

NEKE IMANETNE PRETPOSTAVKE KANTOVE FILOZOFIJE MORALA

DUŠAN TRAVAR
Filozofski fakultet u Zadru
Faculty of Science and Arts in Zadar

UDK/UDC:801.54
Izvorni znanstveni rad
Original scientific paper

Primljeno: 1993 - 12 - 10
Received:

Autor razmatra *Kantovo* apriorističko ekspliciranje odnosa inteligibilnog svijeta prema načelnom pozitivnom agnosticizmu, ćudorednog zakona prema moralnom iskustvu empirizma, odnosa neposredne inspiracije na savjest prema mnoštvu ćudorednih osoba, ćudorednih postulata kao pretpostavki za etičku teoriju religije prema ćudorednom zakonu kao pretpostavci za božanski zakon, jer Kantovu filozofiju morala shvaća kao raskrivanje *apriorija*, kao ponovno i nezaobilazno dolaženje do *neutemeljive* metafizičke pretpostavke ideje ćovjeka.

U drugom dijelu autor vrši kritiku *Kantovog* etičkog intelektualizma, prepoznavajući univerzalno "mi" kao ahistorijski apstraktno, kao i *Kantovog* "utemeljenja" zakonodavstva uma pokazujući neodrživost rigorizma koji nastaje posredstvom logikalne neprotivrječnosti, ukazivanjem na podrijetlo *Kantovog* pozitivnog agnosticizma iz vjere u um, gdje istaknjuje dvoznačnost problema "primjene" u udvajanju etičke teorije na "ćistu" teoriju i moguću empiristićku ćliku.

I

Ono u *Kanta* novo unutar njemaćke Prosvjćenosti kao njen vrhunac jest njegov pokušaj da moral svede na ideju *dužnosti* a tu ideju, opet, na subjektivnu savjest.¹ Nov je i njegov pokušaj da dotadašnje a naroćito u teologijskom utilitarizmu

¹ "Dužnost je nužnost neke djelatnosti iz poštivanja prema zakonu." *GMS,BA 14; Weischedel*, tom VII, S. 26.

"Savjest je svjest, koja je za samu sebe dužnost." *Rel.; Weischedel*, tom VIII, S. 859. Usp. a. Pažanin, *Um i povijest*, Zagreb, 1992, str. 91-92. i 96-98.

zastupano izvođenje morala iz religije izokrene, dakle da religiju utemelji isključivo na moralu. Kritikom uma, koja sprovodi razaranje dotadašnje wolffovske metafizike (racionalne ontologije, racionalne psihologije i racionalne teologije), restringiranjem ontologijske teme bivstva na um i ograničavanjem spoznaje na intrafenomenalno iskustvo, pod utjecajem *Humeovih* izvođenja, uz isključenje *ljubavi prema sebi i simpatije* u utemeljenju ćudoredne savjesti, daje primat *dužnosti*, s kojom mu se sam sobom povezao pojam obvezatne norme općevažeće moći koja nije izvediva ni iz kakvih empirijskih razmatranja. Svojim utemeljenjem moralne slobode iz zakona opće volje *Rousseau* je postao preteča i pokretač *Kantove* etike. *Kantu* se, tako nadao plan idealističke etike u platonskom duhu, ali uz odstranjenje svih podrški transcendentne spoznaje svijeta i Boga, kojom su se služili *Platon* i kršćanska etika koja je njega slijedila. Njemu je stalo da pokaže da etička sadržina kršćanstva ne trebaju te podrške, a on da je morao ukinuti *znanje*, da bi dobio mjesta za *vjerovanje* jer se onaj lažni dogmatizam metafizike njemu učinio ujedno istinskim izvorom "sveg nevjerovanja koje se protivi moralnosti".²

On hoće time *također* pogoditi *tobožnje* znanje starije *leibniz-wolffovske* metafizike a prije svega *materijalizam* i *ateizam* svoga vremena. Ako on dokaz božje egzistencije te metafizike raskriva u njihovoj ništavosti, onda ne stoga da Boga zaniječe, već upravo stoga što oni materijalizmu nude najzgodniju očiglednost racionalističkog sofizma koji rastače vjeru. On nasuprot tomu hoće da vjeru u Boga utemelji na postavki koja je izuzeta od teorijskog mišljenja i od spora nazora, da nikakova pa makar revolucionarna poplava u neprestano protičućoj struji prirodnoznanstvene spoznaje ne može preplaviti ili isprazniti taj temelj a da prirodnoznanstvena spoznaja ne uđe u teorijsku raspravu i spor mišljenja, i time da ne napusti determinizam kauzalnosti. Pritom će dobro činiti da svoj put koliko je to više moguće poduzme postrance spora o vezi religijskih i ćudorednih nazora *svako istraživanje činjeničnih odnosa* koji postoje između dviju oblasti u svijesti i životu nekog naroda ili pojedinca - dakle svaki empirijski pristup. U tom sporu se poglavito ne radi o *objektivnom* ispitivanju pojava, već o oprekama filozofijskih i teologijskih usmjerenja. Pritom se činjenice uzimaju u obzir samo utoliko, ukoliko ih se nastoji osvijetliti s nekog zauzetog stajališta, gdje se one onda katkad jedva više mogu ponovo prepoznati kao iste. Tek u *jednom* odnosu nijedno istraživanje neće moći ne dotaknuti teren na kojem se zbiva ta razmjena mišljenja: naime, odgovaranje na pitanje, što se uopće ima razumjeti pod religijom.

