj ovog teksta je da ukaže na jedan zanimljiv fenomen – odbranu konzervativnih, pa čak i otvoreno protiv-prosvetiteljskih stavova pozivanjem na najznačajnijeg filozofa prosvetiteljstva – Imanuela Kanta. Izdvojićemo tri primera, analizirati ih, i na kraju pokušati da ponudimo objašnjenje ovog na prvi pogled začuđujućeg fenomena.

Evo kako filozofkinja Bogdana Koljević, u svom tekstu „Zašto je Novak Đoković danas Srbija“ referira na Kanta, na jednom vrlo neočekivanom mestu:

„A Noletu – za razliku od bezmalo svih pripadnika naših političkih elita – se *veruje*. I u Srbiji i u svetu. 'Nole' se, zato, ne može (samo) *izmisliti*. 'Nole' se može *biti*. Ili *ne biti*. Može se biti optimističan, ozbiljan, razborit, uporan, odgovoran i, iznad svega, *dostojanstven*, ili se može postupati neozbiljno, neodgovorno i nedostojanstveno – i to je stvar ličnosti, njenog integriteta, karaktera i principijelnosti. I u tome je treća stvar ili, ako hoćete, *stvar 'treće' Srbije*. To je stvar *sistema vrednosti* i oživljavanja postojećih etičkih normi iz pepela istorijskog zaborava. Ako je potrebno klasifikovati Novaka Đokovića, onda je on *savremeni tradicionalista* u najboljem smislu te reči. Šta to znači? Znači da je Nole – koji je moderan, savremen i 'svetsko lice' – u isti mah porodičan, skroman, nacionalno samosvestan i patriota, i da svojim delovanjem afirmiše vrednosti apsolutno neophodne *kriznoj Srbiji*. To znači da Nole Srbiji, dovedenoj praktično u stanje kantovske 'samoskrivljene nezrelosti' tj. Srbiji u kojoj je postala *izuzetna hrabrost služiti se sopstvenim umom*, vraća *izgubljeno dostojanstvo*.

Nole zato simbolizuje 'treću' Srbiju koja sve pomenute vrednosti, skriveno ili manje skriveno, prepoznaje kod sebe i negde ih tiho živi. Zato Nole niti može niti treba da 'pobedi Srbiju'. Jer Srbija u kojoj je Nole najveća nada, ali i poslednja radost, neće svoje 'malo parče sreće' olako ispustiti iz ruke. Baš kao što ni Nole ni na vrhuncu slave nikada neće zaboraviti na Srbiju, jer zna da bi na taj način zaboravio na sebe" (Koljević, 2011).

Koljevićeva ovde aludira na poznati tekst „Šta je to prosvetiteljstvo?“, u kojem Kant kaže:

*„Prosvetiteljstvo je izlazak čovjeka iz stanja samoskrivljene nepunoljetnosti. Nepunoljetnost je nemoć da se vlastiti razum upotrebljava bez vodstva nekoga drugog. Ta nepunoljetnost je samoskrivljena onda kad njezin uzrok ne leži u nedostatku razuma, nego u pomanjkanju odlučnosti i hrabrosti da se njime služi bez tuđeg rukovođenja. Sapere aude! Imaj hrabrosti služiti se vlastitim razumom! – to je, dakle, lozinka prosvetiteljstva“ (Kant, 2000: 35).*

U čemu se, po Kantu, manifestuje ova samoskrivljena nezrelost? U nedostatku autonomije, odnosno spremnosti da javne, kritičke upotrebe sopstvenog uma. Zrelost se, po njemu, stiže premnošću da se norme kojima se kao privatni građani, vernici, vojnici potčinjavamo, podvrgnu javnoj kritici. Tek tada se prestajemo slepo potčinjavati autoritetima, i postajemo ko-autori normi kojima se potčinjavamo, dakle – postajemo autonomni.

U ovom inače nedugom spisu, Kant posebno naglašava kako nijedan skup normi ne sme biti izuzet od racionalne kritike, kako od strane zajednice, tako ni od strane pojedinca. Iako se, iz čisto strateških razloga, kritika može privremeno suspendovati, njeno trajno ukidanje bilo bi u suprotnosti sa kako on kaže – „svetim pravom čovečanstva“. Ovo se posebno odnosi na religijske dogme koje se nipošto ne smeju jednom i zauvek ustanoviti i zaštititi od kritike i promene. Kant kaže:

*„Jedno se razdoblje ne može zavjeriti, i nad time svečano prisegnuti kako će ono što predstoji dovesti do stanja u kojem mu mora postati nemoguće proširivati svoje (prije svoje tako neodložne) spoznaje, čistiti od zabluda i, uopće, napredovati u prosvetiteljstvu. Bio bi to zločin protiv ljudske prirode čije se izvorno određenje sastoji upravo u tome napredovanju; potomstvo je, dakle, potpuno ovlašteno odbaciti takve odluke, uzete na neovlašten i zločinački način“ (Kant, 2000: 37–38).*

