

Ivan Čulo¹, Ivan Šestak²

^{1,2} Sveučilište u Zagrebu, Fakultet filozofije i religijskih znanosti, Jordanovac 110, HR–10000 Zagreb

¹i.culo@ffrz.unizg.hr, ²ivan.sestak@ffrz.unizg.hr

**Personalistička percepcija
filozofije Immanuela Kanta**

Sažetak

U radu se analizira personalističko viđenje Kantove misli općenito te personalistička kritika na Kantovo shvaćanje ljudskog dostojanstva i prirodnog prava. Ukazuje se na način na koji su rezultati te kritike realizirani kao personalistički koncept ljudskog dostojanstva koji je svoj odraz našao i u temeljnim pravnim aktima o ljudskim pravima. Iznose se i zaključna razmatranja u svjetlu suvremenih rasprava recepcije porijekla pravnog utemeljenja ljudskog dostojanstva.

Ključne riječi

Immanuel Kant, personalizam, osoba, ljudsko dostojanstvo, prirodno pravo

1. Uvodne napomene

Personalizam se kao filozofski pravac najizrazitije oblikovao između dvaju svjetskih ratova u Francuskoj, i to pod velikim utjecajem francuskog neotomizma i misli emigrantskih ruskih religijskih mislilaca. Povijesni korijeni personalizma sežu sve do ranokršćanskog razdoblja, a personalističke teme uočavamo u gotovo svim povijesnim razdobljima kod različitih mislilaca. Načelno, personalizam možemo odrediti kao smjer unutar filozofije 20. st. koji u središte zanimanja stavlja osobu i namjenjuje joj dvostruku ulogu: (a) osoba je apsolutno središte i standard za društvo i njegove institucije; (b) osoba je osnova za naviještanje apsolutne univerzalnosti i solidarnosti među ljudima.¹ Najznačajniji personalisti su: Jacques Maritain, Nikolaj Aleksandrovič Berdjajev, Max Scheler, Martin Buber, Denis de Rougemont, Gabriel Marcel i Emmanuel Mounier. Njihovi brojni sljedbenici formirali su i personalističke pokrete, od kojih su najznačajniji bili oni okupljeni oko časopisa *Esprit* i *Ordre Nouveau*.

Personalisti od svih filozofa najčešće spominju Immanuela Kanta, ali rijetki su oni koji personalizam vežu uz ime ovoga njemačkog filozofa. Jedan od takvih švedski je sveučilišni profesor, Jan Olof Bengtsson, koji razlikuje relacijski ili odnosni (dijaloški) personalizam i nerelacijski (supstancijalistički ili individualistički) personalizam. Po njemu, predstavnici prvoga su: Martin Buber, Nikolaj Aleksandrovič Berdjajev i Emmanuel Lévinas, dok su predstavnici nerelacijskog personalizma: Immanuel Kant i Max Scheler.² Profesor filozofije na Sveučilištu Wisconsin, Keith E. Yandell, za Kanta smatra da nije

1

Thomas R. Rourke, Rosita A. Chazarreta Rourke, *A Theory of Personalism*, Lexington Books, Oxford 2005., str. 10.

2

Jan Olof Bengtsson, *The Worldview of Personalism. Origins and Early Development*, University Press, Oxford 2006., str. 249.

strogo uzimajući *personalist*, ali da je imao velik utjecaj na *personalizam*.³ Upravo je ta tvrdnja predmet istraživanja u ovom članku.

Kant je utjecao na razvoj personalizma tvrdnjom da je poštivanje moralnog zakona bit ljudskog dostojanstva i osobnosti. Time je Kant unio važnu izmjenu u shvaćanje osobe jer prelazi od intelektualističkog poimanja osobe na etičko, ali njegovo učenje o osobi ipak nije potpuni personalizam zbog toga

»... što se vrijednost osobe određuje moralno-razumskom prirodom koja je univerzalno-opća.«⁴

Kant je ujedno bio i jedan od mislilaca kojega su personalisti snažno povezivali s individualizmom, a koji je za personaliste bio neprihvatljiv. Kantova misao postala je stalni poticaj i inspiracija personalistima u oponiranju liberalno-individualističkom pristupu i izgradnji vlastitog sustava.

U prvom dijelu rada analizira se personalističko viđenje Kantove misli općenito, dok se u drugom dijelu istražuje i analizira personalistička kritika na Kantovo shvaćanje ljudskog dostojanstva i prirodnog prava te se ukazuje na način na koji su rezultati te kritike ostvareni kao personalistički koncept ljudskog dostojanstva, koji je svoj odraz našao i u temeljnim pravnim aktima o ljudskim pravima. Naposljetku, iznose se i zaključna razmatranja u svjetlu suvremenih rasprava recepcije porijekla pravnog utemeljenja ljudskog dostojanstva.

2. Personalističko viđenje Kantove misli

Max Scheler, njemački filozof i sociolog, svoj glavni filozofski projekt zamislio je kao odgovor Kantu. Taj zadatak odveo ga je u područja etike, religije, psihologije, metafizike (i još mnogo toga), pa ga stoga neki drže »naj-svestranijim i sveobuhvatnim misliocem suvremene filozofije«.⁵ Scheler je smatrao da Kant nije uspio riješiti neke ključne probleme u svojoj filozofiji. Tvrdio je da je Kantova fenomenologija nedostatna jer se usredotočuje samo na spoznaju, a zanemaruje druge vidike ljudskog iskustva, poput emocija, vrijednosti i duhovnosti. Nadalje, ističe Scheler, Kantova transcendentna samosvijest nije dovoljno objašnjena. Tvrdio je da je Kant propustio razumjeti kompleksnost i dubinu ljudske svijesti te da nije zadovoljavajuće objasnio prirodu svijesti. Kritizirao je i Kantovu formalnu etiku koja se temelji na kategoričkom imperativu. Scheler je nastojao pronaći siguran objektivni temelj za etiku koja ne bi bila Kantov 'prazan i neplodni formalizam'. Želio je sačuvati objektivizam Kantova kategoričkog imperativa, te je u tu svrhu postavio neformalni sustav vrijednosti, subjektivnu aksiologiju koja je ipak ovisila o objektivnoj ontologiji. Rezultat je bila svojevrsna personalizacija kantovske etike.⁶ Schelerov glavni naglasak na ljudskoj osobi, temeljno obilježje personalističkog filozofa, vodio ga je traženju subjektivne prirode vrijednosnih prosudbi koje igraju važnu ulogu u ljudskom odlučivanju.⁷ U skladu s tim, neki shvaćaju Schelerov personalizam upravo kao reakciju protiv Kantove etike.⁸ Scheler je iznio i suptilnu kritiku ideje autonomije kod Kanta, Fichtea i Hegela, u kojoj vidi autonomiju bezličnog duha, a ne osobe. Na Schelerovu tragu, Berdjajev zaključuje da njemački idealizam nije pogodan za osobu i da ne postavlja problem osobe.⁹ Naime, Schelerova misao usredotočuje se na ljudske emocije i ljudsku prirodu. Središte je ljudsko *srce* ili *ljubav*, umjesto transcendentnog ega, razuma ili volje. To je bit ljudskog postojanja. Scheler je 1915. godine napisao djelo *Ordo amoris*, koje sadrži njegovu teoriju emocija, posebno ljubavi. Tada, kao katolički mislilac, on bit ljubavi vidi u njezinu

stremljenju k Bogu. Bog je mišljen kao osobno središte svijeta – kozmosa i cjeline, jedina potpuna osoba do koje se pojedinačne osobe nastoje uzdignuti.

»Ordo amoris i Božji poredak zato se u stanovitom smislu podudaraju.«¹⁰

Martin Buber, austrijsko-izraelski filozof i teolog, bio je kritičan prema Kantovoj filozofiji, ali je izražavao poštovanje prema nekim područjima njegova rada. Cijenio je Kantovu ideju o važnosti moralne autonomije i teoriju moralnog imperativa kao univerzalnog zakona koji traži od pojedinca moralno ponašanje. Smatrao je da Kantovoj filozofiji nedostaje osjećaja za konkretne, žive odnose i stvarnost. Za Kantov transcendentni idealizam tvrdi da je previše fokusiran na subjektivnost i unutarnje iskustvo, a zanemaruje važnost međuljudskih odnosa i transcendentne dimenzije postojanja. Buber je razvio vlastitu filozofiju odnosa, koja je isticala važnost autentičnih međuljudskih susreta i dijaloga. U tom kontekstu, bio je kritičan prema Kantovu isticanju individualnog razumijevanja. Za Bubera je osobito sporna Kantova antropologija:

»Ali Kantova antropologija, kako ona koju je sam objavio, tako i njegova mnoga predavanja o čovjeku, koja su objavljena tek dugo nakon njegove smrti, začudo uopće ne dotiču ono što se traži od filozofske antropologije [...]. Što se tiče čovjeka, tu nema ni duha ni sluha; također i probleme koji se za nas implicitno pojavljuju u isto vrijeme kad i ovo pitanje, na primjer, poseban položaj čovjeka u kozmosu, njegov odnos prema sudbini, njegov odnos prema svijetu stvari, njegovo razumijevanje blišnjega, njegovo postojanje kao biti, na činjenicu da mora umrijeti, njegov stav u svim običnim i izvanrednim susretima s misterijem – nijedan od ovih problema koji prožimaju čovjekov život nije ozbiljno dotaknut.«¹¹

Jacques Maritain, francuski katolički filozof, prepoznao je mnoge pozitivne aspekte u Kantovu radu, ali je istodobno imao i brojne rezerve. Cijenio je Kantovu ideju moralne autonomije, smatrajući da je pristup moralnosti važan

3

Keith E. Yandell, »Personalism«, u: Edward Craig (ur.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. VII, Routledge, New York – London 2005., str. 315–318.