Tako je unapredna *Kantova* i izrična namjera otkloniti dotadašnju metafizičku bazu etike da bi joj dao od metafizičke - ali i od empirijsko-psihologijske - podrške neodvisno a time jače utemeljenje. Sami problem utemeljenja - naime, da li *Kant* u tom uspijeva da etiku zaista na nov način utemelji ili ostaje unutar na nov način određene metafizike - ovdje neće biti razmatran. Njegova kritika metafizike i vlastiti spoznajni nauk su nastojanje, da tako izoštre naglašeno ograničavanje spoznaje na iskustvo, i izrazito osiguranje da transcendentne ideje ono pravo koje njima mora biti osporeno kao rezultatu teorijskog uma utoliko sigurnije smiju zadobiti kao postulati

² "Morao sam dakle ukinuti *znanje* da bih dobio mjesta za *vjerovanje*, a dogmatizam metafizike, tj. predrasudba da se u njoj može ići dalje bez kritike čistog uma, pravi je izvor sveg nevjerovanja koje se protivi moralnosti i koje je svagda čak veoma dogmatično." *KrV*, "Predgovor drugom izdanju", *B 30*; *Weischedel*, tom III, S. 33.

praktičnog uma.³ Pošto su metafizički potpornji etike prokazani neupotrebljivim, on višim vrednuje njihovo potpuno uklanjanje. Već je engleska moralna filozofija bila učinila moral nezavisnim o teologiji i metafizici, i temeljila ga je prema tomu na načelima iskustva, dijelom na načelu korisnosti, dijelom na načelu simpatije. *Kantova* osobensot počiva u tomu, što on u odnosu na *prvi* korak nastavlja na engleske empiričare, ali ne i u odnosu na *drugi*, već tu ostaje vjeran pretpostavkama platonske etike i čudorednim idejama pripisuje ne empirijsko već nadosjetilno podrijetlo. Ta pozicija je, naravno, održiva jedino ako se podigne duboki jaz između načela iskustvene spoznaje i izvora čudoredne svijesti. *Kant* je nazora, da već samo iskustvo ostavlja otvorenim ne jedino mogućnost nadosjetilnog bivstva svijeta, već čak dospijeva do njegova potraživanja time što svaki iskustveni sadržaj po naravi spoznaje shvaća kao *pojavu*, a pojava ukazuje na *stvar* kakva je *po sebi*, na stoga naprosto transcendentno bivstvo jer je neodvisno o ljudski ustrojenim subjektivnim formama zora i misli, koje jesmo mi ako um.⁴

Strukturno, mi sami jesmo i osjetilna i nadosjetilna bića. Kao osjetilna stojimo usred kauzalnosti prirode i služimo se formama zora i misli, na primjenama kojih počiva sva zakonitost prirode; kao nadosjetilna mi smo nosioci tih formi, formi zora i misli, i kao takvi nismo potčinjeni tim formama, koje se odnose jedino na pojave. Ova primjena pojma "stvari po sebi", bezuvjetnog temelja pojavnog svijeta, stoga jest fundamentom za našu moguću vjeru u nadosjetilni svijet jer je u *nama* dano načelo, koje mi možemo dovesti u svezu *ne* s našim osjetilnim već jedino nadosjetilnim bićem. To načelo je *čudoredni zakon*. On nas bezuvjetno obvezuje na čudoredne radnje i stoga pretpostavlja potpunu autonomiju naše volje. No, članak u lancu pojava volja nije bezuvjetna moć, već podložna kauzalnosti. Čudoredni zakon proistječe dakle iz nadosjetilne naravi ljudskog bića. Ako se na takav način pod onim idejama bezuvjetnog - do kojih već teorijski um dospijeva u nastojanju okončanja niza uvjeta - pokazuje važećom ideja *slobode* posredstvom temeljnog zakona praktičkog uma, posredstvom *čudorednog zakona*, onda je time razrješeno i praktičko važenje drugih transcendentnih ideja. Jer čudoredni zakon od nas iziskuje *savršenu* vrlinu, koju mi kao osjetilno-umstvena bića ne možemo doseći; on stoga *pretpostavlja* nadosjetilni svijet, u kojem taj postulat čudorednog zakona jest doseživ, i nadosjetilnu moć, koja nam pripomaže za njega. Besmrtnost duše i egzistencija božja, koje nikako nisu dokazive teorijski, na takav način se preobražuju u *praktičke postulate*.⁶ Dok *Platon* i racionalistička metafizika realnost svijeta ideja nastoje izložiti *teorijski*, *Kant* zabacuje njenu teorijsku dokazivost i tim idejama čuva karakter praktičkih zahtjeva. Ali, dakako, ni *Kant* ne može izići načisto sasvim bez teorijskog dokaza. S jedne strane mu činjenica koja proizlazi iz subjektivne apriornosti formi zora i pojmova - da se sva naša spoznaja

³ *KrV*, "Dodatak transcendentalnoj dijalektici", B 670. dalje, A 642 dalje; *Weischedel*, tom IV., S. 563 dalje. *KpV*, "Predgovor", A 3 dalje; *Weischedel*, tom VII, S. 107. dalje.

⁴ *KrV*, "O temelju razlikovanja sviju predmeta uopće na pheanomena i noumena", B 294 dalje, A 235. dalje; *Weischedel*, tom III, S. 267. dalje. *KpV*, "Predgovor", A 3 dalje; *Weischedel*, tom VII, S. 107. dalje.

⁶ *KpV*, "O nagonским pokretačima čistoga praktičkog uma". A 127; *Weischedel*, tom VII, S. 191 dalje; "O postulatima čistoga praktičkog uma uopće", A 238; *Weischedel*, tom VII, S. 264.

