

O reklu: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso

Skupku pravil, pa čeprav praktičnih, pravimo teorija¹ takrat, kadar ta pravila smislimo kot načela z določeno občnostjo in pri tem abstrahiramo od množice pogojev, ki pač nujno vplivajo na njihovo izvrševanje. Narobe pa kot *praksa*² ne poimenujemo vsakega opravila [Hantierung], temveč samo tisto uresničevanje nekega določenega smotra, ki ga razumemo kot izpolnjevanje določenih, na splošno predstavljenih načel postopanja.

Očitno je, da je potreben med teorijo in prakso še srednji člen povezave in prehoda od ene k drugi, naj je teorija še tako popolna. Razumskemu pojmu, ki vsebuje pravilo, se mora namreč pridružiti še dejanje razsodne moči [Urteilkraft], s pomočjo katerega praktik razloči, ali je nekaj primer pravila ali ne; ker pa razsodni moči ni mogoče vselej znova dati pravil, po katerih se mora ravnati pri subsumpciji (ker bi se to nadaljevalo v neskočnost), si lahko predstavljamo teoretike, ki nikoli v svojem življenju ne morejo postati praktični, ker jim manjka razsodne moči: npr. zdravniki ali pravoznanci, ki so bili uspešni v svojem šolanju, a takrat, ko morajo dati kakšen nasvet, ne vedo, kako naj se vedejo.³ – Toda tudi tam, kjer je ta naravni dar, lahko vseeno še manjkajo premise; to se pravi, teorija je lahko nepopolna, dopolniti jo je mogoče le s pomočjo preizkusov in izkušenj, ki jih je treba še opraviti, zdravnik, kmetovalec ali kameralist, ki prihajajo iz svoje šole, pa morejo in morajo iz njih abstrahirati zase nova pravila in tako izpopolniti svojo teorijo. V tem primeru pa ni teorija kriva, če še ni kaj prida uporabna za prakso, pač pa je krivo to, da *ni bilo dovolj* teorije, ki bi se je bil človek moral naučiti od izkustva in ki je resnična teorija, četudi je ni zmožen predstaviti in jo kot učitelj sistematično podati v splošnih stavkih, torej četudi si ne more lastiti naziva teoretskega zdravnika, kmetovalca in podobno. – Nihče ne more torej o sebi trditi, da je praktično podkovan v kakšni znanosti, hkrati pa zaničevati teorijo, ne da bi se pokazal nevedneža v svoji stroki: meni namreč, da bo prišel dlje kakor s teorijo tako, da se kar počez loteva poskusov in si nabira izkušnje, ne da bi zbral določena načela (ki pravzaprav tvorijo to, čemur pravimo teorija) in ne da bi svoje podvzetje mislil kot celoto (ki se ji reče, če postopamo pri tem metodično, sistem).

A še vedno je bolj sprejemljivo, da kakšen nevednež v svoji dozdevni praksi razglaša teorijo za nepotrebno in odvečno, kakor pa, da kakšen pametnjak prizna teorijo in nje vrednost za šolo (denimo zgolj za to, da bi uril duha), pri tem pa hkrati trdi, da je v praksi s tem popolnoma drugače, da se, ko se iz šole podamo v svet, zavemo, da smo sledili praznim idealom in filozofskim sanjam, z eno besedo,

da to, kar je v teoriji verjetno, sploh ne velja za prakso. (Pogosto izrazijo to tudi takole: ta ali oni stavek velja sicer *in thesi*, ne pa *in hypothesis*).⁴ Empiričnemu strojniku, ki bi presojal splošno mehaniko, ali pa artileristu, ki bi presojal matematični nauk o metu bomb, češ, teorija o tem je sicer lepo zamišljena, v praksi pa sploh ne velja, ker daje izkustvo pri aplikaciji čisto drugačne rezultate kakor teorija, bi se sicer zgolj smejali (če bi namreč prvi dodali še teorijo trenja, drugi pa teorijo o zračnem uporu, potemtakem nasploh še več teorije, bi se obe izvrstno ujemali z izkustvom). Toda eno je teorija, ki zadeva predmete zrenja, nekaj popolnoma drugega pa teorija, v kateri so ti predmeti predstavljeni samo s pojmi (z objekti matematike in objekti filozofije):⁵ možno je, da lahko (um) te zadnje čisto dobro in brez napake *mislí*, da pa ne morejo biti *dani*, temveč so morda zgolj prazne ideje, ki jih v praksi bodisi sploh ne bi mogli rabiti, ali pa bi bila njihova raba praksi celo v škodo. Torej bi lahko v takih primerih naše reklo vendarle kar držalo.

Toda v teoriji, utemeljeni na *pojmu dolžnosti*, je zaskrbljenost zaradi prazne idealnosti tega pojma popolnoma odveč. Meriti na neki določen učinek naše volje namreč ne bi bila dolžnost, če ne bi bil ta učinek možen tudi v izkustvu (pri čemer ga lahko mislimo ali kot dovršenega ali v nenehnem približevanju dovršitvi);⁶ in v pričujoči razpravi govorimo samo o tej vrsti teorije. Zanj namreč pogosto po krivem pravijo – to pa je škandal za filozofijo – da to, kar je v njej morda lahko pravilno, za prakso vendarle ne velja; in to v nekem oholem, omalovažujočem tonu, z vso prevzetnostjo, da bodo s pomočjo izkustva reformirali celo tisto v umu, s čemer se najbolj ponaša, tako kot v svoji namišljeni modrosti menijo, da lahko s krtoevskimi očmi, uprtimi v izkustvo, vidijo dlje in bolj jasno kakor z očmi, ki so bile dane bitju, ustvarjenemu za to, da stoji pokonci in zre v nebo.

Ta maksima, ki je postala v teh naših časih, bogatih z besedovanjem, a revnih z dejanji, tako vsakdanja, je skrajno škodljiva, kadar zadeva kaj moralnega (dolžnost kreposti ali prava). Kajti tu gre za kanon uma (kar zadeva praktično), kjer se vrednost prakse v celoti opira na njeno primernost [Angemessenheit] za teorijo, ki je njena podlaga, in kjer je vse zgubljeno, če empirični in zato naključni pogoji za izvrševanje zakona postanejo pogoji zakona samega, tako da dobi praksa, ki računa na izid, kakršen je verjeten glede na *daslejšnje* izkustvo, pravico, da podučuje teorijo, ki obstaja sama zase.

Razpravo bom razdelil glede na tri različna stališča, na podlagi katerih ponavadi presoja o svojem predmetu poštenjak, ki s tako drznostjo sodi o teorijah in sistemih;⁷ to dela potemtakem v treh vlogah: 1) kot privatnik, a vendarle *poslovnež* [Privat- aber doch *Geschäftsmann*], 2) kot *državnik* [Staatsmann], 3) kot *svetovljan* [Weltmann] (ali kozmopolit [Weltbürger] nasploh). Te tri osebe pa se strinjajo v tem, da pestijo *šolnika* [Schulmann], ki za vse njih in v njihovo dobro obdeluje teorijo: da bi ga, ker si domišljajo, da same to znajo bolje, poslale v njegovo šolo (*illa se iactet in aula!*) kot dlakocepca, ki je, skvarjen za prakso, samo v napoto njihovi izkušeni modrosti.

Razmerje med teorijo in prakso bomo predstavili v treh delih: *prvič*, v *moralni* nasploh (glede na blaginjo [Wohl] slehernega človeka), *drugič*, v *politiki* (glede na blaginjo *držav*), *tretjič*, v *kozmpolitski* obravnavi (glede na blaginjo *človeškega rodu* v celoti, kolikor le-ta napreduje k blaginji v zaporedju generacij vseh prihodnjih časov). Dele pa bomo naslovili – razlogi za to bodo postali jasni med samo razpravo – takole: razmerje med teorijo do prakse v *moralni*, v *državnem pravu* in *mednarodnem pravu*.⁸

*I. O razmerju med teorijo in prakso v moralni nasploh
(Kot odgovor na nekatere ugovore g. prof. Garveja*)*

Preden se lotim samega spora o tem, kaj da lahko pri uporabi enega in istega pojma velja zgolj za teorijo ali za prakso, moram svojo teorijo, ki sem jo predstavil drugje, primerjati s tisto predstavo, ki jo ima o njej g. Garve, da bi najprej videl, ali drug drugega sploh razumeva.

A. Uvodoma sem najprej trdil, da je morala znanost, ki ne uči, kako naj postanemo srečni, temveč kako naj postanemo srečnosti [Glückseligkeit] vredni¹⁰ [würdig]**. Pri tem nisem pozabil pripomniti, da s tem od človeka ne pričakujemo, da naj se, kadar gre za izpolnjevanje dolžnosti, *odreče* svojemu naravnemu smotru, srečnosti.¹³ Tega namreč, tako kot nobeno drugo končno umno bitje nasploh, ne more; pričakujemo pa, da mora, ko nastopi zapoved dolžnosti, popolnoma *abstrahirati* od tega ozira; nikakor je ne sme postaviti za *pogoj* izpolnjevanja zakona, ki mu ga predpisuje um; še več, v največji zanj možni meri si mora skušati v svoji zavesti priti na jasno, da se v določitev dolžnosti neopazno ne vmešuje kakšen *motiv* [Triebfeder], ki izvira iz srečnosti. To pa je mogoče doseči takole: da bi lahko predstavili zapoved dolžnosti v vsej njeni veljavi, ki terja brezpogojno poslušnost, je samozadostna in ne potrebuje nobenega drugega vpliva¹⁴, je bolje, če predstavljamo dolžnost povezano z žrtvovanjem, ki ga zahteva njeno izpolnjevanje (krepost), kakor pa povezano s prednostmi, ki nam jih prinaša.

a. Ta moj stavek se pri g. Garveju glasi takole: »Trdil naj bi, da je izpolnjevanje moralnega zakona, brez vsakega ozira na srečnost, *edini končni smoter* za človeka, da ga je treba imeti za edini Stvarnikov smoter«. (Po moji teoriji edini Stvarnikov¹⁵ smoter ni ne človekova moralnost sama zase ne srečnost sama zase, pač pa je to najvišje v svetu možno Dobro, ki je povezanost in ujemanje [Zusammenstimmung] prve in druge.)

* *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur*, von Ch. Garve. Prvi del, str. 111 do 116. Spodbijanju mojih stavkov pravim *ugovori*, ki jih navaja ta zaslužni mož proti temu, glede česar bi se (kot upam) rad z mano sporazumel; ne pa napadi, ki naj bi kot negacije napeljali k zagovoru: za kaj takega ni tu ne prostora, niti nisem za to pripravljen⁹.

** Biti vredni¹¹ [Würdigkeit] sreče je tista kvaliteta osebe, ki temelji na subjektovi lastni volji in glede na katero bi se obči zakonodajalni um (tako za naravo kakor za svobodno voljo) ujemal z vsemi smotri te osebe. Popolnoma se torej loči od spretnosti¹² [Geschicklichkeit], da si pridobiš srečo. Kajti celo te spretnosti in talenta, ki mu ga je zanj dodelila narava, človek ni vreden, če ima voljo, ki se ne ujema s tisto, ki edina ustreza obči zakonodaji uma in če v njej ne more biti vsebovana (tj. če ima voljo, ki je v nasprotju z moralnostjo).

B. Nadalje sem pripomnil, da ta pojem dolžnosti ne potrebuje za svojo utemeljitev nobenega posebnega smotra, marveč vse prej *proizvede* človekovi volji neki drugi smoter, in sicer: da delujemo z vsemi svojimi močmi v smeri *najvišjega Dobrega*, možnega v svetu (v smeri obče srečnosti, ki je v celoti sveta povezana z najčistejšo npravnostjo [Sittlichkeit] in je v skladu z njo). Ker pa je to v naši moči le po eni strani, ne pa glede na obe, je um *s praktičnega gledišča* prisiljen sprejeti vero v moralnega gospodarja sveta in v prihodnje življenje¹⁶. Ne gre za to, da le predpostavka obeh strani daje občemu pojmu dolžnosti »oporo in trdnost«, tj. zagotovljen temelj in potrebno moč *gibala*, temveč za to, da najde le v tem idealu čistega uma tudi *objekt*.^{17*} Na sebi ni namreč dolžnost nič drugega kot *omejitev* [Einschränkung] volje na pogoj obče zakonodaje, ki jo omogoča sprejeta maksima, ne glede na predmet ali smoter volje (tudi če gre torej za srečnost); od tega predmeta, enako kakor tudi od slehernega smotra, ki ga lahko imamo, pa tu popolnoma abstrahiramo. Pri vprašanju o *načelu* morale je mogoče torej nauk o *najvišjem Dobrem* kot zadnjem smotru volje, določene z moralo in primerne njenim zakonom, povsem preskočiti in ga pustiti ob strani (kot epizodičnega). Zato se tudi v nadaljevanju pokaže tole: kjer se začne resnični spor, sploh ni upoštevan, temveč je obravnavana zgolj obča morala.

b. G. Garve izrazi te stavke takole: »Krepostnež naj ne bi mogel niti ne bi smel nikoli zgubiti izpred oči tega gledišča (lastne srečnosti) – drugače nam namreč ne bi bil dostopen prehod k nevidnemu svetu in k prepričanju o bivanju Božjem in o Nesmrtnosti; k prepričanju, ki pa je po tej teoriji še kako nujno za to, da *priskrbi sistemu oporo in trdnost*«. Sklene pa tako, da meni pripisane trditve kratko in malo povzame takole: »Krepostnež stremi po teh načelih nenehno k temu, da postane srečnosti vreden, *nikoli* pa, *kolikor* je zares kreposten, k temu, da je srečen.« (Beseda *kolikor* uvaža tu dvoumje, ki ga moramo najprej odpraviti. Pomeni lahko tole: v dejanju, v katerem se kot krepostnež podreja svoji dolžnosti – v tem

* Potreba, da priznamo kot končni smoter vseh reči neko *najvišje*, tudi z našim sodelovanjem možno *Dobro* v svetu, ni potreba, ki bi izvirala iz pomanjkanja moralnih motivov, temveč potreba, ki izvira iz tega, da manjkajo zunanje razmere, v katerih je edino mogoče v skladu s temi motivi proizvesti objekt kot smoter sam na sebi (kot moralni *končni smoter*¹⁸). Kajti brez vsakršnega smotra ne more obstajati nobena *volja*¹⁹, čeprav je treba od njega abstrahirati, kadar gre zgolj za zakonsko primoranje dejanj in je edini določiten razlog [Bestimmungsgrund] volje zakon. Vendar ni vsak smoter moralen (takšen npr. ni smoter lastne srečnosti), temveč mora biti moralen smoter nesebičen. Potreba po končnem smotru, ki ga zahteva čisti um in ki zaobsega v enem samem načelu celoto vseh smotrov (svet kot najvišje Dobro, možno tudi z našim sodelovanjem), je potreba nesebične volje, ki se širi še čez izpolnjevanje formalnih zakonov tja do proizvajanja objekta (najvišje Dobro). – To je določitev volje posebne vrste, in sicer določitev z idejo celote vseh smotrov²⁰, kjer je kot temelj postavljeno tole: če smo do reči v svetu v nekem določenem moralnem razmerju, moramo vselej biti poslušni moralnemu zakonu; k temu sodi vrhu tega še dolžnost, da naredimo vse, kar je v naši moči, da bi takšno razmerje (svet, primeren npravnim najvišjim smotrom) eksistiralo. Pri tem misli človek sebe po analogiji z Božanstvom, ki ga, čeprav subjektivno nima potrebe po nobeni vnanji reči, kljub temu ni mogoče misliti tako, da se zapira samo vase, temveč določeno tako, da proizvaja s samo zavestjo svoje vsezadostnosti najvišje Dobro zunaj sebe: to nujnost (ki je pri ljudeh dolžnost), pa si *mi sami* pri najvišjem Bitju lahko predstavljamo le kot moralno potrebo. Pri človeku zato motiv, ki je v ideji najvišjega Dobrega, možnega v svetu z njegovim sodelovanjem, tudi ni lastna srečnost, za katero mu pri tem gre, temveč samo ta ideja kot smoter na sebi, potemtakem njeno iskanje iz dolžnosti. Ne vsebuje namreč obeta srečnosti nasploh, temveč le do neke mere med njo in dostojnostjo kateregakoli že subjekta. Določitev volje, ki samo sebe in svojo namero, da pripada taki celoti, omejuje na ta pogoj, pa *ni sebična*.

primeru se ta stavek popolnoma ujema z mojo teorijo. Ali pa: da nasploh ni drugega kot kreposten, da se torej krepostnež celo tam, kjer ne gre za dolžnost in kjer ni v nasprotju z njo, ne sme niti najmanj ozirati na srečnost – to pa je popolnoma v nasprotju z mojimi trditvami.

Ti ugovori so torej le nesporazumi (nočem jih namreč razumeti kot popačene razlage), njihova možnost bi nas morala presenetiti, če ne bi človeško nagnjenje, da sledimo svojemu uhojenemu miselnemu teku tudi pri presojanju tujih misli in da ga tako vnašamo vanje, zadostno pojasnevalo tak fenomen.