4

Nikolaj Berdajev [Nikolaj Berdjajev], *O čovekovom ropstvu i slobodi. Ogled o personalističkoj filozofiji*, prev. Ljiljana Jovanović, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1991., str. 48.

5

Manfred S. Frings, *Max Scheler. A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Duquesne University, Pittsburgh 1965., str. 21.

6

Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Verlag von Max Niemeyer, Halle a. d. Saale 1916.

7

Manfred S. Frings, Roger L. Funk, »Foreword«, u: Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt Toward the Foundation of an*

Ethical Personalism, prev. Manfred S. Frings, Roger L. Funk, Northwestern University Press, Evanston 1973., str. XXXIII–XVI, ovdje str. XXIII.

8

N. N., »Le personalisme«, u: Sylvain Auroux (ur.), *Les notions philosophiques. Dictionnaire*, sv. II, Presses Universitaires de France, Pariz 1990., str. 1911.

9

Nikolaj Berdajev [Nikolaj Berdjajev], *O čovekovom pozvanju*, prev. Mirjana Grbić, Zepter Book World, Beograd 2000., str. 65.

10

Hotimir Burger, »Ideja čovjeka i Schelerov antropologijski projekt«, u: Max Scheler, *Ideja čovjeka i antropologija*, prev. Benjamin Tolić, Nakladni zavod Globus, Zagreb 1996., str. 229–255, ovdje str. 233.

11

Martin Buber, *Problem človeka*, prev. Janez Zupet, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 1999., str. 9–10.

doprinos razumijevanju moralnog djelovanja. Ističe i Kantovu zaslugu za teoriju spoznaje:

»Trebalo je pričekati Kanta da bi se vidjelo kako se teorija spoznaje ustanovljuje kao posebna teorija, kao posebna disciplina. A to je bio napredak u strukturi *corpuse* filozofskih disciplina.«¹²

Maritain je kritizirao Kantovu filozofiju zbog nedostatka transcendencije. Smatrao je da je previše ograničila ljudsko iskustvo na imanentni svijet uma i osjećaja te da nije pružila adekvatno mjesto za metafizičke, duhovne ili religijske dimenzije postojanja. Po Maritainu, glavni problem kojim si novovjekci čovjek uzalud razbija glavu jest problem individualnosti i osobnosti, te navodi:

»Pogledajte kantovca zgrčena nad svojom autonomijom, protestanta tjeskobno zabrinuta zbog svoje unutarnje slobode, ničeovca obamrla uslijed skokova s onu stranu dobra i zla, frojdoevca koji njeguje svoje komplekse i sublimira svoj libido, mislioca koji za sljedeći filozofski kongres priprema poimanje još neobjelodanjena svijeta, nadrealističkog junaka koji zapada u trans i zaranja u ponor svojeg sna, Gideovog junaka koji se s bolnom grozničavošću ogleda u zrcalu svoje bezrazložnosti: sav taj nevoljni svijet traga za svojom osobnošću te, suprotno evandeoskom obećanju, kuca a ne otvara mu se, traži a ne nalazi.«¹³

Maritain tvrdi da je novovjekci svijet pomiješao individualnost i osobnost. Razjašnjava poimanje osobe u kršćanskoj filozofiji te navodi da je individua nešto različito od osobe, nešto zajedničko čovjeku i životinji, pa čak i biljci, mikrobu i atomu. Osobnost se temelji na opstojnosti ljudske duše, dok se individualnost temelji na zahtjevu stvari. U tom smislu parafrazira Kantovu izjavu: »[d]vije su stvari koje um ispunjavaju sve većim čuđenjem i strahopoštovanjem [...] zvjezdano nebo nada mnogim i moralni zakon u meni«, i riječi koje čine srž razlike individualizma i personalizma:

»Kao individue podložni smo zvijezdama, kao osobe mi smo iznad zvijezdâ.«¹⁴

Maritain je prepoznao da je Kant bio kritički nastrojen prema metafizici svoga vremena te da je pokušao postaviti granice ljudskog razuma, ali smatra da je ta metafizika ipak pogrešna:

»Svaka metafizika, bila ona Descartesova, Spinozina ili Kantova, koja se ne mjeri prema misteriju bića, već samo prema stanju pozitivne znanosti u bilo kojem trenutku, radikalno je lažna u načelu. Prava metafizika, na svoj način i svjesna vlastite ograničenosti, također može reći: moje kraljevstvo nije od ovoga svijeta.«¹⁵

Gabriel Marcel, francuski filozof, pisac i dramatičar, doživljavao je Kanta kao jednog od ključnih filozofa modernog doba, ali je bio kritičan prema nekim dijelovima njegove filozofije. Cijenio je Kantovu ideju moralnog imperativa i moralne autonomije držeći je važnim doprinosom razumijevanju moralnih obveza i univerzalnih moralnih načela. Kritizirao je isticanje subjektivnosti u Kantovoj filozofiji, posebno u pristupu spoznaji. Nije prihvaćao Kantovu tendenciju da sve svodi na pojmove i apstrakcije. Smatrao je da se ljudska egzistencija ne može svesti samo na racionalne kategorije, već zahtijeva dublje razumijevanje misterija i transcendentnih dimenzija. Marcel je isticao važnost osobne prisutnosti i autentičnih međuljudskih odnosa. Oспорavao je i Kantov individualizam te nedostatak pozornosti prema interakciji, osjećajima i dijalogu među ljudima:

»Osjećaj nije patnja; osjećati znači samo primati, ali pod izričitim uvjetom da pojmu prijemljivosti vratimo pozitivnu vrijednost koje su ga filozofi općenito nastojali lišiti. Kao što sam često imao priliku primijetiti u prošlosti, čini se da je Kant bio kriv za veliku zabunu kada je priznao, bez argumenata, da je receptivnost bila vrsta pasivnosti.«¹⁶

Većina ruskih filozofa krajem 19. i početkom 20. st. imala je negativan odnos prema cjelokupnoj zapadnoeuropskoj filozofiji budući da je takva filozofija za njih simbolizirala pobjedu racionalizma nad vjerom. No, ipak su pojedini dije-
lovi Hegelova i Schellingova sustava znali izazivati divljenje, »dok je Kantova
filozofija bila objekt, da tako kažemo, užasa punog poštovanja.«¹⁷ Ruski su se
filozofi smatrali većinom metafizičarima, a tu je Kant napravio revoluciju koja
se doživljavala krajnje dvosmisleno, oprezno, pa čak i neprijateljski. Istodobno
se težilo prevladati Kanta u metafizičkim principa i asimilirati postignuća nje-
gove logike. Osim manje grupe pravovjernih kantovaca, ruski filozofi

»... jako naginju tzv. ontologizmu u rješavanju pitanja teorije spoznaje, to jest shvaćanju da
spoznaja nije primarno i određujuće načelo u čovjeku.«¹⁸

Nikolaj Aleksandrovič Berdjajev imao je ambivalentan odnos prema Kantu.
Nakon nekoliko početničkih članaka, svoj golemi filozofski opus započeo je
djelima u kojima nastoji nadopuniti marksističke socioekonomske stavove
Kantovim transcendentnim idealizmom. Taj se pristup označava kao njegov
odlučan zaokret od tzv. kritičkog marksista k idealistu, ali i kao ponuda novog
etičkog marksizma. Kasnije, kao zreli filozof, Berdjajev navodi:

»Jako cijenim i volim Kanta, smatram ga najvećim od filozofa. Ali obrastanje Kantove misli
školsko-skolastičkom korom sa zamršenim dokazivanjima uvijek mi se činilo izlišnim i štetnim,
nečim što potamnjuje njegovu genijalnu misao.«¹⁹

A potom pojašnjava:

»Iako nikad nisam bio čovjekom škole u filozofiji sam ipak najviše prošao Kantovu školu, više
i od samoga Kanta, više od novokantovaca. Nikad nisam bio kantovac u strogom smislu riječi
[...]. Uvijek sam se sasvim negativno odnosio prema Kantovu etičkom formalizmu, prema ka-
tegoričkom imperativu, prema nespoznatljivosti stvari o sebi i nemogućnosti, po Kantu, duhov-
noga iskustva, prema religiji unutar granica (zgoljnoga) uma, prema krajnjem prenaplašavanju
vrijednosti matematske prirodne znanosti, koja odgovara tek jednoj epohi u povijesti znanosti.
Formalistički moralizam s kategoričkim imperativom me je odbio.«²⁰

Vidljivo je, dakle, da se Berdjajev oduševljavao Kantovom filozofijom, ali
je bio i kritičan prema njoj, smatrajući je ograničenom i nedostatnom. Iako

12

Jacques Maritain, *Filozofija povijesti*, prev.
Zvonimir Sušić, Filozofsko-teološki institut
Družbe Isusove, Zagreb 1990., str. 48.