odnosi na *pojave* - pokazuje nužnost *pretpostavke* stvari po sebi, inteligibilnog svijeta; a s druge mu u općevaljanosti ćudorednog zakona počiva dokaz za *autonomiju volje*. Premisu toga dokaza, da je ćudoredni zakon bezuvjetno obvezatna norma, *Kant* dakako nije dokazao već *pretpostavio*; i on bi to jedva učinio da s jedne strane nije prihvatio zakonodavnu moć, od koje potječe ta norma, a s druge da nije volji pripisao slobodu da je slijedi. Oba glavna zaključka koja *Kant* izvodi iz ćudorednog zakona *prethode* dakle njegovu prihvaćanju. Dok se tako izokreće u ranijoj metafizici uspostavljeni odnos između transcendentnih ideja i ćudorednog zakona, budući da se više ćudoredni zakon ne izvodi iz transcendentnih ideja, već te ideje iz ćudorednog zakona, također se onda ne može više - kao u *Platona* - shvatiti osjetilni svijet kao odslik svijeta ideja ili čak - kao u *Spinoze* - kao dio beskonačnog bivstva, već osjetilni svijet i svijet ideja ostaju potpunoma strani jedan drugomu. *Kant* u svojoj teorijskoj i praktičkoj filozofiji nastoji izrazito ukazati na jaz između ta dva svijeta: u teorijskoj time što ističe da za *stvar po sebi* naši zorovi i pojmovi nemaju nikakva važenja, u praktičkoj pak time što ćudoredni zakon čini nezavisnim od svih osjetilnih i uopće empirijskih motiva, a naročito od naših vlastitih *afekata*, tako da on sa *Spinozom* i *stoicima dobrohotnosti* ne priznaje kao ćudorednu pobudu, a djelanje *suobrazno* dužnosti, koje se zbiva iz *nagnuća* ka dužnosti, drži manje vrijednim.⁷ Dapače, za *Kanta* uopće ne postoji ćudoredno nagnuće, pošto bi osjetilni ćovjek djelao samo iz egoistićkih motiva. Njemu se stoga ćudoredna vrijednost *djelanja* koje je iz dužnosti sastoji upravo u tomu, što se ono vrši s otporom. Tako on dolazi do prezira osjetilnosti, u kojem nadmašuje platonizam, i do rigorizma, kojim nadmašuje stoicizam. A to je nužna posljedica onoga nastojanja, da osjetilno i ćudoredno postavi kao dvije oblasti razdvojene jednu od druge: *Kant* je morao, ako nije htio biti nedosljedan, potpunoma poreći kako emocionalni tako i intelektualni ćimbenik, budući i jedan i drugi pripadaju empirijskoj zbiljnosti. Tako mu je preostao jedino *ćudoredni zakon kao takav*, bez ikakva odnošenja prema iskustvu.

Ali, kako ćudorednom zakonu - premda treba biti samo praktićki postulat - ipak ne može sasvim nedostajati teorijska baza, zakon - samorazumljivo - ne može nedostajati niti pojam *blaženstva* koji je usko povezan sa svakom etikom.^{7a} Ono teorijsko utemeljenje je moglo, kako je sada bilo traženo razrješeno od svijeta pojave, zbivati se jedino tako da se negacija svijeta pojave izdigne do kontrame suprotnosti time, što *pojavi* stoji nasuprot *stvar po sebi*, tj. ono što *nije* pojava već *jest bivstvo*, što *kauzalnoj uvjetovanosti* nasuprot stane sloboda. Slično je pak blaženstvo pomaknuto iz svijeta iskustva u nadosjetilni svijet time, što se taj svijet - kako tamo u osjetilnom odnosu, tako ovdje u ćudorednom odnosu - shvaća kao suprotnost svijetu iskustva. Ćudorednost svijeta osjetila je nesavršena, i ona stoga iziskuje *savršenu* ćudorednost, koja može biti zbiljskom jedino u nadosjetilnom svijetu i tu - gdje osjetilna nagnuća ne djeluju zbrkano - poprima ujedno karakter *najvišeg dobra*.⁸ Da se zapaziti, u kako znaćajnu blizinu *Kant* time dopada

⁷ *GMS*, BA 25 dalje; *Weischedel*, tom VII, S. 33 dalje.

^{7a} "Jer svako se *nadanje* tiće blaženstva..." *KrV*, B 833, A 805; *Weischedel*, tom IV, S. 677.

⁸ *KpV*, "O dijalektici čistoga praktićkog uma u određenju pojma najvećeg dobra", A 198 dalje; *Weischedel*, tom VII, S. 238. dalje.

teologijskog utilitarizma svojega doba, čak uz kritiku tog utilitarizma. Previše je to tražiti od osjetilne naravi čovjeka kojom vladaju afekti i nadanja ako se pred njim drži najviše dobro kao cijenu vrline, i još mu ipak ujedno nalagati da on bez obzira na to dobro, koje treba doseći, treba činiti dobro.

Kako uostalom rečena čudoredna suprotnost konačno nije sasvim potpuna, utoliko ukoliko inteligibilni svijet ipak sveudilj nastupa u obliku čudorednog zakona, to ovdje ujedno biva premošćen jaz između dvaju svjetova. Ideje nisu više apsolutno transcendentne, već se ostaje pri *sudjelovanju ideja* u osjetilnom svijetu - u platonskom smislu. Da je neizbježno vraćanje na platonizam kao ovdje u praktičkoj, tako i u teorijskoj oblasti ako se uopće hoće govoriti o empirijskoj uporabi ideja - kako to ipak hoće *Kant* - biva očitim upravo kod ideje koja otvara put ka praktičkim postulatima uma - kod *slobode*. Misao, da je naša volja empirijski podređena kauzalnosti prirode a da je po sebi slobodna, da se bez protivrečja izvesti samo dotle, dokle se od postulata slobode ne pravi primjena na empirijske radnje. Ali, čim se to desi - ako se neće biti zadovoljan praznom izlikom nekog dvojnog načina prosuđivanja - ne ostaje drugi izlaz nego da se ponovno prihvati *sudjelovanje ideja* na osjetilnom svijetu: svako empirijsko zbivanje je pak podređeno uzročnosti prirode izuzev tamo gdje u njega zadire sloboda volje, i gdje se inteligibilni čin pripušta u svijet pojave kao apsolutni početak nekog uzročnog niza. To je tumačenje koje izgleda odgovarajuće *Kantovom* vlastitom načinu izražavanja na mnogim mjestima, dok na nekim ipak prevladava dvojni način prosuđivanja djelatnosti volje, koji stoji u suprotnosti s tim načinom.

