



Baština Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine

Simpozij u povodu 300. obljetnice rođenja Immanuela Kanta (1724–2024): Kant

Babić, Mile; Mujkić, Asim

2025

Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine

<https://bastina.anubih.ba/handle/123456789/834>

Preuzeto s Baštine Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine

<https://bastina.anubih.ba/>

ZLO U GRANICAMA SAMOG UMA

*Asim Mujkić**

Sažetak: U tekstu autor polazi od pitanja kako objasniti pojavu “zlog srca” i dijabolične osobe koja razvija maksimu kojom poništava moralni zakon, koja partikularizira kategorički imperativ, pa za “opći zakon” može da predloži takvo postupanje koje na prvo mjesto postavlja neki sasvim lični probitak ili pak probitak nacionalne, vjerske, rasne, odabrane grupe u koju se “utopio” subjekt. Prema Kantu, prihvaćanje *zle* maksime mora biti, da bi uopće bilo relevantno u moralnom smislu, izraz naše slobode. Ona se uvijek svodi na konkretno “da” ili “ne”, na “ovaj” ili “onaj” pravac djelovanja kada smo suočeni s nekom etički problematičnom situacijom. Upravo u tome, u toj konkretnoj, svakodnevnoj “mogućnosti samog sebe” je ono *zlastrašujuće* zla. Spuštanjem na teren “kulture”, odnosno *društvene uvjetovanosti* poroka, za što je Kant širom otvorio vrata u svojoj koncepciji radikalnog zla, a dalje razvila Hannah Arendt, omogućeno nam je da zlo vratimo u granice uma samog, da izbjegnemo njegovu ponovnu onto-teologizaciju, ili još gore, naturalizaciju.

Ključne riječi: zlo, sloboda, um

Uvod: Razumjeti zlo

U *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*¹ Immanuel Kant kaže: “Čovjek *sam sobom* mora sebe stvoriti, ili se već stvorio u šta god, u moralnom smislu, bilo dobro ili zlo. U bilo kojem slučaju to mora biti posljedica njegove *slobodne volje* (*Willkür*); u suprotnom, on ne može biti smatran odgovornim za to pa time niti biti dobar ili zao u *moralnom* smislu” (Kant, 1960: 40). Iz ovoga jasno proističe da je sloboda preduslov kako za ono dobro, tako i za zlo. Ukoliko je naš slobodan odabir slijediti ili pak ne slijediti ono što nalaže moralni zakon u vidu dužnosti i to zbog dužnosti same, bit ćemo u potpunosti odgovorni za takav izbor i njegove posljedice, na čemu, prema Kantu, i počiva razlika između dobrog i zlog čovjeka.

* Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Sarajevu, asim.mujkic@fpn.unsa.ba

¹ Knjigu Immanuela Kanta objavljenu aprila 1792. godine *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* koristio sam u engleskom prijevodu pod naslovom *Religion within the limits of reason alone* (1960). Koliko je meni poznato nije prevedena na bosanski, srpski, hrvatski ili crnogorski jezik, odnosno jezike. Okvirno bismo mogli njezin naslov prevesti kao “Religija u granicama uma samog” (što je bila izvorna inspiracija za naslov ovog teksta), ili “u granicama uma”, ili, s obzirom na to da u prijevodima na engleski jezik nailazimo i na izraz *mere reason*, moglo bi se prevesti kao “puki um” s obzirom na izvorno značenje pridjeva *blossen* kao “sam”, “čist”, “nag”.



Razlika između dobrog čovjeka i onoga koji je zao... ovisi o subordinaciji... tj. koju će od dvije pobude učiniti uslovom drugih. Posljedično čovjek (čak i onaj najbolji) postaje zao samo kada preokrene moralni poredak pobuda i kada ih pretoči u svoje maksime. Uistinu, on moralni zakon usvaja zajedno sa zakonom samoljublja; međutim, kada postane svjestan da ova dva ne mogu ići jedan s drugim, nego da se jedan mora potčiniti drugom kao vrhovnom uslovu, on pobudu samoljublja i njezine inklinacije čini uslovima pokoravanja moralnog zakona (Kant, 1960: 31).

Ovaj pravac prioritiziranja vlastitih inklinacija, “naginjanja”, naspram moralne obaveze Kant smatra “zlom maksimumom”. Zlo nastaje iz slobodnog pokoravanja partikularnoj, obično osjetilnoj pobudi koja se svodi na “*dispoziciju* volje da odbije sebe kao samoodređujuću ličnost” (Greene – Silber, 1960: cxiv). Dispoziciju (*Gesinnung*) Kant vidi kao krajnje mjesto odlučivanja individuuma i ona je stvar njegovog slobodnog izbora. Uvođenje koncepcije dispozicije volje individuuma važna je strategija u konstrukciji jedinstvene moralne osobnosti. Poput transcendentalnog jedinstva apercepcije u epistemologiji, dispozicija kao krajnji subjektivni topos odlučivanja slobodne volje pruža potrebno sabiranje koje se odvija kroz vrijeme, jedinstvo moralnog subjekta koje može biti pozvano na odgovornost. Bez nje, svaki akt – bio on moralan ili ne – bio bi za sebe, čineći s drugim takvim aktima puki mehanički zbir, arbitrarno uvezan unutar jedne osobe.

Nasuprot tome, naša dispozicija nam otkriva daleko više ono što mi uistinu jesmo nego naša pojedinačna djelovanja uzeta pojedinačno ili u zbiru. Dispozicija... je indikacija naše istinske i pune prirode koja je predmet, premda ne uvijek svjesne, slobodne volje u svakom datom momentu. Ona se odnosi na trajanje ili očuvanje naše intencionalne voljne opredjeljenosti. Dispozicija je *de facto* kontinuitet voljnog stremljenja... koja je od suštinskog značaja za vlastiti moralni identitet (Greene – Silber, 1960: cxvii).

