

pomoću samog uma i njegovog²⁵ objektivnog zakona, znači *primoravanje* na neku radnju. To primoravanje se zove *dužnost* zato što patološki aficirana (iako time ne određena, dakle uvek i slobodna) samovolja donosi sobom želju koja proizlazi iz *subjektivnih* uzroka, — stoga često i može da bude suprotna čistom objektivnom određujućem razlogu, te joj je, dakle, kao moralno primoravanje potreban otpor praktičkog uma, koji se može nazvati unutrašnjom ali intelektualnom prinudom. U najdovoljnijoj inteligenciji samovolja se s pravom zamišlja da nije sposobna za maksimu koja istovremeno objektivno ne bi mogla²⁶ da bude zakon, a pojam *svetosti*, koji joj zato pripada, stavlja je, doduše ne iznad svih praktičkih, ali ipak iznad svih praktički ograničavajućih zakona, dakle iznad obaveznosti i dužnosti. Ta svetost volje ipak je praktička ideja koja nužno mora da služi kao *prauzor*, a približavanje tom *prauzoru* do u beskonačnost jeste ono jedino što pripada svim konačnim umnim bićima. Ta ideja im stalno i tačno drži pred očima čisti moralni zakon, koji se zato sâm naziva svetim, a biti siguran u beskonačni progres svojih maksima i njihovu nepromenljivost za stalno napredovanje, to jest biti siguran u vrlinu, jeste ono najviše što može da učini konačni praktički um — koji opet ni sâm, bar kao prirodno stečena moć, nikada ne može biti savršen, jer u tom slučaju sigurnost nikada ne postaje apodiktička izvesnost, te je kao nagovaranje veoma opasna.

§ 8.

POSTAVKA IV

Autonomija volje je jedini princip svih moralnih zakona i njima primerenih dužnosti; naprotiv, svaka *heteronomija* samovolje ne samo da ne utemeljuje nikakvu obaveznost nego je, naprotiv, suprotna njenom principu i moralnosti volje. Naime, jedini princip moralnosti sastoji se u nezavisnosti od svake materije zakona (to jest nekog željenog objekta), a u isto vreme, ipak, u određivanju samovolje pomoću čiste sveopšte zakonodavne forme za koju neka mak-

²⁵ Hartenštajn je predložio da se *deren* zameni sa *dessen* (»njegovog«), kako smo i preveli.

²⁶ Prema Hartenštajnu, koji *konnte* (»nije mogla«) koriguje sa *könnte* (»ne bi mogla«).

sima mora biti podesna. *Ta nezavisnost*, međutim, jeste sloboda u *negativnom* smislu, a ovo *vlastito zakonodavstvo* čistog i, kao takvog, praktičkog uma jeste sloboda u *pozitivnom* smislu. Dakle, moralni zakon ne izražava ništa drugo doli *autonomiju* čistog praktičkog uma, to jest slobode,²⁷ a ova sama je formalni uslov svih maksima pod kojim one jedino mogu da budu u skladu s najvišim praktičkim zakonom. Ako stoga materija htenja, koja može biti samo objekt jedne žudnje koja se povezuje sa zakonom, uđe u praktički zakon *kao uslov njegove mogućnosti*, onda iz toga nastaje heteronomija samovolje, naime zavisnost od prirodnog zakona da se sledi neki podsticaj ili sklonost, te volja ne daje sama sebi zakon, već samo propis za razumno pokoravanje patološkim zakonima; no maksima, koja na taj način u sebi nikada ne može sadržavati sveopšte-zakonodavnu formu, na taj način ne samo da ne uspostavlja obaveznost nego je sama suprotna principu *čistog* praktičkog uma, a time i moralnom nastrojenju, mada bi radnja koja iz toga proizlazi trebalo da bude zakonita.

PRIMEDBA I

U praktički zakon se, dakle, nikada ne sme ubrojiti praktički propis koji sadrži neki materijalni (dakle, empirijski) uslov. Jer, zakon čiste volje koja je slobodna postavlja tu volju u sasvim drukčiju sferu nego što je empirijska, a nužnost koju on izriče, pošto ne treba da bude prirodna nužnost, može se, dakle, sastojati samo u formalnim uslovima mogućnosti nekog zakona uopšte. Svaka materija praktičkih pravila uvek počiva na subjektivnim uslovima koji joj²⁸ ne pribavljaju drugu sveopštost za umna bića sem jedino uslovne sveopštosti (u slučaju da *želim* ovo ili ono, šta onda moram činiti da to ostvarim), i sva skupa se okreću oko principa *lične sreće*. Naravno, neosporno je da svako htenje mora da ima i neki predmet, dakle materiju; međutim, ova upravo zato nije određujući razlog i uslov maksime; jer ako ona to jeste, onda se maksima ne može predstaviti u sveopšte zakonodavnoj formi, pošto bi tada očekivanje egzistencije predmeta bilo određujući uzrok volje, te bi se htenju kao osnov morala da postavi zavisnost moći žudnje od

²⁷ Natorp predlaže: »slobodu«.