13

Jacques Maritain, *Tri reformatora. Luther –
Descartes – Rousseau*, prev. Marko Kovačević,
Laus, Split 1995., str. 25–26.

14

Isto, str. 27.

15

Jacques Maritain, *The Degrees of Knowledge*,
prev. Bernard Wall, Margot Adamson,
Geoffrey Bles – The Centenary Press, London
1937., str. 4.

16

Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, prev.
G. S. Fraser, Henry Regnery Company,
Chicago 1950., str. 117.

17

Тамара Борисовна Длугач [Tamara Bori-
sovna Dlugach], »Проблема времени в
философии И. Канта и П. Флоренского«
[»Problemi vremena u filozofiji I. Kanta i P.
Florenskog«], u: Михайл Александрович
Маслин, Леонид Владимирович Поляков
[Mihail Aleksandrovič Maslin, Leonid Vladi-
mirovič Poljakov] (ur.), *Кант и философия
в России [Kant i filozofija u Rusiji]*, Nauka,
Moskva 1994., str. 186–211, ovdje str. 186.

18

Vasilij Vasiljevič Zenjkovski, *Istorija ruske
filozofije*, prev. Marija Marković, Branislav
Marković, Službeni list – CID, Beograd –
Podgorica 2002., str. 14.

19

Nikolaj Berdjajev, *Samospoznaja. Filozofska
autobiografija*, prev. Ivan Varga, Demetra,
Zagreb 2005., str. 77.

20

Isto, str. 86–87.

je priznavao važnost Kantove ideje o moralnoj autonomiji i univerzalnom moralnom zakonu, istovremeno je tvrdio da je Kantova etika suviše formalna i nedovoljno temeljena na konkretnim moralnim vrijednostima. Kritizirao je Kanta i zbog prenaglašavanja spoznaje i isključivanja duhovnog i transcendentnog aspekta ljudskog bića. Za Berdjajeva, Kant je potkopao objektivnu stvarnost i objektivno znanje, što dovodi do relativizma i skepticizma. Među ostalim, navodi:

»Kant ima neprocjenjive zasluge za problematiku spoznaje, ali on, u biti ništa ne rješava, on ne prevladava skepticizam i relativizam, ili ih prevladava samo prividno.«²¹

Berdjajev se ne slaže ni s Kantovom depersonalizacijom moralnog zakona, čineći ga univerzalnom objektivnom normom, a time i apstrakcijom praktičkog uma. Smatrao je kao očitu Kantovu nedosljednost, koju je teško braniti ili objasniti – da moralni zakon, koji je on izvorno postulirao kao subjektivan i potpuno slobodan, postaje univerzalni apsolutni imperativ.²² Berdjajev je Kanta vezao uz individualizam, a sebe je smatrao personalistom. Tako, primjerice, navodi:

»Individualizam je malograđanski odnos prema životu, ili je izolacija esteta, a personalizam je ostvarivanje u čovjeku slike i prilike Božje.«²³

Slično mišljenje o Kantovoj filozofiji imali su i drugi ruski personalisti, uglavnom emigranti u Francuskoj.

Sergej Nikolajevič Bulgakov, teolog, filozof i ekumenist, bio je značajna figura u ruskom intelektualnom krugu 20. st. Njegova filozofska misao bila je raznolika, a obuhvaćala je teologiju, filozofiju, sociologiju, ekonomiju i politiku. Bulgakov je bio kritičan prema Kantu, osobito prema njegovoj transcendentnoj filozofiji, koja je isticala ograničenost ljudske spoznaje. Smatrao je da takva filozofija ima tendenciju ograničavanja i relativiziranja duhovne dimenzije ljudskog, osobito religijskog iskustva. Bulgakov nije prihvaćao ni Kantovu etiku, osobito naglašavanje dužnosti i moralne autonomije. Tvrdio je da Kant nije uspio pružiti dovoljno temelja za razumijevanje apsolutnog dobra te da njegovoj etici nedostaje ontološka osnova. S druge strane, Bulgakov je zagovarao ideju apsolutnog dobra utjelovljenog u Bogu, umjesto apstraktne moralne imperativnosti. Kantov idealizam smatra nepotpunim:

»Idealizam, kakav se pojavljuje u vodećim pravcima kantijanizma, fichteanizma i neokantijanizma, štiti duhovnu osobu od materijalizma, ali po cijenu osiromašenja svijeta, zajedno s njim i čovjeka. Ovaj posljednji se pretvara u *homunculusa*, zatvorenog u retorti i čvrsto odvojenog od drugih ljudi i svijeta.«²⁴

Bulgakov se suprotstavlja i shvaćanju filozofije kao znanosti kod Kanta i Hegela te razvija koncept filozofije kao hereziologije. Tvrdi da je znanost, njezinu prirodu i zakonitosti moguće razumjeti samo kroz čovjeka i njegovu prirodu:

»Ne objašnjava znanost u sebi čovjeka, već čovjek objašnjava sobom znanost. Filozofija znanosti je dio filozofske antropologije.«²⁵

No, osporava i Kantovo shvaćanje vjere:

»Takva doktrinarna predrasuda prema samostalnom tumačenju vjere i ta dogmatska netolerancija prema vjeri, naravno, čine Kantovu osobnu posebnost i nemaju nikakvog temelja. U svom stavu prema religiji Kant je bio zaslijepljen i hipnotiziran vlastitom doktrinom i stoga nije mogao njenom transcendentnom istraživanju posvetiti pozornost koju zahtijeva logika transcendentizma ili puka dosljednost.«²⁶

Lev Šestov bio je poznat po kritici racionalističke filozofije, uključujući i Kantovu filozofiju, osobito njegove teorije spoznaje i transcendentnog idealizma. Šestov je naglašavao ograničenja racionalnog mišljenja i važnost iracionalnog, vjere i egzistencijalne dimenzije ljudskog iskustva. Tvrdio je da je Kantova filozofija zatvorila vrata transcendentnom i apsolutnom znanju, ograničavajući spoznaju samo na fenomenalni svijet. Šestov je smatrao da je Kantova teorija spoznaje stvorila 'koprenu intelekta' koja je oduzela mogućnost za spoznaju neobjašnjivih i paradoksalnih aspekata postojanja. Šestov je također kritizirao Kantovu etičku teoriju, tvrdeći da je Kant propustio shvatiti važnost subjektivnog doživljaja i individualne slobode u moralnom djelovanju. Po Šestovljevu mišljenju, Kantova etika bila je previše apstraktna i nije bila dovoljno povezana s moralnom stvarnošću pojedinca. Mišljenje Šestova o Kantu možda se najbolje vidi iz sljedećih riječi:

»Intelektualno poštenje je dovelo Spinozu, a poslije njega i Leibniza, Kanta i ostale filozofe novog doba, do uvjerenja da u Bibliji nema istine već ima morala, da je objava fantastična izmišljotina i da su postulati praktičkog uma dragocjene i veoma korisne stvari [...] treba poslati dođavola intelektualno poštenje, kako bismo se oslobodili kantovskih postulata, i naučiti se razgovoru s Bogom kako su razgovarali naši praoci.«²⁷

Šestov opisuje i odnos prema Kantu u svom filozofskom razvoju:

»Nakon Shakespearea, rado sam se okrenuo Kantu, koji je nevjerojatnom umješnošću svoje *Kritike praktičkog uma*, putem svojih poznatih postulata, pokušavao zamaskirati, i stoljećima uspio zamaskirati, ontološke pukotine koje je razotkrio njegov vlastiti kritički osvrt na čisti um. Ali Kant nije imao odgovor na moja pitanja. Zatim sam se okrenuo drugom izvoru – Svetom pismu.«²⁸

Semjon Ljudvigovič Frank bio je jedan od vodećih predstavnika ruske religiozne filozofije, koji je pokušavao spojiti vjeru i razum. Budući da je Frank uvažavao neka gledišta Kantove kritičke filozofije i teorije spoznaje, neki smatraju da je neokantizam igrao važnu ulogu u Frankovu napuštanju marksizma u korist religijske ontologije.²⁹ Međutim, Frank je izrazio i neke kritike prema Kantovu dualizmu fenomenalnog i noumenalnog svijeta. Sma-

21

N. Berdajev [N. Berdjajev], *O čovekovom pozvanju*, str. 15.

22

George Seaver, *Nicolas Berdyaev. An Introduction to his Thought*, Harper & Brothers, New York 1950., str. 29–30.