Premda o tome ne govori izrijekom, preko koncepcije dispozicije kao kontinuiteta voljnog stremljenja individuuma, Kant, možda ne htijući, u moralnu filozofiju uvodi pitanje karaktera pojedinca. Razlog zašto se ljudi ipak opredjeljuju da jedni drugima čine zlo našao je u tzv. “zlom srcu” (“evil heart”; *Bösartigkeit – zloba*). Zlo srce je “mjesto gdje se nalazi ‘princip zla’ (*Böses Prinzip*) kao nešto suprotstavljeno principu moralnosti”² (Lara, 2001:

²Ali “zlo srce” ne smijemo shvaćati esencijalistički, dakle kao neku karakteristiku, nasljednu ili trajnu, ljudske prirode. Takav stav bi obesmislio Kantovu etiku. Ako bismo univerzalizirali čovjekovu sklonost zlu, dakle ako pod sklonošću podrazumijevamo, kako Kant kaže “subjektivni određujući temelj volje koji prethodi svakom činu” (Kant u Bernstein, 2001: 71), onda bismo zatvorili vrata svakoj “nadi za

5). U suprotnom, proces odlučivanja prioritizacije “bezvremenog”, univerzalnog moralnog zakona nad “vremenski” i partikularno određenim pobudama i inklinacijama ne bi trebao predstavljati neki naročiti problem za umno vođeni izbor koji samo potvrđuje slobodu. Uostalom i sam Kant prihvaća kao legitiman uzrok za devijaciju problem primjene univerzalnog načela na partikularni splet okolnosti u vezi s kojima treba donijeti moralno ispravnu odluku.

Kako objasniti pojavu zlog srca i dijabolične osobe koja razvija maksimu kojom poništava moralni zakon, koja partikularizira kategorički imperativ, pa za “opći zakon” može da predloži takvo postupanje koje na prvo mjesto postavlja neki sasvim lični probitak ili pak probitak nacionalne, vjerske, rasne, odabrane grupe u koju se “utopio” subjekt? Odgovor na ovo, naizgled jednostavno pitanje utoliko je teži jer je, upozorava nas sam Kant, “krajnji subjektivni temelj za usvajanje moralnih maksima neodrediv (...) a, s obzirom na to je usvajanje slobodno, njegov temelj (zašto se, naprimjer, odlučujem za zlu a ne za dobru maksimu) ne smijemo tražiti u bilo kojem prirodnom impulsu, već samo i uvijek u maksimi (...) mi se beskrajno referiramo unazad na seriju subjektivnih određenja, a da nikada nismo u prilici da dospijemo do krajnjeg temelja” (Kant, 1960: 17–18). Ovo zaplitanje u, Hegel bi rekao, “lošu beskonačnost” razloga, za Richarda Bernsteina je “razočaravajuće”, tim prije što, po njegovom mišljenju Kant zastaje na “čovjeku kao takvom” izbjegavajući da uđe dublje u problem “zlog srca”, odnosno individualni karakter ljudskog bića koji bi utjecao na slobodnu volju.³

Prihvaćanje *zle* maksime mora biti, da bi uopće bilo relevantno u moralnom smislu, izraz naše slobode. Ona se uvijek svodi na konkretno “da” ili “ne”, na “ovaj” ili “onaj” pravac djelovanja kada smo suočeni s nekom etički problematičnom situacijom. Upravo u tome, u toj konkretnoj, svakodnevnoj “mogućnosti samog sebe” je ono *zastrašujuće* zla. S druge strane, u tom pokušaju određenja *zle* inklinacije, propušta se drugi važan element etičkog prosuđivanja – konkretna etički konfliktna situacija i naše razumijevanje njezinih elemenata na koju će se, eventualno, odnositi maksima, bila ona dobra ili zla jer, piše Maria Pia Lara (2001a: 242), da upravo “moralni konflikti čine univerzalnost neodvojivom od partikularne lokalizacije”. Ili, kako to

povratak čovjeka dobrom s čijeg puta je skrenuo” (Kant, 1960: 39). Čemu onda kategorički imperativ i moralne maksime?

³ Kant je ovdje oprezan zbog mogućnosti pripisivanja zla samoj ljudskoj prirodi: “On je od prirode zao znači da se zlo može pripisati čovjeku kao vrsti; a ne da se takav kvalitet može izvući iz pojma njegove vrste (dakle, čovjeka kao takvog) – jer bi onda ono bilo nužno; već prije da na osnovu onoga što znamo o čovjeku iz iskustva ne možemo drukčije o njemu suditi nego da je zlo subjektivno nužno svakom čovjeku, pa čak i onom najboljem” (Kant, 1960: 27).

piše Susan Neiman (2020: 376), “ako želimo djelovati moralno, ne možemo se samo oslanjati na opći princip; moramo poći od onoga gdje jesmo”. U tom premošćivanju univerzalnog i lokalnog konteksta, unošenja ili uranjanja univerzalnog u partikularni kulturni kontekst, nalazi se i mogućnost davanja smisla moralnom zlu kao procesu univerzaliziranja onog partikularnog, odnosno, Schellingovim (2016) riječima, uzdizanja onog konačnog do samobitka.

Ako to sebe-postavljanje sada postavimo u centar, kao *samoljublje*, otvaraju se vrata mogućnosti proizvodnje zla kod individuuma bačenog u jedan neprijateljski kompetitivni društveni kontekst. Imajući to u vidu, Maria Pia Lara (2001: 5) smatra da se “otvorena sklonost zlu može lako dovesti u vezu s ekstremnim zlom kao kulturnim fenomenom kada čeznemo za vlastitom superiornošću nad drugima i dopustimo ljubomori i rivalitetu da postanu vodeće sile koje dominiraju i vode naš moralni karakter”. Samo samoljublje ohrabreno ekstremnim kompetitivnim uslovima koji dominiraju u društvu može usmjeriti Kantovog “dućandžiju” da fingira čestitost i poštenje s ciljem povećanja profita i da se racionalno opredijeli da slijedi dužnost, ali ne radi dužnosti same. Možemo se složiti sa zaključkom koji daje Bernstein (2001: 69) da “Kant zasigurno priznaje da temperament, porijeklo, društvene okolnosti i moralni razvoj individuuma utječu na njegov moralni karakter i izbore”, ali da ti elementi koji tvore dispoziciju sami “nisu nikada dovoljni da odrede naše moralne izbore”. Drugi, važan element koji je potreban za slijedenje ili pak devijaciju prilikom pravljenja moralnih izbora svakako se tiče kognitivnih kapaciteta individuuma i njihove upotrebe.

U skladu s tim, Kant razaznaje nekoliko stupnjeva *propadanja* autonomnog htijenja ili, kako to sugerira Bernstein, stupnjeva “kapaciteta za zlo”. Prvi je, piše Kant (1960: 24), “slabost ljudskog srca... neotpornost ljudske prirode”. Na tom stupnju jasno razaznajemo šta nam nalaže dužnost, ali ne uspijevamo odoljeti izazovima, skloni smo samozavaravanju kao “glavnom mehanizmu koji ljudi upotrebljavaju kako bi izbjegli odgovornosti” (Allison, 2001: 96). Takva osoba je svjesna tog izbjegavanja, odnosno svoje slabosti. Na ovom stupnju dispozicija individuuma je dobra i ona nerijetko biva ojačana upravo svojom svijesti o slabosti.