²⁸ Umesto *ihr* (»joj«), kako smo preveli, Natorp predlaže *ihnen* (»im«), tj. »praktičkim pravilima«.

egzistencije neke stvari koja se uvek može tražiti samo u empirijskim uslovima, i stoga nikada ne može činiti osnov za nužno i sveopšte pravilo. Tako će sreća stranih bića moći da bude objekt volje umnog bića. Ali kad bi ono bilo određujući razlog maksime, onda bi se moralo pretpostaviti da mi u dobru drugih ne nalazimo samo neko prirodno uživanje nego i neku potrebu, kao što to sobom donosi simpatetička nastrojenost kod ljudi. Međutim, tu potrebu ne mogu pretpostaviti kod svakog umnog bića (kod Boga nikako). Prema tome, materija maksime, istina, može da ostane, ali ona ne sme da bude njen uslov, jer maksima inače ne bi bila prikladna za zakon. Dakle, čista forma nekog zakona, koja²⁹ ograničava materiju, mora istovremeno biti razlog da se ta materija doda volji, a ne da se pretpostavlja. Neka materija bude, na primer, moja lična sreća. Ova sreća, ako je pridajem svakome (kao što to zaista smem da učinim kod konačnih bića), može postati *objektivan* praktički zakon samo onda ako u nju uključim i sreću drugih. Dakle, zakon da se unapređuje sreća drugih proizlazi iz pretpostavke da je ona³⁰ objekt svačije samovolje, nego naprosto iz toga da određujući razlog volje postane forma sveopštosti koja je umu potrebna kao uslov da maksimi samoljublja dâ objektivnu vrednost zakona; prema tome, objekt (sreća drugih) nije bio određujući razlog čiste volje, već je to jedino bila čista zakonska forma kojom sam ograničio svoju maksimu zasnovanu na sklonosti, da bih joj pribavio sveopštost zakona i tako je učinio primerenom čistom praktičkom umu. Jedino je iz tog ograničenja, a ne iz dodatka neke spoljašnje pobude, mogao³¹ onda da proizide pojam *obaveznosti* da se maksima mog samoljublja proširi i na sreću drugih.

PRIMEDBA II

Prava suprotnost principa moralnosti jeste: kad se princip *lične* sreće učini određujućim razlogom volje, u šta se, kako sam napred pokazao, mora ubrojiti sve ono što odre-

²⁹ Kod Kanta stoji: *welches* (»koji«), što se odnosi na *Gesetz* (»zakon«). Forlender predlaže *welche* (»koja«), što se odnosi na *Form* (»forma«), pa smo i mi tako postupili.

³⁰ Usvojili smo Forlenderov predlog da se *dieses*, što bi se odnosilo na *Gesetz* (»zakon«), koriguje sa *diese*, što se odnosi na *Glückseligkeit* (»sreća«).

³¹ Kod Kanta: *könnte* (»mogao bi«). *Könnte* (»mogao je«) potiče od Natorpa.

đujući razlog, koji treba da služi kao zakon, stavlja u nešto drugo sem u zakonodavnu formu maksime. Ta protivrečnost, međutim, nije prosto logička, kao što je protivrečnost između empirijski-uslovljenih pravila, koja su ipak hteli da podignu do nužnih principa saznanja, nego praktička, te bi sasvim upropastila moralnost kad glas uma u odnosu na volju ne bi bio tako jasan, tako nezaobilazan, čak i za najobičnijeg čoveka tako razgovetan; no ona se tako može održati samo još u zbrkanim spekulacijama škola, koje su dovoljno smele da ogluve na taj nebeski glas kako bi održale neku teoriju koja ih ne staje nikakvog lupanja glavom.