23

Nikolaj Berdjajev, *Sudbina čovjeka u savremenom svijetu*, prev. Nikola Thaller, Tipografija, Zagreb 1935., str. 44.

24

Сергѣй Николаевич Булгаков [Sergej Nikolajevič Bulgakov], *Сочинения в двух томах. Философия хозяйства. Трагедия философии [Sočinenija v dvuh tomah. Filosofija hozjajstva. Tragedija filosofii]*, sv. I, Nauka, Moskva 1993., str. 19.

25

Sergej Bulgakov, *Filosofija privrede*, prev. Rajko Bukvić, Logos, Beograd 2015., str. 160.

26

Сергѣй Николаевич Булгаков [Sergej Nikolajevič Bulgakov], »Трансцендентальная проблема религии« [»Transcendentaljnaja problema religii«], *Вопросы философии и психологии [Voprosi filosofii i psihologii]* 25 (1914) 4, str. 580–652; 25 (1914) V, str. 728–796, ovdje str. 585.

27

Lav Šestov [Lev Šestov], *Atina i Jerusalim*, prev. Mirko Đorđević, Mediteran, Budva 1990., str. 261.

28

Лев Шестов [Lev Šestov], »Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль)« [»Памјати великаго философа (Edmund Gusserl')«], *Русские записки [Russkie zapiski]* 2 (1938) 12, str. 126–145, ovdje str. 132.

29

Vladimir N. Belov, »Semyon Frank and the German Neo-Kantianism: Aspects of Debate«, *Kantian Journal* 42 (2023) 1, str. 71–91, doi: <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2023-1-4>.

trao je da Kantova teorija spoznaje ipak nije dovoljno objasnila odnos između duha i svijeta, te da je oduzela mogućnost razumijevanja transcendentnih aspekata stvarnosti. Frank je rezerviran i prema Kantovoj etici, smatrajući je previše formalnom i negativnom. Zagovarao je ideju da moralnost treba biti temeljena na ljubavi i aktivnom suosjećanju prema drugima, a ne samo na ispunjavanju formalnih moralnih pravila. Frank ocjenjuje kritičku filozofiju, vežući je uz Kanta, kao »policijsku znanost«,³⁰ ne smatrajući potrebnim ograničavati se njezinim načelima. U tom smislu, ilustrativan je stav i pjesnika Andreija Belyja, koji također naziva Kanta *policajcem* ne podnoseći kritičku filozofiju 'koja suzbija let mašte' i 'uništava duševne prostore':

»Mi smo kao psihološki cjelovite, kao sadržajno bogate jedinke uronjeni u osjetilnost – depersonalizirani, razdrobljeni, kao goveđe meso obrađeno dvanaestozubim kantovskim mesorezom (njegovih dvanaest kategorija) i pojavljujemo se u njima materijalnim, atomskim raspadom; sve što je polugom mesorezu ostalo od našeg identiteta ('Ja = Ja') neki je ostatak 'Mi' – a što može biti bilo što, ali samo – ne mi.«³¹

Romano Guardini, njemački teolog i filozof, negativno je sagledavao Kantov utjecaj na suvremeni svjetonazor. Guardini svoje djelo *Das Gute, das Gewissen und die Sammlung*, prvi put objavljeno 1933. godine, počinje uvjerenjem da će nada ponuditi pomoć kršćanskoj savjesti u borbi oko temelja moralnog života, osobito jer je ta borba uvjetovana duhovnom situacijom u ondašnjoj Njemačkoj. Prvo ime na njegovu popisu neprijatelja moralnog života je Kant i njegov koncept apsolutne autonomije savjesti. Drugi je Friedrich Nietzsche, a treći boljševizam odnosno marksizam. Po Guardinijevu mišljenju, savjest je živi glas Božje svetosti u čovjeku. Moralni zakon nije zakon ljudskog 'ja', a Kantovu tezu smatra filozofski i teološki netočnom.³²

Kao personalisti slovili su i dvojica papa, i to Ivan Pavao II. i Benedikt XVI. Obojica su izražavali poštovanje prema nekim vidicima Kantove filozofije, osobito njegovu moralnom imperativu i zauzimanju za ljudsko dostojanstvo. Međutim, izrazili su i određenu kritiku.

Karol Wojtyła ukazivao je na Kantovu ograničenu perspektivu koja se uglavnom temelji na ljudskoj razumskoj sposobnosti, a nedostaje joj punoća ljudske egzistencije i duhovne dimenzije. Wojtyła je naglašavao važnost transcendencije, vjere i duhovnosti kao bitnih aspekata ljudskog postojanja, koji nisu adekvatno obuhvaćeni Kantovim filozofskim sustavom. Ipak, Wojtyła smatra da cjelokupno personalističko buđenje počiva na plećima kantovskih postignuća. Odaje mu zasluge za razjašnjenje moralnih koncepata koji su omogućili personalističku etiku, osobito što su ti koncepti bili bedem protiv utilitarizma. Prepoznaje u Kantovoj filozofiji i neku vrstu formalističkog personalizma, koji inzistira na tome da se ljudske osobe moraju tretirati kao ciljevi sami po sebi, a ne samo kao sredstva za postizanje drugih ciljeva, iako odbija uzeti u obzir iskustvo ljudskog čina.³³ Wojtyła razrađuje izrazito fenomenološki pogled na etiku te, za razliku od Kanta, etika nije samo razlučivanje naših dužnosti jednih prema drugima nego je prije filozofska teorija iskustva morala, načina na koji doživljavamo svoju dužnost da volimo jedni druge. Ispunjavanje naše dužnosti prema drugome, s personalističkog motrišta, nadilazi ono što zahtijeva kategorički imperativ utoliko što je naša dužnost upravo voljeti, a objekt ljubavi nikada ne može biti formalna etička maksima, nego uvijek mora biti osoba sama.

Za Josepha Ratzingera uvijek je bio važan pogled na svijet u kojem su integrirani vjera i razum, a upravo ih je Kant razdvojio. Ističe da je Kant ograničio ljudsku spoznaju samo na fenomenalni svijet i postavio granice razumske

spoznaje. Ratzinger uviđa da se moderna filozofija temelji na Kantu, a ona je osnova moralnog relativizma. Međutim, relativizam je korijen svega zla: sila koja teži kaosu i uništenju. Kanta svrstava u prosvjetiteljstvo te postavlja pitanje: je li ta kultura predstavlja zaista ono najbolje što ljudski razum može ponuditi? Odgovara niječno. Iako Kantu i prosvjetiteljima izražava zahvalnost zbog inzistiranja na univerzalnosti prava čovjeka te stavu da se religija treba prihvatiti i prakticirati u slobodi, ističe da je njihova filozofija pozitivistička, i stoga antimetafizička:

»Te su filozofije obilježene pozitivizmom, dakle antimetafizičke su i to dotle da Bog u njima ne može naći nikakvo mjesto.«³⁴

Smatra da ta takva filozofija nije uspjela odgovoriti na pitanja o postojanju Boga i prirodi duše, kao ni pružiti adekvatno objašnjenje apsolutnih vrijednosti i moralnih obveza. Kantovu koncepciju razuma shvaća kao načinjenu po narudžbi za epohu kojom dominira pragmatičan, pravni, matematizirani i znanstveni pristup ljudskim problemima. A Benedikt taj fenomen naziva 'samoograničenje razuma' i smatra da tako prepušteni sami sebi, osiromašujemo naše razumijevanje razuma i pojmovno se udaljavamo od Stvoritelja, a čime se izlažemo opasnosti vlastitog uništenja. Stoga, Benedikt tvrdi da je prosvjetiteljska misao 'otkrića' ljudske slobode završila kao sloboda iluzija. Kao plod prosvjetiteljske kulture vidi istinsko dogmatsko nametanje relativizma:

»Relativizam, koji je polazište svega ovoga, tako postaje dogmatizam uvjeren u posjedovanje definitivne razumske spoznaje tako da sve ostalo može držati samo jednim u biti prevladanim stupnjem u razvoju čovječanstva koji se, dakle, može relativizirati.«³⁵

Ratzinger smatra da filozofija ne bi trebala biti Kantov čisti razum, već bi trebala prihvatiti doprinos božanske objave i tako biti partner teologiji u traženju analize plodova objave.