Drugi stupanj Kant (1960: 24) naziva “nečistoćom volje” koju karakterizira “sklonost ka miješanju nemoralnih i moralnih motivacijskih uzroka”. Individuum već gubi sposobnost pri slobodnom izboru razlikovati moralne od nemoralnih motiva. “Na ovom stadiju”, pišu Greene i Silber (1960: cxxii), “*Willkür* obično djeluje prema zahtjevima moralnog zakona, ali motivaciona snaga htijenja ne potječe iz poštovanja prema njemu iz svoje vlastite slobode”,

pa je poklapanje moralnog zakona i samog djelovanja sve više stvar slučajnosti i prigodnog sklopa okolnosti nego što je stvar slobodnog samoodređenja moralnog subjekta. Takva osoba, ustvari, stalnim ponavljanjem ovog načina djelovanja i orijentiranja u svijetu “umire polaganom smrću morala u toj ispomiješanosti moralnih i nemoralnih pobuda... što podrazumijeva radikalnu promjenu dispozicije same od dobre k zloj” (Greene – Silber, 1960: cxxii).

Time su se stvorili uslovi za narednu, prema Kantu (1960: 24), konačnu fazu propadanja slobodne volje koju on naziva “opakošću” (*vitiositas, perversitas*) koja nije ništa drugo nego “sklonost k odabiru zlih maksima”. Na tom stadiju individuum *svjesno* preferira podvrgavanje moralne pobude onim nemoralnim i to je ono što konstituira pravo zlo, pri čemu, u većini slučajeva, on ne želi priznati svoje “zlo srce” ili zlu dispoziciju. Naprotiv, kako piše Martin Heidegger (2016: 320), ovdje svjedočimo svojevulji koja “hoće da bude osnov celine. Svojevulja može da uzdigne sebe iznad svega i može hteti da, polazeći od sebe, određuje jedinstvo principa. To moći je moć za zlo.” Individuum napušta samoodređenje kao samoograničenje, kao umno samopostavljanje svojih granica. To preokretanje određenja na sebe Kant (1960: 25) opisuje kao “pervertiranost ljudskog srca jer ono prekreće etički poredak (prioriteta) među pobudama slobodne volje”.

U tom kontekstu Kantova fraza “radikalno zlo” stječe svoj puni smisao, jer ono što je uistinu “radikalno” u pojmu zla je to da smo, kako piše Bernstein (2001: 82), “*radikalno* slobodni u izboru koji motiv da slijedimo i da smo za te izbore odgovorni (...) da *možemo* izabrati da odbijemo ono što nam um govori da treba da uradimo”, što znači da je zlo jedino moguće unutar granica samog, ili pukog uma, a da je svaki opis zla koji zli čin (krađa, prevara, a osobito ubistvo, masovno ubistvo, zločin genocida) smješta u sferu “neizrecivog”, “nepojmljivog”, “životinjskog”, dakle u sferu izvan uma, ne samo pogrešan put k razumijevanju zla nego i čin njegovog aboliranja u smislu legitimiranja neodgovornosti počinitelja za njegov slobodan izbor da “odbije ono što mu je nalagao um da treba da uradi”.

Međutim, ova mogućnost pervertiranja koja se dešava u fazi opakosti, moć da izaberemo da prihvatimo, ili pak da odbijemo ono što nam nalaže um, jasno nam sugerira da, kako to zaključuje Bernstein (2001: 82), “um sam nije dovoljan da odredi šta ćemo izabrati da uradimo”, čime se, barem na prvi pogled, nanosi ozbiljan udarac cjelokupnoj Kantovoj ideji. Um je, s druge strane, vidjet ćemo u analizi nacističkog zločinačkog režima, čak u stanju stvoriti čitav imaginarni svijet sa svojim pisanim i nepisanim pravilima i procedurama, eufemizmima i jezičkim akrobacijama koje naizgled “razrješuju”

individuuma odgovornosti s obzirom na to da se proizvodi cijeli jedan nad-subjekt (Reich, nacija, rasa) koji navodno autonomno “donosi odluke”, ali, kako je suđenje nacistima pokazalo, uvijek se vraćamo na onu “radikalnu tačku”, na konkretno “da” ili “ne” individuuma u konkretnoj situaciji, na njegovu ili njezinu bit koja je sloboda od koje ne može pobjeći.

Kant (1960: cxxiii) se pokušao “osigurati” od ove radikalne mogućnosti pervertiranja, pa je naglasio da čak i za opakog individuuma, koji prema dispoziciji odabire zlu maksimu, “koji unatoč korumpiranom srcu ipak posjeduje dobru volju, preostaje nada za povratak onom dobrom”. Prema njegovom razumijevanju, čak ni opaka osoba ne može htjeti zlo radi zla samoga. Njegovo zlo je, ustvari, u tome da se ono “sastoji od njegovog htijenja da ignorira moralni zakon i da se suprotstavi zahtjevima tog zakona kada se on nađe na putu njegovih nemoralnih motiva” (Greene – Silber, 1960: cxxiv), što u konačnici znači da postoji samo htijenje da se ignorira, zaobiđe moralni zakon, a nipošto namjerno odbacivanje moralnog zakona, pa bi na Bernsteinov prigovor kako nam um sam nije dovoljan da odredi šta treba da radimo kantovac mogao replicirati da, bez obzira na to kako se opredijelimo da djelujemo, uvijek imamo slobodu koja osigurava *znanje* onoga šta je ispravno, pa tako uvijek postoji nada da ćemo jednom i to što znamo prihvatiti kao određujući princip djelovanja.