Polemični obravnavi zgornjega moralnega načela sledi dogmatska zatrditev nasprotnega. G. Garve sklene namreč analitično takole: »V redu *pojmov* mora biti zaznavanje in razlikovanje stanj, s katerima je enemu dana *prednost* pred drugim, pred izbiro enega izmed njih in torej pred vnaprejšnjo določitvijo nekega določenega smotra. Stanje, ki mu bitje, obdarjeno z zavestjo o samem sebi in svojem stanju, daje *prednost* pred drugimi načini biti takrat, ko to stanje nastopi in ko ga zaznava, pa je *dobro* stanje; vrsta takih dobrih stanj pa je najsplošnejši pojem, ki ga izraža beseda *srečnost*.« – Nadalje: »Zakon predpostavlja motive, motivi pa predpostavljajo, da je bila najprej zaznana razlika med slabšim stanjem in boljšim. Ta zaznana razlika je element pojma srečnosti itn.«. Dalje: »*Iz srečnosti* v najsplošnejšem pomenu besede *izvirajo motivi za sleherno stremljenje* [Bestreben]; torej tudi za izpolnjevanje moralnega zakona. Najprej moram sploh vedeti, da je nekaj dobro, preden lahko vprašam, ali sodi izpolnjevanje moralne dolžnosti v rubriko dobrega; človek mora imeti *motiv*, ki ga spravlja v gibanje, *preden* mu je mogoče postaviti cilj*, h kateremu se naj usmeri to gibanje.«

Ta argument ni kaj več kot igra z dvoumnostjo besede *Dobro*²³: to je postavljeno bodisi kot na sebi in brezpogojno dobro v nasprotju z Zlim na sebi, ali pa je, kot vselej le na pogojen način dobro, primerjano s slabšim ali boljšim Dobrim, saj je stanje, ki nastane z izbiro tega zadnjega, lahko le stanje, ki je samo komparativno boljše, na sebi pa je lahko zlo. – Maksima, da je treba brezpogojno in brez ozira na kakršenkoli smoter, vzet kot temelj, izpolnjevati kategorično zapovedujoči zakon svobodne *samovolje* (tj. dolžnost), se bistveno, to se pravi, *glede na vrsto*²⁴, razlikuje od naslednje maksime: da je treba zasledovati smoter, ki ga je narava sama položila v nas kot motiv za določen način delovanja (in ki se na splošno imenuje srečnost). Prva maksima je namreč dobra na sebi, druga pa to nikakor ni; v primeru kolizije z dolžnostjo utegne biti zelo zla. Če pa, nasprotno, vzamemo kot temelj kakšen določen smoter, če potemtakem noben zakon ne zapoveduje brezpogojno (temveč le pod pogojem tega smotra), sta lahko dve nasprotujoči si dejanji obe pogojno dobri, le da je eno boljše od drugega (zadnje se imenuje zato komparativno zlo); drugo od drugega se namreč ne razlikujeta glede *na vrsto*, temveč le glede *na stopnjo*. In tako je z vsemi dejanji, katerih motiv ni brezpogojni umski zakon (dolžnost), temveč neki smoter, ki ga poljubno

* Prav to je tisto, pri čemer vztrajam. Motiv, ki ga ima lahko človek, preden mu je postavljen cilj (smoter), ne more biti namreč očitno nič drugega kot zakon sam, s spoštovanjem, s katerim nas navdaja²¹, (ne določujoč smotrov, ki jih lahko imamo in ki jih želimo z njegovim izpolnjevanjem doseči). Zakon je namreč glede na formalno [das Formelle] volje edino, kar preostane, če sem pustil ob strani materijo samovolje²² [der Willkür] (cilj, kakor jo imenuje g. G.)

jemljemo kot temelj: ta smoter sodi namreč k vsoti vseh smotrov, katerih uresničenje se imenuje srečnost; neko dejanje pa lahko prispeva k moji srečnosti več, neko drugo manj, potemtakem je lahko boljše ali slabše od drugega. – Če pa je enemu stanju določitve volje *dana prednost* pred drugim, je to zgolj dejanje svobode (*res merae facultatis*, kakor pravijo pravniki), pri katerem pa sploh ni upoštevano, ali je ta (določitev volje) na sebi dobra ali zla, torej velja enako glede na obe.

Stanje, da sem povezan z določenim *danim smotrom*, ki mu dajem prednost pred vsakim drugim *iste vrste*, je komparativno boljše stanje, in sicer v polju srečnosti (ki je *um* nikoli ne priznava kot *Dobro* drugače kakor na zgolj pogojen način, v toliko, kolikor smo je vredni). Stanje, v katerem se zavedam, da bom v primeru kolizije med tem ali onim izmed mojih določenih smotrov in moralnim zakonom dolžnosti dal prednost tej zadnji, pa ni zgolj boljše stanje, temveč je stanje, ki je edino dobro na sebi: je Dobro iz nekega povsem drugega polja, v katerem smotri (torej njihova vsota, srečnost), ki se mi lahko ponujajo, sploh niso upoštevani in v katerem določiten razlog maksime ni snov samovolje (objekt, na katerem jo utemeljujejo), temveč gola forma obče zakonitosti njene maksime. – Nikakor ne moremo torej reči, da lahko štejem za srečnost vsako stanje, ki mu dajem prednost pred vsakim drugim načinom biti. Najprej moram biti namreč prepričan, da ne ravnam zoper svojo dolžnost; šele potem mi je dovoljeno, da se ozrem po srečnosti, po tem, koliko je lahko združim s tem svojim moralno (ne fizično) dobrim stanjem.*

Seveda mora imeti volja motive; vendar pa to niso objekti, ki so postavljeni pred nas kot smotri in ki se nanašajo na *fizični občutek*, pač pa niso drugega kakor brezpogojni *zakon* sam: pripravljenost volje, da je pod tem zakonom kot brezpogojnim primoranjem, pa se imenuje *moralni občutek*; le-ta torej ni vzrok, temveč učinek določitve volje, in o njem ne bi imeli v sebi niti najmanjše zaznave, če ne bi bilo v nas najprej tega primoranja²⁶. Zato sodi stara pesem, da je ta občutek, potemtakem neko ugodje, ki si ga postavljamo za smoter, prvi vzrok za določitev volje, da je torej srečnost (h kateri sodi ugodje kot element) vendarle temelj vse objektivne nujnosti za delovanje, torej sleherne obveznosti – ta pesem sodi torej k umevajočim *otročarjam*. Če namreč takrat, ko je treba navesti vzrok za določen učinek, ne moremo nehati spraševati, spremenimo s tem naposled učinek v svoj lastni vzrok.

Zdaj prihajam k točki, za katero nam tu pravzaprav gre: da namreč s primeri podkrepimo in preverimo interesa teorije in prakse, ki sta si v filozofiji dozdevno v nasprotju. Najboljše dokazilo o tem daje g. Garve v že omenjeni razpravi. Najprej pravi, (ko govori o tem, da ločujem med naukom o tem, kako naj posta-

* Srečnost vsebuje vse (in ničesar več), kar nam lahko priskrbi narava, krepost pa to, kar si ne more dati ali vzeti nihče drug kakor človek sam. Če pa bi hoteli temu ugovarjati, češ, človek si lahko s tem, da se odvrne od kreposti, nakoplje če ne drugega pa vsaj očitke in čisto moralno grajo samega sebe, torej nezadovoljstvo, lahko torej povzroči, da je nesrečen, lahko to vsekakor priznamo. Vendar pa je tega čistega moralnega nezadovoljstva (ne zaradi posledic dejanj, ki so njemu v škodo, pač pa zaradi tega, ker dejanje krši zakon) zmožen le krepostnež ali tisti, ki je na poti, da to postane. Zatorej to nezadovoljstvo ni vzrok za to, da je kreposten, temveč je samo učinek tega; nagiba, da je nekdo kreposten pa ni bilo mogoče najti v tej nesreči (če naj tako imenujemo bolečino zaradi nekega zlega dejanja [Untat])²⁵.

nemo srečni, in naukom, kako naj postanemo srečnosti vredni): »Kar zadeva mene, priznam, da mi je lahko ta delitev idej popolnoma jasna v moji glavi, da pa v svojem srcu te delitve želja in stremljenj ne morem najti; še več, da ne razumem, kako si more kdorkoli priti v svoji zavesti na jasno, da je popolnoma izločil svojo potrebo po srečnosti in da je torej čisto nesebično izpolnjeval svojo dolžnost«.

Najprej bom odgovoril na zadnje. Rad namreč priznam, da si ne more nihče v svoji zavesti z vso gotovostjo priti na jasno, da je izpolnjeval svojo dolžnost čisto nesebično²⁷: kaj takega sodi namreč k notranjemu izkustvu, k tej zavesti o stanju svoje duše pa bi sodila popolnoma jasna predstava o vseh stranskih predstavah in ozirih, ki se pridružijo pojmu dolžnosti prek domišljajske moči [Einbildungskraft], navade in nagnjenja, take predstave pa v nobenem primeru ne moremo zahtevati. Sploh pa nebit nečesa (torej tudi kake prednosti, na katero skrivoma računamo), ne more biti predmet izkustva. Da pa naj [solle] človek izpolnjuje svojo dolžnost popolnoma nesebično in da mora [müsse] svojo zahtevo po srečnosti popolnoma ločiti od pojma dolžnosti, da bi le-tega imel povsem čistega: tega se zaveda z največjo jasnostjo; če pa meni, da te zavesti nima, pa lahko od njega zahtevamo, da mora po svojih najboljših močeh do take zavesti priti – ravno v tej čistosti je namreč resnična vrednost moralnosti, torej mora biti tega tudi zmožen [er muß es also auch können]. Nemara ni človek še nikoli popolnoma nesebično (brez primesi drugih gibal) izvrševal svoje dolžnosti, ki jo pozna in jo tudi spoštuje; morda tudi nikoli ne bo nikogar, ki bi to lahko dosegel, pa če si še tako prizadeva. Nečesa pa je človek zmožen: z najbolj skrbnim samopreverjanjem se lahko poglobi vase in se zave ne le, da v njem ni takšnih součinkujočih motivov, temveč vse prej tudi samozatajitve mnogih izmed motivov, ki nasprotujejo ideji dolžnosti, in torej tudi maksimi stremeti k tej čistosti. In za njegovo izpolnjevanje dolžnosti to tudi zadošča. Smrt moralnosti pa je, če si, nasprotno, postavi za maksimo, da bo podpiral vpliv takih motivov, pod pretvezo, da človeška natura take čistosti ne prenese (česar tudi ne more z gotovostjo trditi).

Kar pa zadeva zdaj priznanje g. G, ki smo ga navedli tik pred tem, da te delitve (pravzaprav razločitve) ne more najti v svojem srcu, se niti najmanj ne pomišljam, da mu v njegovem samoobtoževanju ne bi odkrito ugovarjal in vzel njegovo srce v bran pred njegovo glavo. Pravičnež, kakršen je, jo je v resnici vedno odkril v svojem srcu (v svojih določitvah volje), le da se ni hotela v njegovi glavi – kot pomoč spekulaciji in za dojetja tega, kar je nedojemljivo (nerazložljivo), to se pravi, možnosti kategoričnih imperativov (kakaršni so imperativi dolžnosti) – ujemati z navadnimi načeli psihološke razlage* (ki v celoti utemeljujejo mehanizem naravne nujnosti).

* G. prof. Garve je (v svojih pripombah k Cicerovi knjigi o dolžnostih, str. 69, izd. iz l. 1783) zapisal nenaavadno in njegovega ostromja vredno priznanje: »Svoboda bo po njegovem najglobljem prepričanju vselej ostala nerazrešena in je ne bodo nikoli razložili«. Dokaza o njeni dejanskosti ni mogoče najti, in to ne v neposrednem, ne v posrednem izkustvu: brez vsakega dokaza pa je tudi ni mogoče sprejeti. Ker pa njenega dokaza ni mogoče izpeljati zgolj iz teoretskih razlogov (te bi bilo namreč treba iskati v izkustvu), in ga je torej treba izpeljati iz zgolj praktičnih umnih stavkov, vendar ne iz tehnično-praktičnih (ti bi namreč zopet terjali izkustvene razloge), pač pa ga je mogoče izpeljati le iz moralno-praktičnih, se lahko samo vprašamo, zakaj se ni g. Garve, da bi rešil vsaj možnost takih imperativov, zatekel k pojmu svobode²⁸.

Če pa g. Garve na koncu pravi: »Take pretanjene razlike idej se *pomračijo* že pri *razmišljanju* o partikularnih predmetih, popolnoma pa *se izgubijo*, kadar gre za *delovanje* [Handeln], kadar jih je treba uporabiti pri željah [Begierden] in name-nih. Bolj ko je korak, s katerim preidemo od obravnavanja motivov k dejan-skemu delovanju preprost, hiter in *brez jasnih predstav*, manj je možnosti, da natančno in z gotovostjo spoznamo natančno težo, ki jo je dodal posamičen mo-tiv, da smo uravnali naš korak tako in ne drugače« – mu moram glasno in vneto ugovarjati.

Pojem dolžnosti v vsej svoji čistosti ni le neprimerno bolj preprost, jasen, za prak-tično rabo vsakogar bolj dojemljiv in naraven, kakor vsak motiv, prevzet od sreč-nosti ali pomešan z njo in njenim upoštevanjem (kar zahteva vselej veliko večšine [Kunst] in premišljevanja), temveč je celo v sodbi najbolj navadne človeške pame-ti – tej pameti in človekovi volji ga je treba le predstaviti in to tako, da se ga loči od motiva srečnosti, da, celo v nasprotju z njim – neprimerno *močnejši*, prodor-nejši in obetavnejši kot vsi določiteni razlogi, sposojeni od egoističnega načela²⁹. – Vzemimo, denimo, tale primer: nekdo ima v rokah zaupano mu tuje dobro (depozit)³⁰, katerega lastnik je mrtev, njegovi dediči pa ne vedo zanj niti ne morejo kdajkoli zanj izvedeti. Ta primer lahko predočimo celo otroku, denimo, osmih ali devetih let; vzemimo še, da je posestnik tega depozita (brez njegove krivde) ravno ob tem času izgubil vse, kar je prispevalo k njegovi sreči, da gleda okoli sebe žalostno, zaradi pomanjkanja potrto družino, ženo in otroke, in da bi se iz te stiske v trenutku rešil, če bi si prilastil tisti zastavek; naj bo hkrati človek-oljub in dobrodelnež, dediči pa nasprotno bogati, trdosrčni in ob tem še skrajno razkošni in zapravljivi, tako da bi pomenil ta dodatek k njihovemu premoženju toliko, kakor da bi ga vrgli v morje. Zdaj pa vprašajmo, ali je v teh okoliščinah mogoče meniti, da je dovoljeno uporabiti depozit v lastno korist? Povprašani bo brez dvoma odgovoril: Ne! in namesto vseh razlogov bo lahko rekel samo: *je napak* [es ist unrecht] tj. oporeka dolžnosti. Nič ni bolj jasno kot to, a še zdaleč ne v tem smislu, da dela s predajo v prid lastne *srečnosti*. Če bi namreč skušal določi-ti svojo odločitev z gledišča srečnosti, bi lahko razmišljal, denimo, takole: »Če boš predal tuje dobro, ki je pri tebi, pravim lastnikom, ne da bi te terjali, te bodo za tvojo poštenost verjetno nagradili; če pa se to ne bo zgodilo, boš zaslovel daleč naokoli, kar ti lahko zelo koristi. Vendar je vse to zelo negotovo. Zato pa se seveda zbudijo tudi razni pomisleki: če bi hotel utajiti to, kar ti je zaupano, da bi se na mah izvil iz svojih rev in nadlog, bi postal, če bi začel depozit takoj uporabljati, sumljiv, kako in po kakšnih poteh si uspel tako kmalu izboljšati svoje raz-mere; če pa bi depozit uporabljal postopoma, bi se tvoja stiska medtem že tako povečala, da ji sploh ne bi bilo več mogoče odpomoči«. – Volja, ki jo uravnava maksima srečnosti, omahuje torej med svojimi motivi, kaj naj sklene; gleda namreč na uspeh, ta pa je zelo negotov; treba je bistrega duha, da bi se izmotali iz zmede razlogov in nasprotnih razlogov in da se pri končnem seštevku ne bi ušтели. Če pa se volja nasprotno vpraša, kaj je tu dolžnost, tedaj glede odgovora, ki ga mora dati sami sebi, ni niti najmanj v zadregi, temveč takoj ve, kaj ji je storiti. Da, če pojem dolžnosti pri njej kaj velja, se ji celo upira, da bi sploh začel-

la s tehtanjem prednosti, ki bi ji jih lahko prinesla kršitev dolžnosti, kakor da bi volja tu še imela izbiro.

Da se torej razlike (ki niso, kakor smo pravkar pokazali, tako pretanjene, kot meni g. Garve, temveč so zapisane z najbolj grobo in najbolj berljivo pisavo v človeški duši), kot pravi, *popolnoma izgubijo, ko gre za delovanje* – to je v protislovju celo z lastnim izkustvom. Res da to ni tisto izkustvo, ki ga predoča *zgodovina* maksim, prevzetih iz tega ali onega načela, saj v tem primeru žal dokazuje, da izvirajo maksime povečini iz zadnjega načela (sebičnosti). Pač pa gre za izkustvo, ki je lahko le notranje, da človeške čudi [Gemüt] ne povzdiguje bolj nobena ideja in da je nobena bolj ne poživlja, vse do vzhičenosti, kakor ravno ideja čiste moralne miselnosti [Gesinnung], ki časti od vsega najbolj dolžnost in se bori z neštetimi tegobami življenja, nič manj kakor z njegovimi najzapeljivejšimi skušnjavami, a jih vendarle premaga (in upravičeno lahko predpostavljamo, da je človek tega zmožen). Da se človek zaveda, da to more [kann], ker to mora [soll], to odpira v njem globino božjih zasnov, zaradi katere začuti nekakšno sveto grozo nad veličino in vzvišenostjo svoje resnične določitve. In če bi človeka pogosteje opozorili in navadili na to, da krepost popolnoma oskubi vsa bogastva njenega izplena koristi, ki naj bi ga ustvarilo izpolnjevanje dolžnosti, ter si jo predstavi v vsej njeni čistosti; če bi se v privatnem in javnem pouku uveljavilo načelo o njeni stalni rabi (metoda zabičevati dolžnosti, ki so jo malodane vedno zanemarjali), tedaj bi moralo biti s človekovo nrvnostjo kmalu bolje. Da zgodovinsko izkustvo doslej še ni hotelo izpričati pravega uspeha naukov o kreposti, za to je verjetno kriva prav napačna predpostavka, da je motiv, izpeljan iz ideje dolžnosti na sebi, vse preveč pretanjen za vsakdanjo pamet, medtem ko naj bi bolj grobi motivi, izrasli iz določenih koristi, ki jih je mogoče zaradi izpolnjevanja zakona (ne upošteva sam zakon kot motiv) pričakovati v tem svetu, gotovo pa tudi v prihodnjem, močnejše delovali na čud; in da je bilo doslej načelo vzgoje in pridige dajati stremljenju k srečnosti prednost pred tem, kar postavlja um za najvišji pogoj, to se pravi, biti sreče vreden. *Predpisi*, kako lahko postaneš srečen ali pa se vsaj obvaruješ pred izgubami, namreč niso *zapovedi*^{a1}; nikogar ne vežejo nasploh; in vsakdo lahko, potem ko je bil posvarjen, izbere, kar se mu zdi dobro, če pristane na to, da bo trpel tisto, kar ga bo zadelo. Zato ni razloga, da bi nadloge, ki bi si jih lahko nakopal zaradi zanemarjanja danega nasveta, razumel kot kazni; te zadenejo namreč le svobodno, toda zakonu protivno voljo; narava in nagnjenje pa svobodi ne moreta dajati zakonov. Povsem drugače je z idejo dolžnosti, katere prekoračitev učinkuje na čud neposredno in ne oziraje se na škodo, ki bi zaradi tega nastala zanjo, povzroči pa, da postane človek v lastnih očeh vreden zaničevanja in kazni.