U kakav kontekst, međutim, Koljevićeva stavlja ovaj Kantov poziv na izlazak iz samoskrivljene nezrelosti? U kontekst ne samo drugačiji, već i radikalno suprotstavljen onom originalnom. Dok Kant poziva na emancipaciju od predrasuda i preispitivanje nasleđenih dogmi, Koljevićeva govori o „oživljavanju postojećih etičkih normi iz pepela istorijskog zaborava“. Dok Kant govori o *javnoj upotrebi uma* kao jedinom putu iz samoskrivljene nezrelosti, Koljevićeva veliča „treću“ Srbiju, „koja sve pomenute vrednosti, skriveno ili manje skriveno, prepoznaje kod sebe i negde ih tiho živi“. Povrh svega, po ovoj filozofkinji, povratak dostojanstva Srbima ne omogućuje bilo šta nalik na javnu upotrebu uma, već identifikacija sa jednom, u suštini – privatnom figurom, sa Novakom Đokovićem.

U izvesnom smislu, jasno je da je Đoković javna ličnost – na način na koji su to i Viktorija i Dejvid Bekam, na primer, ili Zdravko Čolić. Ali on nije javna figura na bilo koji, za kantovsko čitanje javnosti relevantan način – on ne učestvuje u javnoj upotrebi uma, onako kako to čini oficir koji piše i objavljuje u vojnim časopisima kritikujući postojeće norme vojne službe, ili sveštenik koji javno kritikuje vladajuće dogme, ili građanin koji učestvuje u javnoj raspravi o državnim zakonima. Ono što Đokovića, po Bogdani Koljević, čini sposobnim da građanima povрати „izgubljeno dostojanstvo“ jeste jedan sklop privatnih vrlina – on je „moderan, savremen i 'svetsko lice' – u isti mah porodičan, skroman, nacionalno samosvestan i patriota“.

U kom je smislu Đoković „moderan i savremen“? Ne u bilo kakvom filozofski relevantnom smislu svakako, ne kao neko odan moderni, nego radije kao čovek svog vremena, koji valjda koristi mobilni telefon i vozi se avionom (a ko onda u tom smislu nije moderan i savremen?). Sa ostalim osobinama stvari su još jasnije – porodičnost, skromnost, patriotizam, nacionalna samosvest, u biti su privatne vrline i osećanja, čak i ako se tiču javnih institucija (države, na primer).

Kakve onda veze ima Novak Đoković sa Kantovim *Sapere aude*? I ne manje zanimljivo – kakve veze ima sa politikom bilo koje vrste, jer o politici je ovde reč?

Odgovor na prvo pitanje je, sada je to već sasvim jasno – nikakve. Ali, jednom kada se odvojimo od pogrešnog kantovskog traga na koji nas navodi autor-ka, lakše je dati odgovor na drugo pitanje i prepoznati u kojoj se tradiciji zapravo nalaze njeni predlozi.

„Sve znane nacije dostigle su sreću i moć samo u meri u kojoj su verno sledile ovaj nacionalni um, koji nije ništa drugo do uništenje individualnih dogmi i svestičke nacionalnih dogmi, to jest, korisnih predrasuda. Dopustite da se svako osloni na individualni razum u religiji i odmah ćete videti uspon anarhije verovanja sve do uništenja religijskog suvereniteta. Isto tako, ako svaki čovek sam sudi o principima vlasti, odmah ćete videti uspon građanske anarhije ili uništenje političkog suvereniteta.

Vlada je jedna istinska religija; ona ima svoje dogme, svoje misterije, svoje sveštenike; podvrgnuti je individualnoj diskusiji znači uništiti je; ona živi jedino kroz nacionalni um, što će reći, političku veru, koja je religiozna.

Primarna čovekova potreba jeste da njegov rudimentarni um bude sputan dvostrukim jarmom: on mora biti osujećen i mora utopiti u nacionalnom umu, tako da zameni svoju individualnu egzistenciju za drugu, zajedničku egzistenciju, kao što reka koja se uliva u okean nastavlja da postoji u ovoj vodenoj masi, ali bez imena.

Šta je patriotizam? To je upravo ovaj nacionalni um o kojem govorim; to je *odricanje* od individualnosti, Vera i patriotizam su dva velika čudotvorstva na svetu. Oba su božanska. Sva njihova dela su čuda. Nemojte im govoriti o ispitivanju, izboru, diskusiji, jer će vam reći da hulite. Oni znaju samo za dve reči, *potčinjavanje* i *veru*; ovim dvema polugama oni podižu svet. (...)

I u celom moralnom i političkom svetu, šta je ono što znamo i što smo sposobni da učinimo? *Znamo* moralnost koju su nam preneli naši očevi, kao skup dogmi i korisnih predrasuda usvojenih od strane nacionalnog uma. Ali tu ne dugujemo ništa bilo čijem individualnom umu. Upravo suprotno, svaki put kada bi se ovaj um umešao, on bi izopačio moralnost“ (De Maistre, 1965: 108–109).

Ovo je već znatno bliže – tu su i drevne i postoјane etičke norme iz „pepela istorijskog zaborava“, tu je i patriotizam, i nacionalna svest, i skromnost i smernost, naročito pred autoritetom prošlosti. Samo što ovo više nije Kant, nego De Mestr, nije prosvetiteljstvo, već protiv-prosvetiteljstvo.