Radikalno zlo kao banalno

Nakon iskustva Auschwitzta izjednačavati nemoralne maksime “licemjernog dućandžije” i jednog Hitlera, potpisivati ih pod isti pojam zla, zvuči groteskno. Da li je, drugačije kazano, Hitlerovo *apsolutno zlotvorenje*, koje krši čak pravila instrumentalne racionalnosti i nemoralni motiv samoljublja,⁴ onda primjer svjesnog odabira činjenja zla radi zla samog? Da li je ipak zlo, kao apsolutno zlotvorenje, izvan granica uma samog? Ali, za neke autore kao što je Sharon Anderson-Gold, ovakvi zločini, koje dovodimo u vezu s nečovječnošću iskazanom prema drugim ljudima, samo se naizgled kvalitativno razlikuju od puke subordinacije moralnih uvida samoljublju, jer su u biti utemeljeni upravo na samoljublju kakvo je potaknuto u kompetitivnom društvenom kontekstu u kome su ljudska bića zateknuta. (...) Mi svoju sreću

⁴ Sjetimo se da se sistematska masovna ubijanja u Auschwitzu vrše doslovno do zadnjeg dana, dakle i onda kada je bilo više nego jasno da je rat izgubljen, da su troškovi eliminacije već dugo vremena postali neizdrživ teret za sve oskudniju njemačku ratnu mašineriju i privredu, što je po sebi iracionalno, suludo.



mjerimo usporedbom svoga sa stanjem drugih ljudi. Ovo nas, zauzvrat, navodi da žudimo za “stjecanjem naše vrijednosti u očima drugih”. U jednom kompetitivnom kontekstu, ta se žudnja postepeno transformira u čežnju za superiornošću, uz koju neizbježno dolaze i ljubomora i rivalitet. Na kraju, iz njih potječe ono što Kant naziva “porocima kulture”. U najekstremnijem izrazu, ovi poroci kulture postaju đavolski poroci (Allison – Anderson-Gold u Allison, 2001: 94–95).

Spuštanjem na teren “kulture”, odnosno *društvene uvjetovanosti* poroka, za što je Kant širom otvorio vrata u svojoj koncepciji radikalnog zla, a dalje razvila Hannah Arendt, omogućeno nam je da zlo vratimo u granice uma samog, da izbjegnemo njegovu ponovnu onto-teologizaciju, ili još gore, naturalizaciju. Da li je apsolutno zlotvorenje moguće razumjeti ne kao činjenje zla radi samog zla, već kao poseban vid, ili čak *krajnji* oblik propadanja autonomnoga htijenja obuhvaćenog Kantovim pojmom “opakosti”, čime radikalno zlo postaje upravo “banalno”? Na tom, uslovno ga nazovimo posljednjem, stadiju propasti autonomije, destruiira se sami moralni subjekt, dehumanizira, postaje prazna ljuštura, obezličava, da bi, u liku zlikovca Eichmanna, prema opisu Hannah Arendt, postao bićem “izvanredne plitkoće s jedinstvenom, vrlo autentičnom nemogućnošću da misli” (Cooke, 2001: 116). Savjest takvog ljudskog bića, a potom i sama dispozicija, potpomognuta je, piše Hannah Arendt (1994: 129), “birokratskom organizacijom njihovih postupaka”. Dešava se stapanje individuumu s kolektivitetom kao jedinstvenim subjektom, tijelom (političkim tijelom) koje u svom krajnjem obliku karakterizira ugasnuće autonomnog (dakle, moralnog) htijenja u htijenju jedne osobe, Vođe, Führera, koji je otjelovljenje narodne volje.

Ovdje posebnu pažnju treba obratiti na opakost kao pervertiranje moraliteta samog. Kako je vidljivo iz Eichmannovih svjedočenja, on zadržava formu moralnog prosuđivanja, čak je insistirao, kako piše Arendt, da je poštovao Kantov kategorički imperativ, ali je to prosuđivanje iz-opačeno, izokrenuto, iskrivljeno, jer ga je slijedio, ako mu je vjerovati da ga je slijedio, ne na umni način, s pozicije “svakog umnog bića”, čovječstva, univerzalističke perspektive, nego iz partikularne pozicije, s pozicije “volje Führera”, pa su djela nastala kao rezultat takvog pervertiranja, zle dispozicije, na Njimeškom sudu, s pravom okarakterizirana kao “zločin protiv čovječnosti”. Karakteristike te pervertirane moralnosti su, prema Hannah Arendt (u Allison, 2001: 89), “potpuna inkapacitiranost da se stvari sagledaju iz perspektive drugoga (...) inkapacitiranost da se prizna da drugi ima svoje stajalište (...) jedna moralna sljepoća (...) nepriznavanje ličnosti u drugome, Kantovskim terminima kazano,

status drugoga kao cilja po sebi (...) sve je to u temelju zločina genocida bez presedana”. Tu onda na djelu imamo potpunu destrukciju subjekta kao moralnog djelatnika, njegovo pretvaranje u praznu ljušturu koja se puni arbitrarnim sadržajem izvana, obično ideološkim pravorijekom, hirovitim nagovještajima ili odlukama Vođe, što je karakteristika individualnog subjekta u totalitarizmu. Riječima optuženog, Hitlerovog liječnika Karla Brandta, taj proces samodokinuća moralnog subjektiviteta pojedinca, stapanje ili disolucija u širi kolektivni subjektivitet odvija se na sljedeći način:

Autoritarno rukovodstvo utječe na ličnost i lična osjećanja ljudskog bića. U trenutku kada se ličnost *disolvira* u koncepciju kolektivnog tijela, svaki zahtjev isporučen toj ličnosti mora biti disolviran u tu koncepciju kolektivnog sistema. Stoga se zahtjevi društva stavljaju iznad svakog individualnog ljudskog bića... i ova individua... biva u potpunosti upotrijebljena u interesu tog društva (Brandt u Schmidt, 2007: 373).

Iako precizno opisuju taj proces disolucije ličnosti u kolektivno tijelo nacije ili rase, Brandt istovremeno time pokušava, ukazujući na to samodokinuće, donekle *opravdati* neke svoje postupke za koje je suđen prebacujući odgovornost na kolektivno tijelo. To po Kantu nije moguće, jer je sloboda u temelju odluke individuumu da se slijedi “zla pobuda”, odnosno individuum je uvijek taj koji “na kraju” ima zadnju riječ. Stapanjem s kolektivnim tijelom ne nestaje u potpunosti individuum kao pripadnik ljudskog roda. Ili, kako je to jedan od sudaca na Nirnberškom tribunalu u replici Brandtu postavio: “Nije li ipak istina da u svakoj vojnoj organizaciji, čak i onoj jedne autoritarne države, jednom dođe trenutak poslije kojega podređeni oficir koji prima naređenje podvrgava sebe individualnoj odgovornosti, barem u očima civiliziranog društva, za izvršavanje vojnih naređenja, posebno ako je naređenje nezakonito, ili ako prevazilazi granice ekstremne vojne nužnosti” (Schmidt, 2007: 373).