Tu imamo zdaj jasen dokaz, da mora vse, kar je v morali pravilno za teorijo, veljati tudi za prakso. – V svoji kvaliteti človeka, kot bitja, ki je s svojim lastnim umom podvrženo določenim dolžnostim, je torej vsakdo *poslovnež*; ker pa kot človek gotovo ni nikoli preveč star za šolo modrosti, ne more poslati, kot nekdo, ki ga je izkustvo domnevno bolje poučilo o tem, kaj je človek in kaj je mogoče od njega zahtevati, zagovornika teorije s prevzetnim zaničevanjem nazaj v šolo.

Kajti vse to izkustvo mu sploh ne pomaga izogniti se predpisu teorije, temveč ga lahko kvejšemu le nauči, kako bi bilo mogoče teorijo, če jo sprejmemo med lastna načela, bolje in splošneje izpeljati [ins Werk setzen]. A tu ne gre za to pragmatično spretnost, temveč le za ona načela.

II. O razmerju med teorijo in prakso v državnem pravu (proti Hobbsu)

Med vsemi pogodbami³², s katerimi se množica ljudi poveže [verbindet] v družbo (*pactum sociale*), je pogodba, ki vzpostavlja *civilno ureditev* [bürgerliche Verfassung] (*pactum unions civilis*), nekaj tako posebnega, da se, čeprav ima z gledišča *izvršitve* mnogo skupnega z vsako drugo (ki je prav tako usmerjena na kakršenkoli že skupnostno [gemeinschaftlich] dosegljiv smoter), v načelu svoje konstitucije [Stiftung] (*constitutionis civilis*)³³ vendarle bistveno razlikuje od vseh drugih. Zvezo [Verbindung] mnogih za kakršenkoli (skupen) smoter (ki ga *imajo* vsi), je mogoče najti v vseh družbenih pogodbah; toda tako njihovo zvezo, ki je sama na sebi smoter (ki ga *mora [soll] imeti* vsak) in ki je torej brezpogojna in prva dolžnost³⁴ v slehernem zunanjem razmerju ljudi nasploh, ki ne morejo drugače, kakor da vzajemno vplivajo drug na drugega: takšno zvezo je mogoče najti le v družbi, ki ima civilne razmere [bürgerlichen Zustand], tj. družbi, ki tvori občestvo [Gemeinwesen]³⁵. Smoter, ki je v takem zunanjem razmerju sam na sebi dolžnost in ki je sam najvišji formalni pogoj (conditio sine qua non) vseh drugih vnanjih dolžnosti, je *pravica* [das Recht] ljudi *pod javnimi prisilnimi zakoni*³⁶, s pomočjo katerih je mogoče vsakomur določiti to, kar je njegovo, in ga zavarovati pred posegom vsakega drugega.

Pojem zunanjega prava [äußeres Recht] nasploh pa v celoti izhaja iz pojma *svobode* v zunanjem razmerju ljudi med seboj in ni v nobeni zvezi s smotrom, ki je na naraven način lasten vsem ljudem (naravnost na srečnost) in s sredstvi, predpisanimi za njegovo doseganje; tudi zato se torej temu smotru sploh ni treba mešati v tisti zakon kot njegov določiten razlog. *Pravo* je omejitev svobode vsakogar na pogoj njenega ujemanja s svobodo vsakega drugega, kolikor je ta svoboda možna glede na obči zakon; *javno pravo* pa je skupek *zunanjih zakonov*, ki omogočajo tako splošno ujemanje. Ker pa se vsaka omejitev svobode s samovoljo nekoga drugega imenuje *prisila*, pomeni to, da je civilna ureditev razmerje *svobodnih* ljudi, ki so (ne da bi trpela njihova svoboda v celoti njihove zveze z drugimi) vendarle podvrženi prisilnim zakonom zato, ker um sam hoče, da je tako, in sicer čisti a priorni zakonodajni um, ki se ne ozira na noben empirični smoter (empirični smotri so vsi povzeti s skupnim imenom srečnosti); glede empiričnega smotra so mnenja ljudi precej različna, prav tako ga vsak vidi v čem drugem, tako da njihove volje ni mogoče reducirati na nobeno skupnostno načelo, torej tudi na noben zunanji zakon, ki bi se ujema s svobodo vsakogar.

Civilno stanje [bürgerlicher Zustand], obravnavano zgolj kot pravno stanje, je torej utemeljeno na naslednjih a priornih načelih:

1. *Svoboda* vsakega člana [Glied] družbe [Sozietät] kot *človeka*.
2. Njegova *enakost* s slehernim drugim kot *podložnikom* [als Untertan].
3. *Samostojnost* [Selbstständigkeit] vsakega člana občestva kot *državljana*³⁷.

Ta načela niso toliko zakoni, ki jih daje že vzpostavljena država, temveč zakoni, ki edini omogočajo vzpostavitev države v skladu s čistimi umskimi načeli zunanjega človeškega prava nasploh³⁸. Torej:

1. *Svoboda* kot človeka; njeno načelo za konstitucijo občestva izražam s tole formulo: nihče me ne more prisiliti, da sem srečen na njegov način (tako, kakor si zamišlja dobrobit drugih ljudi), pač pa sme vsakdo iskati svojo srečnost po poti, ki se mu zdi samemu dobra, samo da drugim ne krati svobode, ki lahko v skladu z možnim občim zakonom obstaja skupaj s svobodo vsakogar, da stremijo k podobnemu smotru (tj. da drugemu ne krati njegove pravice)³⁹. – Vladavina [Regierung], ki bi bila zgrajena na načelu dobrohotnosti nasproti ljudstvu, kakršno je načelo *očeta* do njegovih otrok, tj. *očetovska vladavina* (*imperium paternale*), kjer so torej podložniki kot nedorasli otroci, ki ne znajo ločiti, kaj jim zares koristi ali škoduje, prisiljeni, da se vedejo zgolj pasivno in da pričakujejo, da jim bo edinole sodba državnega poglavarja [Staatsoberhaupt] pokazala, kako *morajo* biti srečni, zgolj od njegove dobrotljivosti pa, da to tudi hoče – taka vladavina je največji možni *despotizem*, ki si ga lahko zamišljamo (ustava, ki odpravlja vso svobodo podložnikov, ki torej nimajo nikakršnih pravic)⁴⁰. Edina vladavina, ki jo lahko mislimo kot primerno za ljudi, zmožnih pravic, in ki je hkrati tudi v zvezi z vladarjevo dobrohotnostjo, torej ni *očetovska* [väterlich], temveč *patriotična* [vaterländisch] vladavina (*imperium non paternale sed patrioticum*). *Patriotičen* je namreč tisti način mišljenja, pri katerem prav vsak v državi (tudi njen poglavar ni izjema) obravnava občestvo kot materinsko krilo ali deželo kot očetovska tla, iz katerega je sam porojen in na katerih je sam zrasel in ki ju mora tudi sam zapustiti kot dragocen zastavek, pri čemer meni, da je sam upravičen le do varovanja njunih pravic z zakoni skupne volje, ne pa do tega, da ju uporablja, kakor se mu pač zljubi. – Ta pravica svobode mu, članu občestva, pripada kot človeku, kolikor je namreč človek bitje, ki je nasploh sposobno za zakone.

2. *Enakost* kot podložnika, njena formula pa se lahko glasi takole: vsak član občestva ima pravico do prisile proti vsakemu drugemu⁴¹, z izjemo poglavarja občestva (zato, ker ni član občestva, temveč njegov tvorec ali ohranjevalec); poglavar je edini, ki je pooblaščen izvrševati prisilo, ne da bi bil sam podvržen zakonu prisile. Vsi, ki so v državi *pod* zakoni, pa so podložniki, potemtakem enako kot vsi drugi člani občestva podvrženi prisilnemu zakonu, izjema je en sam (fizična ali moralna oseba), državni poglavar, ki je edini, ki lahko izvršuje vso pravno prisilo. Ko bi namreč bilo mogoče prisiliti tudi njega, ne bi bil državni poglavar, in niz podreditve bi se navzgor nadaljeval v neskončnost. Ko pa bi obstajali dve (prisile osvobojeni osebi), ne bi bila nobena izmed njiju podvržena prisilnim zakonom in bi ena ne mogla drugi storiti krivice, kar ni mogoče⁴².

Ta splošna enakost ljudi v državi, kolikor so njeni podložniki, pa se prav dobro ujema z največjo neenakostjo v množini in stopnji njihove posesti⁴³, bodisi da gre za telesno ali duhovno premoč nad drugimi, bodisi za blaga [Glücksgüter] zunaj njih ali za pravice nasploh (ki jih je lahko veliko) v njihovem razmerju do drugih; tako da je blaginja [Wohlfahrt] enega zelo odvisna od volje drugega (reveža od bogataša), da mora eden ubogati (kakor otrok starše ali žena moža) in mu

drugi ukazuje, da eden služi (dninar) in drugi daje mezdo itn. A glede na *pravo* (ki je kot izrek obče volje lahko le eno samo in ki zadeva formo prava, ne pa materije ali objekta, do katerih imam kako pravico), so si vendarle kot podložniki vsi enaki. Nihče ne more namreč nikogar prisiliti drugače kakor s pomočjo javnega zakona (in njegovega izvrševalca, državnega poglavarja), s pomočjo tega zakona pa se tudi vsi drugi v enaki meri upirajo njemu, nihče pa te upravičenosti do prisile (da ima torej pravico proti drugim) ne more izgubiti drugače kakor s svojim lastnim zločinom, in se ji tudi sam od sebe ne more odpovedati, tj. ne more s pogodbo, potemtakem s pravnim dejanjem, doseči, da nima nobenih pravic, temveč zgolj dolžnosti; s tem bi namreč samega sebe oropal pravice, da sklepa pogodbe, taka pogodba bi torej ukinila samo sebe.

Iz te ideje enakosti ljudi kot podložnikov v občestvu izhaja tudi naslednja formula: vsak njegov član mora imeti možnost, da doseže sleherno stopnjo kakega stanu v njem (primerno podložniku), do katere ga lahko privedejo njegov talent, njegova marljivost in njegova sreča; in njegovi sopodložniki mu s kakim *dednim* prerogativom (kot tisti, ki imajo privilegij za določen stan) ne smejo stati na poti in njega in njegovo potomstvo za vse večne čase zadrževati pod tem stanom⁴⁴.

Ker obstaja namreč vso pravo zgolj v omejevanju svobode vsakega drugega na pogoj, da lahko obstaja hkrati z mojo v skladu z občim zakonom, in ker je javno pravo zgolj stanje dejanske zakonodaje, skladne s tem načelom in povezane z oblastjo [Macht], s pomočjo katere so vsi, ki sodijo k ljudstvu, kot podložniki v pravnem stanju (*status iuridicus*) nasploh, in sicer v stanju enakosti akcije in reakcije samovolje⁴⁵, ki druga drugo omejujejo v skladu z občim zakonom svobode (to stanje se imenuje civilno stanje) – zaradi vsega tega je torej *prirojena pravica*, ki jo ima vsak (tj. pred vsakim njegovim pravnim dejanjem) v tem stanju in ki zadeva upravičenost prisiliti drugega, da ostane vedno znotraj mej ujemanja [Einstimmung] med uporabo njegove svobode in moje, popolnoma *enaka* za vse. Rojstvo pa ni *dejanje* tistega, ki je rojen, torej ga lahko z rojstvom doleti le tista neenakost v pravnem stanju in le tista podvrženost prisilnemu zakonu, ki sta mu kot podložniku edine najvišje zakonodajne oblasti skupni z vsemi drugimi: zato ne more obstajati noben prirojeni privilegij, ki bi ga en član občestva kot sopodložnik imel pred drugim članom; in nihče ne more privilegija *stanu*, ki ga ima v občestvu, z dedovanjem prenesti na svoje potomce, enako kot ne more, kakor da bi ga rojstvo kvalificiralo za gosposki stan, s prisilo preprečiti drugim, da z lastnimi zaslugami dosežejo višje stopnice v hierarhiji (*superiora* in *inferiora*, ne da bi bil eden *imperans*, drugi pa *subiectus*). Vse drugo, kar je stvar (ne zadeva osebnosti) in kar lahko pridobi kot lastnino in tudi odsvoji, lahko voli dedičem in tako proizvede v nizu svojih potomcev precejšno neenakost v premoženjskem stanju med člani občestva (plačanca in najemnika, zemljiškega lastnika in poljedelskih hlapcev itn.); nikakor pa ne more preprečiti, da ne bi le-ti imeli pravice povzdigniti se do enakih razmer, če jim to omogočajo njihov talent, njihova marljivost in njihova sreča. Drugače bi namreč smel prisiljevati, ne da bi njega samega drugi lahko prisilili s svojo reakcijo, na tak način pa bi presegel stopnjo sopodložnika. – Iz te enakosti lahko človek, ki živi v pravnem stanju občestva, pade edino zaradi

lastnega zločina, nikoli pa se to ne more zgoditi ne s pogodbo⁴⁶ ne zaradi vojnega nasilja (*occupatio bellica*); z nobenim pravnim dejanjem (ne s svojim lastnim ne z dejanjem koga drugega) ne more prenehati biti lastnik samega sebe in stopiti v razred domače živine, ki jo, kakor se nam zljubi, uporabljamo za vsa opravila in jo brez njene privolitve ohranjamo v tem stanju tako dolgo, kot hočemo, čeprav z omejitvijo (ki jo včasih, kot denimo pri Indijcih, sankcionira religija), da je ne pohabimo ali ubijemo. Predpostavimo lahko, da je človek srečen v vsakem stanju, če se le zaveda, da je odvisno samo od njega samega (od njegove zmožnosti ali izrecne volje) ali od okoliščin, za katere ne more kriviti nikogar drugega, ne pa od premočne volje drugih, da se ne vzpenja na isto stopnjo kot drugi, ki nimajo kot njegovi sopodložniki glede tega, kar zadeva pravo, pred njim nobene prednosti*.

3. *Samostojnost*⁴⁷ (*sibusufficientia*) člana občestva kot *državljan*a, tj. kot sozakonadajalca. Kar zadeva zakonodajo samo, ni tako, da lahko vse, ki so svobodni in enaki *pod* že obstoječimi javnimi zakoni, obravnavamo kot enake z vidika pravice, da te zakone *dajejo*⁴⁸. Tisti, ki za tako pravico niso sposobni, so kljub temu kot člani občestva podvrženi izpolnjevanju teh zakonov in so s tem deležni varstva, ki ga dajejo; vendar ne kot *državljan*i, temveč kot *varovanci*⁴⁹ [Schutzgenossen]. – Vse pravo je namreč odvisno od zakonov. Javni zakon, ki za vse določa to, kaj jim je pravno dovoljeno ali prepovedano, je akt javne volje, iz katerega izhaja vse pravo, in ki torej ne sme sam komurkoli prizadejati krivice. Za to pa je možna ena sama volja, in sicer volja celokupnega [gesamt]en ljudstva (kjer odločajo vsi o vseh, potemtakem vsak o samem sebi): kajti le samemu sebi ne more nihče storiti krivice⁵⁰. Če pa gre za kako drugo voljo, pa gola volja nekoga, ki se od ljudstva razlikuje, ne more glede njega skleniti ničesar, kar bi ne moglo biti krivično; torej bi njen zakon zahteval še drug zakon, ki bi omejeval njeno zakonodajo, tako da ne bi nobena posebna volja bila zakonodajalna za občestvo. (Pravzaprav se, da bi bilo mogoče dognati ta pojem, med seboj povezujejo pojem zunanje svobode, enakosti in *enotnosti* [Einheit] volje vseh; pogoj za to enotnost pa je samostojnost, saj je, kadar se povežeta prva dva pojma, potrebno glasovanje). Ta temeljni zakon, ki lahko izvira le iz obče (združene) ljudske volje, se imenuje *izvorna pogodba*⁵¹.

* Če hočemo besedo *milostljiv* [gnädig] povezati z določenim pojmom (ki se razlikuje od dobroten [gütig], dobrodejen [wohlthätig], zaščitniški [schützend] itn.), jo lahko pripišemo le tistemu, proti kateremu ni mogoče uporabiti *prisilnega prava* [Zwangsrecht]. Torej lahko naslovimo z *milostljivi gospod* le poglavarja *državne uprave*, ki izvaja in podeljuje vse dobro, možno po javnih zakonih (saj je suveren, ki jih daje, tako rekoč neviden: je sam poosebljeni zakon, ni dejavnik), ker je edini, proti kateremu ni mogoče uporabiti prisilnega prava. Tako je celo v aristokraciji, denimo v Benetkah, edini milostljivi gospod senat; nobili, iz katerih je sestavljen, so v celoti, vključno z *dožem* (kajti le *Veliki Svet* je suveren) podložniki in so glede izvrševanja prava enaki vsem drugim, to se pravi, da lahko podložnik proti vsakomur izmed njih uporabi pravico prisile. Tudi prince (tj. osebe, ki jim pripada dedna pravica do vladanja) naslavljajo sicer s tega vidika in zaradi teh zahtev kot milostljive gospode (po dvorjansko, *par courtoisie*); po njihovem posestnem stanju pa so vendarle sopodložniki, proti katerim mora imeti tudi najneznatnejši izmed njihovih služabnikov pravico prisile s pomočjo *državnega poglavarja*. V državi torej ne more obstajati več kot en sam milostljivi gospod. Kar pa zadeva milostljive (pravzaprav imenitne) gospe, jih je mogoče opredeliti tudi takole: k temu naslavljanju jih upravičuje njihov *stan* skupaj z njihovim *spolom* (torej le v razmerju do moškega), in to spričo večje pretanjenosti nravi (imenovane galantnost), zaradi katere moški spol meni, da izkazuje samemu sebi toliko več časti, kolikor več prednosti priznava lepemu spolu.