Kad bi tebi inače drag prijatelj mislio da se pred tobom opravda zbog lažnog svedočenja time što bi se najpre izgovarao ličnom srećom — koja je, po njemu, sveta dužnost, time što bi, potom, nabrojao sve koristi koje je na taj način stekao, što bi pomenuo mudrost koje se drži da bi bio siguran od svakog razotkrivanja, čak i razotkrivanja od strane tebe samoga, kome on obelodanjuje tajnu samo zato da bi u svako doba mogao da je porekne, a kad bi zatim sasvim ozbiljno tvrdio da je izvršio istinsku ljudsku dužnost: onda ćeš mu se ti ili upravo nasmejati u lice ili ćeš s gnušanjem ustuknuti — premda, ako je neko svoja načela upravio samo na sopstvene koristi, ni najmanje ne bi imao da prigovoriš tom postupku. Ili pretpostavite: neko vam za održavaoca domaćinstva preporuči čoveka kome možete potpuno poveriti sve svoje poslove, i on ga, da vam ulije poverenje, hvali kao pametnog čoveka koji majstorski proniće u svoju sopstvenu korist, a takođe kao neumorno delatnog čoveka koji radi te koristi nijednu priliku ne bi propustio neiskorišćenu: konačno, da na putu ne bi stajala ni bojazan zbog njegovog prostačkog koristoljublja, on ga hvali kako vrlo fino zna da živi, kako uživanje ne traži u sakupljanju novca ili brutalnoj raskoši, nego u proširivanju svojih znanja, biranju društva od koga se ima šta naučiti, čak u dobročinstvu prema onima koji oskudevaju, a da, osim toga, što se tiče sredstava (koja svoju vrednost ili bezvrednost dobijaju samo od svrhe), ne bi bio u nedoumici i da bi mu, kao njegov sopstveni, isto tako dobri bili tuđi novac i dobro čim bi samo znao da to neotkriveno i nesmetano može da učini: onda ćete vi smatrati da vas preporučitelj ili drži za budalu ili da je izgubio razum. — Granice moralnosti i samoljublja toliko su jasne i toliko oštro povučene da čak i najobičnije oko nikako ne može pogrešiti u razlikovanju da li nešto pripada jednom ili drugom. Pri tako očiglednoj istini narednih

nekoliko primedbi bi se, doduše mogle činiti suvišnim, ali one služe bar za to da sudu običnog ljudskog uma pribave nešto više jasnoće.

Princip sreće, doduše, može pružati maksime, ali nikada ne može pružati takve koje bi bile prikladne da služe kao zakoni volje, čak i onda kada bismo sebi načinili objektom *sveopštu* sreću. Jer, kako se saznanje sreće zasniva na samim iskustvenim datama, kako svaki sud o tome veoma zavisi od mnjenja svakog čoveka, koje je uz to još i sâmo vrlo promenljivo, to zacelo mogu postojati *generalna* pravila, ali nikada ne mogu postojati *univerzalna* pravila, to jest mogu postojati takva koja su najčešće tačna, ali ne i takva koja uvek i nužno moraju da važe; prema tome, na njima se ne mogu zasnivati nikakvi praktički zakoni. Upravo zato što se ovde neki objekt samovolje mora postaviti kao osnov njenog pravila, te mu, dakle, mora prethoditi, to pravilo se ne može odnositi i zasnivati ni na čemu drugom doli na onome što se preporučuje³², dakle na iskustvu, a različnost suda mora tu biti beskonačna. Taj princip, dakle, ne propisuje svim umnim bićima baš ista praktička pravila, iako su ona obuhvaćena zajedničkim nazivom, naime nazivom sreće. Međutim, moralni zakon se zamišlja kao objektivno nužan samo zato što treba da važi za svakoga ko ima um i volju.

Maksima samoljublja (razboritosti) samo *savetuje*; zakon moralnosti *zapoveda*. No, ipak, postoji velika razlika između onoga što nam se *savetuje* i onoga na šta smo *obavezni*.

Ono što treba činiti prema principu autonomije samovolje, to sasvim lako i bez dvoumljenja može da uvidi najobičniji razum; ono što treba učiniti pod pretpostavkom heteronomije samovolje, teško je uvideti i zahteva poznavanje sveta, to jest: šta je *dužnost*, svakome se pokazuje samo od sebe. Međutim, ono što donosi istinsku trajnu korist svaki put je, ako ta korist treba da se protegne na celokupno postojanje, obavijeno neprozirnom tamom i zahteva mnogo razboritosti da bi se praktički za to usklađeno³³ pravilo, pomoću umešnih izuzetaka, makar samo na podnošljiv način prilagodilo svrhama života. Pa ipak, moralni zakon svakome

³² Umesto *empfiehl* (»preporučuje«), kako smo i preveli, Hartenštajn predlaže *empfindet* (»oseća«).