Ono što „treću Srbiju“ o kojoj piše Koljevićeva izdvaja kako od one prve, tako i od one druge, jeste upravo što ona nema nikakav javni glas, što ne učestvuje u javnoj raspravi. Ona svoje vrednosti, kako smo već приметили, „тихо живи“, идентификује се са њима без остатка, и без поговора. На овај начин се јавност, као посредник између државе и појединца, овде уопште и не јавља. „Трећа Србија“ се као политички субјект конституише не кроз јавну рационалну deliberацију, већ кроз потпуну идентификацију са традиционалним normama, вредностима и simbolima, која се дешава на pre-refleksivnom nivou. Đoković onda може *predstavljati* ovako konstituisan politički entitet, jer sa njim deli pre-refleksivni identitet, odnosno ono što bi De Mestr nazvao *nacionalnim umom* (a što bi Koljevićeva, slutim, nazvala *nacionalnom svešču*) – „moralnost koju su nam preneli naši očevi, kao skup dogmi i korisnih predrasuda“.

Evo i drugog primera. Slobodan Antić u članku „Patriotizam danas“, piše sledeće:

„Funkcija ljubavi prema otadžbini, objašnjava Mekintajer, važna je zbog zahteva za žrtvovanjem. Samo ljubav može biti trajni motiv da se podnose žrtve. A u nesavršenom svetu kakav je naš, žrtvovanje za zajednicu osnovni je način da ona preživi. Liberalni moralista polazi od pretpostavke da u svetu nema nepomirljivih i isključivih interesa. On ne vidi da neki od tih isključivih interesa mogu čak biti i radikalno egzistencijalni. Manjak resursa u prošlosti dovodio je do očajničkih borbi za preživljavanje. Ništa nam ne jamči da tako neće biti i u budućnosti. Možemo lako zamisliti dve zajednice koje se bore oko istog resursa (recimo, pitke vode), pri čemu resurs omogućava preživljavanje samo jedne zajednice. Liberalni moralist, koji bi ovu društvenu situaciju posmatrao samo sa stanovišta univerzalnog morala, tvrdio bi da resurs ne može da pripadne nikome, odnosno da pripada obema zemljama podjednako. U tom slučaju, međutim, rezultat bi bio smrt obe zajednice. Patriotizam, međutim, daje nedvosmislen prednost svojoj zajednici. Zajednica sa više ljudi spremnih da se za nju žrtvuje najverovatnije bi pobedila u sukobu sa suparničkom zajednicom. I pobednici bi preživeli.

Liberalni koncept moralnosti, dakle, funkcioniše samo tamo gde su interesi uzajamni, uskladjivi, gde praktično već postoji ili može postojati zajednica interesa. Patriotizam, pak, funkcioniše tamo gde se interesi isključuju, gde su oni u sukobu, gde samo jedan interes može biti zadovoljen. Realni patriotizam, kako se može nazvati ovaj Mekintajerov, ne može biti sveden ni na Natansonov umereni patriotizam. Natansonov oblik privrženosti zajednici podrazumeva poštovanje granica morala. To znači da će, u sukobu svoje i tuđe zajednice, umereni patriota uvek biti na strani one zajednice koja svoj zahtev temelji na jačim moralnim načelima. U moralnom smislu to je ispravno. U egzistencijalnom, političkom smislu, to može biti kobno. Vodeći se logikom Mekintajerovog razmišljanja možemo konstruisati sledeći slučaj. Pretpostavimo sličnu situaciju onoj koju je kao primer uzeo Mekintajer, naime situaciju u kojoj nekog resursa ima samo za preživljavanje jedne zajednice. Ali, prepo-

stavimo ovoga puta da taj resurs ne pripada našoj, već tuđoj zajednici. Zajednica sastavljena od umerenih patriota ne bi želela da otima tuđe i umrla bi. Ona pak sastavljena od realnih patriota, bila bi vođena svojim nagonom za preživljavanje, verovatno bi se upustila u borbu i možda preživela. To svakako ne bi bilo moralno. Ali, u egzistencijalnom smislu bilo bi verovatno dozvoljeno. Treba podsetiti da je čak i Kant (Immanuel Kant, 1724–1804) dopuštao da u takvim okolnostima ne mora da važi uobičajeni građanski moral. Naime, objašnjava Kant, u slučaju da dvojica brodolomnika, odraslih muškaraca, imaju dasku dovoljnu samo jednom da preživi, nije nedopušteno da se jedan od utopljenika silom izбори za život (Kant, 1790). Ta vrsta egzistencijalnog prava upravo je ono na šta se poziva i Mekintajerov 'realni' patriotizam" (Antonić, 2008: 724–725).