Državljan [Bürger], citoyen, tj. *občan države* [Staatsbürger], ne mestjan [Stadtbürger], bourgeois) pa se imenuje tisti, ki ima v tej zakonodaji glasovalno pravico. Za to je potrebna ena sama kvaliteta (razen *naravne*, da ni otrok, da ni ženska) in sicer: da je *svoj lastni gospodar (sui iuris)*, da ima potemtakem kakršnokoli *lastnino* (h kateri je mogoče šteti tudi slehernno večščino, rokodelstvo ali lepo umetnost ali znanost)⁵², ki ga preživljajo; tj. da se v primerih, ko se preživlja z udinjnjem drugim, preživlja edino tako, da *otuja* [Veräußerung] to, kar je *njegovo**, ne s privolitvijo, ki jo daje drugim, da uporabljajo njegove sile, da torej ne *služi* (v pravem pomenu besede) nikomur razen občestvu. Glede tega so si tisti, ki obvladujejo kako večščino, in veliki (ali majhni) zemljiški posestniki med seboj vsi enaki, glede tega namreč, da ima vsak pravico le enega glasu. Tudi če zastran zemljiških posestnikov ne postavimo vprašanja, kako se je lahko sploh po pravici zgodilo, da je nekdo dobil v last več zemlje, kot jo je mogel sam uživati s svojimi rokami (pridobivanje z vojnim osvajanjem namreč ni prvotno pridobivanje); in kako se je lahko zgodilo, da je veliko ljudi, ki bi sicer lahko vsi skupaj pridobili neko trdno imetje, zaradi tega potisnjeno v položaj, ko morajo za svojo preživetje prvemu zgolj služiti? – tudi če torej ne postavimo tega vprašanja, bi vendarle prejšnjemu načelu enakosti nasprotovalo že to, če bi tem zemljiškim posestnikom kak zakon dajal stanovski privilegij, da lahko njihovi potomci bodisi vedno ostanejo veliki zemljiški posestniki (fevda), ne da bi smeli svojih posesti prodati ali z dedovanjem razdeliti in tako omogočiti, da se poveča število tistih ljudi, ki jim koristijo, ali pa bi v primeru take razdelitve smel pridobiti te dele samo tisti, ki bi pripadal določenemu razredu ljudi, poljubno odrejenemu za kaj takega. To se pravi, veliki zemljiški posestnik izniči toliko manjših lastnikov z njihovimi glasovi, kolikor bi jih lahko zasedlo njegovo mesto: ne glasuje torej v njihovem imenu in ima potemtakem le en glas. – Ker je treba torej pustiti, da je le od zmožnosti, marljivosti in sreče slehernega člana občestva odvisno, ali bo lahko vsak nekoč pridobil neki njegov del, vsi pa celoto, in ker te razlike ni mogoče upoštevati pri občji zakonodaji, je treba število tistih, ki lahko glasujejo [der Stimmfähigen] o zakonodaji, presojati po glavah imetnikov, ne po velikosti imetja.

Vendar je potrebno tudi, da s tem zakonom javne pravičnosti soglašajo [zusammenstimmen] vsi, ki imajo to glasovalno pravico: drugače bi prišlo namreč med tistimi, ki z njim ne soglašajo [übereinstimmen] in med prvimi do pravnega spora, ki bi sam rabil še neko višje pravno načelo, da bi ga lahko rešili. Če pa take soglasnosti ne moremo pričakovati od celotnega ljudstva, če lahko upamo edino, da bomo dosegli večino glasov, in to ne glasov tistih, ki glasujejo neposredno (pri

* Tvorec nekega *opus* ga lahko z *otujitvijo* prenese na drugega kakor da bi bil njegova lastnina. *Praestatio operae* pa ni otujitev. Sluga, trgovski vajenec, dinar, celo frizer so zgolj *operarii*, ne *artifices* (v širšem pomenu besede) in niso kvalificirani biti člani države, torej tudi državljani ne. Čeprav se zdi, da sta tisti, ki mu naložim, da mi naseka drva za kurjavo, in krojač, ki mu dam svoje sukno, da bi mi iz njega naredil obleko, v popolnoma enakem razmerju do mene, se prvi vendarle razlikuje od drugega kakor frizer od lasuljarja (ki sem mu morebiti za njegovo opravilo dal tudi lase), torej kakor dinar od umetnika ali rokodelca, ki izdeluje delo, ki mu pripada toliko časa, dokler ni plačan. Zadnji prodaja [verkehrt] kot nekdo, ki opravlja svojo obrt, drugemu svojo lastnino (*opus*), prvi pa uporabo svojih sil, ki jo prepušča nekomu drugemu (*operam*). – Priznam, da je nekoliko težko določiti to, kar je potrebno, da bi lahko zahtevali zase stan človeka, ki je svoj lastni gospodar⁵³.

velikem ljudstvu), temveč le tistih, ki so delegirani za glasovanje kot reprezentanti ljudstva, tedaj bo najvišje načelo za vzpostavitev civilne ureditve [bürgerliche Verfassung] moralo biti samo načelo, da se zadovoljimo s to večino, in to kot načelo, sprejeto z občim soglasjem, torej s pogodbo.

Sklep

Imamo torej *izvorno pogodbo*, ki je edino, na čemer je mogoče utemeljiti civilno, torej splošno pravno ureditev med ljudmi in vzpostaviti občestvo. – Vendar pa te pogodbe (imenovane *contractus originarius* ali *pactum sociale*) – kot povezave [Koalition] vsake posebne in privatne volje v ljudstvu v skupnostno in javno voljo (zaradi zgolj pravne zakonodaje) – ni potrebno predpostaviti kot *faktum* (da, kot take je sploh ni mogoče predpostaviti)⁵⁴: kakor da bi bilo treba zato, da bi same sebe šteli za vezane na neko že obstoječo civilno stanje, naprej z zgodovino dokazati, da je moralo ljudstvo, katerega pravice in dolžnosti nadaljujemo kot njegovi potomci, nekoč zares izvršiti tako dejanje in nam ustno ali pisno zapustiti o njem zanesljivo poročilo ali dokument. Nasprotno, gre za *golo idejo* uma, ki pa ima svojo nesporno (praktično) realnost: da namreč zavezuje vsakega zakonodajalca, da predpisuje svoje zakone tako, kakor da bi *lahko* bili nastali iz združene [vereinigten] volje vsega ljudstva in da obravnava vsakega podložnika, kolikor hoče biti državljan, tako, kakor da je s svojim glasom sodeloval pri taki volji. To je namreč preskusni kamen zakonitosti [Rechtmäßigkeit] vsakega javnega zakona. Če je ta namreč tak, da bi bilo *nemogoče*, da bi vse ljudstvo *moglo* z njim soglašati (kakor, denimo, zakon, da mora imeti določen razred podložnikov dedni privilegij *gospokega stanu*), tedaj ni pravičen; če pa je *samo možno*, da ljudstvo s tem soglaša, je dolžnost, da imamo zakon za pravičen; tudi če postavimo, da je ljudstvo trenutno v takem položaju ali razpoloženju svojega načina mišljenja, da bi, če bi ga glede tega povprašali, verjetno zavrnilo svojo privolitev*. Vendar pa velja ta omejitev očitno le za sodbo zakonodajalca, ne pa podložnika. Kaj naj torej stori ljudstvo, če bi presodilo, da bo zaradi neke določene, ta čas veljavne zakonodaje najverjetneje ob srečnost? Ali se ne bi moralo upreti? Odgovor je lahko le: ljudstvo ne more storiti drugega, kakor da se pokori [zu gehorchen]. Tu namreč ne gre za srečnost, ki jo lahko podložnik pričakuje zaradi kake ustanove ali uprave občestva, temveč najprej zgolj za pravo, ki ga morata ti dve vsakomur jamčiti: prav to je najvišje načelo, iz katerega morajo izhajati vse maksime, ki zadevajo občestvo, načelo, ki ga ne omejuje nobeno drugo. Kar zadeva prvo (srečnost), ni zanjo mogoče postaviti nobenega načela, ki bi bilo splošno veljavno za zakone. Tako časovne okoliščine kakor tudi umislek [Wahn], v katerem nekdo določa svojo srečnost (in nihče mu ne more predpisovati, kako jo mora določati), umislek, ki je z vsakim drugim v skrajnem nasprotju in se razen tega nenehno spreminja, namreč one-

* Če bi, denimo, za vse podložnike predpisali proporcionalen vojni davek, tedaj ti zato, ker jih davek tlači, ne morejo reči, da je nepravičen, ker da je, denimo, vojna po njihovem mnenju nepotrebna: za tako sodbo namreč niso upravičeni. Nasprotno mora vojni davek, ker je pač vselej *možna*, da je vojna neizogibna in davek nepogrešljiv, veljati v sodbi podložnika kot zakonit. Če pa bi bili nekateri zemljiški lastniki v taki vojni obremenjeni z datjavami, drugi istega stanu pa bi bili pred njimi obvarovani, pa takoj vidimo, da celotno ljudstvo glede takega zakona ne more biti soglasno in da ima zato pravico, da proti njemu vsaj ugovarja, ker te neenake porazdelitve bremen ne more imeti za pravično.

mogočajo vsa trdna načela in povzročajo, da so sama zase neprimerna za načelo zakonodaje. Stavek: *salus publica suprema civitatis lex est*⁵⁵ ohranja svojo nespremenjeno vrednost in veljavo; javna rešitev [öffentliches Heil], ki jo je treba upoštevati *najprej*, pa je ravno tista zakonska ureditev, ki vsakomur jamči za njegovo svobodo s pomočjo zakonov: pri tem je njemu samemu prepuščeno, da išče svojo srečo po tisti poti, ki se mu zdi najboljša, samo da ne krši obče zakonite svobode, potemtakem pravice drugih sopolložnikov.

Če najvišja oblast predpisuje zakone, ki so najprej usmerjeni k srečnosti (premožnost državljanov, prebivalstvo ipd.), tedaj pri tem ne gre za smotrno dogajanje, ki naj vzpostavi civilno ureditev, temveč zgolj za sredstvo, kinajpredvsem *zavaruje pravno stanje* pred zunanjim sovražnikom ljudstva. Državni poglavar mora biti upravičen, da sam in edini razsoja o tem, ali so taki ukrepi potrebni za razcvet občestva, nujni za njegovo moč in trdnost tako navznoter kakor proti zunanjim sovražnikom. Ne zato, da bi na tak način osrečil ljudstvo tako rekoč proti njegovi volji, temveč le zato, da bi omogočil, da eksistira kot občestvo*. Pri presoji, ali je bilo sprejetje tega ukrepa *modro* ali ne, se lahko zakonodajalec sicer zmoti, ne more pa se motiti pri presoji, pri kateri samega sebe sprašuje, ali se zakon ujema s pravnim načelom ali ne. V tem primeru ima namreč pri roki kot nezmotljivo mero idejo izvorne pogodbe in to a priori (in ne sme, kakor pri načelu srečnosti, čakati na izkušnje, ki naj ga najprej poučijo o primernosti njegovih sredstev). Da le ni nikakršnega protislovja v tem, da lahko celotno ljudstvo soglaša s takim zakonom, naj je zanj še tako grenak, pa je to v skladu s pravom. Če pa je javni zakon v skladu s pravom, če je torej glede na pravo neoporečen (*ireprehenzibilen*), tedaj je s tem povezana tudi upravičenost do prisile, na drugi strani pa prepoved dejavno upirati se volji zakonodajalca: tj. tista oblast v državi, ki zakonu daje njegov učinek, je tudi taka, da se ji ni mogoče upirati (je *irezistibilna*)⁵⁶. Brez take sile, ki zlomi vsak notranji odpor, ne obstaja nobeno pravno obstoječe občestvo, saj bi tak odpor potekal glede na maksimo, ki bi, posplošena, uničila vsako civilno ureditev in izničila edino stanje, v katerem so ljudje lahko v posesti pravic nasploh.

Iz tega izhaja tole: da je vsako upiranje najvišji zakonodajni oblasti, vsako hujskanje, katerega namen je preobrniti nezadovoljstvo podložnikov v dejanje, vsaka vstaja, ki se razplamt v punt, v občestvu najtežji in najbolj kazniv zločin; saj ruši sam njegov temelj [Grundfeste]⁵⁷. In ta prepoved je *brezpogojna*; tudi če se je zgodilo, da sta oblast ali pa njen agent, državni poglavar, prekršila celo izvorno pogodbo in če sta po mnenju podložnikov izgubila pravico biti zakonodajalec, ker sta vlado pooblastila, da postopa skoz in skoz nasilno (tiransko), kljub temu velja, da podložniku ni dovoljeno, da se z nasprotnim nasiljem kakorkoli upira⁵⁸. In sicer iz naslednjega razloga: ljudstvo v že obstoječi civilni ureditvi ni več upravičeno do stalne sodbe, s katero določa, kako je treba to ureditev upravljati. Vze-

* Sem sodijo določene prepovedi uvoza, zato, da bi življenjska sredstva delovala v prid podložnika, ne pa v korist tujcev in kot vzpodbuda za marljivost drugih. Država namreč brez premožnosti ljudstva ne bi imela dovolj moči, da se upira zunanjim sovražnikom ali da ohranja samo sebe kot občestvo.

mimo, da ima tako pravico, in to v nasprotju s sodbo dejanskega državnega poglavarja – kdo naj odloči, na čigavi strani je pravica? Tega ne more storiti nobeden od obeh, saj bi bil sicer sodnik v lastnem primeru. Torej bi moral obstajati še poglavar nad poglavarjem, ki bi odločal med njim in ljudstvom – to pa je v protislovju s samim seboj. – Prav tako v tem primeru tudi ni mogoče uporabiti pravice dejanja v sili (*ius in casu necessitatis*)⁵⁹, ki je tako ali tako, kot dozdevna pravica, *kršiti pravo* [Recht Unrecht zu tun] v primeru skrajne (fizične) nuje, nestvor*, in si tako priskrbeti ključ za odpravo zapore, ki omejuje samooblastje ljudstva. Tako kot lahko namreč državni poglavar meni, da upravičuje njegovo trdo postopanje proti podložnikom njihova upornost, tako lahko skušajo podložniki upravičiti svoj upor s tem, da se pritožujejo nad poglavarjem ker trpijo več, kakor je potrebno – in kdo naj zdaj tu odloči? To lahko stori le tisti, ki je v posesti najvišjega javnega izvrševanja prava, to pa je prav državni poglavar; nihče v občestvu ne more imeti torej pravice, da mu oporeka to posest.

Kljub temu pa obstajajo spoštovanja vredni možje, ki zatrjujejo, da ima podanik v določenih razmerah pravico do nasprotnega nasilja proti svojemu poglavarju. Izmed njih bom tu navedel samo *Achenwalla*⁶⁰, ki je v svojih naukih o naravnem pravu zelo previden, določen in zmeren**. Pravi takole: »Če je nevarnost, ki grozi občestvu zaradi tega, ker je dalj časa prenašalo nepravico poglavarja, večja od tiste, ki se je moramo bati zaradi posega po orožju proti njemu, se mu lahko ljudstvo v tem primeru upre in v prid te pravice odstopi od svoje pogodbe o podreditvi ter ga kot tirana vrže s prestola«. Nato pa sklene takole: »Na tak način se ljudstvo vrne (glede na svojega prejšnjega vladarja) v naravno stanje«.

Prepričan sem, da ne bi, če bi se kaj takega res primerilo, ne Achenwald ne kdo drug od vrlih mož, ki so glede tega umevali tako kot on, kdajkoli svetoval tako nevarne podvige ali pa privolili vanje; prav tako skorajda ni mogoče dvomiti, da bi v primeru, ko bi vstaje, s katerimi so Švica, Združena Nizozemska ali pa tudi Velika Britanija dobile svoje zdajšnje ustave, ki jih tako zelo slavijo kot srečne, ko bi torej te vstaje spodletele, bralci njihove zgodovine v usmrtitvi njihovih akterjev, ki jih zdaj tako povzdigujejo, ne videli drugega kakor zaslužen kazni za velike zločince proti državi. Ponavadi se namreč izid meša v našo presojanje pravnih razlogov, čeprav je bil izid negotov, le-ti pa so gotovi. Jasno pa je, da je

* *Causa necessitatis* obstaja samo v primeru, v katerem si med seboj oporekajo dolžnosti, in sicer *brezpogojna dolžnost* in (morda sicer velika, kljub temu pa) *pogojna dolžnost*; če gre npr. za to, da se od države odvrne nesreča, ki ji preti zaradi izdajstva nekoga, ki je v takem razmerju do drugega, kakršni je, denimo, razmerje očeta in sina. Odvrniti zlo od države je brezpogojna dolžnost, preprečiti nesrečo, ki ogroža človeka, pa le pogojna dolžnost (in sicer v toliko, kolikor ni zakrivil zločina zoper državo). Lahko da bi sin, če bi prijavil oblastem očetovo početje, to storil s skrajnim odporom, vendar primoran z nujno (in sicer) z moralno. – Če pa rečejo za nekoga, ki je zrinil s svoje deske drugega brodolomca, da bi ohranil lastno življenje, da mu je pravico do tega dajala njegova (fizična) nuja, je to popolnoma napačno. Ohraniti svoje življenje je namreč le pogojna dolžnost (če lahko to storim brez zločina), brezpogojna dolžnost pa je, da ne vzamem življenja drugemu, ki me ni užalil, da, ki me celo ne *spravlja* v nevarnost, da bom ob svojega. Učitelji občega civilnega prava so kljub temu popolnoma dosledni, ko priznavajo tej pomoči v sili pravno upravičenost. Oblast namreč ne more s prepovedjo povezati nobene *kazni*, saj bi morala biti ta kazen smrt. Zakon, ki nekomu grozi s smrtjo, če se v nevarnih razmerah ne bo prostovoljno podal v smrt, pa bi bil nesmiseln.

** Ius naturae. Editio 5ta. Pars posterior, 203-206

ljudstvo – tudi če priznamo, da se deželnemu vladarju, (ki je, denimo, prekršil *joyeuse entrée* kot dejansko temeljno pogodbo s ljudstvom), s tako vstajo ni zgodila krivica – ki na tak način išče svojo pravico, vendarle ravnalo, kar zadeva pravne razloge, skrajno po krivem, saj ta način (vzet kot maksima) zamaže gotovost vsake pravne ureditve in uvaja stanje popolnega brezzakonja (*status naturalis*), v katerem se neha vsako pravo, ali pa vsaj nima nikakršnega učinka. – K temu nagnjenju tolikih dobrih piscev, da zagovarjajo ljudstvo (njemu v pogodbo), bi rad pripomnil samo tole: vzrok zanj tiči deloma v navadni prevari, da takrat, ko govorijo o načelu prava, svoje sodbe opirajo na načelo srečnosti, deloma pa tudi v tem, da tam, kjer ne morejo izpričati pogodbe, ki bi bila zares predložena občestvu, ki bi jo sprejel njegov poglavar ter potrdila oba, pravijo, da je ideja o izvorni pogodbi, ki je kot vedno utemeljena v umu, nekaj, kar se je moralo dejansko zgoditi. Zaradi tega so menili, da lahko ljudstvu za vselej ohranijo pravico, da po lastni presoji odstopi od te pogodbe v primeru, ko je grobo kršena, pri čemer pa o tej kršitvi sodi ono samo*⁶¹.