Kantov pojam inteligibilnog svijeta ipak nije određen - samo negativno - svijetom pojave, suprotnošću u koju je doveden prema svijetu pojave, već i *pozitivno* su načela spoznaje iskustva utoliko više morala utjecati *prijeko* na podlogu etike premještene u ono transcendentno, ukoliko je prazniji sadržajem bio ostao pojam onoga čudorednog potpunim razdvajanjem od iskustva. Ako je čudoredni zakon neodvisan o svakom empirijskom sadržaju, onda on može imati još samo formalan karakter. Ali, taj karakter mu ne može pripadati kao - otprilike - u smislu aristotelovske etike, koja je formalnu definiciju vrline zadobila iz pojedinačnih empirijskih vrлина posredstvom apstrakcije od njihovih posebnih sadržaja, već jedino u onom istom smislu, kako su forme zora i forme pojma formalna načela ljudske teorije spoznaje. Čudoredni zakon je dakle za *Kanta* zakon koji postoji *prije* svake empirijske primjene i neodvisno o njoj. Proizlazeći od tog gledišta on dobija svoju formulu: "Djelaj tako, da maxima tvoje volje u svako doba može važiti ujedno kao načelo općeg zakonodavstva."⁹ Budući da taj zakon važi *a priori*, dakle neovisno o posebnim uvjetima njegove empirijske primjene, onda *Kantu* smije nastati *kategorički imperativ* - bezuvjetna zapovjed dužnosti, koji nije ovisan ni o kakvim pobudama korisnosti niti drugim pobudama.

Treba se kloniti interpretacije tog kategoričkog imperativa na koju bi mogla zavesti mnoga od *Kantovih* izvođenja. On se ne smije shvaćati otprilike kao unutarnje iskustvo ili kao nama neposredno dana činjenica, budući da, dakako, iskustva i činjenice uvijek već pretpostavljaju neki određeni sadržaj.^{9a} Naprotiv, on je sasvim

⁹ *KpV*, "Temeljni zakon čistog praktičkog uma", A 54; *Weischedel*, tom VII, S. 140.

^{9a} Tumačenja i kritike koje ne nalaze *utemeljenje* normativnog važenja kategoričkog imperativa kao bezuvjetnog i apsolutnog zakona, jer utemeljenja

kao i spoznajne (forme) *načelo*, načelo koje nam se može o-svijestiti i u koje se možemo uvjeriti kao valjano tek u primjeni na neki konkretni sadržaj iskustva. On ulazi skupa u svako pojedinačno - unutarnje ili vanjsko - djelanje koje se zbiva u čudorednoj oblasti, a jamstvo za to da se tu radi o čistom načelu forme počiva u tomu, što taj čimbenik ne može biti izveden iz danog osjetilnog sadržaja iskustva. Kao što podjednako malo forma zora prostora - prema *Kantovu* nazoru - može nastati iz osjetilne stvari opažaja, opažaja koje mi subjektivno-formalno sređujemo prostorno, isto tako malo se čudoredni zakon da objasniti iz *osjetilnih* motiva naših ljudskih radnji koje njemu neprestano protivrječe. Upravo iz ovoga sukoba čudorednog zakona i osjetilnih nagnuća *Kant* izvodi *savjest*, koju definira i kao "*moralnu moć suđenja koja ravna sama sobom*" ili također kao "svijest o *nutarnjem sudištu* (forum) u čovjeku", koja da odlučuje o tomu, da li je naše djelanje primjereno čudorednom zakonu.¹⁰

Ni u jednoj se točki *Kantovo* srodstvo s kršćanskom etikom ne pokazuje jasnije nego u ovom nauku o savjesti, i u oštrom suprotstavljanju čudoredne zapovijedi i osjetilnog nagnuća, suprotstavljanje koje tom nauku počiva u temelju, nauku kojemu je on bio vođen nastojanjem da oblast teorijskog spoznavanja, koja ostaje zatočena u okvirima osjetilnosti, dovede u suprotnost prema oblasti praktičke slobode, oblasti koja proizlazi iz inteligibilne naravi čovjeka. Ali, toj suprotnosti sad potpunoma protivrječi, da se kod iskustvene spoznaje pronađena razlika forme i sadržaja ne prenosi samo na carstvo inteligibilne slobode, već da se tu čak traži jedino *forma* u inteligibilnoj a *sadržaj* u osjetilnoj oblasti. Ta razlika nadalje vodi sobom, da se u tom slučaju forma i sadržaj odnose bitno drugačije jedno prema drugome nego kod spoznavanja. Mi *ne moramo* čudoredni zakon primjenjivati na svaki empirijski sadržaj

nema u danom fenomenu svijesti o tom istom zakonu, i time prepozanju pravljenje tzv. naturalističke greške, gube iz vida, da je *nešto jedno* svijest o temeljnom zakonu kao *činjenica* koja ne pretpostavlja ideju slobode a *nešto drugo* sami kategorički imperativ koji pretpostavlja ideju slobode. Na prepoznavanje "naturalističke greške" mogu, dakako, zavesti neke *Kantove* formulacije. Čisti um ne pravi "apriorističku" konstrukciju odnosa *ideje uma kao čiste* (= um započinje sam od sebe na način postojanja *egzistirajućeg Ja* koje misli) prema ideji slobode već um vrši raskrivanje *apriorija* koje se odvija *dolaženjem do pretpostavljene* ideje slobode. Drugačije rečeno, jer je moralni zakon *ratio cognoscendi* slobode (usp. *KpV*, A 5; *Weischedel*, tom VII, S. 108 bilj) *svijest* o moralnom zakonu kao *činjenica* čistoga uma je neizvedena, tj. dana zato što ne pretpostavlja slobodu, ("čim sebi stvorimo maksime volje" A 53), koja je *ratio essendi* moralnog zakona. Gdje je tu izvođenje onoga *treba* iz onoga *što jest*, gdje je tu naturalistička greška ako je *svijest* o temeljnom zakonu *činjenica* čistoga uma kao izvorno zakonodavnog te ako temeljni zakon (= kategorički imperativ) nije ta ista činjenica? *Kant*, naprotiv, griješi u tomu što tvrdi *samo pretpostavljenu* (= "kao da") univerzalnost (= važenje za sve ljude kao umstvena bića) samodanosti izvršivanja (=samoizvršivanja) spoznaje moralnog zakona i što samo suđenje (= sud kao formulacija kategoričkog imperativa) drži za sami moralni čin (= primjena kategoričkog imperativa). (O kategoričkom imperativu kao "fikciji misli" vidi: F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889), felix Meiner, Hamburg 1955, točka 43) - U odnosu na *passus* teksta prije bilj. 9a usp. slično: A. Pažanin, *Um i povijest*, Zagreb, 1992, pozivajući se na W. Schulza, str. 105. dalje.