Za početak da raščistimo šta na tu temu kaže Mekintejer, i kod njega, neiznenađujuće, nema govora o bilo kakvoj „smrti obe zajednice“. Evo šta on kaže na temu sukoba zajednica oko resursa:

„Ono što vaša zajednica zahteva kao materijalne preduslove svog opstanka kao posebne zajednice i rasta u posebnu naciju može biti isključiva upotreba istih ili delimično istih onih resursa neophodnih mojoj zajednici za njen opstanak i razvoj u posebnu naciju. Kada do takvog konflikta dođe, stanovište impersonalnog morala zahteva takvu raspodelu dobara po kojoj se svaka osoba računa kao jedna i ne više od jedne, dok patriotsko stanovište zahteva da ja težim unapređenju interesa svoje zajednice, a vi unapređenju interesa svoje, i svakako, tamo gde se radi o opstanku jedne zajednice, a ponekad čak i tamo gde se radi o značajnim interesima jedne zajednice, patriotizam uključuje spremnost da se ide u rat na strani sopstvene zajednice“ (Macintyre, 1998: 289).

Kako bi onda ovaj Mekintajerov liberalni moralista, reagovao na Antonićeve primer o dve zajednice sukobljene oko resursa pijaće vode? Jednostavno – on bi predložio da se pijaća voda подели u skladu sa „pravilima na koje bi pristala svaka racionalna osoba pod izvesnim idealnim uslovima; da ta pravila postavljaju ograničenja sukobljenim interesima i neutralna su u odnosu na ove interese (...) kao i da su neutralna u odnosu na konkurentne skupove verovanja o tome koji je najbolji način života za ljudska bića; da su jedinice koje su objekti i subjekti morala – individualna ljudska bića i da se u moralnim procenama svaka individua računa kao jedna i samo jedna; da je stanovište moralnog subjekta koje je konstituisano ovim pravilima isto za sve moralne subjekte i kao takvo nezavisno od svake društvene partikularnosti“ (Macintyre, 2003). Da li bi zajednice o kojima se radi bile spremne da ovakvo rešenje sprovedu u delo, posebno je pitanje, ali to nikako ne znači da bi liberalni moralista preporučio da je najbolje rešenje da se u ovakvoj situaciji obe zajednice suzdrže od korišćenja resursa, i „umru“, kako Antonićevo insinuirao.

Mekintajerova primedba liberalnom moralisti jeste da ovaj ne razume da moral uvek mora biti nečiji moral, na neki nečin situiran i utemeljen u koncepciji dobra neke konkretne zajednice – polisa, plemena, nacije, itd. Upravo zato, kao alternativu ovom apstraktnom liberalnom univerzalizmu, među čije predstavnike ubraja i Kanta, on nudi svoju kompleksnu neoaristotelovsku i neotomističku etičku teoriju koja bi trebalo da bude sposobna da pomiri zahteve etičkog parti-

kularizma sa etičkim univerzalizmom. Izlagati detalje te teorije ovde nije ni moguće, niti potrebno.<sup>1</sup> Ono što je ovde bitno primetiti jeste da Mekintajer jasno i nedvosmisleno uočava sukob između liberalnog, pa dakle i kantovskog, morala i *jakog* (ili što bi Antičić rekao – realnog) patriotizma. To je zapravo i osnovni smisao njegovog teksta – da ukaže ne nesposobnost liberalne tradicije, ili u širem smislu – prosvetiteljstva, da akomodira patriotsku pristrasnost.

Tim je čudnije što Antičić ima potrebu da, bez ikakvog jasnog razloga, i bez vidljive polemičke namere, ustvrdi da Kant zapravo akomodira ovakvu pristrasnost, i to ni manje ni više nego praktično do dopuštenja genocida. Ako je „ubistvo“ jedne nacije jedini način da druga nacija preživi, onda je to, kaže Antičić, po Kantu – moralno dopušteno.

Međutim, Kant nikada i nigde nije napisao da u slučaju dvojice brodolomnika „ne važi uobičajeni građanski moral“, kako to piše Antičić. Kod Kanta nema izuzetaka – moral važi uvek. Ono što Kant uistinu kaže jeste da postupci u slučajevima nužde – poput onog kada jedan davljenik izgura drugog sa daske – nose sa sobom krivicu, ali ne i kaznu. Ne zato što su izuzeti iz moralnog zakona – jer nisu – nego zato što se ne mogu na odgovarajući način kazniti.<sup>2</sup> Kant se zapravo brižljivo potrudio da istakne ovu razliku:

„Delo nasilnog samoodržanja ne treba, recimo, oceniti kao *neporočno* (inculpabile), nego samo kao *nekažnjivo* (impunibile), a tu *subjektivnu* nekažnjivost, nekim čudnim brkanjem učitelji prava smatraju *objektivnom* (zakonitošću). Sentencija prave nužde glasi: 'nužda zakon menja (necessitas non habet legem)'; pa ipak ne može postojati nužda koja bi ono što je nepravično učinila zakonitim“ (Kant, 1993: 37).