Tu povsem jasno vidimo, koliko hudega povzroča načelo srečnosti – (ki ga pravzaprav ni mogoče opredeliti z nobenim določenim načelom) – ne le v morali, temveč tudi v državnem pravu, tudi če je namen, ki ga ima njegov učitelj v misli, še tako dober. Suveren hoče osrečiti ljudstvo po svojih predstavah in postane tako despot. Ljudstvo si ne pusti vzeti obče človeške pretenzije do lastne srečnosti in postane upornik. Če bi najpoprej vprašali, kaj je v skladu s pravom [was Rechtens ist] (kjer so načela dognana a priori in ne more z njimi šušmariti noben empirik): tedaj bi ideja družbene pogodbe ohranila svojo nespodbitno veljavo: toda ne kot faktum (kakor želi *Danton*⁶², za katerega so brez nje docela ničeve vse pravice in vsa lastnina v realno eksistirajoči civilni ureditvi), temveč le kot umno načelo za presojanje sleherne javne pravne ureditve nasploh. V tem primeru pa bi spoznali tole: da nima ljudstvo, preden ne obstaja obča volja, proti svojemu vladarju nobene pravice prisile, saj lahko izvršuje pravno prisilo le prek njega; a brž ko ta volja obstaja, ljudstvo prav tako ne more uporabiti prisile proti vladarju, ker bi bilo sicer samo najvišji vladar; potemtakem nima ljudstvo nikoli pravice prisile (upornost v besedah ali dejanjih) proti državnemu poglavarju.

Vidimo tudi, da to teorijo zadostno potrjuje praksa. Tudi v ustavi Velike Britanije⁶³, kjer se ljudstvo tako ponaša s svojo konstitucijo, kakor da bi bila vzor za ves svet, lahko odkrijemo, da ne reče niti besede o pravici, ki jo ima ljudstvo v primeru, da monarh prekrši pogodbo iz l. 1688; torej si skrivoma proti njemu pridržuje upor, saj ni glede tega nikakršnega zakona. Trditi, da bi morala ustava vsebovati za tak primer zakon, ki bi upravičeval k prevratu obstoječe ustave, iz

* Kakorkoli že je s kršitvijo dejanske pogodbe ljudstva s poglavarjem – se ji ljudstvo vendarle ne more takoj zoperstaviti kot *občestvo*, temveč le s pomočjo uporniških tolp. Doslej veljavno pogodbo je ljudstvo namreč raztrgalo, do organiziranja v novo občestvo pa mora šele priti. Tu zdaj nastopi stanje anarhije z vsemi njegovimi grozotami, ki jih, če ne drugega, vsaj omogoča; krivica, ki se tu dogaja, pa je tisto, kar vsaka stranka v ljudstvu prizadane drugi; to je jasno iz navedenega primera, v katerem so uporni podložniki te države naposled hoteli s silo drug drugemu vsiliti ureditev, ki bi bila veliko bolj zatiralska kakor tista, ki so jo zapustili; saj bi jih namreč izrabili duhovščina in aristokracija, namesto da bi se pod poglavarjem, ki vlada nad vsemi, nadejali več enakosti pri porazdelitvi državnih bremen.

kateri izhajajo vsi posebni zakoni, je namreč (tudi ob predpostavki, da je bila pogodba kršena), očitno protislovno⁶⁴, saj bi morala vsebovati tudi *javno konstituirano** nasprotno oblast [Gegengewalt], potemtaka še drugega državnega poglavarja, ki bi varoval pravice ljudstva nasproti prvemu, nato pa še tretjega, ki bi med obema odločil, na čigavi strani je pravo. – Ti voditelji ljudstva (ali, če hočemo, skrbniki) so si razen tega, zaskrbljeni zaradi obtožbe v primeru, če bi njihov podvig morda spodletel, za monarha, ki so ga prepodili, raje izmislili, da se bo prostovoljno odpovedal vladanju, kakor pa, da bi sebi prisodili pravico odstavit ga, saj bi s tem spravili ustavo v očitno protislovje z njo samo.

Prepričan sem, da mi zaradi teh pripomb ne bodo očitali, da s to nedotakljivostjo preveč laskam monarhom; prav tako mi bo, upam, prihranjen tudi očitak, da sem preveč naklonjen ljudstvu, če pravim, da ima tudi ljudstvo nasproti državnemu poglavarju svoje nezastarljive pravice, čeprav to ne more biti pravica prisile.

Hobbes je nasprotnega mnenja. Po njegovem (de Cive, pogl. 7, 14) nima državni poglavar s pogodbo nobenih obveznosti do ljudstva in državljanu ne more storiti krivice (karkoli že glede njega odredi)⁶⁶. – Ta stavek je popolnoma pravilen, če razumemo s krivico tisto kršitev, ki dovoljujejo oškodovancu *pravico do prisile* proti tistemu, ki mu dela krivico, postavljen tako, vobče, pa je stavek grozljiv.

Podložnik, ki ni upornik, mora imeti možnost, da predpostavi, da to, kar njegov poglavar *hoče*, ni prizadejati mu krivico. Ker ima vsak človek vendarle svoje nezastarljive pravice, ki se jim, tudi če bi hotel, ne more odpovedati, in o katerih ima pravice presojeti sam, do krivice, ki mu je po njegovem mnenju storjena, pa prihaja po zgornji predpostavki le zato, ker se najvišja oblast moti ali ker ne pozna nekaterih posledic zakonov, mora državljan potemtaka imeti pravico, ki mu jo zagotavlja sam poglavar, pravico, da javno oznani svoje mnenje o tem, kaj v poglavarjevih odredbah se mu zdi krivično do občestva. Trditi, da se poglavar ne more kdaj motiti ali ne poznati kake zadeve, bi pomenilo predstavljati ga kot nekoga, ki je obdarjen z nebeškim navdahnjenjem in povzdignjen nad človeštvom. *Svoboda peresa*⁶⁷ – ki jo ohranja v mejah spoštljivosti in ljubezni do ustave, v kateri živimo, liberalni način mišljenja, ki ga poleg vsega vceplja sama ustava (in na te meje omejujejo pišočii drug drugega sami od sebe, da ne bi izgubila svoje svobode) – je torej edini paladium pravice ljudstva. Če bi mu hoteli odreči še to svobodo, bi mu s tem ne samo vzeli sleherni zahtevo, da ima pravice v odnosu do najvišjega poglavarja (po Hobbsu), temveč bi tudi tega poglavarja, čigar volja ukazuje podložnikom kot državljanom že s tem, da reprezentira občo ljudsko voljo, prikrajšali za vednost o tem, kaj bi spremenil sam, če bi to poznal – s tem pa bi ga spravili v protislovje z njim samim. Zbujati poglavarju strah, da bo to, da ljudje misijo sami in na glas [das Selbst- und Lautdenken] v državi morda povzročilo nemire, pa pomeni zbujati mu nezaupanje do njegove lastne oblasti ali tudi sovraštvu do lastnega ljudstva.

* V državi ne more biti s tajno omejitvijo, tako rekoč zahrbtno, zamolčana nobena pravica; še najmanj pravica, ki si jo prisojaa ljudstvo kot pravico, ki sodi h ustavi. Vse zakone ustave moramo misliti namreč tako, kakor da bi izvirali iz javne volje. Če bi torej ustava dovoljevala vstajo, bi morala pravico do nje in način, kako jo je treba uporabiti, javno pojasniti⁶⁵.

Obče načelo, da mora ljudstvo o svojih pravicah soditi *negativno*, tj. da mora razsojati samo, kaj bi najvišja zakonodaja lahko štela za nekaj, kar *ni odrejeno* z njeno naboljšo voljo, je vsebovano v temle stavku: *česar ne more Ljudstvo skleniti o samem sebi, tega tudi zakonodajalec ne more skleniti o Ljudstvu.*

Če npr. postavimo vprašanje, ali lahko za zakon, ki zapoveduje, da mora neka nekoč vzpostavljena cerkvena ureditev trajati za vse čase, ali lahko torej za tak zakon trdimo, da izhaja iz resnične volje zakonodajalca (njegove namere), se moramo najprej vprašati: ali *sme* ljudstvo samemu sebi postaviti za zakon, da morajo določene nekoč sprejete verske resnice in oblike zunanje religije veljati za vedno; ali sme torej samemu sebi v svojem potomstvu preprečiti, da v religijskih spoznanjih napreduje ali da spreminja morebitne stare zmote? Tako nam postane jasno, da bi bila izvorna pogodba ljudstva, ki bi kaj takega postavila za zakon, sama na sebi nična, saj bi oporekala določitvi in smotrom človeštva. Zakona na njeni podlagi potemtakem ni mogoče imeti za resnično monarhovo voljo in ga je torej mogoče soočiti z nasprotnimi predstavami. – Za vse primere pa velja, da je, tudi če bi najvišja zakonodaja ravnala na tak način, o njenih odredbah sicer mogoče sprejemati obče in javne sodbe, nikoli pa jim ni mogoče nasprotovati z besednim ali dejavnim uporom.

V vsakem občestvu mora obstajati poslušnost [Gehorsam] mehanizmom državne ureditve na podlagi prisilnih zakonov (ki zadevajo celoto), hkrati pa mora obstajati tudi *duh svobode*, saj v zvezi z občo človeško dolžnostjo vsak zahteva, da ga o skladnosti prisile s pravom prepriča um, da ne bi prišel v protislovje s samim seboj. Poslušnost brez svobode duha je pretveza za vsa *tajna društva*. Naturna poklicanost [Naturberuf] človeštva je namreč, da med seboj komunicira, zlasti glede tega, kar zadeva človeka nasploh; tajna društva torej ne bi bila mogoča, če bi podpirali to svobodo. – Kako bi sicer vlada tudi lahko dobila spoznanja, ki podpirajo njeno lastno bistveno namero, če ne tako, da omogoči duhu svobode ki v svojem izvoru in svojih učinkih zasluži toliko spoštovanja, da se izrazi?

Nikjer se tista praksa, ki pušča ob strani vsa čista umna načela, ne izreka z večjo prevzetnostjo o teoriji, kot ob vprašanju, kaj je potrebno za dobro državno ureditev. In to iz naslednjega vzroka: zakonska ureditev, ki obstaja že dolgo časa, ljudstvo polagoma navadi na neko pravilo, in sicer, da sodi tako o svoji srečnosti kakor o svojih pravicah glede na stanje, v katerem je doslej vse mirno sledilo svojemu teku; narobe pa ga ne navaja, da ocenjuje to stanje glede na pojma srečnosti in pravic, ki mu ju daje um, pač pa, da vse prej pasivnemu stanju vedno daje prednost pred nevarnim položajem, povezanim z iskanjem boljšega (kjer velja tisto, kar si morajo po Hippokratu vzeti k srcu zdravniki: *iudicium anceps, experimentum periculosum*). Rezultat vseh ureditev, ki obstajajo dovolj dolgo, je ne glede na vse njihove pomanjkljivosti in vso njihovo različnost v nečem popolnoma istoveten: prinašajo namreč zadovoljstvo s tisto, v kateri pač smo, zato tedaj, ko govorijo o blaginji ljudstva, pravzaprav ne velja nikakršna teorija, temveč vse temelji na praksi, ki sledi izkustvu.

Če pa obstaja v umu nekaj takega, kar je mogoče izraziti z besedo *državno pravo*, in če ima ta pojem za ljudi, ki so zaradi svoje svobode v medsebojnem antagonizmu, zavezujočo moč, potemtakem objektivno (praktično) realnost, ne da bi se že smeli ukvarjati z dobrim ali slabim stanjem, ki lahko za ljudi iz tega nastane (vednost o tem se opira zgolj na izkustvo), tedaj temelji to na a priori načelih (kaj je pravo, tega nas namreč izkustvo ne more naučiti); in obstaja *teorija* državne prava, s katero se mora praksa, če naj velja, ujemati.

Proti temu je mogoče navesti samo tole: da so ljudje, tudi če imajo v glavi idejo o pravicah, ki jim pripadajo, zaradi svoje trdosrčnosti vendarle nesposobni in nevredni, da bi se z njimi ravnalo v skladu s temi pravicami in da zato sme in da mora ohranjati red med njimi najvišja oblast, ki se ravna le po pravih modrosti. Ta skok iz obupa (*salto mortale*) pa je tak, da ljudstvu, brž ko ne govorimo o pravici, temveč o sili [Gewalt], vendarle dovoljuje, da poskusi tudi, kako je z njegovo silo in da tako zamaje gotovost sleherne zakonite ureditve. Če ni nečesa, kar s pomočjo uma neposredno prisili k spoštovanju (kot človekove pravice), tudi nobeno vplivanje na samovoljo ljudi ne zmore obrzdati njihove svobode. Če pa poleg dobronamernosti glasno govori še pravo, se pokaže da človeška narava ni tako spridena, da ne bi njegovega glasu poslušala s spoštljivostjo. (*Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem Conspexere, silent arrectisque auribus adstant.* Virgil.)

III. O razmerju med teorijo in prakso v mednarodnem pravu z obče-filantropskega, tj. kozmpolitskega gledišča^{68*} (Proti Mosesu Mendelsohnu)⁶⁹

Ali je treba ljubiti človeški rod v celoti ali pa gre za predmet, ki ga je treba obravnavati z nejevoljo in ki mu sicer (da ne bi postali mizantropi) želimo vse dobro, vendar ne pričakujemo, da bomo to dobro pri njem kdajkoli našli, in potemtakem raje odvrnemo pogled od njega? – Odgovor na to vprašanja je odvisen od odgovora, ki ga bomo dali na drugo vprašanje: Ali so v človeški naravi zasnove, na podlagi katerih lahko sklepamo, da bo rod vselej napredoval k boljšemu, zlo sedanjih in preteklih časov pa se bo izgubilo v dobrem prihodnjih⁷⁰? V tem primeru lahko namreč ljubimo rod vsaj v njegovem nenehnem približevanju k Dobremu, drugače bi ga morali sovražiti ali zaničevati; temu lahko kitenje s splošno ljubeznijo do človeka (ki bi bila torej kvečjemu le ljubezen iz dobrohotnosti [Wohllwollen], ne pa zaradi dopadenja [Wohlgefallen]⁷¹) ugovarja, kakor se ji zdi. Ne moremo namreč drugače, kakor da sovražimo to, kar je zlo in kar táko ostane, predvsem v naklepem vzajemnem kršenju najsvetejših človekovih pravic, tudi če se še tako trudimo, da bi se prisilili k ljubezni: ne ravno zato, da bi storili ljudem kaj hudega, temveč da bi imeli z njimi opraviti v najmanjši možni meri.

* Ni takoj vidno, na kakšen način omogoča obče-filantropska predpostavka *kozmpolitsko* [weltbürgerliche] konstitucijo, in na kakšen način le-ta utemeljuje *mednarodno pravo* [Völkerrecht] kot edino stanje, v katerem je mogoče ustrezno razviti zasnove [Anlagen] človeštva, zaradi katerih je naš rod vreden ljubezni. Sklep tega poglavja bo pokazal to zvezo.

Moses Mendelsohn je zagovarjal zadnje stališče (*Jerusalem*, drugi razdelek, str. 44 do 47) in ga zoperstavljal hipotezi svojega prijatelja *Lessinga* o božanski vzgoji človeškega rodu. Stavek »da se mora celota in človeštvo na zemlji v časovnem zaporedju vselej pomikati naprej in se izpopolnjevati«, je zanj zgolj utvara. – Vidimo, pravi, da so za človeški rod v celoti značilna neznatna nihanja in da ni nikoli napredovalo za nekaj korakov, ne da bi kmalu dvakrat hitreje zdrsnilo nazaj v svoje prejšnje stanje.« (Prava Sizifova skala torej, zemlja pa nastopa tu tako kot pri Indijcih kot kraj pokore za nekdanje grehe, ki se jih zdaj ne moremo več spomniti.) – »Človek gre naprej; človeštvo pa znotraj trdno določenih mej nenehno niha navzgor in navzdol; v celoti vzeto pa ohranja v vseh časovnih obdobjih približno enako stopnjo npravnosti, isto mero religije in nereligije, kreposti in pregrehe, srečnosti (?) in bede.« Te trditve uvaja (str. 46) tako, da pravi: »Radi bi uganili, kakšne namere ima Božja Previdnost s človeštvom? Ne kujte nikakršnih hipotez« (prej jih je imenoval teorija); »zadošča, da se ozrete okoli sebe in pogledate kaj se zares dogaja, in kolikor lahko na hitro pregledate še zgodovino vseh časov, poglejte tudi, kaj se je dogajalo od nekdanj. To so dejstva, nekaj, kar je moralo soditi k nameri, kar je moralo biti v načrtu modrosti odobreno ali vsaj vanj sprejeto.«

Sam sem drugega mnjenja. – Če je pogled na krepostnega človeka, ki se bori z nadlogami in skušnjavami Zla, a je njim navkljub stanoviten, gotovo vreden Božanstva, pa je pogled na človeški rod, ki se v določenih obdobjih vzpenja h kreposti, kmalu nato pa enako globoko zopet pade nazaj v pregrehe in bedo, skrajno nevreden ne bom rekel le Božanstva, temveč celo najbolj navadnega človeka zdravega duha. Opazovati nekaj časa to žaloigro utegne biti ganljivo in poučno; končno pa mora vendarle pasti zastor. Kajti sčasoma se žaloigra spreminja v burko in tudi če se je ne naveličajo igralci, ker so norci, se je bo naveličal gledalec, ki mu zadoščata eno ali drugo dejanje, če lahko iz njiju upravičeno sklepa, da gre pri tej igri brez konca za večno istost. Kazen, ki sledi na koncu, lahko sicer, če gre zgolj za gledališko igro, neprijetne občutke zaradi razpleta zopet popravi. Toda kopiciti pregrehe brez števila (tudi če vmes nastopajo kreposti) zato, da bi bilo mogoče nekoč kar se da na veliko kaznovati, to nasprotuje, vsaj za naše pojme, celo morali modrega Stvarnika in Vladarja sveta.