Na djelu su, moglo bi se tako reći, dvije forme, ili lice i naličje opakosti – *sebeljublje*, s jedne strane, uz istovremeno *sebe-gubljenje*, stapanje s višim subjektivitetom (rasa, nacija). Na razini sebeljublja, pojedinac osigurava preživljavanje, ali i napredovanje u hijerarhiji moći iz koje crpi vlastitu korist, dok na razini sebe-gubljenja svoju odgovornost za postupke delegira u izmišljeni svijet procedura, fraza, neke “opće volje” iz čije se perspektive on pojavljuje samo kao pijun velike šahovske table gdje poteze povlači uvijek neko drugi, a on, eto, tek slijedi naređenja. Iz te pervertirane moralnosti individuum ne priznaje ličnost drugoga, da je drugi cilj po sebi, najprije stoga

jer je izgubio svoju ličnost, jer se afirmira još jedino tako da ostvaruje cilj nečega izvan sebe samog. Kategorički imperativ, kako piše Allison, pervertira na jedan groteskni način pa glasi: “Djeluj tako da princip tvojih djelovanja može istovremeno biti princip zakonodavca ili zakona tvoje zemlje”, tvoje nacije ili rase, ili još preciznije, riječima Hansa Franka “nacističkog guvernera Poljske koji je sročio kategorički imperativ Trećeg Rajha: ‘Djeluj tako kao da bi Führer, da zna za tvoje djelovanje, to odobrio’” (Arendt u Allison, 2001: 88).

Kako se pak gubi ličnost i stvaraju pretpostavke za “zlo srce” ili nemoralnu dispoziciju? Hannah Arendt (1994: 129) kaže da “svaki put kada društvo, uz pomoć nezaposlenosti, isfrustrira malog čovjeka u njegovom normalnom funkcioniranju i normalnom samopoštovanju, ono ga navodi k posljednjem stadiju u kojem će on zdušno prihvatiti bilo kakvu funkciju, čak i onu dželata”. Ličnost tada ima tendenciju da se “disolvira”, odnosno da se stopi s nacionalnim tijelom ili subjektom. Ona nastavlja po refleksu da moralno prosuđuje, da slijedi imperativ koji je izraz moći univerzaliziranja, ali ovdje se univerzalizira partikularno (nacija, rasa, klasa), ili, šelingovski kazano, “konačnost uzdignuta do samobitka”. Sljedstveno tome, kao ishod takve pervertirane moralne prosudbe, ona može biti uvjerena da postupa moralno ispravno – jer, recimo, nesebično pomaže svom sunarodniku u nevolji, jer podnosi neku žrtvu za svoj narod – ali je već unaprijed partikularizirani horizont te prosudbe defektan, upravo *pervertiran*, on naprosto ne može postati općim zakonom, a samoljublje se stopilo sa samoljubljem partikularne grupe. Praktički um se ovdje, kako piše Bernstein, ustremkuje protiv uma. Ljudsko dostojanstvo te osobe zasjenjeno je nacionalnim i za njega se grčevito drži, jer joj je samo ono još preostalo. U svom tekstu “Organized Guilt and Universal Responsibility” Hannah Arendt opisuje to *propadanje* samoodređujuće autonomije pojedinca:

Karakteristična ličnost jednog čovjeka koji se može pohvaliti da je bio organizacijska sila ubijanja (...) on je “bourgeois” sa svim izvanjskim aspektima respektabilnosti, svim običajima dobrog *pater familias* koji ne vara svoju ženu i žudi da osigura pristojnu budućnost svojoj djeci. Taj posvećeni *pater familias* koji se ni o čemu ne brine toliko koliko o svojoj sigurnosti, transformira se po pritiskom haotičnih ekonomskih uslova našega doba u nedobrovoljnog avanturistu. Već u ranom stadiju nacističkoga *Gleichschaltunga* postalo je jasno da je zarad svoje penzije, životnog osiguranja, sigurnosti svoje žene i djece, takav čovjek spreman žrtvovati svoja uvjerenja, svoju čast i svoje ljudsko dostojanstvo (...) on je postao spreman da uradi doslovno bilo šta kada se ulog poveća i gola egzistencija njegove porodice ugrozi (Arendt, 1994: 128).

Istraživanje Hannah Arendt upravo je značajno zbog ovog uvida da počinitelj ratnih zločina ne ubija iz neke naklonosti k ubijanju, već naprotiv, u situaciji pervertirane moralnosti i delegiranja svoje subjektivnosti, pa time i svoje odgovornosti na neku veću, kao dio sistema koji ima svoje zaduženje, i radnu dionicu nekog višeg cilja, koji on lično možda i nije u stanju da vidi i shvati, samo ubijanje u toj razlomljenoj odgovornosti obavlja se kao posao, dužnost, pa se Eichmann čudom čudi zašto bi on bio odgovoran ako je samo slijedio naređenja i rad prema dodijeljenom mu opisu posla. Ali, unatoč tome, zamijeniti artikulaciju imperativa riječju Hitler ili nacija neće učiniti da kategorički imperativ nestane, što je još jedan od dokaza da zlo pripada unutar granica pukog uma. Počinitelji zločina mogu u suočenju sa žrtvama ili, kroz vrijeme, sa samim sobom, svjedoče tome brojni primjeri, biti *dozvani* kategoričkim imperativom sebi i sagledati ono što su učinili, *probuditi* vlastitu odgovornost. Odgovornost, iako je – privremeno – delegirana višem subjektu kojeg obično personalizira vođa i uski krug ljudi oko njega, koji čak izjavljuju da, poput iskupitelja, na sebe preuzimaju odgovornost za počinjena zlodjela, ništa nije manja za tog malog čovjeka, u prvom redu odgovornost za predavanje i transferiranje, na kraju odricanje od vlastite autonomije. Jer “temelj zla nalazi se u čovjekovoj tendenciji ili dispoziciji da hoće odbijanje sebe kao samoodređujuće ličnosti” (Greene – Silber, 1960: cxiv). Htjeti odbiti sebe kao samoodređujućeg subjekta istovremeno je htjeti odbiti *ljudskost*, svoju, pa time i svakog drugoga.