Antičić, stoga, greši već na prvom koraku. Ali tu nije kraj. Unoseći ovu novootkrivenu teoriju moralnog izuzetka u međunarodne odnose, on od Kanta pravi neku vrstu šmitovskog teoretičara vanrednog stanja – postoje situacije kada se moral i zakon suspenduju, kada egzistencijalno ima primat nad moralnim i kada je sve dopušteno – osvajanje tuđe zemlje, čak i njeno uništenje. Setimo se – ako „realni patriota“ bira koja zajednica treba da umre – njegova ili tuđa, on će odlučiti da umre tuđa, čak iako je to suprotno moralnim zahtevima. Ako njegovoj zajednici nedostaje nešto bitno, što po pravu pripada drugoj zajednici, on će smatrati svojim egzistencijalnim pravom da joj to i uzme. Sve to, po Antičiću, uz Kantov blagoslov.

Ništa ne bi moglo biti pogrešnije. Kod Kanta nema mesta bilo kakvom „egzistencijalnom pravu“ na nepravedan rat. Kao pravi „liberalni moralista“, Kant je uvek na strani onog koji je u pravu:

<sup>1</sup> Za detalje videti (Macintyre, 1989).

<sup>2</sup> Razlog leži u činjenici da kazna zaprećena za ubistvo – smrt, u ovom slučaju ne može služiti kao bilo kakav podsticaj se zakon poštuje, s obzirom na to da i u slučaju poštovanja zakona sledi smrt i to brža i izvesnija. Samim tim, zakon u ovim situacijama ne može da ispuni svoju ulogu vodiča za ponašanje. Kako kaže Artur Ripštajn: „Spoljašnje zakonodavstvo ne zavisi od svoje sposobnosti da vodi savest, već radije od svoje sposobnosti da obezbedi uslove jednake slobode. Ako je to ono što treba da učini, u situaciji u kojoj počinitelj nije mogao da bude vođen zakonskim pretnjama, zakon uopšte nije uspeo ni da zapreti, pa stoga ne može ni da kazni“ (Ripstein, 2005: 421).

„Izraz nepravedan neprijatelj je u prirodnom stanju *pleonazam*; jer je sâmo prirodno stanje stanje nepravde. Pravedan neprijatelj bio bi onaj kome bih ja sa svoje strane učinio nepravdu kad bih mu se opirao; on onda uopšte ne bi moj neprijatelj“ (Kant, 1993: 151).

Po Kantu, tamo „gde već ne postoji zajednica interesa“ – u prirodnom stanju – moralna je dužnost učesnika da takvu zajednicu stvore, ako ne ujedinjenjem, a ono stvaranjem pravno regulisane federacije država:

„[P]olazna točka političkih maksima ne smije biti blagostanje i sreća što će ih one donijeti svakoj državi, dakle svrha što je sebi postavlja svaka od njih (u smislu ono jest što se hoće) kao najviše (no ipak samo empiričko) načelo državničke mudrosti, već to mora biti čisti pojam pravne dužnosti (od trebanja, čije je načelo dano a priori čistim umom) bez obzira na fizičke posljedice koje iz toga mogu proizaći“ (Kant, 2000: 146).

Nepravda je načinjena i prema Mekintajeru, koji ne zastupa nikakav „realni patriotizam“ koji mu Antonić utrapljuje, već kao što je već rečeno, kompleksnu neotomističku formu etičkog univerzalizma.. Ovo nije Mekintajer, nego Šmit. Kada Antonić brani egzistencijalno pravo zajednica da ulaze u napadačke ratove, on zapravo ponavlja Šmitovu kritiku Kanta. Kako piše Sejla Benhabib:

„Šmit vidi Kanta kao inicijatora doktrinarnih promena koje u konačnom podrivaju ne-diskriminativni koncept rata. ‘Ali, jednako očigledno, za Kanta je bilo moguće’, on piše, ‘kao i za ranije teologe, da koristi filozofsku etiku kako bi porekao pojam *pravednog neprijatelja*, i uvodeći diskriminativni rat, uništi delo pravnika koji su stvorili *ius publicum Europeum*’. Ove promene će voditi zabrani napadačkih ratova kroz Kellog-Brijanov pakt iz 1928, i kroz proširenje međunarodnog prava tako da se u njega uključi ne samo ‘ratni zločin’, već i kategorija ‘zločina protiv čovečnosti’“ (Benhabib, 2012: 700).

Ono što je zapanjujuće jeste da Antonić šmitovske argumente protiv Kanta, pripisuje samom Kantu.<sup>3</sup>

Treći primer, u kojem je možda najvidljivija namera ovakve upotrebe Kanta je tekst Marija Kalika, „Homoseksualnost i ‘parada ponosa’“. Jedna od teza ovog teksta je da iz „moderne perspektive Kantove moralne filozofije, homoseksualnost ne može biti moralna“. Kalik koristi Kantov test univerzalizacije da bi dokazao ovu tezu:

„Nas ovde zanima ispravnost nekog stava isključivo s obzirom na modernu idejnu perspektivu, koju smatramo progresivnijom od predmoderne, konzervativne. Kada je reč o modernosti neke pojave, onda je ovu perspektivu u njenom filozofskom obliku najbolje izrazio Imanuel Kant. Po Kantu, moralno je sve ono što možemo racionalno hteti da važi kao opšti zakon; drugim rečima, ono što ne možemo racionalno hteti da važi kao opšti zakon, jeste nemoralno. Kao odlučujuća instancija moralnog rasuđivanja postavlja se, dakle, racionalnost, a ne ‘Bog’, ‘tradicija’ ili sirovo shvaćeni ‘priroda’ i ‘zdravlje’. Reč je o čuvenom kantovskom obrtu od heteronomije ka autonomiji uma u moralnoj sferi. Sada se postavlja važno pitanje: da li je homoseksualnost u ovom modernom (a ne konzervativnom) smislu moralna ili ne“ (Kalik, 2011: 71).