Naj mi bo torej dovoljeno, da rečem tole: ker človeški rod nenehno napreduje kar zadeva kulturo, ki je njegov naravni smoter, gre naprej k boljšemu *tudi* glede na moralne smotre svojega bivanja, to napredovanje pa bo od časa do časa sicer res *prekinjeno*, nikoli pa ne bo *pretrgano*. Te predpostavke mi ni treba dokazovati, dokazati jo mora njen nasprotnik. Opiram se namreč na dolžnost, prirojeno v slehernem članu v zaporedju generacij – katerega del sem (kot človek nasploh), a ne da bi bil glede moralne kakšnosti, ki je potrebna, tako dober, kot bi moral biti, potemtakem tudi mogel biti – da delujem na potomstvo tako, da postaja le-to vedno boljše (torej je treba predpostaviti tudi možnost takega izboljšanja) in da se lahko ta dolžnost na tak način zakonito podeduje od enega generacijskega člana na drugega. Ne glede na vse dvome, ki jih je mogoče na podlagi zgodovine postaviti proti mojemu upanju, dvome, ki bi me lahko, če bi kaj dokazovali, pripravili

do tega, da bi se odvrnil od dela, ki je kot vse kaže, zaman: dokler tega ni mogoče potrditi z vso gotovostjo, ne morem dolžnosti (kot *liquidum*) zamenjati za pravilo modrosti, da si ne dajem opravka s tem, kar ni mogoče storiti (kot *illiquidum*, ker je gola hipoteza). In tudi če sem še tako negotov glede tega, ali se je za človeški rod mogoče nadejati Boljšega, in če bom negotov tudi ostal, to vendarle ne more razveljaviti maksime, da je nekaj mogoče storiti, potemtakem tudi ne nujnosti, da jo predpostavimo s praktičnega gledišča.

To upanje na boljše čase, brez katerega človeškega srca nikoli ne bi ogrela resna želja storiti kaj, kar koristi, denimo, občemu Dobremu, je tudi vselej vplivalo na delovanje zdravih duhov; in na kaj takega je moral računati pač tudi vrli Mendelsohn, ko si je tako marljivo prizadeval za prosvetljevanje [Aufklärung] in blaginjo naroda, ki mu je pripadal. Saj ni mogel smiselno upati, da ju lahko uresniči sam in brez drugih, če ne bi ti za njim še naprej šli po isti poti. Pogled na zla, ne toliko na tista, ki jih človeškemu rodu prizadevajo naravni vzroki, temveč vse prej na tista, ki jih druge drugemu prizadevajo ljudje sami, je sicer žalosten, a čud vendarle razvedri upanje, da bi lahko v prihodnje bilo bolje; pri tem gre za nesebično dobrohotnost, saj bomo že zdavnaj v grobu in plodov, ki smo jih deloma sami posejali, ne bomo poželi. Empirični razlogi, ki naj bi dokazovali neuspeh odločitev, sprejetih na podlagi upanja, so tu neuporabni. Tudi če mislimo, da to, kar še ni uspelo doslej, ne bo uspelo nikoli, nas to ne upravičuje niti, da bi opustili pragmatično ali tehnično namero (denimo, namero zračnih potovanj z baloni), še manj pa, da opustimo moralno namero, ki postane dolžnost, kolikor ni mogoče dokazati, da je njeno uresničenje nekaj nemogočega. Razen tega ne manjka dokazov, da je človeški rod kot celota v našem obdobju v primerjavi z vsemi prejšnjimi z moralnega vidika zares precej moralno napredoval k boljšemu (kratkotrajne prekinitve ne morejo biti nasproten dokaz); prav tako ne manjka dokazov, da so zagnali vik in krik zaradi njegovega nezadržnega in naraščajočega spridenja ravno zato, ker je obzorje, ki ga ima človeštvo pred seboj, kadar stoji na višji stopnji moralnosti, še širše in je sodba o tem, kaj smo, v primerjavi s tem, kar bi naj bili, potemtakem graja, ki jo naslavljam na nas same, vedno toliko bolj stroga, kolikor več stopnic nravnosti smo v celoti svetovnega toka, ki nam je znan, že pustili za seboj.

Če se sedaj vprašamo, s katerimi sredstvi bi lahko ohranili ta nenehni napredek k boljšemu in ga nemara tudi pospešili, bomo kmalu videli, da ta uspeh, ki sega v neizmerno daljavo, ni toliko odvisen od tega, kaj počnemo [tun] *mi* (npr. od vzgoje, ki jo dajemo mladeži) in od metode, ki jo moramo *mi* uporabiti, da bi ga dosegli, temveč od tega, kaj bo naredila človeška *narava* v nas in z nami, da bi nas *primorala* v tir, ki mu sami od sebe ne bi kar tako sledili. Edino od nje ali vse prej (ker je potrebna za dovršitev tega smotra najvišja modrost) od *Božje Previdnosti*⁷² lahko pričakujemo uspeh, ki meri na celoto in iz nje sem na dele, medtem ko izhajajo, nasprotno, ljudje s svojimi *zasnutki* le iz delov in se pri njih celo ustavijo. Do celote kot take, ki je za njih prevelika, lahko sicer sežejo s svojimi idejami, ne pa tudi s svojim vplivom: predvsem zato ne, ker je malo verjetno, da bi, nasprotujoč si v svojih zasnutkih, sami od sebe sklenili, da se glede tega poenotijo.

Tako kot sta morala vsestransko nasilje in iz njega izvirajoča beda, ljudstvo naposled pripraviti k odločitvi, da se podvrže prisili⁷³, ki mu jo kot sredstvo predpisuje um sam, se pravi, prisili javnih zakonov, in da sprejme *državljansko* ureditev, tako mora tudi beda zaradi nenehnih vojn, v katerih skušajo države druga drugo utesniti ali pa podjarmiti, le-te naposled pripeljati do tega, celo proti njihovi volji, da bodisi sprejmejo *kozmpolitsko* ureditev⁷⁴ ali pa jih mora ta beda, če je tako stanje občega miru na drugi strani svobodi še bolj nevarno, kolikor povzroča najgrozovitejši despotizem (kakor se je tudi zares večkrat dogajalo s prevelikimi državami) vendarle prisiliti k nekemu stanju, ki sicer ni kozmpolitsko občestvo pod poglavarjem, a je vendarle pravno stanje *federacije*⁷⁵ v skladu z *mednarodnim pravom*, glede katerega se skupnostno dogovorijo.

Ker mora napredujoča kultura držav⁷⁶, ki gre vstric z naraščajočo težnjo, da se zvičajno ali nasilno večajo na stroške drugih, pomnožiti vojne in povzročati vse višje stroške zaradi čedalje številčnejših armad (s stalnim plačilom), ki so vedno v pripravljenosti, podvržene nenehnemu urjenju in opremljene z vse močnejšo oborožitvijo, medtem ko cene vseh potreb nenehno rastejo, ne da bi se lahko nadejali, da bodo sorazmerno z njimi porastle tudi kovine, ki jih predstavljajo; ker mir ne traja toliko časa, da bi to, kar je bilo med njegovim trajanjem prihranjeno, doseglo stroške za naslednjo vojno – izum državnih dolgov je sicer protisredstvo, ki je resda domiselno, a naposled uniči samega sebe – zaradi vsega tega mora torej to, kar naj bi uresničila dobra volja, a tega ni storila, naposled uresničiti nemoč⁷⁸: da ima namreč sleherna država tako notranjo organiziranost, da o tem, ali naj bo vojna ali ne, ne odloča glas državnega poglavarja, ki ga vojna pravzaprav nič ne stane (saj jo vodi na stroške drugega, se pravi, ljudstva), temveč glas ljudstva, na katerega račun gre vojna⁷⁹, (seveda pa je treba tu nujno predpostaviti realizacijo ideje o izvorni pogodbi). Ljudstvo se bo namreč gotovo skrbno izogibalo temu, da bi zaradi gole želje po ekspanziji ali dozdevnih, zgolj besednih žalitev sprejelo nase nevarnost pomanjkanja, ki poglavarja ne zadene. In tako bodo lahko tudi prihodnji rodovi (na katere ni mogoče prevaliti bremena, ki ga niso sami zakrivili) napredovali k boljšemu, celo v moralnem smislu, ne da bi bila temu vzrok ljubezen do njih, temveč le samoljubje vsake dobe: vsako občestvo, ki nima možnosti, da bi nasilno škodilo kakemu drugemu, se mora namreč ravnati le po pravu, v upravičenem upanju, da mu bo drugo, oblikovano na enak način, v tem pomagalo.

Vendar je to le mnenje in gola hipoteza; zato je to enako negotovo kot vse sodbe, ki hočejo za nameravani učinek, ki ni povsem v naši moči, navesti tisti naravni vzrok, ki mu edini ustreza. In celo kot tako mnenje v že obstoječi državi ne daje podložniku načela, kako naj ga uresniči, temveč daje tako načelo le poglavarju, za katerega prisila ne velja. Čeprav glede na običajni red ravno ni v naravi človeka, da se sam od sebe odpove svoji oblasti [Gewalt], pa to v razmerah nuje vendarle ni nemogoče: pričakovati, da bo razmere, potrebne za kaj takega, ustvarila *Božja Previdnost*, potemtakem ni mogoče imeti za neprimeren izraz moralnih želja in upanj ljudi (ki se zavedajo svoje nezmožnosti): Previdnost bo poskrbela, da se bo smoter, ki ga ima *človeštvo* v celoti svojega rodu, da namreč doseže

svojo končno določitev s pomočjo svobodne rabe vseh možnosti svojih sil, uresničil na način, ki mu smotri *ljudi*, obravnavani sami zase, ravno nasprotujejo. Prav medsebojni konflikt nagnjenj, iz katerih izvira Zlo, zagotavlja umu prosto pot, da si jih v celoti podvrže; na tak način pa namesto Zla, ki ruši samega sebe, zavladava Dobro, ki se, brž ko obstaja, nato ohranja samo od sebe.

Človeška narava se nikjer ne kaže manj vredna ljubezni kakor v medsebojnem razmerju celotnih ljudstev. Ni države, ki bi bila glede svoje samostojnosti ali svoje lastnine v razmerju do druge en sam trenutek varna. Vedno bo tu pripravljenost, da druga drugo podvržejo ali utesnijo; in oboroževanje za obrambo, zaradi katere je mir pogosto še bolj izčrpujoč za notranjo blaginjo in jo še bolj razruši kakor vojna sama, ne sme nikoli popustiti. Proti temu pa odpomore samo eno sredstvo, in sicer mednarodno pravo, utemeljeno na javnih, z močjo [Macht] podprtih zakonih, ki bi se jim morala podrediti vsaka država (po analogiji s civilnim ali državnim pravom posameznih ljudi). – Trajen splošni mir, dosežen s pomočjo tako imenovanega *ravnotežja sil v Evropi*, je namreč gola izmišljotina, tako kot *Swiftova* hiša, ki jo je arhitekt zgradil tako dovršeno po vseh zakonih ravnotežja, da se je, ko se je nanjo usedel vrabec, takoj sesula. – »Toda takim prisilnim zakonom, bodo rekli, se države vendar ne bodo nikoli podredile. Predlog za občo državo ljudstev, katere oblast bi morale prostovoljno sprejeti vse posamezne države in se pokoriti njenim zakonom lahko v teoriji kakega *St. Pierra* ali kakega *Rousseauja* zveni še tako lepo, pa zato vendarle ne velja za prakso: zato so ga tudi veliki državniki, še bolj pa državni poglavarji, vselej zasmehovali kot dlakocpsko-otročjo idejo, ki je ravnokar zapustila šolo.«

Sam nasprotno vseeno zaupam v teorijo, ki izhaja iz pravnega načela, kakšno *naj bo* razmerje med ljudmi in državami, in ki priporoča bogovom na zemlji maksimum, da v svojih sporih vselej ravna jo tako, da bi na ta način uvajali tako občo državo ljudstev, ki jim torej priporoča, da jo sprejmejo kot možno (*in praxi*) in kot nekaj, kar lahko obstaja [sein kann]. Hkrati pa zaupam (*in subsidium*) tudi v naravo reči, ki nas prisili, da gremo tja, kamor sami ne bi radi šli (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*). V to naravo reči je všteta tudi človeška narava: ker je v njej še vedno živo spoštovanje do prava in dolžnosti, je ne moremo ali ne smemo imeti za tako pogreznjeno v Zlo, da ga moralno-praktični um po neštetihi spodletelih poskusih končno vendarle ne bi mogel premagati in človeško naravo predstaviti kot ljubezni vredno. Tako tudi s kozmopolitskega gledišča vztrajamo pri trditvi: kar velja iz umskih razlogov za teorijo, velja tudi za prakso.

Königsberg.

I. Kant

UREDNIŠKE OPOMBE*

1. Težava, kako se izogniti vsaki zmedi v razmejitvi področij, ki pripadata teoriji in praksi, je predmet I. razdelka prvega Uvoda v *Kritik der Urteilskraft*; glej Immanuel Kant *Werkausgabe*, Suhrkamp, zv. X, str. 11 in še posebej sholijo na straneh 11-14.
2. Glede definicije *prakse* primerjaj I. razdelek prvega Uvoda v *KU*, str. 11.
3. *Razsodna moč*, naravni dar, *Kritik der reinen Vernunft*, Die Analytik der Grundsätze, uvod, zv. III, str. 185.
4. Npr. *KU*, § 40, str. 226, opomba: »Kmalu vidimo, da je razsvetljenstvo zadeva, ki je *in thesi* sicer lahko izvedljiva, *in hypothesi* pa težka in počasi izvedljiva«.
5. *Matematika in filozofija*, KRV, Trans. Methodenlehre, 1. pogl., 1. razd., zv. IV, str. 613.
6. *Moči – morati*, *Kritik der praktischen Vernunft*, zv. VII, prvi del, I. knj., 1. razd., str. 140; Kritische Beleuchtung, str. 220; Methodenlehre, str. 296.
7. Morda je Kant tu meril na Burka, katerega slavna *Razmišljanja o revoluciji v Franciji* (1792) (cf. slovenski prevod, KRT, Ljubljana 1989) je, v Gentzevem prevodu, prav gotovo prebral; glej Wittichen, Kant und Burke, *Hist. Zeitschr.*, zv. 93, str. 253.
8. »S splošnim pojmom javnega prava [skupek zakonov, ki potrebujejo, da bi proizvedli pravno stanje, splošno razglasitev], ni mišljeno le državno pravo [*Staatsrecht*], temveč tudi *mednarodno pravo* [*Völkerrecht*] (*ius gentium*); in ker zemlja ni neka brezmejna površina, temveč površina, ki zaokroža samo sebe, vodita ti dve vrsti prava skupaj neizogibno k ideji *prava univerzalne države* [*Völkerstaatsrecht*] (*ius gentium*) ali *svetovnega prava* [*Weltbürgerrecht*] (*ius cosmopolitanicum*): tako, da četudi bi zgolj eni izmed teh treh možnih oblik pravnega stanja manjkalo načelo, ki z zakoni omejuje zunanjo svobodo, bi to zato neizogibno spodbudilo zgradbo ostalih dveh in jo nazadnje podrla.« *Die Metaphysik der Sitten*, zv. VIII, *Rechtslehre*, drugi del, str. 429.
9. Glede razmerja Kanta in Garveja glej A. Stern, Ueber die Beziehungen Chr. Garve's zu Kant – 1884.
10. To definicijo *morale* najdemo že v *KPV*, II. knj., 2. pogl., razd. V, str. 262.
11. »Vredni [würdig] posesti neke stvari ali nekega stanja smo takrat, kadar se naše posedovanje ujema z najvišjim Dobrim [...] vsa vrednost [Würdigkeit] je odvisna od npravnega vedenja, saj je le-to v pojmu najvišjega Dobrega pogoj za vse drugo (kar sodi k stanju), to se pravi, pogoj za delež pri srečnosti. Iz tega pa izhaja, da ne smemo *morale* na sebi nikoli obravnavati kot *nauka o srečnosti*, tj. kot napolila, kako naj postanemo deležni srečnosti: moralna ima namreč opraviti le z umskimi pogoji (*conditio sine qua non*) srečnosti, ne pa s sredstvom, s katerim jo je mogoče doseči.« *KPV*, str. 262.
12. Glede spretnosti prim. uvod v *KU*, predvsem str. 79.
13. »A to *razlikovanje* načela srečnosti od načela npravnosti ni tudi že njuno *zoperstavljanje*, in čisti praktični um noče, da *opustimo* zahteve po srečnosti, temveč hoče le, da srečnosti, kadar gre za dolžnosti, sploh ne upoštevamo.« *KPV*, str. 217.
14. Glede te predstavitev (moralne) *strogosti* v obliki stopnjevanja glej *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, zv. VII, str. 29-31.
15. *Npravnost in sreča, najvišje dobro*, *Bog*, *KPV*, drugi del, 2. pogl., V. razd., str. 254-5.
16. *Prihodnje življenje*, *ibid.*, IV. razdelek, str. 253-4.
17. Razlikovanje med *objektom* in *motivom* [*Triebfeder*] praktičnega uma je vodilo 1. in 2. poglavja I. knjige *Kritike praktičnega uma*.
18. Najvišje dobro, *predmet*, vendar ne določujoči *razlog* čiste volje, *KPV*, II. knj., 1. pogl., str. 237; glede *moralne potebe*: *KU*, § 86, opomba, str. 408: »Čisto moralno potrebo po eksistenci nekega bitja si je torej mogoče vsaj *predstavljati* – in razlog za to je v moralnem

* Uredniške opombe so povzete po francoski izdaji Kantovega besedila (*Théorie et pratique. Droit de mentir*, J. Vrin, Paris 1967, 1990), pripravil jih je L. Guillermit.

načinu mišljenja – z njim pa *dobi* naša nrvnost več moči ali tudi (vsaj po naši *predstavi*) večji obseg, namreč nov predmet, za svoje delovanje [...] – K čemur sodi še, da čutimo, kako nas moralni zakon priganja, da stremimo k občemu najvišjemu smotru, in kako vseeno, mi in vsa narava, nismo sposobni, da bi ga dosegli.«