¹⁰ *Rel.*, B 288, A 271; *Weischedel*, tom VIII, S. 860; *MST*, a 100; *Weischedel*, tom VIII, s. 573.

osjetilnih opažaja, već mi to *možemo* jer ćudoredni zakon važi za integrigbilnu slobodu. Ipak, ako ga ne slijedimo, onda slijedimo motive nagnuća koji proizlaze iz osjetilnog sadržaja iskustva, kao što su požuda, sebičnost i sl. Tako proizlazi da kategorički imperativ biva shvaćen, s jedne strane, kao *a priori* važeća forma za svaki sadržaj empirijskih radnji a da, s druge, mora ipak stajati u sporu s tim sadržajem. A takva borba ćudorednog s osjetilnim svakako se može zamisliti na platonskom stajalištu, kojemu važe obje realne moći kao suprotstavljene jedna drugoj, ali ne na kantovskom, kojemu je ćudoredni zakon prosto nastelo načelo forme koje u činjeničnom postojanju naših djelatnosti nalazi svoj empirijski sadržaj. Tako taj nazor neizbježno naginje *pretpostavci*, da ćudoredni zakon ipak *nije prosta forma*, već da zaposjeda neki sadržaj koji kantovskom formulacijom biva zakriven. Jedino ako ćudoredni zakon u općevažjećoj formi označuje *sadržaj ćudoredno-dobrih* radnji, može on ustvari stupiti u sukob s drugim maximama koje se nazivaju ne-ćudorednim.

To se namah potvrđuje pri ispitivanju kantovske formule. Jasno je, da neko načelo koje *pretpostavlja* ne prosto djelatno Ja, već mnoštvo istovrsnih bića, ne može biti čisto apriorno. U toj svezi dakako stoji sasvim drugačije s formama zora i kategorijama, gdje nije ništa *pretpostavljeno* kao tvar opažaja, opažaja koje je potrebno misliti tek kao afekcije od Ja. Pojam mnoštva ćudorednih osoba, koji je prešutno *pretpostavljen u Kantovom* "načelu općeg zakonodavstva", prema tomu je zasigurno srazmjerno kasno osviješteno izvanjsko iskustvo; sve do momenta gdje je to iskustvo nastalo, taj ćudoredni zakon je morao oslati latentan. Ako se ipak dopušta ta mogućnost, onda se ni na koji način s nastupanjem toga iskustva ono ne prilagođava formi ćudorednog zakona, slično kao što se primljeni opažaji forme prostora ili opažaji koji traju u vremenu ne prilagođavaju pojmu substancije. Jer, time što ćudoredni zakon nalaže da se tako djela kako se zahtjeva za neko opće zakonodavstvo, ono postavlja pitanje na koje se već mora odgovoriti i *prije* nego ga možemo primijeniti na neki sadržaj iskustva. Kakvo svojstvo radnje je pogodno za neko opće zakonodavstvo? *Kant* kaže, da je po sebi i za sebe jasno da ja - primjerice - ne mogu htjeti opći zakon *laganja* jer onda ne bi bilo nikakova dogovora, pošto drugi ne bi vjerovali takovu dogovoru ili - ako bi ga ishitreno ipak napravili - platili bi mi istom novčanicom, tako da bi takva maxima morala razoriti samu sebe.¹¹ Ako su pak takvi odgovori rezultati pa ma kako jednostavne refleksije, onda ćudoredni zakon nije više čisto načelo forme, koje neposredno i *a priori* može biti primijenjeno na empirijski sadržaj radnji, već ta primjena *pretpostavlja* u svakom slučaju njegove primjene *razmišljanje* o općenitog sprovedivosti nekog određenog načina djelanja. Ali, onda se čini neizbježnim, da pri takvoj refleksiji *biti ili ne biti* vlastitog Ja biva prihvaćeno za mjerilo mogućnosti nekog općeg zakonodavstva. Tako onda i *Kantovi* upravo spomenuti izvodi pripadaju u pojedinostima k egoističkom utilitarizmu čim ih se iz sfere čisto logičkih pojmovnih odnosa prenese u sferu empirijskog djelanja, empirijskog djelanja od koga su oni sami istom apstrahirani. Da *Kant* nije htio tu konzekvenciju, čak da joj se skrajnje protivio - nesumnjivo je. One obzire korisnosti on očito nije htio držati promatranim kao motive ćudorednog činjenja, već kao egzemplifikacije za to, da glas naše ljudske savjesti vazda stoji u suglasnosti s onim, što je nužno u interesu ljudskog zajedničkog življenja. Ali, takva suglasnost bi opet bila mogućom jedino *pod pretpostavkom* da

¹¹ *GMS*, BA 20; *Weischedel*, tom VII, S. 30; BA 57; *Weischedel*, tom VII, S. 54; *KpV*, A 107; *Weischedel*, tom VII, S. 178.

savjest svagda pod utjecajem neke neposredne inspiracije zapovjeda da se čini ono, što onda i naknadna refleksija spoznaje kao korisno samomu onomu tko djela. To bi vodilo u bitnomu k nominalističkom shvaćanju, prema kojemu dobro nije po sebi dobro, već je ono dobro jer ga takovim želi Bog, s čime se ustvari slaže i *Kantovo* formuliranje moralne religije, tj. moralne službe božje da je ona "ispunjavanje svih ljudskih dužnosti kao božjih zapovijedi."¹²