3. Personalizam i Kantovo razumijevanje ljudskog dostojanstva i prirodnog prava

U antici je dostojanstvo bilo pojam socijalne i političke distinkcije, sinonim za ugled, važnost ili prestiž. Dostojanstvo je značilo ono odlikovanje i čast što ih ljudi dodjeljuju ljudima. Kod Rimljana je dostojanstvo (lat. *dignitas*)

30

Сергей Анатольевич Нижников [Sergej Anatolievič Nižnikov], »Иммануил Кант и русская метафизическая мысль: особенности интерпретации« [»Immanuil Kant i ruskaja metafizičeskaja myslj: osobennosti interpretacii«], *Электронное научное издание Альманах Пространство и Время* [Elektronnoe naučnoe izdanie Aljimanah Prostranstvo i Vremja] 10 (2015) 1, str. 1–15, ovdje str. 4.

31

Андрей Белый [Andrei Bely], *Душа самосознающая* [Duša samosoznajušaja], Канон [Kanon], Moskva 1999., str. 186.

32

Romano Guardini, *Das Gute, das Gewissen und die Sammlung*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1953., str. 54–55.

33

Vidi npr. Karol Wojtyła, *Ljubav i odgovornost*, prev. Vlado Vladić, Verbum, Split 2009., prvi put objavljeno 1960. godine te Karol Wojtyła, *Osoba i čin*, prev. Ivan Nekić, Verbum, Split 2017., prvi put objavljeno 1969. godine.

34

Joseph Ratzinger, *Kršćanstvo i kriza kultura*, prev. Ivan Nekić, Verbum, Split 2008., str. 32.

35

Isto, str. 35.

ona težnja rimskog aristokrate, ugled koji se stječe putem predaka, bogatstva, funkcijom ili vlastitim djelima. O dostojanstvu koje pripada svim ljudima može se govoriti tek od razdoblja stoe i kršćanstva. Tipično prosvjetiteljsku i najutjecajnije formulaciju dostojanstva izražava Kant – polazeći od stoičkoga razlikovanja *pretium* i *dignitas*, cijene i dostojanstva.

»Što je naprotiv uzvišeno iznad svake cijene, dakle što ne dopušta ekvivalenta, to ima dostojanstvo.«³⁶

Kant, dakle, dostojanstvo definira kao vrijednost koja se ne može usporediti ni s jednom drugom vrijednošću. Biće s dostojanstvom ne posjeduje samo relativnu, npr. tržišnu, nego i unutarnju vrijednost. Cijena se može platiti, nečim drugim zamijeniti, ali dostojanstvo je neplativo. U tom smislu, razlikuje ono što ima cijenu od onoga što ima dostojanstvo. Kantovo je shvaćanje dostojanstva vrh prosvjetiteljski autonomističkoga razumijevanja, koje stvara problem – ako ga se učini jedinim razumijevanjem ljudskog dostojanstva. Ako je dostojanstvo čovjeka ovisno o njegovoj autonomiji, onda to dostojanstvo ne može pripadati niti svim ljudima, niti na jednak način. Na to upozorava i njemački filozof Henning Ottmann:

»Čuvene formulacije dostojanstva u Picca della Mirandole ili u Kanta, jednoznačno su specijecističke. One su obilježene novovjekovnom slikom čovjeka koji treba biti 'gospodar i sudac prirode', a ne živo biće među drugim živim bićima.«³⁷

Kant je utjecao na personalizam filozofskom formulacijom dostojanstva, osobito u smislu razlikovanja stvari i osoba:

»Bića čije se postojanje, doduše, ne zasniva na našoj volji već na prirodi, ipak imaju, ako su bića bez uma, samo neku relativnu vrijednost, kao sredstva, i zato se zovu stvari, naprotiv, umna bića zovu se osobe, jer ih već njihova priroda odlikuje time što ih ističe kao svrhe same po sebi, to jest kao nešto što se ne smije koristiti samo kao sredstvo, pa utoliko ograničava svaku samovolju (i predstavlja jedan predmet poštovanja).«³⁸

Odatle proizlazi poznati kategorički imperativ koji zabranjuje instrumentalizaciju osobe:

»Postupaj tako da čovještvo u svojoj osobi kao i u osobi svakog drugog čovjeka uvijek upotrebljavaš u isto vrijeme kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo.«³⁹

Tome Kant dodaje jednu od prvih eksplicitnih formulacija, u modernom filozofskom okviru, dostojanstva osobe shvaćenog kao

»... dostojanstva umnog bića koje se ne pokorava nijednom drugom zakonu do onom kojeg u isto vrijeme ono samo postavlja. U carstvu svrha sve ima ili neku cijenu ili neko dostojanstvo. Ono što ima cijenu takvo je da se na njegovo mjesto može postaviti također nešto drugo kao njegov ekvivalent; naprotiv, ono što je uzvišenije od svake cijene, ono što ne dopušta nikakav ekvivalent, dostojanstvo je.«⁴⁰

Kantovo shvaćanje ljudskog dostojanstva doživjelo je brojne kritike. Tako je davne 1840. godine, primjerice, Arthur Schopenhauer zauzeo zajedljivo stajalište prema ljudskom dostojanstvu:

»Taj izraz, čovjekovo dostojanstvo, nakon što ga je Kant jednom izrekao, postao je slogan svih zbuđenih moralista bez ideja, koji svoj nedostatak ikakve stvarne osnove morala, ili bar takve koja bi ipak imala makar neko značenje, skrivaju iza toga izraza koji imponira – čovjekovo dostojanstvo – i pritom mudro računaju da će i njihovi čitaoci sebe rado vidjeti zaodjevene jednim takvim dostojanstvom i da će, prema tome, time biti sasvim zadovoljni.«⁴¹

Nakon toga, skoro cijelo jedno stoljeće nije bilo ozbiljnije rasprave o ljudskom dostojanstvu, osobito ne u kontekstu prava čovjeka odnosno ljudskih

prava. Izuzetak su bile neotomističke i rasprave ruskih religijskih mislilaca o ljudskom dostojanstvu.

S obzirom na ljudsko dostojanstvo, najvažnija je razlika između personalističke i kantovske tradicije u stupnju apsolutnosti autonomije ljudske osobe. Kantova teorija apsolutne autonomije dovodi do toga da se ljudska osoba smatra konačnim krajem kozmosa i samog kraja, dok personalisti u skladu s kršćanskom tradicijom jasno vide Boga kao konačni kraj i početak svega što jest. Personalisti prihvaćaju *Imago Dei* koncept, odnosno da je čovjek ‘slika i prilika Božja’. Upravo zato što je otvorena prema Apsolutnom, osoba je svrha u samoj sebi te zato i ima apsolutnu vrijednost, uključujući i dostojanstvo. Kantova je apsolutna autonomija u srži individualizma, a što je pak srž personalističke kritike. Kantova koncepcija i poznije suvremene laičke koncepcije ljudskog dostojanstva dovode do nijekanja postojanja urođenoga ljudskog dostojanstva koje pripada ljudskoj vrsti kao takvoj,⁴² dok je urođeno ljudsko dostojanstvo temelj *Univerzalne deklaracije ljudskih prava*, temeljnog pravnog akta za moderna ljudska prava. Takva je ideja ljudskog dostojanstva našla svoj pravni odraz u današnjem sustavu ljudskih prava iz okvira personalističke revitalizacije čovjeka kao osobe. Personalistička koncepcija ljudskog dostojanstva bliska je kršćanskoj viziji dostojanstva, a moralni kriterij nalazi u samom čovjeku – ukoliko je osoba. Upravo zato što je osoba, čovjek posjeduje objektivnu vrijednost koja je transcendentna i nedodirljiva, a kao takva onda i normativna.

Pokušaj svojevrzne sinteze kantovske i personalističke misli kroz sustavnu obranu ljudskog dostojanstva daje jedan od prethodnika personalizma, Vladimir Sergejevič Solovjov. On iznosi koncepciju ‘opravdanja dobra’ koja je rezultat ljudske težnje k savršenosti i napretka prema bogočovještvu. Za njega, Kantova koncepcija morala predstavlja »jedno od najvećih dostignuća ljudskog uma«. ⁴³ Govoreći o božanskom principu ili Božjoj slici u nama kao idealu, Solovjov tvrdi da ona funkcionira kao i Kantov moralni zakon. Međutim, ljudsku sličnost s Bogom razumijeva kao našu sposobnost za samoodređenje i beskonačnu savršenost prema idealu. Ta dvostruka beskonačnost slike i sličnosti pripada svima te se u tome

»... sastoji apsolutni značaj, dostojanstvo i vrijednost ljudske osobnosti, a to je temelj njenih neotuđivih prava.«⁴⁴

36

Immanuel Kant, *Utemeljenje metafizike čudo-
reda*, prev. Josip Talanga, KruZak, Zagreb,
2016., str. 171.

37

Henning Ottmann, »Dostojanstvo čovjeka.
Pitanja o neupitno priznatome pojmu«, *Politička misao* 34 (1997) 4, str. 31–44, ovdje str. 37.

38

Immanuel Kant, *Zasnivanje metafizike
morala*, prev. Nikola M. Popović, BIGZ, Beograd 1981., str. 73.