<sup>3</sup> Za kritički pregled Šmitove kritike Kanta, videti citirani tekst Sejla Benhabib (Benhabib, 2012).

Nasuprot Kantu, Kalik navodi „ekstremnu reakciju konzervativne desnice“, od koje bi želeo da se distancira:

„Problematičnost ovog pristupa jeste u tome što su mnogi napredni pokreti i ideje kroz istoriju od strane konzervativaca i reacionara bili označeni kao nemoralni i neprirodni, i na isti način osuđivani i proterivani“ (Kalik, 2011: 70).

No, ispostavlja se da ni u Kantovoj perspektivi, kao ni u onoj konzervativnoj, homoseksualnost ne može biti označena kao moralna:

„Svet u kome bi homoseksualnost važila kao opšti zakon, tj, u kome bi svi ljudi bili homoseksualci, bio osuđen na propast, jer ne bi mogao dalje da se održava, a trenutak kada bi oni postali većina, bio bi početak njegovog kraja, to jest odumiranja. Zato mi ne možemo racionalno hteti takav svet, i zato je homoseksualnost kao vrednosno seksualno opredeljenje nemoralna stvar koje je, kao takva, neprihvatljiva“ (Kalik, 2011: 74).

Da li je ovakvo zaključivanje ispravno? Pre svega, pogledajmo kako zapravo glasi Kantova formulacija kategoričkog imperativa iz *Kritike praktičkog uma*, koje implikacije možemo izvući iz nje:

„Delaj tako da maksima tvoje volje uvek može istovremeno važiti kao princip sveopšteg zakonodavstva“ (Kant, 2004, 34),

ili formulacija iz *Zasnivanja metafizike morala*:

„Delaj samo prema onoj maksimi za koju u isto vreme možeš želiti da postane jedan opšti zakon“ (Kant, 2008: 60).

Dakle, šta nam kazuju ove formulacije? Dakako, kazuju da je nemoralno ono što ne možemo hteti da postane opšti zakon. Ali, da li važi i obratno – ono što Kalik uzima zdravo za gotovo – da je moralno sve ono što možemo hteti da važi kao opšti zakon? To je jedno od pitanja koje postavlja i Mekintajer: da li činjenica da se maksima „Uvek jedi dagnje ponedeljkom u martu“ može univerzalizovati znači da je ta maksima moralna? Jasno je da ta maksima nije nemoralna, jer nema razloga da je ne prihvatimo kao opšti zakon, tj. da nije neprihvatljivo da svi ljudi jedu dagnje ponedeljkom u martu. No, da li je to čini moralnom? Greška koju čine i Kalik i Mekintajer je u tome što posmatraju kategorički imperativ kao kvalifikacioni, a ne diskvalifikacioni test. Poput Sokratovog *dajmoniona*, koji se oglašava samo kada Sokrat pokušava da uradi nešto neprilično, tako i Kantov test moralnosti služi da nam samo kaže koje maksime ne smemo da uzimamo kao sopstvena načela delanja. Drugim rečima, Kant nam može odgovoriti samo na pitanje da li je homoseksualnost nemoralna, ali ne i na pitanje da li je moralna. Homoseksualnost može sasvim lepo spadati u radnje koje su moralno indiferentne, poput jedenja dagnji ponedeljkom u martu.

Kalikova tvrdnja da je homoseksualnost sasvim sigurno nemoralna počiva na jednoj drugoj formulaciji kategoričkog imperativa, koju Kant takođe daje u *Zasnivanju metafizike morala*:

„Postupaj tako kao da bi trebalo da maksima tvoga delanja postane tvojom voljom opšti prirodni zakon“ (Kant, 2008: 61).



Dakle, homoseksualnost je nemoralna jer bi, kako kaže Kalik, čovečanstvo prestalo da postoji kada bi „svi ljudi bili homoseksualci“. Međutim, Kant jasno govori o univerzalizaciji maksima, tj. subjektivnih principa delanja, i tek posredno o delanju i posledicama koje bi iz njih proizašle. Bilo bi smisleno govoriti o nemoralnosti maksime koja bi dopuštala ubistva, pa i o samim činovima ubistva, ali ne i o tome da li je „biti ubica“ nemoralno. Osnovno pitanje je: kojom maksimom bi se vodile osobe koje Kalik naziva homoseksualcima? Da bi Kalikovo zaključivanje važno, to bi morala biti maksima: „Imaću seks samo sa osobama istog pola i neću ostavljati potomstvo na druge načine (npr. veštačkom oplodnjom)“. Međutim, Kalik ne eksplicira takvu maksimu, jer bi time već bilo jasno da se koristi pojmom homoseksualnosti koji je očigledno tendenciozan. Umesto te maksime, naime, mogli bismo zamisliti maksimu „Delaću u skladu sa sopstvenom seksualnom orijentacijom“, koja bi prolazila test univerzalizacije, a ne bi uvodila nepotrebne kontingentnosti u sadržaj pojmova koje koristimo. Da bi izbegao da eksplicira jednu ovakvu maksimu, Kalik se poziva ni manje ni više nego na Aristotela! Kako se ovaj filozof, ni kriv ni dužan, našao kao izvor, pa čak i autoritet u jednoj raspravi koja pretenduje na modernu perspektivu, postaće jasno kada pogledamo šta zapravo Kalik „pozajmljuje“ od Aristotela i kakve zaključke iz toga izvlači.