Imaginarni svijet distancirane moralnosti – Slučaj Karla Brandta

Međutim, šta je s vođama, onima koji pripadaju uskom krugu ljudi čija je (samo)volja istovremeno konkretizacija ubilačkog sistema u koji se utapaju ljudi kao što je Eichmann? Šta je s tim ljudima čija, često dvosmislena izjava, nagovještaj, postupak, jedan pogled, prešućivanje, postaje odmah predmetom interpretacija i direktiva koje razrađuju niži nivoi, baš prema imperativu kakav je formulirao guverner Frank? Stavovi tih ljudi, čak i privatno izrečeni, odmah postaju principi koji zahtijevaju da budu provedeni. Uzmimo za primjer Karla Brandta, Hitlerovog pratećeg liječnika, koji je na osnovu te bliskosti uživao neviđenu moć u strukturama Reicha. Osim liječničke dužnosti, Brandtu je bio povjeren, kako to piše Ulf Schmidt, “prvi program masovnog ubijanja u Trećem Reichu, takozvani program eutanazije” (Schmidt, 2007: 2).

Za razliku od Eichmanna koji je “vršio dužnost” i “izvršavao naređenja”, Brandt je pripadao uskom sloju ljudi u Reichu koji je dužnosti i naređenja propisivao legitimirajući ih kombinacijom naučnih medicinskih stavova, ideoloških postulata i fascinacija mitovima, misticismom i romantizmom. On, piše Schmidt (2007: 3), nije ni stranački ideolog, kao što su to bili Himmler i Rosenberg, ali nije ni tehnokratski počinitelj kakav je bio Eichmann, već “integralni član njemačke inteligencije koja je 1930-ih i 1940-ih bila voljna i ovlaštena da započne i podrži opresivnu, militarističku, rasističku i kolonijalističku vladinu politiku i na kraju pretvori njezin eksterminacijski potencijal u stvarnost”. Ali, vidjet će se, ono što je zanimljivo u jednom zločinačkom projektu, čak i osobe iz samog vrha uspijevaju da izmaštaju svijet fragmentirane odgovornosti, svijet distancirane moralnosti, i da je tako odgurnu od sebe pridržavajući se formi moralnog prosuđivanja. Taj izmaštani, iskonstruirani svijet, upravo je onaj kontekst koji omogućuje “opakosti” svoju “umnost” pa time i “legitimiranje” zlih postupaka.

Kao voditelju programa eutanazije, Brandtu je posebno bilo stalo do “moralnog opravdanja” svog programa, odnosno svoga udjela u njemu. U načinu na koji moralno opravdava program možemo detektirati krajnje granice moralnog pervertiranja sa svojim potpunim, idealističkim stapanjem s ideologijom nacizma, čiji je glavni postulat onaj o vrijednim i bezvrijednim, superiornim i inferiornim oblicima ljudskog života. Hannah Arendt pišući o Eichmannu spominje prerogativ genocida po kojem je Eichmann zapao u priliku da odlučuje koje će ljudsko biće živjeti, a koje neće. Međutim, činjenica je da su “bezvrijedni ljudi” Eichmannu već bili isporučeni, doslovno vozovima sa stočnim vagonima. Odluka na osnovu prerogativa genocida već je bila donesena na višim instancama Reicha.

Brandt je procedure eutanaziranja “bezvrijednih” ljudi legitimirao *rastezanjem* principa liječničke etike do njegovog konačnog pervertiranja, po kojem “ublažavanje patnje pacijenta po svaku cijenu predstavlja zadatak liječnika”, dodatkom koji kaže: “čak i ako ono podrazumijeva smrt pacijenta” (Schmidt, 2007: 7). Dakle, “nipošto” tu ne može biti riječi o ubijanju. Naprotiv, u pitanju je “medicinski tretman” usmjeren na dobrobit kako samog pacijenta čiji je život postao “bezvrijedan”, tako i na dobrobit samog društva kojemu je takav pacijent samo na teretu. Budući da je medicinski tretman usmjeren samo na biološku komponentu života, “sve aktivnosti liječnika trebaju biti usmjerene k poboljšanju i čuvanju biološkog kvaliteta zajednice, čime Brandt i mnogi nacistički liječnici iz vida gube individuuma. (...) Nacisti vjeruju da smrt defektne osobe poboljšava život zajednice i rase u cjelini” (Schmidt, 2007: 7).

Ta briga za individuum samo sa stajališta zdravlja kolektiva, rase, već na biološkoj osnovi obesmisli je svaku mogućnost autonomnog moralnog subjekta koja je u praktičnom smislu dopustila prožimanje “normaliteta” i “kriminaliteta”. Bolnice Reicha postaju, od jeseni 1939. godine, slijedom ovog pervertiranja, istovremeno i mjesta njege i liječenja i eliminacije individua, osobito djece, čiji su životi prema novouspostavljenoj Komisiji Reicha ocijenjeni kao bezvrijedni i “bez budućnosti”. Komisija je naložila obaveznu registraciju svih deformiranih novorođenčadi (u koje se ubrajaju djeca s Downovim sindromom, mikrocefalijom, hidrocefalijom, idiotijom, s fizičkim deformitetima i svim formama spastičke paralize). Prema riječima samog Brandta, Hitlerova glavna “instrukcija bila je da se svakoj ludoj (“insane” – A. M.) osobi koja je zapala u takvo stanje da više ne može na svjestan način učestvovati u životu olakša stanje uz pomoć smrti (...) da se tim sirotim bićima jednom zauvijek osigura smiraj” (Brandt u Schmidt, 2007: 129).

Ulf Schmidt (2007: 14–15) u djelovanju ljudi kao što je Karl Brandt, dakle osoba koje su se nalazile u uskom krugu moći oko samoga Führera, prepoznaje svojevrsnu praksu *distanciranog rukovođenja* (“distanced leadership”) koju definira kao “practiciranje utjecaja uglavnom uz pomoć susreta licem u lice, često u formatu jedan na jedan, s vrlo oskudnim papirnim tragom. (...) Sugovornik uvijek ostaje u poziciji da nagađa ili osjeća (...) Nacističko rukovodstvo kultiviralo je sistem uglavnom oralne komunikacije koji se oslanjao velikim svojim dijelom na generalizirane instrukcije i skrivene nagovještaje s ciljem očuvanja svoje distanciranosti od sfere kriminalnih aktivnosti”. Nagovještaji, usputne opaske, izražavanje zainteresiranosti ili obrnuto, kao geste Brandta i njemu sličnih, zračili su “dodatnim” ili “učitanim” značenjima, pa time i dodatnom moći s obzirom na polaznu pretpostavku sugovornika da su, zbog njegove blizine Hitleru, istovremeno i izraz Führerove volje. Nakon nagovještaja, sugovorniku ostaje da nagađa, odnosno da *učitava* volju Vođe, a sve prema Frankovoj formulaciji “kategoričkog imperativa”.