Kantova etička teorija religije vidi u religiji ozbiljenje *ćudorednih postulata*. Ona za njega postaje obuhvatom pretpostavki koje mi kao umstveni ljudi trebamo za objašnjenje samog ćudorednog zakona i za njegovo ozbiljenje. Ali, kako te *pretpostavke* vode ka transcendentnim idejama bez ikakva iskustvenog sadržaja, one su predmet *vjere* a ne znanja, a pošto različne religijske predodžbe možda mogu odgovarati istoj moralnoj svrhi, iz toga se nadaje opravdanje različitih vjerskih nazora. Ipak, je *Kantovo* mišljenje - kao i mišljenje mnogih njegovih sljedbenika - da *religija*, kršćanska religija najsavršeniije ispunjava ćudoredne zahtjeve i da najvećma umiruje potrebu sjedinjenja *vjere* sa *znanjem*. Tom mišlju *umstvene religije Kant* se slaže s deizmom svojega vremena.

Time *Kant* zaposjeda svojevrsno srednje mjesto između svjetovnog i teologijskog utilitarizma svojega vremena. Svjetovnom utilitarizmu pripadaju sasvim pojedinačni izvodi o primjeni ćudorednog zakona, a teologijskom preteže suprotnost u koju on dovodi zapovijed dužnosti prema naravnoj sklonosti, i transcendentni eudemonizam - vidik na nadosjetilno najviše dobro - koji je s time povezan. Ali, *Kantu* je svojstvena formalna apriornost kategoričkog imperativa, koji svoj oslonac nalazi u njegovoj vlastitoj spoznajnoj teoriji. Time što je taformalna apriornost ujedno apriornost *transcendentna*, koja ukazuje na našu ljudsku nadosjetilnu narav kao njen izvor, ona se dijelom dotiče kršćanske mistike, dijelom opet teologijskog morala korisnosti. To naslanjanje se upotpunjuje *Kantovom* filozofijom religije. Samo se izokreće uzročni odnos između ćudorednog zakona i ideje Boga. Mi trebamo poštivati ćudoredni zakon kao bezuvjetno obvezujući ne stoga jer je od Boga dan, već ga mi trebamo poštivati *kao* božanski zakon, koji nama samima jamči istinu naše vjere u Boga, jer ga mi u sebi nalazimo kao bezuvjetno obvezujući zakon.¹³ Tima odnosima odgovaraju sasvim i njegova religijsko-filozofijska nastojanja da iznađe srodstvo svoje vlastite etike s određenim kršćanskim učenjima, kao s dogmom o nasljednom grijehu, opravdanju vjerom, odrješenju *Kristom* - etička pretumačenja u kojima se obnavljaju nastojanja jednoga *Leibniza*, samo u još više racionaliziranom, trezvenijem obliku. Isto tako njegov nauk prava nada sve ostaje zatočen u proizvoljnim konstrukcijama *moralna razuma* njegova doba, konstrukcijama koje isključivo proizlaze iz egoističkih razmatranja korisnosti.¹⁴

II

¹² *Rel.*, B 116, A 107; *Weischedel*, tom VIII, S. 740; također B 291, A 281; *Weischedel*, tom VIII, S. 867.

¹³ *Rel.*, B 76, A 70; *Weischedel*, tom VIII, s. 714; također B 84. dalje, A 78 dalje; *Weischedel*, tom VIII, S. 719. dalje.

¹⁴ *MST*, "Metafizički početni temelji pravnog nauka", AB III dalje, *Weischedel*, tom VIII, S. 309. dalje.

II

Kantov doprinos etici danas ima ne samo povijesno značenje. U suvremenoj raspravi oko utemeljenja ćudorednih (moralnih) normi *Kanta* se u razgovor uzima u obzir kao sistematskog partnera, i to s pravom. Jer *Kant* ispunjava dvije pretpostavke koje se očekuju od pobuđujućeg hermeneutičkog sugovornika. Prvo, on odgovara onim minimalnim uvjetima koje suvremena normativna etika u pravilu za sebe priznaje važećim: kao što se zastupnici utilitarističke etike, etike načela poopćavanja i konstruktivističke etike - kao *H.-O. Apel*, *J. Habermas* i *J. Rawls* - stavljaju u suprotnost prema različitim odlikama relativizma, skepticizma i dogmatizma u moralnoj filozofiji, tako isto i *Kant*. I on proizlazi otuda, da ćudoredno djelanje i ćudoredno rasuđivanje nije stvar samovolje odluke ili osobnog osjećaja a niti pitanje društvenog podrijetla, takta ili uhodane konvencije. Naprotiv, on ljudsko djelanje vidi stavljeno pod skrajnju obvezatnost, za održavanje koje se dovodimo pred odgovornost kako od drugih tako i sami sobom. Predmet je to, doduše, svojevrzne i podjednako racionalne argumentacije. Nadalje, i *Kant* vidi temelj te argumentacije u jedinstvenom mjerilu za ćudorednost, u moralnom načelu u smislu najvećega pravila, skrajnjeg kriterija prosudbe za ćudoredno djelanje i ne vršenje djelanja. Napokon, ono ćudoredno važi kao teorijsko nadilaženje puko subjektivnih interesa i svrha svakog nekog tko djela. Kontroverza sa *Kantom* započinje tek ondje, gdje suvremena diskusija nije jedinstvena u točnom određivanju najvišega pravila. A tu *Kant* ispunja još jednu pretpostavku dobrog partnera za razgovor: utilitarističku etiku koja prevladava u širokom dijelu internacionalne diskusije, njegova teorija kategoričkog imperativa, primjerice, predstavlja najznačajniju sustavnu alternativu. Tako se *Kant* razlikuje od većine klasičara filozofije u tomu, što su njegova glavna djela iz etike ujedno historijski i suvremeni tekstovi. Usprkos još jedva pregledanoj literaturi neka mi je bilo dopušteno još jedamput raspraviti neke imanentne pretpostavke koje aprioristički funkcioniraju u transcendentalnom raskrivanju smisla odnosa "nadosjetilnog svijeta" kao inteligibilnog prema "stvari po sebi" kao ignotuma, ćudorednog zakona kao bezuvjetno obvezatne norme prema moralnom iskustvu empirizma i teologijskog morala reformirane teologije, odnosa utjecaja neke neposredne inspiracije na savjest prema mnoštvu ljudski istovrsnih bića (= mnoštvu ćudorednih osoba), postulata kao pretpostavki za etičku teoriju religije prema ćudorednom zakonu kao pretpostavci za božanski zakon - makar u naznakama, jer sam *Kantovu* filozofiju morala prema filozofiji religije shvatio kao raskrivanje *apriorija*, kao ponovno i nezaobilazno dolaženje do *neutemeljive* metafizičke pretpostavke ideje ćovjeka.