„Po Aristotelu, svaka stvar u prirodi ima unutrašnju svrhu da razvije sve svoje mogućnosti (moći), čime ispunjava svoju suštinsku prirodu. U skladu s tim, spermatozoidi imaju moć da oplode jajnu ćeliju, a jajna ćelija ima moć da bude oplodena i razvije novi život. Zato spermatozoidi i jajne ćelije imaju prirodnu svrhu koju mogu ispuniti samo u heteroseksualnom odnosu, zbog čega i jedni i drugi 'traže' dodir sa ćelijama suprotnog pola. Iz ovoga sledi da svaki seksualni život koji nikada ne dovedi do oplodnje odstupa od prirode i u tom je smislu neprirodan“ (Kalik, 2011: 77).

Polemišući u svom tekstu sa Košičekovim stavom da kod čoveka nagon sa seksom (tj. uživanjem u seksu) i nagon za razmnožavanjem nemaju ništa zajedničko, Kalik izvodi zaključke iz aristotelovskih premisa koje je preuzeo:

„Može se reći da kod muškarca ne postoji nagon za razmnožavanjem na način na koji postoji nagon za hranom, pićem ili snom. Za ženu to nije sasvim sigurno jer ona ima organe koji su u funkciji rađanja i ishrane dece (materica, dojke). (...) Spermatozoidi zaista imaju prirodnu svrhu da oplode jajnu ćeliju, što čovek, u slučaju da ne želi dete, nastoji da spreči i može da spreči jer nije determinisan nagonom za razmnožavanjem. Ali to istovremeno znači da će muškarac (najčešće) stvoriti dete svojom slobodnom voljom, upravo zato jer kod njega nema nikakvog nagona za razmnožavanjem! On može da spreči začecje (za razliku od žene, na prirodan način), ali baš zato ima i odgovornost da dođe do začecja! Tako je rađanje dece prostor ljudske slobode, a samim tim i moralne odgovornosti“ (Kalik, 2011: 79).

Dakle, ne samo što je ostavljanje potomstva naša moralna odgovornost, već je to prvenstveno moralna odgovornost muškarca, dok žena ostaje pod dejstvom nagona i svoje telesne konstitucije. Već je upadljivo koliko se ovo razlikuje od Kantove koncepcije, kod koje moralnost nema niti sme da ima ikakvo utemeljenje u prirodi. No, ni ovaj kriomični prelaz u predmodernu razmišljanje nije pomogao

Kaliku da reši osnovni problem sa kojim se suočava, a to je mogućnost razmnožavanja bez seksa. Naime, možemo zaključiti da je homoseksualni seks nemoralan jer ne može rezultirati razmnožavanjem, samo ako pokažemo da je razmnožavanje moguće jedino putem seksa. No, Kalik je svestan da ovo nije tačno. Iako kaže da „se upravo i jedino posredstvom seksualnog nagona postiže oplodnja“ (Kalik, 2011: 78), on kasnije navodi da bi homoseksualci mogli da ispune svoje „moralne i društvene obaveze“, tako što će u procesu reprodukcije „posredno biti od pomoći, npr. tako što će donirati spermu“ (Kalik, 2011: 94). A ukoliko je homoseksualcima ipak moguće razmnožavanje, nije jasno na šta se zapravo oslanja njegovo zaključivanje. Kakve god bile Kalikove namere, njegov tekst predstavlja krijumčarenje, kako bi on rekao, predmoderne, konzervativne perspektive pod krinkom Kantove filozofije.

\*\*\*

Zašto, dakle, ovi autori, inače svi povezani sa časopisom *Nova srpska politička misao* (Koljević i Antonić su članovi uredništva, Kalik redovni autor), posežu za Kantom u odbranu različitih argumenata kojima je zajedničko samo to da kantovskim argumentima teško da se mogu odbraniti? Zašto posežu za najznamenitijim filozofom prosvetiteljstva kako bi odbranili protiv-prosvetiteljske argumente?

Jedan mogući odgovor bi mogao biti – upravo zato što je reč o najznamenitijem filozofu prosvetiteljstva. Vrednosti prosvetiteljstva, poput autonomije pojedinca, samostalne upotreba razuma, razumne rasprava i javne upotreba uma, danas su široko prihvaćene, i zapravo ugrađene u temelje savremenih kako političkih, tako i akademskih institucija. Suprotstavljanje ovim vrednostima zahtevalo bi stoga znantno temeljniju argumentaciju, ako već ne bi bilo samopobijajuće, npr. tako što bi se argumentima pobijala vrednost argumentovane rasprave.