19. Ni volje brez *smotra*: »Volja je mišljena kot zmožnost, da sami sebe določimo, da delujemo v skladu s *predstavo določenih zakonov*. In takšno zmožnost je najti zgolj pri umnih bitjih. To, kar služi volji za objektivni razlog njene samodoločitve, pa je *smoter*.« *GMS*, str. 59.
20. Ideja *celote smotrov*, *KPV*, I. del, 3. pogl., str. 210; *GMS*, str. 66.
21. »Subjektivni razlog želje je *motiv*, objektivni razlog volje pa *gibalo* [*Bewegungsgrund*]; od tod razlika med subjektivnimi smotri, ki temeljijo na motivih, in objektivnimi smotri, pri katerih gre za gibala, ki veljajo za vsako umno bitje.« *GMS*, str. 59; *KPV*, I, 3. pogl.: gibala praktičnega uma in analiza *spoštovanja*, str. 199.
22. Glede te predstavitve *formalnega* glej *KPV*, I, 1. pogl., § 4 (pravilo III).
23. Glede dvoumnosti besede *Dobro* glej *KPV*, I, 2. pogl., začetek.
24. Razlikovanje glede na *vrsto* in ne glede na *stopnjo*, *KPV*, I, 1. pogl., § 3 (pravilo in II. sholija).
25. Primerjaj z naslednjo analizo iz konca Predgovora v *Tugendlehre*, (*MS*, zv. VIII): »Ob tem se moramo upravičeno čuditi: kako je bilo mogoče načelo dolžnosti, kolikor je izpeljano iz čistega uma, po vsem dosedanem prečiščevanju zopet zvesti nazaj na *nauk o sreči* [*Glückseligkeit*]: čeprav tako, da so si za ta namen izmislili določeno *moralno* srečo, ki ne temelji na empiričnih vzrokih, kar pa je nestvor, ki je v protislovju s samim seboj. – Misleči človek se namreč tedaj, ko je premagal draži pregrehe in se zaveda, da je storil svojo, pogosto bridko dolžnost, znajde v stanju duševnega miru in zadovoljstva, ki mu po vsej priliki lahko rečemo sreča in kjer je krepost svoje lastno plačilo. – Zdaj pa reče *evdemonist*: ta radost, ta sreča je pravi motiv krepostnega delovanja. Pojem dolžnosti ne določa *neposredno* človekove volje, temveč ga k izpolnitvi njegove dolžnosti vzpodbudi *posredništvo* obetajoče se sreče. – Vendar pa je jasno – ker se lahko tega plačila kreposti nadeja le od zavesti, da je storil svojo dolžnost – da mora biti ta zavest predhodna plačilu, tj., k izpolnitvi svoje dolžnosti se mora zavezati še preden pomisli na to, da bo izpolnjevanju dolžnosti lahko sledila sreča, in ne da bi na to sploh mislil. S svojo *etiologijo* se vrti v *krogu*. Na *srečo* (ali notranjo blaženost) lahko upa samo, če se zaveda izpolnjevanja dolžnosti, k izpolnjevanju dolžnosti pa ga lako pripravi le predvidevanje, da ga bo to osrečilo. – Toda to umovanje je tudi *protislovno*. Kajti po eni strani naj bi izpolnjeval svojo dolžnost, ne da bi se najprej vprašal, kako bo to učinkovalo na njegovo srečo, torej iz *moralnega* razloga; po drugi strani pa lahko nekaj prepozna za svojo dolžnost samo, če računa na srečo, ki mu jo bo to prineslo, torej po *patološkem* načelu, ki je natanko nasprotje prejšnjega. Na nekem drugem mestu [gre natanko za naš odlomek] sem pripeljal razliko med *patološkim* in *moralnim ugodjem* do njenega, tako vsaj upam, najenostavnejšega izraza. Ugodje, ki mora biti predhodno izpolnjevanju zakona, da bi lahko delovali v skladu z njim, je *patološko* in takšno ravnanje sledi *naravnemu redu*; tisto ugodje pa, pred katerim mora biti zakon, da bi ga lahko občutili, sodi v *nrvni red*. – Če ne opazimo te razlike, če za načelo postavimo *evdemonijo* (načelo sreče) namesto *elefteronomije* (načela svobode notranje zakonodaje), potem iz tega sledi *evtanazija* (mila smrt) vsake morale.«
26. Glede te vloge *spoštovanja*, *KPV* I, 3. pogl. (str. 195): »[...] pod imenom praktičnega ali moralnega občutka ne smemo predpostaviti neke posebne vrste občutka, ki da je predhoden moralnemu zakonu in ga utemeljuje.«
27. Glede te nezmožnosti notranjega izkustva, da bi dokazalo čistost namere glej *GMS* II, str. 26 in 34 ter *MS*, *Tugendlehre*, Uvod VIII, 1.
28. Svoboda kot *nepojasnljiva*, *KPV*, Kritische Beleuchtung, str. 218; svoboda kot pogoj zmožnosti kategoričnih imperativov, *GMS* III, str. 98, 101-2.
29. *Jasnost* in *moč* pojma dolžnosti, *KPV* I, § 8, pravilo IV, sholija II, str. 149 in dalje.
30. Ta primer *depozita* je naznačen že v *KPV* I, § 4, pravilo III, sholija, str. 136.

31. *Predpisi in zapovedi*, KPVI, § 1, definicija, sholija, str. 126; § 8, pravilo IV, str. 144.
32. *Pogodba* »je dejanje združenih volj [Willkür] dveh oseb, s katerim to, kar pripada nemu, preide na drugega.« *MS, Rechtslehre*, § 18, str. 383.
33. »Največji problem človeškega rodu, k rešitvi katerega ga sili narava, je doseči civilno družbo, ki na splošen način upravlja pravo.« *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte*, Peta postavka, zv. XI, str. 39. »Problem o vzpostavitve države [...]: Uravnati množstvo razumnih bitji [...] in jih opremiti z ustavo [...]« *Zum ewigen Frieden*, zv. XI, str. 224 (Prvi dodatek).
34. *Pogodba kot dolžnost*: »Nepravno stanje, tj. tisto stanje, v katerem ni nobene distributivne pravičnosti, se imenuje naravno stanje (*status naturalis*). Temu nasprotno stanje, ki bi ga lahko imenovali umetno (*status artificialis*), pa ni (kot misli Achenwall) *družbeno stanje*, temveč *civilno stanje* (*status civilis*), družba, v kateri vlada distributivna pravičnost: tudi v naravnem stanju lahko namreč obstajajo zakonite (z)družbe [*Gesellschaften*] (npr. zakonska, očetovska, hišna nasploh in še več drugih), za katere pa ne velja a priori zakon: 'vstopiti moraš v to stanje', kot lahko za *pravno stanje* rečemo, da *morajo* vsi ljudje, ki se lahko znajdejo (čeprav neprostovoljno) v medsebojnih pravnih razmerjih, vstopiti v to stanje. Prvo in drugo stanje lahko imenujemo stanje *privatnega prava*, tretje in zadnje pa stanje *javnega prava*. [...] Iz privatnega prava v naravnem stanju izhaja naslednji postulat javnega prava: v razmerah nezbežnega sobivanja z vsemi drugimi moraš izstopiti iz naravnega stanja in prestopiti v pravno stanje, tj. v stanje distributivne pravičnosti. Razlog za to je mogoče analitično razviti iz pojma *prava*, v njegovem zunanem razmerju, v nasprotju s pojmom *sile* (*violentia*). [...] Toda v splošnem ravnajo ljudje v najvišji možni meri nepravilno [*unrecht*], če so in hočejo ostati v nekem stanju, ki ni pravno, tj., v katerem nikogaršnja svojina ni varna pred nasiljem.« *MS, Rechtslehre*, § 41 in 42.
35. Pojem *občestva*: »dejavni gon k zakoniti družabnosti, s pomočjo katerega ljudstvo oblikuje trajno občestvo« *KU*, § 60, str. 300. – »Javno pravo je torej sistem zakonov, ki veljajo za neko ljudstvo, tj. za neko množico ljudi ali za neko množico ljudstev, ki vzajemno vplivajo drug na drugega in potrebujejo za to, da bi bili deležni tega, kar je prav, pravno stanje, ki mu vlada združujoča jih volja, to se pravi *ustava* (*constitutio*). – *To stanje medsebojnega razmerja posameznikov v ljudstvu, se imenuje civilno stanje* (*status civilis*), njihova celota, v razmerju do vsakega svojega člana, pa *država* (*civitas*). Ta se po svoji formi, in kolikor je povezana s skupnim interesom vseh, da bi živeli v pravnem stanju, imenuje *občestvo* (*res publica latius sic dicta*), v razmerju do drugih ljudstev pa se imenuje kar *moč* (*potentia*)«. *MS, Rechtslehre*, § 43.
36. Pravo in prisila: glej *MS, Rechtslehre*, uvod D z naslovom: *Pravo je povezano z upravičenostjo prisile*, naslednji silogizem: »Zoperstavljanje oviri nekega učinkovanja to učinkovanje pospešuje in se sklada z njim. Vse, kar je nepravno [*Unrecht*], predstavlja oviro svobodi, ki je podvržena splošnim zakonom; prisila pa je ovira ali zoperstavljanje svobodi. Iz tega sledi: če je določena raba svobode sama ovira svobodi kot podvrženi splošnim zakonom (tj. nepravna), potem je prisila, ki se tej rabi zoperstavlja, kot *zapreka oviri svobode*, skladna s svobodo, ki je podvržena splošnim zakonom, tj. pravna: potemtakem je s pravom po načelu neprotislovnosti obenem povezana upravičenost prisile proti sistemu, ki mu škoduje.« Glej tudi *ibid.*, E, z naslovom: *Striktno pravo je mogoče predstaviti tudi kot možnost splošne vzajemne prisile, ki se ujema s svobodo vsakogar glede na splošna načela*. V *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 3. del, 1. razd., I-III, prisila kot element razločevanja med etično-civilnim in pravno-civilnim stanjem.
37. Primerjaj Prvi dokončni člen razprave *O večnem miru* (*ZEF*): Civilna ureditev temelji, »prvič, na načelih *svobode* členov neke družbe (kot ljudi); drugič, na temeljnih postavkah *odvisnosti* vseh od ene same skupne zakonodaje (kot podložnikov); in tretjič, na zakonu *enakosti* med njimi (kot *državljanov*) – edina ureditev, ki izhaja iz ideje izvorne pogodbe, na kateri mora biti osnovana vsa pravna zakonodaja kakega naroda – je *republikanska*. Ta je, kar zadeva pravo, edina izvorna osnova vsem vrstam državljanske ureditve.«
38. Primerjaj *MS, Rechtslehre*, § 41: »Celo *civilnega združenja* (*unio civilis*) še ne moremo

- imenovati *družba*; kajti med *glavarjem* (*imperans*) in *podložniki* (*subditus*) ni skupnosti; ti niso sodrugi, temveč so drug drugemu *podrejeni*, niso na *isti ravni* [*beigeordnet*] in tisti, ki so med seboj na isti ravni, se morajo zaradi tega imeti za enake, kolikor so podvrženi skupnim zakonom. To združenje ni toliko družba, kot pa nekaj, kar družbo šele *naredi*.«
39. Glede *pravne enakosti*, *ZEF, ibid.*, v opombi: »*Pravne* (torej zunanje) svobode ni mogoče, kot to radi počnejo, definirati s pravico 'delati vse, kar hočemo, da le ne storimo nobene krivice [*Unrecht*]' [Lahko, da je Kant prebral bodisi 4. člen francoske Deklaracije iz leta 1791, bodisi 6. člen Deklaracije iz leta 1793: »svoboda je možnost početi vse, kar ne škoduje drugemu.«] Kajti kaj pomeni *pravica*? Možnost delovanja, dokler z njim ne storimo nobene krivice. Razlaga bi se torej glasila takole: 'Svoboda je možnost dejanj, s katerimi ne storimo nobene krivice. Nobene krivice ne storimo (naj že delamo, kar hočemo), če ne storimo nobene krivice': torej je to prazna tautologija. Mnogo bolje je mojo zunanjo (pravno) svobodo razložiti takole: to je pravica, da se ne pokorim nobenim zunanjim zakonom, razen tistim, h katerim sem lahko dal svoj pristanek.«
40. *Despotizem* v strogem pomenu, kot *forma regiminis* »je samodržno izvajanje zakonov po državi, ki jih je sama postavila, torej javna volja, ki jo vladar rabi kot svojo zasebno voljo.« *ZEF*, Prvi člen, str. 207; *MS, Rechtslehre*, § 49.
41. *Enakost*, »Zunanja (pravna) *enakost* v državi je takšno razmerje med državljani, v katerem ne more nihče nikogar drugega k ničemer pravno zavezati, ne da bi se hkrati sam podvrjel zakonu, da *ga lahko* tudi ta drugi zaveže na enak način. *ZEF*, Prvi člen, opomba (str. 204). »*Civilna enakost* [je v tem], da pripoznamo v ljudstvu samo tistega poglavarja, ki ga je ljudstvo zmožno moralno pravno zavezati tako, kot mora biti on zmožen zavezati ljudstvo. *MS, Rechtslehre*, § 46.
42. Glede te *izjeme pri vladarju* glej zgoraj, op. 38. »Izvor najvišje oblasti je za ljudstvo, ki ji je podvrženo, s praktičnega stališča *nedoumljiv*: tj., podložnik *ne sme* dejavno *umovati* o tem izviru, kot o pravu, ki bi ga glede na dolžno poslušnost še lahko spodbijali (*ius controversum*). Ker mora biti torej ljudstvo, če naj pravnomočno sodi o najvišji državni oblasti (*summum imperium*), že združeno pod občo zakonodajno voljo, potemtakem ne more in ne sme soditi drugače, kot to zahteva trenutni glavar države (*summus imperans*).« *MS, Rechtslehre*, II, 1, Allgemeine Anmerkung, str. 437.
43. *Dejanska neenakost: Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, opomba: tretji primer »navzkrižja med prizadevanjem človeštva, da bi doseglo svojo pravno določitev na eni strani, in nespremenljivo pokorščino zakonom, ki jih vsebuje njegova narava v surovem in živalskem stanju: »*Neenakost* med ljudmi, in sicer ne neenakost naravnih talentov ali dobrin, temveč neenakost občega *človeškega prava*: neenakost, nad katero se je Rousseau upravičeno pritoževal, ki pa je neločljiva od kulture, dokler ta napreduje tako rekoč brez načrta (kar pa je dolgo časa prav tako neizogibno) in ki je narava človeštvu prav gotovo ni namenila, saj mu je dala svobodo in um, da to svobodo omeji le z njeno lastno občo, in potemtakem zunanjo zakonitostjo, ki se imenuje *civilno pravo*.« zv. XI, str. 94 in 95.
44. *Privilegirani dediči*, enaka obsodba v *MS, Rechtslehre*, Allgemeine Anmerkung v II, 1, za § 49 B (v povezavi z lastnino), D (v povezavi z zaposlitvami in častnimi funkcijami); *ZEF*, Prvi člen, opomba 1.
45. Glede tega zakona enakosti *akcije in reakcije*, *MS, Rechtslehre*, uvod, E, konec (str. 340): »Zakon neke vzajemne prisile, ki je nujno usklajena s svobodo vsakogar, sledeč načelu obče svobode, je tako rekoč *konstrukcija* pojma prava, tj., njegova predstavitev v čistem apriornem zoru, po analogiji z možnostjo prostega gibanja teles, podvrženih zakonu *enakosti akcije in reakcije*.«
46. »S pogodbo se ne more nihče zavezati k takšni odvisnosti, s katero bi prenehal biti oseba; kajti pogodbo lahko sklene zgolj kot oseba.« *MS, Rechtslehre*, Allgem. Anmerk., o kateri je govora v opombi 44., D (str. 451).
47. Civilna *samostojnost* je v tem, da »se za svoj obstoj in vzdrževanje nimaš zahvaliti samovolji nekoga drugega, temveč svojim lastnim pravicam in močem, ki jih imaš kot člen občestva,