Radi razumijevanja unutarnje artikulacije pokretačkih opreka filozofije morala kao moralne religije, odnos prema *Kantu* etičaru samo kao filozofu Prosvjedenosti je prekratak izuzećem uzimanja u obzir filozofijko-teologijske pozadine njegove etike, te držim neophodnim uključenje i tog neizbježnog horizonta, u kojem se ćovjek mora razmatrati ako sebe hoće razumjeti moralnim, kao da je mogućom etička situacija univerzalnosti ljudskoga roda (= "ćovječanstvo" kao ljudskost), subjektivizma subjektivnosti, (autonomija uma kao "univerzalnog", rigorozna bezuvjetnog važenja, jer ona je sve do danas ostala *hipotetićkom* u napetosti između realne mogućnosti i transcendentalne zadanosti u sferi čiste mogućnosti, koja za nas suvremenike može biti samo čista fikcija. Za svaku empiristićku postavku istraživanja, misao nekog nadsvijeta, dakako, nije nužna pretpostavka moralnog samorazmatranja ćovjeka.

U prvom dijelu rada autor govori "mi" skupa s *Kantovim* univerzalnim pojmom čovjeka, koji *Kant* empirijski ne dokazuje već transcendentalno *pretpostavlja* kao jedinstven pojam pod jednom idejom, *kao da* je ostvarena *Kantova* namjera važenja čudorednog zakona za svakoga i za sva vremena, *kao da* se ljudstvo post-metafizičke situacije da odrediti aporijom osjetilne kontigencije i prazne onostranosti, *kao da* je formalna umstvenost zajednička svim odraslim i zrelim ljudima, dovoljan uvjet moralnosti u promijenjenom svijetu. Autor priznaje, da bez *Kantovog* nauka ne bi mogao uvidjeti važenje imperativa moralne svijesti kao onoga što se nameće samo od sebe a svijest o čudorednom zakonu kao neposredno danu činjenicu uma. Ako sami *Kant* nije iznašao izvore iz kojih teče zbiljska etička spoznaja, kako možemo biti sigurni da tzv. obični čovjek u tomu uspijeva? Ako se mogućnost *primjene* čiste etičke teorije ispituje na razini etičke teorije, uvida se različito usmjeravanje kantovski nasljedovanih doradbi koje tvore historiju etike od *Kanta* do, recimo, *Apelove* jezične pragmatike i fenomenologijsko-hermeneutičke praktične filozofije. Ako se *mogućnost* primjene kategoričkog imperativa ne ispituje teorijski, već se on primjenjuje neposredno u praksi svijeta života, nailazi se - nerijetko - na iskustveno drugoga koji ne postoji i neće da postoji na načelima uma kako to *Kant* rigorozno zapovijeda, te bi se kantovski pojedinac umstvenim sredstvima borio protiv bezumstvenih vjetrenjača, *kao da* su one ravnopravan antropogeni partner ili neprijatelj, kakve samo u fikciji svoje ideje slobode zamišlja filozof morala.

Moralna svijest koja bi se vladala prema uzoru moralnog zakona zbog svojega intelektualizma poimanja iščezla bi u biti-samo-logička funkcija moralnog suđenja. Ako bi se moralni život ograničio na posluš općim zakonima i njihovom poštivanju, ostaje samo svijest u funkciji silogističke primjene općega na posebno, i moralno osjećanje uzvišenosti, koje svatko može doživjeti s "apotezom dužnosti".¹⁵

Budući da razum zapaža da bi njemu bilo protivvrječno htjeti opći zakon i istodobno pristajati na njegov izuzetak, tvrditi obrnuto od *Kanta*, da ne zbog toga što se zakon nameće razumu kao univerzalan da se on drži moralnim, već zato što se on obistinjuje dobrim da se nameće kao univerzalan, značilo bi vratiti transcendentalni etički obrat na empirijsko tumačenje iz slijeda iskustva i tako htjeti riješiti problem "primjene" (= kako čisti um može biti praktičan) i htjeti empirijskim tumačenjem pogoditi u srijedu transcendentalizma, koji neće da je ičim drugim uvjetovan osim kauzalnošću iz slobode koja je bezuvjetna. Kako htjeti izvesti sadržaj, tj. uputstva za konkretne slučajeve primjene iz čiste forme bezuvjetne dužnosti a da transcendentalna ideja slobode ne propadne u primjeni na fenomenalni svijet kauzalnosti kao neslobodan? Htjeti odbiti problem primjene rada apsurdnošću, da je čovjek kao moralno biće određen isključivo umstvenošću, kao da svuda i uvijek on isključivo upravlja umom a um isključivo njime. Kako to da samo znanje čistog, formalnog, strogog imperativa osigurava i opravdava njegovu primjenu u svakoj okolnosti i u svako vrijeme, bezuvjetno, a da to znanje nije nešto više do misaono samoizvršenje ideje slobode i moralne svijesti, koje se ne da objektivno - bez subjektivnog poimanja - ni dokazivati niti pokazivati? *Kant* ne uspijeva zadovoljavajuće riješiti problem primjene, podjednako kao što "ne zna" kako čisti um može biti praktičan.¹⁶ Pozitivni

¹⁵ "Dužnosti! ti uzvišeno veliko ime..." *KpV*, A 154; *Weischedel*, tom VII, S. 209.