³³ U šestom izdanju i kod Hartenštajna umesto »usklađeno« stoji »određeno«.

zapoveda pokoravanje, i to najstrože pokoravanje. Dakle, prosuđivanje³⁴ onoga što prema njemu treba činiti ne mora biti tako teško da time čak i najobičniji i najneizvežbaniji razum ne bi znao da postupa bez upućenosti u poslove sveta.

Da se udovolji kategoričkoj zapovesti moralnosti uvek je u svačijoj moći, a da se udovolji empirijski-uslovljenom propisu samo je retko u nečijoj moći, te ni izdaleka nije moguće za svakoga, makar samo u pogledu jednog jedinog cilja. Uzrok leži u tome što je kod onog prvog reč samo o maksimi koja mora biti istinska i čista, a kod ovog drugog je reč i o snazi i fizičkoj moći da se željeni predmet ostvari. Zapovest da bi svako trebalo da pokuša da sebe učini srećnim bila bi budalasta; jer nikada se nekome ne zapoveda ono što on neizostavno hoće već sam po sebi. Morala bi mu se samo zapovediti ili, bolje, pružiti merila, jer on ne može znati sve ono što hoće. Međutim, zapovedati moralnost pod imenom dužnosti sasvim je umno; jer, prvo, neće baš svako da se dragovoljno povinuje njenom propisu ako je on u protivrečnosti sa sklonostima, a što se tiče merila kako bi se mogao pokoravati tom zakonu, o njima se ovde ne sme poučavati; jer, ono što on u ovom pogledu hoće,³⁵ to on i može.

Onaj ko je u igri *izgubio* zacelo se može *ljutiti* na samog sebe i svoju nerazboritost; ali ako je svestan da je u igri *varao* (i ako je na taj način dobio), onda samog sebe mora *prezirati* čim se uporedi s moralnim zakonom. Dakle, ovaj zakon ipak mora biti nešto drugo od principa lične sreće. Jer, morati samom sebi reći: ja sam *ništarija* iako sam napunio svoju kesu, ipak mora imati drugo merilo suda nego kad se samom sebi odobrava i kaže: ja sam *mudar* čovek, jer sam obogatio svoju kasu.

Konačno, u ideji našeg praktičkog uma postoji još nešto što prati prestup moralnog zakona, naime njegova *kažnjivost*. No, s pojmom kazne kao takve ipak se nikako ne može povezati dolaženje do sreće. Jer, mada onaj ko kažnjava zacelo može u isto vreme imati dobru nameru da tu kaznu usmeri i na tu svrhu, ona ipak mora najpre da sama za sebe bude opravdana kao kazna, to jest kao puko zlo, tako da kažnjenik, kad bi ostao kod toga i kad se ne bi ogledao za kakvom milošću koja se krije iza te strogosti, sâm mora

³⁴ Kod Kanta stoji: *zu der Beurteilung* (»za prosuđivanje«). Ovde prevedeno prema Natorpovom predlogu, koji stavlja *die Beurteilung*.

³⁵ Drugo izdanje ima dodatak: »hoće da čini«.

priznati da mu se to pravedno dogodilo i da je njegova sudbina potpuno primerena njegovom ponašanju. U svakoj kazni kao takvoj mora najpre biti pravednosti koja čini suštinu tog pojma. S njom, istina, može biti povezana i dobrota, ali onaj ko zaslužuje kaznu nema, prema svom ponašanju, ni najmanjeg razloga da računa na nju. Dakle, kazna je fizičko zlo koje bi, ako kao *prirodna* posledica i ne bi bilo povezano s moralno-zlim, kao posledica s njim ipak moralo biti povezano prema principima moralnog zakonodavstva. Ako je svaki zločin, i ne gledajući na fizičke posledice s obzirom na počinioca, za sebe kažnjiv, to jest ako (bar delimično) šteti sreći, onda bi očigledno bilo besmisleno reći: zločin se sastojao u tome što je on na sebe navukao kaznu, budući da je nudio svojoj sreći (što bi po principu samoljublja morao biti istinski pojam svakog zločina). Kazna bi na taj način bila razlog da se nešto nazove zločinom, a pravda bi se, naprotiv, morala sastojati u tome da se propusti svako kažnjavanje, da se čak spreči i prirodno; jer, u tom slučaju u radnji ne bi više bilo ničeg zlog, pošto bi sad bile sprečene nevolje koje bi inače sledile za radnjom i zbog kojih bi se radnja jedino i nazivala zlom. I najzad, svako kažnjavanje i nagrađivanje smatrati samo kao mašinu u rukama neke više moći, koja bi na taj način trebalo da služi jedino tome da umna bića pokrene na delatnost za ostvarenje njihove krajnje svrhe (sreće), suviše očigledno je mehanizam koji ukida svaku slobodu njihove volje a da bi bilo potrebno da se tu zadržavamo.