- torej kot civilna osebnost, ki je ne sme v stvareh prava zastopati nihče drug.« *MS, Rechtslehre*, § 46.
48. Vprašanje *glasovalne pravice*, »Zgolj zmožnost glasovati nas kvalificira za državljane; toda ta zmožnost predpostavlja samostojnost tistega, ki noče biti zgolj del občesta, temveč tudi njegov člen, tj., del, ki deluje po svoji lastni volji v skupnosti z drugimi. Ta zadnja kvaliteta pa zahteva razlikovanje med *aktivnim* in *pasivnim* državljanom, čeprav se zdi, da je pojem pasivnega državljana v protislovju s pojmom državljana nasploh.« *MS, Rechtslehre*, *ibid*.
49. Toda v civilni ustavi niso vsi enako upravičeni do glasovalne pravice, tj. do tega, da so državljani in ne le sodrugi v državi [*Staatsgenossen*]. Kajti iz tega, da lahko po zakonih naravne svobode in enakosti od vseh drugih zahtevajo, da jih obravnavajo kot *pasivne* dele države, ne izhaja pravica, da kot *aktivni* člani upravljajo samo državo, da jo organizirajo ali da sodelujejo pri uvajanju določenih zakonov. Iz zgornjega sledi zgolj to, da – kakršnekoli vrste že utegnejo biti pozitivni zakoni, za katere glasujejo tisti, ki imajo to pravico – ti zakoni ne smejo nasprotovati naravnim zakonom svobode in njej ustrezne enakosti vseh, da se namreč lahko sami dvignejo iz tega pasivnega stanja v aktivno.« *MS, Rechtslehre*, *ibid*.
50. *Združena volja*: *MS, Rechtslehre*, § 46: »Zakonodajna oblast lahko pripada zgolj združeni volji ljudstva. Ker mora namreč iz nje izhajati vse pravno, ne sme biti *mogoče*, da s svojim zakonom komurkoli stori krivico. Kadar kdo stori kaj, kar zadeva *drugega*, je vselej mogoče, da mu s tem stori krivico, nikoli pa ni to mogoče, če sklene nekaj o samem sebi (kajti *volenti non fit iniuria*). Potemtakem je lahko zakonodajna zgolj soglasna in združena volja vseh – kolikor eden sklepa o vseh in vsi o enem –, torej zgolj občja združena volja ljudstva.«
51. *Izvirna pogodba*: *MS, Rechtslehre*, par 47: »Dejanje, s katerim se ljudstvo samo konstituira v državo, pravzaprav zgolj njegova ideja, ki edina omogoča misliti zakonitost države, je *izvirna pogodba*, s katero se vsi (*omnes et singuli*) v *ljudstvu* odpovedo svoji zunanji svobodi, da bi jo lahko takoj ponovno pridobili kot člani nekega občestva, tj. ljudstva, obravnavanega kot država (*universi*). Ne moremo torej reči, da je država, da je človek v državi žrtvoval *del* svoje prirojene svobode nekemu smotru, temveč da je človek v celoti opustil divjo svobodo brez zakonov, da bi našel svojo svobodo nasploh v nezmanjšanem obsegu v njeni odvisnosti od zakona, tj., v pravnem stanju, ker izvira ta odvisnost iz njegove lastne zakonodajne volje.«
52. *Lastnina*, kot upravičeno posedovanje: *MS, Rechtslehre*, § 1: »*To, kar je pravno moje (meum iuris)* je tisto, kar je z mano povezano na tak način, da bi me uporaba tega s strani nekoga drugega in brez mojega pristanka oškodovala. Subjektivni pogoj možnosti uporabe nasploh je *posedovanje*. Nekaj *zunanjega* pa je moje zgolj, če lahko predpostavim, da me uporaba neke stvari, *ki je še ne posedujem*, s strani nekoga drugega, kljub temu lahko oškoduje. Imeti nekaj zunanjega za svoje bi bilo torej protislovno, če pojem posedovanja ne bi vseboval dveh različnih pomenov, namreč *čutnega* in *inteležibilnega* posedovanja, in če ne bi mogli s prvim razumeti *fizičnega*, z drugim pa *čistopravnega* posedovanja istega predmeta.«
53. Glej druge primere iste vrste v *MS, Rechtslehre*, § 46 (konec).
54. Zavrnitev *historičnega* pojmovanja pogodbe, prim. *MS Rechtslehre*, Allgemeine Anm., A (str. 437-8): »Ali je izvorno neka dejanska pogodba o podvrženju občj zakonodajni volji (*pactum subiectionis civilis*) na ravni dejstev predhodna tej oblasti ali pa je bilo najprej nasilje in pride zakon šele za njim, in ali si tudi morata slediti v tem vrstnem redu: to so za ljudstvo, ki je že podvrženo civilnim zakonom, povsem nesmotrna umovanja, ki pa ogrožajo državo.« Glej tudi § 52 in spodaj op. 61.
55. »Stara Brocardova formulacija: *Salus civitas (in ne civium) suprema lex esto* ne pomeni: čutni blagor občestva (meščanova *sreča*) naj služi najvišjemu načelu državne ureditve; kajti ta blagor, ki si ga vsak po svojih osebnih nagnjenih tako ali drugače slika po svoje, nikakor nima vrednosti objektivnega načela, ki kot tako zahteva občost. Brocardov stavek nasprotno ne pove nič drugega kot: *umni blagor [Verstandeswohl]*, ohranjanje obstoječe državne ure-

ditve, je navišji zakon civilne družbe sploh, ker ta obstaja le skozenj.« *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, zv. XII, str. 686-7.

56. V *ZEF* Kant govori o tem, da se oblasti ni mogoče upreti, ker tisti, ki ne bi imel dovolj moči, da bi vsakogar zaščitil, tudi ne bi mogel imeti pravice vsakomur ukazovati.
57. To tezo o *absurdnosti pravice do upora* Kant večkrat in vse do konca brani nasproti živahnim in številnim ugovorom; glej še posebej *Erläuternde Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre*, sklep.
58. »Ali je upor ljudstvu legitimno sredstvo, da z njim spodnese dušečo moč kakega tako imenovanega tirana (*non titulo sed exercitio talis*)? Pravice ljudstva so kršene in če tiranu vzamemo krono, mu s tem ne storimo nobene krivice; o tem ni dvoma. Vendar pa podložniki ravnajo v največji možni meri krivo, če svojo pravico iščejo na ta način in prav nič se ne morejo pritoževati nad nepravico, če v tem spopadu podležejo in morajo zato kasneje prestopiti najtršo kazen.« *ZEF*, Dodatek II, 1 (str. 245).
59. Glede *dejanja v sili* [*Notrecht*] glej *Anhang zur Einleitung der Rechtslehre. Vom zweideutigen Recht*, II, z istim primerom kot tu: brodolomec, ki si rešuje življenje.
60. Glede *Achenwalla* in njegovega pomena za Kantovo pravno filozofijo glej *Ak.*, zv. VI, str. 520-528. Kant je komentralno svoje delo o naravnem pravu: glej *Ak.*, zv. XX.
61. Glede teh dveh napak *evdemonistične* in *historične* interpretacije glej predhodne opombe: 55 in 54; glej tudi *Der Streit der Fakultäten*, II, 6, druga opomba (zv. XI, str. 360): »S svobodo obdarjeno bitje, ki se zaveda prednosti, ki jih ima pred brezumno živaljo, torej ne more in ne sme za ljudstvo, ki mu pripada, po *formalnem* načelu svoje samovolje zahtevati nobene druge vladavine kot takšne, v kateri je tudi ljudstvo zakonodajno: tj., človeško pravo, pravo ljudi, ki morajo ubogati, mora biti nujno pred vsakim ozirom na dobrobit«; ter *Rechtslehre*, § 52: »*Zgodovinski vir* tega mehanizma bomo *zaman* iskali, tj., ni mogoče doseči točke, na kateri se je začela družba (kajti divjaki ne sprejemajo nobenega dokazila o svoji podreditvi zakonu, in že iz narave surovih ljudi je mogoče sklepati, da so začeli s silo). Začeti to preiskovanje z namero, da bi po potrebi obstoječo ureditev spremenili s silo, pa je kaznivo. To spremembo bi namreč lahko opravilo zgolj ljudstvo, ki bi se s tem namenom uprlo, ne bi pa moglo do nje priti z zakonodajo: upor v že obstoječi ureditvi pa je prevrat vseh civilno-pravnih razmerij, torej vsega prava, tj., ne sprememba civilne ureditve, temveč njena razpustitev, in prehod k boljši ureditvi tedaj ni metamorfoza, temveč palingeneza, ki zahteva novo civilno pogodbo, na katero prva (zdaj odpravljena) nima nobenega vpliva.«
62. *Danton*: ni videti, da bi Danton kdaj rekel kaj takega; Kanta je verjetno zavedel njegov vir informacij ali pa ga je spomin pustil na cedilu.
63. *Ustavo Velike Britanije* Kant pogosto in nadvse resno obsoja ter ji očita despotizem in pokvarjenost: »lažna publiciteta vara ljudstvo s slepilom *monarhije*, ki jo *omejuje* iz ljudstva izhajajoči zakon, medtem ko jo njeni predstavniki s podkupovanjem uspejo skrivoma podvreči *absolutnemu monarhu*.« *Der Streit der Fakultäten*, II, 8 (str. 363-4) (slovenski prevod, *VIMS* 1/1987).
64. Ameriška deklaracija o neodvisnosti, francoski deklaraciji iz leta 1792 (2. člen) in iz leta 1793 (35. člen) sta razglasili to pravico do vstaje in upora proti zatiranju; npr. 35. člen: »Če vlada krši pravice ljudstva, ima ljudstvo in vsak njegov del najsvetejšo in najbolj neodtujljivo pravico do vstaje.«
65. Glede tega pomembnega kriterija *publicitete*, glej še posebej *ZEF*, II, 1 (str. 245-6): »Glede tega vprašanja, če ga hočemo rešiti z dogmatično dedukcijo pravnih razlogov, je moč na veliko modrovati v to in ono smer; edinole transcendentno načelo publicitete javnega prava si lahko prihrani to gostobesednost. Po tem načelu se pred sklepom civilne pogodbe ljudstvo samo vpraša, ali si upa javno razglasiti, da se bo po potrebi uprlo. Zlahka uvidimo, da bi si moralo ljudstvo – če bi hotelo ob vzpostavitvi neke državne ureditve postaviti pogoje, da lahko v določenih primerih proti vladarju uporabi silo – lastiti zakonito oblast nad njim. Toda potem on ne bi bil vladar, oziroma, če bi oboje postavili za pogoj državne ureditve, potem ta sploh ne bi bila možna, kar pač ni bil namen ljudstva. Krivost upora je torej

- vidna iz tega, da bi njegova maksima s tem, ko bi jo *javno razglasili*, onemogočila namero upora samega. Nujno mora torej ostati prikrita.«
66. Po *Hobbesu*, se ljudstvo v pogodbi o povezavi dokončno odpove svojim pravicam, ki prav tako dokončno preidejo v pristojnost suverena, glej R. Derathe, J.J. Rousseau, str. 217 in dalje. Po Kantu je imel Hobbes vse zakone, tudi moralne, za despotske. Bil je namreč prepričan, da je sila za vzpostavljanje pravnega reda povsod upravičena.
67. Glede *svobode izražanja* glej še posebej *Odgovor na vprašanje: kaj je razsvetljenstvo?* (dec. 1784).
68. *Mednarodno pravo*: »Pravo posameznih držav v medsebojnem razmerju (ki se v nemščini ne povsem točno imenuje *mednarodno pravo [Völkerrecht]* in bi se moralo prej imenovati *meddržavno pravo [Staatenrecht] (ius publicum civitatum)*) bomo obravnavali zdaj pod imenom mednarodno pravo: to je pravo, ki ga ima država, obravnavana kot moralna oseba, v razmerju do druge v stanju naravne svobode, torej tudi v stanju nenehne vojne; naloga, ki jo je treba rešiti, je deloma pravica [*Recht*] do vojne, deloma pravo [*Recht*] v vojni, deloma pravica [*Recht*], da se vzajemno prisilita, da izstopita iz tega vojnega stanja, da potemtakem vzpostavita ureditev, ki utemeljuje trajni mir, tj., pravo [*Recht*] po vojni.« *MS, Rechtslehre*, § 53.
69. Moses Mendelssohn, *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum*, Berlin 1783. Kant je v tem delu hvalil pogumno obrambo svobode vesti in religije (Ak. XI, str. 322).
70. Glede tega vprašanja *napredovanja človeštva* glej drugi razdelek *Spora fakultet*, recenzijo Herderjevega dela o filozofiji zgodovine (*Zu Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, zv. XII), *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (Auflösung der akademischen Aufgabe, II), zv. VI.
71. Glede teh dveh *ljubezni*, *MS*, Einleitung zur Tugendlehre, VIII, c.: Vor der Menschenliebe: »*Ljubezen* je stvar občutenja [*Empfindung*] in ne volje, ljubiti ne morem, ker *hočem*, še manj, ker *moram* (k ljubezni me ni mogoče prisiliti); potemtakem je *dolžnost ljubiti* nestvor. *Dobrohotnost [Wohll wollen] (amor benevolentiae)* pa je kot ravnanje lahko podvržena zakonu dolžnosti. Toda pogosto, čeprav povsem nepravilno, tudi nesebično dobrohotnost nasproti drugim ljudem imenujemo *ljubezen*«; *Tugendlehre*, § 25: »*Ljubezni* tu ne smemo razumeti kot občutka [*Gefühl*] (estetično), tj. kot ugodja zaradi popolnosti drugih ljudi, ne smemo je razumeti kot ljubezni *dopadenja* (kajti drugi nam ne more zapovedati občutkov), temveč jo moramo misliti kot maksimo *dopadenja* (kot praktično ljubezen), iz katere izhaja dobrodelnost [*Wohl tun*].«
72. Glede napredka kot *praktične hipoteze*, *Fortschritte*, str. 647: »Predpostavke, da svet kot celota stalno napreduje k boljšemu, ne upraviči nobena teorija, pač pa jo upraviči čisti praktični um, ki dogmatsko zapoveduje ravnanje na podlagi neke take hipoteze in si tako po tem načelu izdela teorijo, ki ji s tega stališča ne moremo pripisati nič več kot to, da je misljiva, kar v teoretičnem oziru še zdaleč ne zadošča za to, da bi dokazali objektivno realnost tega ideala, v moralno-praktičnem oziru pa povsem zadovoljji um.«
73. O *Previdnosti*: »Ta, ki nam daje to *porošтво* (garancijo) [večnega miru], ni nihče drug kot velika umetnica *narava (natura deadala rerum)*, v katere mehaničnem teku se jasno kaže smotrnost, ki preko razdorov med ljudmi, tudi proti njihovi volji pripelje do sloge, in ki jo kot silo, izvirajočo iz vzroka, ki mu ne poznamo zakonov učinkovanja, imenujemo *usoda*; če pa njeno smotrnost opazujemo v poteku sveta, kot globoko modrost višjega vzroka, ki vnaprej določi tak potek in ki je usmerjen k objektivnemu končnemu smotru človeškega rodu, ji pravimo *Previdnost*.« *ZEP*, II, prvi dodatek, str. 217. Glej tudi analizo različnih oblik te Previdnosti v dolgi opombi, ki se veže na ta takst in *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (zv. VIII), III, 2, vii, 1, sholija.
74. »Vsaka pravna ustava pa se glede na osebe, ki jih zadeva, ravna po
- 1) *državljskemu pravu [Staatsbürgerrecht]* ljudi nekega naroda (*ius civitatis*),
 - 2) *mednarodnem pravu [Völkerrecht]* držav v medsebojnem razmerju (*ius gentium*),

- 3) svetovnem pravu [*Weltbürgerrecht*], kolikor je mogoče ljudi in države, ki so med seboj v zunanjem razmerju medsebojnega vplivanja, imeti za državljane splošne države človeštva (*ius cosmopolitanum*).« *ZEF*, II, str. 203, opomba. »To pravo, kolikor meri na možno združitve vseh ljudstev z ozirom na določene splošne zakone možnega občevarja med njimi, lahko imenujemo svetovno pravo (*ius cosmopolitanum*).« *Rechtslehre*, § 62.
75. Glede pojma *federacije*, *Rechtslehre*, § 54: »Elementi mednarodnega prava so: 1) da se države, obravnavane v njihovem zunanjem medsebojnem razmerju, (kot divjaki brez zakonov) po naravi nahajajo v nepravem stanju; 2) da je to stanje vojno *stanje* (stanje pravice močnejšega) – tudi če ni prave vojne in nenehne odkrite sovražnosti – stanje, ki je (ker se ne ženejo za ničemer boljšim, čeprav s tem ena drugi ne storijo krivice), na sebi vendarle v največji možni meri krivo [unrecht], države, ki so si med seboj sosedje, pa so zavezane, da iz njega izstopijo; 3) da je v skladu z idejo izvorne družbene pogodbe nujna neka zveza ljudstev [*Völkerbund*], v kateri se sicer druga drugi ne vmešavajo v notranja nesoglasja, pač pa se branijo pred napadi od zunaj; 4) da ta zveza ne sme obsegati nobene suverene oblasti (kot pri civilni ureditvi), temveč zgolj *sozdružbo* [*Genossenschaft*] (federalnost); zveza torej, ki jo je moč vselej razpustiti in ki jo je potemtakem treba od časa do časa obnoviti. – To je pravo *in subsidium* nekega drugega in izvornejšega prava, ki je v tem, da druga drugo varujejo pred padcem v stanje dejanske vojne (*foedus Ampictyonum*).« Glej tudi *ZEF*, II, 2. člen: *Mednarodno pravo mora biti utemeljeno na federalizmu svobodnih držav*: »Narode, tako kot države, lahko presojamo kot posameznike [...], izmed katerih more in mora vsakdo zaradi svoje varnosti zahtevati od drugega, da stopi z njim v ureditev, podobno civilni ureditvi, kjer bo vsakemu zagotovljena njegova pravica. To bi bila zveza narodov [*Völkerbund*], ki pa bi vendarle ne morala biti država narodov [*Völkerstaat*]. V tem bi bilo namreč protislovje: ker vsebuje vsaka država razmerje *višjega* (zakonodajnega) do *nižjega* (ki se pokorava, namreč ljudstva), medtem ko bi številna ljudstva v eni državi tvorila eno samo ljudstvo, kar nasprotuje predpostavki (ker moramo tu presojati pravo ljudstev v njihovih medsebojnih odnosih, kolikor tvorijo toliko različnih držav in se nimajo zlit v eno samo državo).«
76. *Kultura* »je dejansko v družbeni vrednosti človeka«, *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte*, Četrta postavka. »S pomočjo kulture in znanosti smo v veliki meri *kultivirani*. Do obisti smo *civilizirani* za vsakovrstne družbene vpljivosti in spodobnosti. Veliko pa še manjka, da bi se lahko imeli za *moralizirane*. Ideja moralnosti pripada namreč še kulturi, raba te ideje, ki v častiljubju in zunanji spodobnosti doseže zgolj to, da je podobna nravnemu, pa je zgolj civilizacija.« *Ibid*. Sedma postavka. »Najvišja možna točka kulture je lahko zgolj državna ureditev, ki se ravna po pojmih človeškega prava [*Menschenrecht*].« *Zu Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, str. 804.
77. Ta *skrivna smotrnost* narave je osnovna tema *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte*, še posebej VII. propozicija opozarja na to smotrnost vojne: »Vse vojne so zato (ne sicer s stališča ljudi, pač pa s stališča narave) prav toliko poskusi vzpostaviti nova razmerja med državami; VIII. propozicija: »to vliva upanje, da bo po mnogih revolucijah in mnogih spremembah nekoč končno nastalo to, kar je najvišja namera narave, namreč splošno svetovljansko [*Weltbürgerlicher*] stanje, okrilje, v katerem se razvijajo vse izvirne človekove zmožnosti.«
78. *Vojna* na račun ljudstva: »Ker je (kot je v tej ureditvi edino mogoče) za odločitev »ali naj bo vojna ali ne«, potrebno soglasje državljanov, ni nič bolj naravnega od tega, da bodo – ker bi morali vse nadloge vojne naprtiti sebi [...] – ti dobro premislili, preden bodo začeli tako hudo igro. Nasprotno pa je v neki taki ureditvi, kjer podložnik ni državljan, ki torej ni republikanska, vojna od vseh stvari najmanj deležna razmisleka, ker glavari ni državni sodrug, temveč lastnik države [...], ki ga ne bo vojna prav nič prizadela, etc.« *ZEF*, I. člen.
79. L'abbé de Saint-Pierre: *Projet de paix perpétuelle*, Utrecht, 1713. Rousseau: *Extrait du projet de paix perpétuelle de M. l'abbé de Saint-Pierre*, 1760.