39

Isto, str. 74.

40

Isto, str. 82.

41

Arthur Schopenhauer, *O temelju morala*, prev. Veselka Santini, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad 1990., str. 106.

42

Luka Tomašević, »Teološki pogled na dostojanstvo ljudske osobe«, *Kačić* 41–43 (2009–2011), str. 1165–1169, ovdje str. 1166.

43

Vladimir Solovjov, *The Justification of the Good. An Essay on Moral Philosophy*, prev. Nathalie A. Duddington, Constable and Company Ltd., London 1918., str. 154.

44

Isto, str. 203.

U ovoj Solovjovljevoj tvrdnji formulira se moderni kršćanski pravoslavni personalizam, a to čini u kantovskom okviru.⁴⁵

Drugi ruski personalisti ipak oponiraju Kantu. Mislioci koji su morali napustiti zemlju nakon Oktobarske revolucije osjetili su životno nesreću i zapitali se o dostojanstvu:

»A nesreću tu treba preživjeti s dostojanstvom kao što treba preživjeti s dostojanstvom tešku bolest ili smrt bliskog bića.«⁴⁶

Za Berdjajeva, ali i druge ruske mislioce, osoba je bogočovječna, a društvo bi trebalo biti čovječno. Međutim, objektivacija bogočovještva u društvu za njega je izvor laži i ropstva, lažni hijerarhizam objekata, a što je proturječno dostojanstvu i slobodi ljudske osobe.⁴⁷ Zastupajući aristokratizam duha, Berdjajev smatra da se dostojanstvo čovjeka »kovalo i formiralo u viteštvu i plemstvu i odatle je krenulo u svijet šire«.⁴⁸ Imperativno tvrdi da »samo osoba ima ljudsko dostojanstvo«,⁴⁹ te razjašnjava da je ljudsko dostojanstvo oslobođenje od ropstva, ropskog poimanja religioznog života i odnosa između čovjeka i Boga. Berdjajev se osvrće i na pokušaje utemeljivanja liberalizma idealističkim obnavljanjem prirodnog prava, i to osiguranjem normativne osnove pomoću Kantove filozofije. Smatra da se time ne stiže do najveće dubine, do ontoloških osnova. Berdjajev se obrušava i na Kantovo načelo kategoričkog imperativa iz kojeg proizlazi da se presuda kvalificira kao moralno ispravna kada i samo ako je univerzalizirana, jednako primjenjiva na bilo koji relevantan i sličan slučaj. Tvrdi da ovo načelo univerzalnosti čini pojedinca funkcijom zakona, u službi zakonu, a ne obrnuto te time dovodi do dehumanizacije. Evanđeoska moralnost milosti i otkupljenja, piše Berdjajev, izravna je suprotnost Kantove formule. Ne treba djelovati tako da načelo vašeg djelovanja može postati univerzalni zakon, mora se uvijek djelovati pojedinačno.

»Kantovu moralnu maksimu, da svakog čovjeka treba razmatrati ne kao sredstvo, već kao svrhu samu po sebi, potkopava zakonska osnova etike, jer se ispostavlja da je svaki čovjek sredstvo i oruđe za ostvarenje apstraktnog, bezličnog, općeobaveznog zakona.«⁵⁰

Na taj način, suprotno Kantovu formalizmu i univerzalizmu, Berdjajev zastupa egzistencijalistički kontekstualizam i personalizam.⁵¹ Sergej Nikolajevič Bulgakov govorio je:

»Gospodin je došao na ovaj svijet ne zbog ljudskog dostojanstva, već da spasi izgubljene ovce kojima je darovao dostojanstvo Njegove slike.«⁵²

Iako se ponekad smatra da učenje Bulgakova uranja ljudska bića u božanski prirodni kozmos, gdje osobno dostojanstvo nije bitno, ipak se uvidjelo da je njegova sofiologija rezultat njegove cjeloživotne borbe za ljudsko dostojanstvo. To je i bio razlog njegova suprotstavljanja marksizmu, a poslije i kritike tradicionalnih ruskih pravoslavnih pogleda.⁵³ Vidio je ljudska prava kao logičan nastavak priznanja ljudskog dostojanstva. Na predavanju održanom 1927.–1928. godine, Bulgakov je tvrdio:

»Danas se načelo slobode osobe osvaja u kršćanskom razumijevanju odgovara o dostojanstvu Božjih sinova, u liberalnom razumijevanju ljudskih i građanskih prava.«⁵⁴

Po Bulgakovu, dostojanstvo ljudskog bića leži u slobodi izbora, a to je Bog povjerio ljudskim bićima, pa odatle to ni država, ni Crkva ne mogu oduzeti čovjeku.

Gabriel Marcel kritizira racionalističko (kantovsko) razumijevanje ljudskog dostojanstva, za koje smatra da je degeneriralo u formalizam. Suočen s totalitarizmom i tehnokracijom, Marcel postavlja dostojanstvo u međuljudske odnose, u konkretni odnos prema slabima, a koji se nalazi u vrhunarnoj ideji suprotstavljanja ljudskoj konačnosti. Marcel izvodi originalnu koncepciju egzistencijalnog dostojanstva kao »slabost«, tj. krhku ranjivu konačnost ljudske osobe. Ali to je aktivna slabost koja leži u sposobnosti osobe da se kreativno odupre pokušajima ponižavanja i prizna svoje jedinstvene ljudske vrijednosti. Dio te slabosti, na intersubjektivnoj razini, susret je s bližnjim u ljubavi. Po Marcelu, bitak je sakralna stvarnost, bitak je svet. A svetost bitka jest u ljudskoj osobi, te odatle osoba posjeduje dostojanstvo ljudske osobe⁵⁵ ili božansko obraćanje ili *Imago Dei*.⁵⁶

Najpotpunije personalističko viđenje ljudskog dostojanstva iznio je Jacques Maritain. Intenzivnije obrađuje to pitanje krajem 30-ih godina prošlog stoljeća, a u četrdesetima ga povezuje i s pravnim koncepcijama pripremajući 'ljudskom dostojanstvu' mjesto u budućoj nadnacionalnoj povelji o pravima, odnosno *Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima*. Raspravljajući o novoj kršćanskoj viziji svijeta kao novom humanizmu, Maritain navodi da on nije istovjetan s građanskim humanizmom. Novi, integralni humanizam ljudskiji je – jer »odista i zbiljski poštuje ljudsko dostojanstvo i priznaje opravdanost cjelovitim zahtjevima ljudske osobe«. ⁵⁷ Ističe da se 'građanski čovjek' ne sviđa ni kršćanskoj ni komunističkoj svijesti, ali da ga komunizam želi promijeniti mehanički i izvanjski. Odatle, po Maritainu, komunizam ne napada samo toga 'građanskog čovjeka' nego i

45

Randall A. Poole, »Integral humanism: Jacques Maritain, Vladimir Soloviev, and the history of human rights«, *Vestnik Državnog sveučilišta u Sankt Petersburgu. Filozofija i konfliktologija* 35 (2019) 1, str. 92–106, ovdje str. 97.

46

Nikolaj Berdjajev, *Novo srednjovjekovlje. Razmišljanje o sudbini Rusije i Evrope*, prev. Nikola Thaller, Laus, Split 1991., str. 47.

47

N. Berdjajev [N. Berdjajev], *O čovekovom ropstvu i slobodi*, str. 59.

48

Nikolaj Berdjajev [Nikolaj Berdjajev], *Filozofija nejednakosti*, prev. Mirko Đorđević, Mediteran – Oktoih, Budva – Titograd 1990., str. 112.

49

N. Berdjajev [N. Berdjajev], *O čovekovom ropstvu i slobodi*, p. 43.

50

Ibid., str. 106–107

51

Vigen Guroian, »Commentary – Nicholas Berdyaev«, u: John Witte, Frank S. Alexander (ur.), *The Teachings of Modern Orthodox Christianity on Law, Politics, and Human*

Nature, Columbia University Press, New York 2007., str. 106–142, ovdje str. 107–108.

52

Sergej Bulgakov, *Слова, poučení, besede*, YMCA-Press, Pariz 1987., str. 120.

53

Regula Zwahlen, »Sergey N. Bulgakov's Concept of Human Dignity«, u: Alfons Brüning, Evert van der Zweerde (ur.), *Orthodox Christianity and Human Rights*, Peeters, Leuven 2012., str. 169–186.

54

Sergej N. Bulgakov, *Works on Sociology and Theology*, vol. 2, Nauka, Moskva 1997., str. 547.

55

Gabriel Marcel, *Tragic Wisdom and Beyond*, prev. Stephen Jolin, Peter McCormick, Northwestern University Press, Evanston 1980., str. 226.

56

Gabriel Marcel, *The Existential Background of Human Dignity*, Harvard University Press, Oxford 1963., str. 133.