Druga faza programa eutanazije, koja je aktivirana na osnovu stvarne potrebe Reicha za slobodnim bolničkim krevetima, nakon poraza u Staljingradu, morala je biti organizirana i provedena tako da, kako piše Schmidt (2007: 229), “bude doslovno nemoguće povezati je s bilo kojim tijelom države i time implicirati nacističko rukovodstvo”. Nagovještaje i signale kao “zeleno svjetlo” za novu fazu masovnog ubijanja “bezvrijednih” sugrađana “odgonetali su”, “iščitavali” brojni operativci s terena, po klinikama. Da bi se zamaskirao program masovnog ubijanja koji je odobren s najvišeg mjesta, piše Schmidt (2007: 233), “nacistički rukovodioci su tako izobličili njemački jezik da je

postalo gotovo nemoguće doktorima i službenicima na terenu praviti razliku u značenju riječi, naime, da li npr. termin ‘evakuacija’ znači transfer bolesnika na sigurnije lokacije, ili u stvari znači ubijanje pacijenata”. Minskim poljem eufemizama, osobito kako se rat bližio kraju, nacistički rukovodioci su činili sve da zametnu trag koji bi mogao dovesti do njihove neposredne odgovornosti za zločine. Ovlaštenja za postupanje često su bila oralne prirode, i to obavezno prenošena preko nekog pouzdanog, vjerodostojnog posrednika.

Da je to uhodana praksa prilikom počinjenja djela genocida nalazimo i u primjerima počinjenih genocida nakon Drugog svjetskog rata. Oralno prenošenje direktiva s “vrha” preko vjerodostojnog posrednika zabilježeno je tokom suđenja na Haškom tribunalu u vezi s genocidom počinjenim u Srebrenici 1995. godine:

Predsjednik Kriznog štaba općine Bratunac Miroslav Deronjić pred haškim sudijama je rekao kako je, nakon pada Srebrenice, pukovnik Beara došao kod njega i rekao mu: “Gospodine Deronjiću, ja imam naređenje s vrha da ubijem zarobljene Muslimane.” To potvrđuje da je glavni realizator genocida za svoj plan tražio i dobio podršku civilnih organa na lokacijama masovnih egzekucija. Deronjić se sjetio i jednog razgovora koji je na Palama 9. srpnja 1995. imao sa Radovanom Karadžićem, koji ga je pitao šta on misli da treba uraditi s Muslimanima iz Srebrenice, a budući da Deronjić tada nije imao odgovor, Karadžić mu je povišenim glasom rekao: “Miroslave, to sve treba pobiti”, a zatim dodao: “Sve što stignete.” (Kozar, 2024).

U ovom primjeru vidimo vjerodostojnog posrednika koji kaže da “ima naređenje”, a njegova bliskost vrhu dovoljno “nagovještava”, “govori za sebe”. Istovremeno, imamo i živo sjećanje na “razgovor” sa samim “vrhovnikom” koji određuje pravac postupanja sa zarobljenicima. Ova dva elementa više su nego dovoljna za “učitavanje” zaključka šta se od lokalne vlasti očekuje da uradi.

Takav vid komuniciranja će na Nirnberškom sudu Brandtu omogućiti da, recimo, u vezi s programom eutanazije hladno izjavi “da su te aktivnosti provedene prema vlastitoj inicijativi ljudi na terenu” (Brandt u Schmidt, 2007: 249). Ako se pak uzmu u obzir rezultati takvog distanciranog rukovođenja, obavljena masovna ubistva eutanazijom od 1943. do 1945. jasno pokazuju da je takvo djelovanje “u nagovještajima” bilo vrlo uspješno. Taj prostor “nagovještaja” koji treba da se odgonetaju, “pročitaju”, stvara pretpostavke za naročitu vrstu “plauzibilnog opovrgavanja” ili kako to Schmidt (2007: 223) definira: “ideje udaljavanja sebe od ilegalnih aktivnosti uz istovremeno stvaranje dokaza na osnovu kojih će kasnije biti moguće negirati svoju uključenost i prebaciti krivicu na nekog drugog”. To je bio princip kojim je, pred

Haškim tribunalom, Deronjić pokušao opovrći svoju direktnu krivnju pozivajući se na Bearu i njegovo “naređenje s vrha” i razgovor s Karadžićem. Tako je distancirano rukovođenje dovodilo do situacije “distancirane moralnosti” koja je teret moralne prosudbe, koja je već u dispoziciji uglavnom bila “pervertirana”, prepuštala potčinjenima kao što je Eichmann.

To obostrano “neznanje”, neznanje potčinjenih šta tačno rukovodioci žele da se uradi, kao i neznanje, ili preciznije kazano želja rukovodilaca da ne znaju šta tačno potčinjeni rade proizvelo je, piše Schmidt, naročiti “psihološki ustroj koji im je omogućio da žive u sivoj zoni između znanja i neznanja na osnovu koje su se mogli lako ubijediti da im je savjest čista” (Schmidt, 2007: 250; italik – A. M.). Time se potvrđuje Kantov uvid da čak ni opaka osoba ne može htjeti zlo radi zla samoga, već ga pokušava zamaskirati, racionalizirati, podmetnuti pod neku vrstu “više sile”, čak stvaranja jednog cijelog izmišljenog svijeta sastavljenog od nagovještaja i eufemizama, rastegljivih jezičkih konstrukcija iz kojega je pred Nirberškim sudom mogao izjaviti da je program kojim je upravljao, “program eutanazije bio motiviran jedino ‘ljudskim osjećanjima’” (Schmidt, 2007: 250) ublažavanja patnji i bolnog života nesretnih ljudi, ili, njegovim riječima: “Ubijeden sam da za sve ono što sam po ovom pitanju uradio mogu snositi odgovornost pred svojom savješću” (Brandt u Schmidt, 2007: 250). Perevertiranost moralnosti koja se dešava na stupnju opakosti, u konstruiranoj sivoj zoni “znanja-neznanja” omogućuje, kako iz ovog primjera možemo vidjeti, da htijenje da se ignorira, zaobiđe moralni zakon, legitimira tako što će ono preuzeti formu, izričaj samog moralnog zakona – u ovom slučaju, imperativa da se ublaže patnje nesretnih ljudi.