Kako kaže Lešek Kolakovski:

„Žozef de Mestr zna koji je od boga ustanovljeni poredak najbolji u svetu: on, isto tako, zna šta je u tome poretku najvrednije i šta treba čemu podrediti. Zatim on demonstrira zapanjuću doslednost u primenjivanju tih opštih postavki na sve konkretne slučajeve“ (Kolakovski 1964: 125–126).

Isto važi i za savremenog De Mestra, s tom razlikom što on mora da oda deklarativnu poštu vrednostima prosvetiteljstva. *Argumentum ad autoritas* ovde izgleda kao najbolji način da se ovo postigne – ako Kant kaže da je u skladu sa prosvetiteljskim vrednostima, onda mora da je stvarno u skladu sa njima. Kant nije tu da bi se od njega preuzeli neki argumenti – jer kao što smo videli to nije slučaj, njegovi argumenti se ili zanemaruju, ili pak okreću naglavce – nego upravo da bi poslužio kao zamena za argumente.

Mario Kalik najeksplicitnije izlaže ovaj rezon kada kaže da je modernu idejnu perspektivu, koju inače deklarativno smatra progresivnijom od predmoderne u njenom filozofskom obliku najbolje izrazio Kant. No, kako se pokazalo analizom njegovog teksta, istog trenutka kada se Kantova filozofija pokaže kao neodgova-

rajuća za izvođenje njegovih teza, on se okreće predmodernim autoritetima, nadajući se da će taj prelaz ostati neprimеćen. Isto je i kod drugo dvoje autora: jednom kada se deklarativno oda počast Kantu, onda se može zaboraviti i na njega i na prosvetiteljstvo, te posegnuti za aristotelovskom metafizikom, demestrovskom pozivanjem na predrasude i tradicionalne norme, te šmitovskom real-politikom.

Jedan autor se, naravno, sa dobrim razlozima i jakim argumentima u radikalnom činu re-interpretacije može okrenuti i protiv sebe, ili barem protiv uobičajenih interpretacija svog dela, baš kao što i same vrednosti prosvetiteljstva mogu postati predmet kritike, ali ovde nemamo posla sa tim, već prosto sa kićenjem protiv-prosvetiteljskih ptica prosvetiteljskim, kantovskim perjem.<sup>4</sup>

## Literatura

- Antonić, S. (2008). Patriotizam danas, TEME 4/2008, str. 713–729.
- Benhabib, S. 2012. Carl Schmitt's Critique of Kant: Sovereignty and International Law, *Political Theory*, no. 40, vol.6, 688-713
- De Maistre, J. (1965). *The Generative Principles of Political Constitutions*. New Jersey: Macmillan.
- Kalik, M. (2011). Homoseksualnost i „parada ponosa“, *Nova srpska politička misao*, XIX. 69–97.
- Kant, I. (2004). *Kritika praktičkog uma*. Beograd: Plato.
- Kant, I. (1993). *Metafizika morala*, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Kant, I. (2000). *Pravni i politički spisi*. Zagreb: Politička kultura.
- Kant, I. (2008). *Zasnivanje metafizike morala*. Beograd: Dereta.
- Kolakovski, L. (1964). Pohvala nedoslednosti. U *Filozofski eseji*, Beograd: Nolit. 125–136.
- Koljević, B. (2011). Zašto je Novak Đoković danas Srbija?. *Vreme* br. 1064, 26.05.2011. (Dostupno na: <http://www.vreme.com/cms/view.php?id=992499&print=yes> [4.2.2013.]
- Macintyre, A. (1989). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Macintyre, A. (2000). Is Patriotism a Virtue? In Derek Matravers and John Pikes (eds) *Debates in Contemporary Political Philosophy*. London: Routledge.

<sup>4</sup> Naravno, svesni smo da ni sami pojmovi „moderna“ i „prosvetiteljstvo“ nisu neproblematični, barem utoliko što u sebe uključuju i borbu sa sopstvenim suprotnostima – antimodernizmom (ili konzervativizmom) i protiv-prosvetiteljstvom. No, nijedan od autora kojima je ova kritika upućena ne pominje tu suprotnost; radije, njihovu tekstovi pokušavaju da je prikriju.

Bojan Blagojević, Rastislav Dinić

## **DE MAISTRE QUOTING KANT: USING THE HERITAGE OF THE ENLIGHTENMENT WITH COUNTER- ENLIGHTENMENT PURPOSES**

*Summary:* As Shakespear famously noted – „the devil can site scripture for his own purpose“: texts be subjected to different methods of selective quoting and referencing which distort and transform their original meaning and intent. Immanuel Kant’s most important works are no exception in this respect – contrary to their outspoken support for the values of the Enlightenment they can be cited for counter-Enlightenment purposes. It is exactly this kind of misuse that is rampant in Serbian scientific public. In this article we deal with three examples of such misuse, and point to ways that it can be prevented in the future.

*Key words:* Immanuel Kant, Enlightenment, counter-Enlightenment, citations, peer-review