57

Jacques Maritain, *Cjeloviti humanizam*, prev. Marko Kovačević, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1989., str. 17.

»... samog čovjeka s njegovom naravi i njegovim bitnim dostojanstvom; on se obara na čovjeka koliko je slika Božja [...]«.«⁵⁸

Maritain se snažno protivi i nacističkom rasizmu te njihovu postupanju prema Židovima, izražavajući žaljenje što civilizacija ne počiva na personalizmu i pluralizmu koji se temelji na poštivanju dostojanstva ljudske osobe.⁵⁹ Na početku Drugog svjetskog rata piše o potrebi povratka pravih vrijednosti, a među njima i potrebi dubljeg i istinskog osjećaja dostojanstva ljudske osobe.⁶⁰ Iskazuje da i u slučaju vođenja pravednog rata, protivnike treba ljubiti kao stvorenja Božja i poštivati u njima dostojanstvo ljudskog bića.⁶¹ Podsjeća da integralni humanizam i kršćanski inspirirana demokracija proizlaze iz teocentričnog nadahnuća:

»Integralni humanizam i organska demokracija poštuju ljudsko dostojanstvo na pravi način.«⁶²

Djelo *Čovjekova prava i prirodno pravo* iz 1942. godine daje teoretsku podlogu i predstavlja najvažnije filozofsko djelo u približavanju *filozofske* prema *pravnoj* koncepciji ljudskog dostojanstva. Maritain na početku ističe da svaka civilizacija mora imati »poštovanje i osjećaj za dostojanstvo ljudske osobe«, jer »osoba posjeduje apsolutno dostojanstvo jer je u izravnom odnosu s Apsolutnim, u kojem može pronaći svoje potpuno ispunjenje«. ⁶³ Smatra da i oni kojima je strana kršćanska filozofija mogu imati duboki i autentični osjećaj za ljudsku osobu i dostojanstvo:

»Što se tiče onih koji ne vjeruju u Boga ili koji ne ispovijedaju kršćanstvo, ako vjeruju u dostojanstvo ljudske osobe, pravde, slobode, dobrosusjedske ljubavi, također mogu surađivati u ostvarivanju takve koncepcije društva i surađivati u općem dobru.«⁶⁴

Kasniji konsenzus o ljudskim pravima, kojima je temelj upravo ljudsko dostojanstvo, shvaća se kao Maritainov izraziti doprinos.⁶⁵ Maritain je ponavljao da nam je Evanđelje učinilo svjesnim dostojanstvo i pravo osobe. Smatrao je da građansko-individualističke koncepcije zbunjuju jer poistovjećuju pravo dostojanstvo osobe s iluzornim božanstvom apstraktnog samodostatnog pojedinca. Objašnjava da dostojanstvo ljudske osobe ne znači ništa ako se ne poštuje u ljudskom zakonu koji je utemeljen na prirodnom pravu, odnosno ako ljudsko dostojanstvo ne bude predmet prava i ako osobe ne posjeduju to pravo. Naglašava da je potrebna intelektualna i moralna revolucija da bi na temelju istinske filozofije ponovno uspostavili svoju vjeru u dostojanstvo čovjeka i njegovih prava te ponovno otkrili autentične izvore svoje vjere. Podsjeća da se ljudsko dostojanstvo iz vjerskog poretka evandeoskim porukama transcendentno očitovalo i u sferi prirodnog prava.⁶⁶ U tijeku rasprava povodom donošenja *Univerzalne deklaracije*, Maritain podsjeća da je spas civilizacije u teocentričnom humanizmu, a da je ljudsko dostojanstvo svugdje srušeno:

»Još gore, propada iznutra jer mi iz perspektive znanosti i tehnologije ne možemo otkriti racionalne temelje dostojanstva ljudske osobe i vjerovati u njih.«⁶⁷

Maritain kao novu civilizacijsku zadaću vidi rad na preoblikovanju i refundiranju osjećaja za dostojanstvo, na rehabilitaciji čovjeka u Bogu i po Bogu, bez Boga. To znači, kako navodi Maritain – posvemašnju duhovnu revoluciju. Kako u to doba Maritain postaje *spiritus movens* ideje o *Univerzalnoj deklaraciji* postalo je očito da je na njemu da objasni kako koncept ljudskog dostojanstva zahtijeva metafizičku pozadinu. Ustvrdjuje da se dubina »dostojanstva čovjeka sastoji u njegovoj sličnosti Bogu, jer je ljudska osoba slika Boga«. ⁶⁸ Ljudske osobe nisu zbroj pukih pojedinaca, pa slijedom toga zahtijevaju i pravo društvo, ljudsko društvo kao društvo osoba. Sama osoba zahtijeva

članstvo u društvu u skladu s ‘dostojanstvom i potrebama’. Da bi dostigao određeni stupanj znanja i određeni stupanj savršenstva u moralnom životu, čovjek treba obrazovanje i pomoć drugih ljudi. Upravo obrazovanje i suradnju s drugim ljudima, Maritain vidi kao uvjete za ostvarenje ljudskog dostojanstva.⁶⁹ U uvodu u UNESCO-ov zbornik radova o ljudskim pravima, koji je Ujedinjenim narodima dao teoretske smjernice za ljudska prava, Maritain je i ‘formalno’ prepoznat kao predvodnik filozofa i intelektualaca u borbi za ljudska prava. Kao takav, u ime svih, navodi:

»Ovdje se više ne bavimo pukim popisivanjem ljudskih prava, nego s načelom dinamičnog ujedinjavanja različitih vrsta glazbe, glazbe koja je u skladu s ljudskim dostojanstvom ili štetna za njega.«⁷⁰

Također, kritizira različite u njegovo vrijeme moderne filozofije o čovječjim pravima. Maritain smatra da

»...nakon Rousseaua i Kanta ta je filozofija o čovječjim pravima došla dotle da je pojedinca počela smatrati bogom, a sva prava koja se tom pojedincu pridaju apsolutnim i neograničenim pravima nekakva boga.«⁷¹

Motiv je to za Maritaina da uspostavi istinsku filozofiju o tom pitanju.

Nakon donošenja *Univerzalne deklaracije* u kojoj je kao međunarodnom dokumentu, po prvi put sadržan i pojam ljudsko dostojanstvo, Maritain uskoro proširuje validnost dostojanstva i na državu. Smatra da država može

»... doseći svoje pravo dostojanstvo, koje ne proizlazi ni iz moći ni iz ugleda, već iz vršenja pravde.«⁷²

58

Isto, str. 101.

59

Jacques Maritain, »Antisemitism«, *Maritain.nd.edu*. Dostupno na: <https://maritain.nd.edu/jmc/etext/antisem.htm> (pristupljeno 20. 9. 2023.).

60

Jacques Maritain, *The Twilight of Civilization*, prev. Lionel Landry, Sheed & Ward, New York 1943., str. 13.

61

Isto, str. 41.

62

Isto, str. 59.

63

Jacques Maritain, *The Rights of Man and Natural Law*, Geoffrey Bles – The Centenary Press, London 1945., str. 5–6.

64

Isto, str. 15.

65

Vidi npr. Christopher McCrudden, »Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights«, *The European Journal of International Law* 19 (2008) 4, str. 655–724, ovdje str. 678.

66

J. Maritain, *The Rights of Man and Natural Law*, str. 41.

67

Jacques Maritain, *The Range of Reason*, Geoffrey Bles, London 1953., str. 102.

68

Jacques Maritain, *The Person and the Common Good*, prev. John J. Fitzgerald, University of Notre Dame Press, South Bend 2012., str. 42.

69

Isto, str. 48.

70

Jacques Maritain, »Introduction«, u: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Human Rights – Comments and Interpretations. A symposium edited by Unesco*, UNESCO, Pariz 1948., str. I–X, ovdje str. VIII.

71

Jacques Maritain, *Čovjek i država*, prev. Marko Kovačević, Nakladni zavod Globus – Školska knjiga, Zagreb 1992., str. 88–89.

72

J. Maritain, *Čovjek i država*, str. 32.

Opisuje i iznosi stajalište i o trima tadašnjim poimanjima ljudskog dostojanstva. Za pristalice liberalno-individualističkog društva smatra da vide ljudsko dostojanstvo »ponajprije u mogućnosti da svaki pojedinac može prisvojiti prirodna dobra i njima slobodno raspolagati po miloj volji«. ⁷³ Pristalice komunističkog društva ljudsko dostojanstvo vide kao mogućnost »da se ta ista dobra podrede kolektivnoj vlasti društvenog tijela kako bi se ‘oslobodio’ ljudski rod (podlaganjem gospodarskoj zajednici) i kako bi se postigao nadzor nad poviješću«. ⁷⁴ Konačno opisuje i poimanje pristalica personalističkog kruga, u koji i sebe ubraja, a to je da ga oni vide

»... u tome da ta ista prirodna dobra služe zajedničkom osvajanju temeljnih ljudskih dobara, ćudorednih i duhovnih, i slobode koja se tiče čovjekove samostalnosti.« ⁷⁵

U dubokoj starosti Maritain navodi da mu je draga pomisao kada se sjeti da su ipak prepoznate istinska sloboda, ideja o ljudskoj osobi, njezinu dostojanstvu i njezinim pravima. A sve to smatra da je privilegij duha prepoznat iz velikih ideja kršćanske mudrosti. ⁷⁶

4. Zaključna razmatranja u svjetlu suvremene refleksije

Pojmovi *univerzalizam*, *osoba* i *ljudsko dostojanstvo* našli su svoje mjesto u pravu, a u okviru suvremenog ljudskopravaškog diskursa česte su rasprave o porijeklu odnosno izvorišta tih pojmova.