U stanju krajnje opakosti subjekt, koji više nije u stanju, kako kaže Arendt, u deliberaciju uzeti stajalište drugog, univerzalizirati, ne samo da gubi autonomiju stapajući se s neodređenom, mutnom, na eufemizmima i nagovještajima stvorenom sistemu nacije ili rase nego sada iz perspektive pervertirane, suštinski prazne, formulacije moralnog zakona pokušava da motri sebe na način da se prikaže kao da je djelovao u skladu s moralnim zakonom. Upravo takva strategija pervertiranja, u skladu s Kantovom idejom, pokazuje da je umno uvijek moguće “izvršiti test univerzalizacije”, da je “drugi” već uvijek tu, jer otkuda inače potreba nacističkih optuženika da zlotvorenju prikriju tragove, da ga zaodjenu u formu moralnog zakona? Čemu inače ta cijela šarada nagovještaja i eufemizama? Schmidt piše kako su “Brandt i drugi uspjeli stvoriti jedan izmišljeni svijet u kojem njihove instrukcije i direktive navodno nisu bile izrečene, u kojem su njihove savjesti bile negdje drugdje, u vještačkom svijetu koji je oslobođen moralne korupcije. Namjesto ubjeđivanja

sebe da nije uradio ništa ilegalno, Brandt je radije razvijao sliku svoje ličnosti i sebe kao nekoga ko je bio čvrsto vođen i da je stoga bio oslobođen bilo kakvog moralnog saučesništva” (Schmidt, 2007: 250). Na taj način moralni subjekt se *stapa* s izvanjskom silom koja djeluje kroz njega, bez njegova znanja. Zlotvorenje se pokušava *naturalizirati*, čime prestaje svaka individualna odgovornost. Zato je bila važna proizvodnja svijeta “znanja-neznanja”, jer znanje povlači sobom dužnost da se djeluje.⁵

Istovremeno, ništa bolje niti gore od Eichmanna, u svojoj “obezmišljenosti” Brandt je sve vrijeme slijedio pobude svoga samoljublja. Sam Martin Bormann će tako opisati Brandta kao “ambicioznog uspinjača i intriganta, osobu s kojom ne bih volio sjesti za isti sto”, kao osobu koja “ciljano plete svoju mrežu” (Bormann u Schmidt, 2007: 308–309) spletke u svom nezajažljivom grabljenju moći. Ništa bolji u ocjeni karaktera Karla Brandta nije bio ni Goebbels: “Brandt je izuzetno ambiciozan dečko koji ne poznaje nikakve obzire i svojim stalnim utjecajem na Führera uspijeva, manje-više, ostvariti svoje dalekosežne planove” (Goebbels u Schmidt, 2007: 309). Na taj način, riječima ljudi iz svog neposrednog okruženja, Brandt neposredno potvrđuje Kantov uvid da je takav odabir posljedica njegove *Willkür*, čime je ispunio uslove za pozivanje na odgovornost.

Literatura

- Allison, Henry E. Reflections on the Banality of (Radical) Evil. A Kantian Analysis, u: *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, ur. Maria Pia Lara, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 2001, 86–100.
- Arendt, Hannah. Organized Guilt and Universal Responsibility, u: Arendt, Hannah. *Essays in Understanding. 1930–1954*, Schocken Books, New York 1994, 121–133.
- Bernstein, Richard. Radical Evil: Kant at War with Himself, u: *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, ur. Maria Pia Lara, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 2001, 55–85.
- Cooke, Maeve. An Evil Heart. Moral Evil and Moral Identity, u: *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, ur. Maria Pia Lara, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 2001, 113–130.
- Greene, Theodore M. – Silber, John R. Introduction, u: Kant, Immanuel. *Religion Within the Limits of Reason Alone*, Harper and Row Publishers, New York 1960, vii–cxlvii.
- Heidegger, Martin. *Šelingova rasprava. O bivstvu čovekove slobode* (1936), Dereta, Beograd 2016.

⁵ Na suđenju jedan američki tužitelj rekao je sljedeće: “Po saznanju, Brandt više nije imao privilegij da šuti; bio je dužan djelovati. Brandt to nije učinio. On nije istražio navode o eksperimentima; nije nijednom uložio prigovor na sastancima; nikada nije tražio izvještaj od SS; nikada nije izvjestio Führera. Jednostavno je prihvatio ‘ulogu davanja saglasnosti’ u zločinačkoj upotrebi zatvorenika logora” (Schmidt, 2007: 264).

- Kant, Immanuel. *Religion Within the Limits of Reason Alone*, Harper and Row Publishers, New York 1960.
- Kozar, Đuro. Monstrum Beara: “Namjera uništenja Bošnjaka iz Srebrenice od 11. do 17. 7. 1995. bila je planirana u...”, *Slobodna Bosna, nezavisni informativni portal*, 1. 5. 2024. https://www.slobodna-bosna.ba/vijest/353780/monstrum_beara_namjera_unistenja_bosnjaka_iz_srebrenice_od_11_do_17_7_1995_bila_je_planirana_u.html.
- Lara, Maria Pia. Introduction, u: *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, ur. Maria Pia Lara, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 2001, 1–14.
- Lara, Maria Pia. Narrating Evil. A Postmetaphysical Theory, u: *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, ur. Maria Pia Lara, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 2001a, 239–250.
- Neiman, Susan. *Learning from the Germans. Confronting Race and the Memory of Evil*, Penguin Books, London 2020.
- Schelling, W. J. *Filozofska istraživanja o bivstvu čovekove slobode i predmetima koji su sa tim povezani*, Dereta, Beograd 2016.
- Schmidt, Ulf. *Karl Brandt*, Continuum Books, London – New York 2007.



EVIL WITHIN THE LIMITS OF REASON ALONE

Summary: In this text author starts with the question of explaining the appearance of ‘evil heart’ and diabolic person who develops maxim which cancels the moral law, who particularizes the categorical imperative based on which he or she proposes such a type of action which follows either some very personal gain or a gain for particular national, religious, or racially chosen group into which individual agent disintegrates. According to Kant, the acceptance of an evil maxim must be, in order to be morally relevant, an expression of individual freedom. It always comes down to either ‘yes’ or ‘no’, to either ‘this’ or ‘that’ direction of action when we are faced with a certain morally challenged situation. It is exactly in this concrete, every day’s possibility of acting of an individual lies the terrifying element of evil. By contextualizing, or emphasizing the social conditions for the occurrence of vice, which is the possibility opened by Kant’s insight, and further developed by Hannah Arendt, we are in position to take back the evil within the limits of reason alone and in such sway avoid its onto-theologization, or even worse, its naturalization.

Keywords: evil, freedom, mind