¹⁶ "Dakle na pitanje: kako je moguć kategorički imperativ može se doduše odgovoriti utoliko ukoliko se može odrediti jedina pretpostavka pod kojom je on

agnosticizam vlada podjednako kao i u spoznaji primjene triju ideja, gdje znanje zamjenjuje vjera. Um može misliti transcendentno, ali čovjek ne može postojati transcendentno jer bi to bio samo virtuelni čovjek (= apstraktna ideja čovjeka).

Stvar stoji također i obrnuto od *Kantova* nauma: zbog toga što se zakon ovjerovljuje prikladnim, razum ga može htjeti univerzalnim, a ne zato što se logikalno javlja univerzalnim da se on nameće našem pristanku. Uzalud je istrajavati na sasvim logičkom planu govoreći da razum odbacuje maksime koje ne može prihvatiti bez protivrječna sebi. Već je *Beneke*, mada isključuje metafizičku pretpostavku čestitog čovjeka, pokazao da kategorički imperativ kako ga prezentira *Kant* za isti slučaj može dokazivati sasvim suprotno i time dokazivati sve i ništa.¹⁷ Načelo protivrječja može služiti odbijanju neke maksime samo pod uvjetom da je neka druga maksima prethodno prihvaćena, a može se također postulirati da neka maksima može biti prihvaćena iz drugih razloga osim logičkih. Nikako nije očigledno da je apsolutno *treba da...* ujedno izbjegavati djelanje prema zakonima koji teorijski uključuju protivrječje, jer se logikalnost moralnog zakona nameće našem mišljenju a ne našoj djelatnosti. *Kant* ne razlučuje momenat u kojem je zakon uspostavljen i momenat u kojem se izvršuje. On reflektira kao da svaki pojedinac, na svakom koraku svoje egzistencije, jest zakonodavac istovremeno kao subjekt, i kao da je to u jednom i istom činu svjesne volje postavljanje zakona i njegovo vršenje jer *djelanje i iskustvo* shvaća primarno transcendentno kao *sud i suđenje*.¹⁸

moć, naime ideja slobode, isto tako ukoliko se može uvidjeti nužnost te pretpostavke, što je dovoljno za *praktičku upotrebu* uma, tj. za uvjerenje o *važanju tog imperativa*, te o važanju moralnog zakona, ali kako je moguće sama ta pretpostavka, to nijedan um nikada ne može uvidjeti." *GMS*. "O krajnjoj granici svake praktičke filozofije", *BA* 124; *Weischedel*, tom VII, S. 98-99. O tomu vidi primjerice u F. Brentano kao u *bilj.* 9a.

¹⁷ Freidrich Eduard Beneke, "Physik der Sitten" (1822), u: *Materialien zu Kants, Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt 1975, 31-136. Vidi LITERATURA.

¹⁸ Za *djelanje* (Handlung - Handlugen) vidi *GMS*, *BA* 13 i 36; *Weischedel*, tom VII, S. 26 i 41. Za *iskustvo* (Erfahrung) vidi *Prol. A* 87 dalje; *Weischedel*, tom V, S. 170. dalje.

Literatura:

- Kant, I., *Werke iz zwolf Bande*. Theorie-Werkausgabe, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968. Prema tom izdanju ću dalje navoditi naziv djela, tom i stranicu. Kratica: *Weischedel*. Prijevodi navoda su moji.
- Kant, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), izd. *Weischedel*, tom VIII, Kratica: *Rel*.
- Kant, I., *Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), izd. *Weischedel*, tom V. Kratica: *ProL*.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (A 1781, B 1787), izd. *Weischedel*, tom III i IV. Kratica: *KrV*.
- Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), izd. *Weischedel*, tom VII. Kratica: *KpV*.
- Kant, I., *Grunde zur Metaphysik der Sitten* (1785), izd. *Weischedel*, tom VII. Kratica: *GMS*.
- Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten* (A 1797, B 1798), izd. *Weischedel*, tom VIII. Kratica: *MST*.
- Texte zur Moralphilosophie aus Kants handschriftlichem Nachlass, u: T. Bittner, K. Cramer (Hrsg.), *Materialien zu Kants, Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt 1975, 31-136.

Dušan Travar: EINIGE IMMANENTE VORAUSSETZUNGEN DER MORALPHILOSOPHIE KANTS

Zusammenfassung

Der Autor befasst sich mit dem apriorischen Explizieren der Beziehung der intelligibeln Welt zum prinzipiellen positiven Agnostizismus, des Moralgesetzes zu der empiristischen Moralerfahrung, der Beziehung der unmittelbaren Gewissensinspiration zu einer grossen Anzahl moralischer Personen, der Moralpostulate als den Voraussetzungen der ethischen Religionstheorie zum Moralgesetz als der Voraussetzung des göttlichen Gesetzes *Kants*, da er die Moralphilosophie *Kants* als die Enthüllung des *Apriorischen* auffasst, als das unvermeidbare Wiederkehren zur *unbegründbaren* metaphysischen Voraussetzung der Idee des Menschen. Der Autor übt Kritik über den ethischen Intellektualismus *Kants* aus, indem er in dem universalen "wir" etwas ahistorisch abstraktes erkennt.

Im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit kritisiert der Autor "Begründung" der gesetzgebenden Macht der Vernunft *Kants*, indem er die Unhaltbarkeit des Rigorismus für sich aufdeckt, der durch die logikale Nichtkontradiktion entsteht, indem er auch auf den Ursprung des positiven Agnostizismus *Kants* aus dem Glauben an die reine Vernunft hinweist, wobei er die Zweideutigkeit des Problems der "Anwendung" in der Entzweiung der ethischen Theorie als "reine" Theorie und mögliche empiristische Ethik besonders hervorhebt.