Kako je univerzalizam izjava o međunarodnim ljudskim pravima koja vrijedi za sve, postavilo se pitanje izvora, a sukladno tome razvila se i burna rasprava. Razvila su se tri stajališta. Jedni smatraju da je univerzalizam isključivo proizvod zapadno-europskih koncepcija, osobito židovsko-kršćanske religije. Drugi smatraju da je ona univerzalna i da je se može pronaći u svim kulturama. Treći zastupaju mješovito stajalište pokušavajući pomiriti ove krajnosti. Na unutारेuropskoj razini postoji svojevrsan sukob je li to neka kršćanska tradicija ili naslijeđe građanskog individualizma, odnosno Kantova razmišljanja. Neki imperativno tvrde da su vrijednosti iz deklaracije nostalgичne kršćanske vizije europskog pravnog poretka, a ne liberalno kozmopolitskog pogleda na svijet. ⁷⁷ Izvaneuropski krug uglavnom u tome ne vidi razliku, već zamjeraju da je to tvorevina zapadnog uma, izvan njihove kulture. U svakom slučaju, potraga za ‘zajedničkim moralom’, pa slijedom toga i za univerzalnim pravima dovela je do toga da Zapad ima dva pravca zajedničkog morala – prirodno pravo Tome Akvinskog obnovljeno od strane personalista i prirodno pravo koje potječe od Kanta. ⁷⁸

U literaturi se često navodi da su Kantova pisanja o ljudskom dostojanstvu i kršćanska tradicija imali odlučujući utjecaj na način današnjeg razmišljanja o ljudskom dostojanstvu u suvremenom pravnom kontekstu. Prenaglašavanje kantovskog utjecaja izrazitije je kod liberalnih mislilaca njemačkog govornog ili jezično utjecajnog područja, koji tvrde da se suvremene rasprave o dostojanstvu čovjeka bitno kreću u »paradigmi razmišljanja kantovske tradicije«. ⁷⁹ Poznata je i rasprostranjena teza da je njemački ustavni razvoj nakon završetka Drugog svjetskog rata, pa i razvoj europskog shvaćanja ljudskih prava, bio pod utjecajem kantovske misli. Takva je teza i više nego upitna jer mislioci i kreatori ljudskih prava 40-ih godina prošlog stoljeća nisu uzimali Kantov pristup ljudskom dostojanstvu za meritorno teoretsko opravdanje, već su se pozivali gotovo isključivo na kršćansku odnosno personalističku tradiciju. U tom smislu i profesor političke teorije sa Sveučilišta Harvard,

Michael Rosen, upozorava da bi bila ozbiljna pogreška pojednostavniti priču o univerzalnom dostojanstvu čovjeka.⁸⁰ Po Samuelu Moynu, profesoru prava i povijesti sa Sveučilišta Yale, korijeni ustavnog dostojanstva nisu u šokiranoj savjesti ‘poslije Auschwitzta’, već u političkom katolicizmu odnosno počecima kršćanske demokracije koji su bili prije toga.⁸¹ Politički katolicizam, a u okviru kojeg se misli i na personalističke mislioce, desetljećima je bio dominantan okvir dostojanstva kada se holokaust još nije ni pojavio u moralnoj svijesti. Moyn za tu tvrdnju ukazuje, pored irskog iz 1937. godine, na talijanski ustav iz 1947. godine, te na Lateranske sporazume sa Svetom Stolicom. Njemački ustav iz 1949. godine smatra dijelom tog demokršćanskog trenda. Günter Dürig, katolički personalist i vodeći ustavnopravni njemački stručnjak, profesor prava sa Sveučilišta u Tübingenu, bio je jedan od rijetkih njemačkih mislilaca koji je odbacio prirodnopravni utjecaj Kanta te izrazito zastupao tezu da njemačkopravna ustavna tradicija dostojanstva počiva isključivo na dostojanstvu koje je »proizašlo iz katoličkog personalizma«.⁸² Dürig, komentirajući ustavnu odredbu o ljudskom dostojanstvu pretpostavlja joj kršćansku sliku čovjeka:

»Dok se ne dokaže suprotno, mora se pretpostaviti da je u Osnovnom zakonu (Ustavu) svjesno ili nesvjesno prihvaćen kršćanski koncept osobe.«⁸³

Moyn kod donošenja njemačkog ustava vidi prevladavajući pogled povezivanja dostojanstva s premisama katoličkog učenja o prirodnom pravu, a što je pogled kakvog protestanti nisu imali. Također, u prelasku s prirodnog prava na teoriju o ljudskom dostojanstvu kao ‘objektivnoj vrijednosti’ vidi personalističku koncepciju dostojanstva.⁸⁴

Iako intelektualni i kulturni izvori dostojanstva u Njemačkom ustavu nisu bili niti individualistički niti posebno kantovski, u novije doba sve je više tumače-

73

Isto.

74

Isto.

75

Isto, str. 110.

76

Jacques Maritain, *The Peasant of the Garonne*, prev. Michael Cuddihy, Elizabeth Hughes, Holt, Rinehart and Winston, New York 1968., str. 2.

77

Marco Duranti, *The Conservative Human Right Revolution. European Identity, Transnational Politics, and the Origins of the European Convention*, Oxford University Press, New York 2017., str. 3.

78

Alan Donagan, *The Theory of Morality*, The University of Chicago Press, Chicago – London 1979., str. 62–63.

79

Gerhard Luf, *Freiheit als Rechtsprinzip. Rechtsphilosophische Aufsätze*, Facultas, Beč 2008., str. 29.

80

Michael Rosen, *Dostojanstvo. Istorija i značenje pojma*, prev. Jelena Kosovac, Clio, Beograd 2015., str. 54.

81

Samuel Moyn, »The Secret History of Constitutional Dignity«, *Yale Human Rights and Development Journal* 17 (2014) 1, str. 39–73, ovdje str. 60.

82

Frieder Günther, *Denken vom Staat her. Die bundesdeutsche Staatsrechtslehre zwischen Dezision und Integration 1949–1970*, R. Oldenbourg Verlag, München 2004., str. 193.

83

Günter Dürig, »Die Menschenauffassung des Grundgesetzes«, *Juristische Rundschau* 7 (1952), str. 259–263, ovdje str. 259.

84

Samuel Moyn, *Christian Human Rights*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2015., str. 98.

nja koja ga povezuju s Kantom. Ne samo u presudama njemačkih sudova, već je i u akademskom i publicističkom svijetu vidljivo zakasnjelo i iznenađujuće vraćanje prestiža kantovstvu. Kant je u svojoj moralnoj filozofiji priznao važnost dostojanstva pojedinca, ali malo je bilo njegovih sljedbenika kada se dostojanstvo pretakalo na međunarodne ugovore i ustave. Slijedom toga, ispravno podsjećaju austrijsko-britanski filozof Aurel Kolnai, njemački filozof i teolog Robert Spaemann i njemački filozof Hans-Georg Gadamer – da je u vrijeme nastanka ‘dostojanstvo’ u okviru ljudskih prava bilo nešto poput vlasništva kršćanskog koncepta i prirodnopravnog kruga.⁸⁵

Ivan Čulo, Ivan Šestak

Personalistic Perception of Immanuel Kant's Philosophy

Abstract

The paper analyzes the personalist view of Kant's thought in general and the personalist criticism of Kant's understanding of human dignity and natural law. It is pointed out the way in which the results of that criticism were realized as a personalist concept of human dignity, which was also reflected in the fundamental legal acts on human rights. Concluding considerations are presented in the light of contemporary discussions of the reception of the origin of the legal foundation of human dignity.

Keywords

Immanuel Kant, personalism, person, human dignity, natural law

85

Aurel Kolnai, »Dignity«, *Philosophy* 51 (1976), str. 251–271; Robert Spaemann, »Über den Begriff der Menschenwürde«, u: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Robert Spaemann (ur.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen, säkulare Gestalt,*

christliches Verständnis, Klett-Cotta, Stuttgart 1987., str. 295–313; Hans-Georg Gadamer, »Die Menschenwürde auf ihrem Weg von der Antike bis heute«, *Humanistische Bildung* 12 (1988), str. 95–107.