Premda je isto tako neistinita, još je suptilnija tvrdnja onih koji pretpostavljaju izvesno posebno moralno čulo, tako da ono, a ne um, određuje moralni zakon po kome bi svest o vrlini neposredno bila povezana sa zadovoljnošću i uživanjem, a svest o poroku sa duševnim nemirom i bolom, te tako ipak sve polažu na zahtev za ličnom srećom. Bez ponavljanja onoga što je napred rečeno, hoću samo da skrenem pažnju na varku do koje pri tom dolazi. Da bi poročnoг čoveka predstavili kao mučenog duševnim nemirom na osnovu svesti o njegovim prestupima, takvi moraju da ga, prema najglavnijoj osnovi njegovog karaktera, već unapred predstave bar u nekom stepenu kao moralno dobrog, kao što onoga koga veseli svest o radnjama primerenim dužnosti već unapred moraju da predstave kao vrlog. Dakle, pojam moraliteta i dužnosti morao je ipak prethoditi svakom obziranju na tu zadovoljnost, te se iz nje uopšte ne može izvesti. Važnost onoga što nazivamo dužnošću, ugled mo-

ralnog zakona i neposredna vrednost koju pokoravanje zakonu daje osobi u njenim sopstvenim očima, moraju se ceniti napred, da bi se osetila ona zadovoljnost u svesti o vlastitoj saobraženosti zakonu³⁶ i da bi se osetio gorki prekor kad čovek sebi može da prebaci kršenje zakona. Dakle, ta zadovoljnost ili duševni nemir³⁷ ne mogu se osetiti pre saznanja obaveznosti i ne mogu se načiniti osnovom ove poslednje. Da bi o onim osećanjima mogao da stvori makar samo predstavu, čovek bar donekle već mora da bude pošten. Da, uostalom, kao što je ljudska volja na osnovu slobode neposredno odredljiva putem moralnog zakona, češće izvršavanje shodno tom određujućem razlogu subjektivno može na kraju da izazove i osećanje zadovoljnosti samim sobom — to ja uopšte ne osporavam; štaviše, dužnosti čak pripada da to osećanje, koje u stvari jedino zaslužuje da se nazove moralnim osećanjem, zasnuje i kultiviše. Međutim, iz njega se pojam dužnosti ne može izvesti, inače bismo morali zamisliti osećanje zakona kao takvog i učiniti predmetom osećaja ono što se može misliti samo umom; a to bi, ako ne treba da postane površna protivrečnost, sasvim ukinulo svaki pojam dužnosti i na njeno mesto postavilo samo mehaničku igru tananijih sklonosti, koje katkad dolaze u sukob s grubljim sklonostima.

Ako sad naše *formalno* najviše načelo čistog praktičkog uma (kao autonomije volje) uporedimo sa svim dosadašnjim *materijalnim* principima moralnosti, onda u tabeli možemo predstaviti sve ostale kao takve kojima su zaista istovremeno iscrpeni svi drugi mogućni slučajevi izuzev jednog jedinog — *formalnog*³⁸, te tako očividno možemo dokazati da je uzaludno tražiti neki drugi princip sem onoga koji je sada izložen. — Svi mogući određujući razlozi volje jesu, naime, ili samo *subjektivni* i, prema tome, empirijski, ili *objektivni* i *racionalni*; a oba su ili *spoljašnji* ili *unutrašnji*.

³⁶ Forlender je *derselben* zamenio sa *demselden*, što se odnosi na »zakon«. Tako smo i preveli.

³⁷ U drugom, trećem, četvrtom, petom i šestom izdanju stajalo je *Seelenruhe* (»duševni mir«). Natorp je, pridržavajući se prvog izdanja, vratio *Seelenunruhe* (»duševni nemir«), kako smo i preveli. Upor. početak istog ovog pasusa.

³⁸ Natorp pretpostavlja da bi ova reč trebalo da stoji na kraju rečenice. Mislamo da je odvajanje te reči crticom, kao što smo mi učinili, takođe adekvatno.

PRAKTIČKI MATERIJALNI ODREĐUJUĆI RAZLOZI

u principu moralnosti jesu

<i>s u b j e k t i v n i</i>				<i>o b j e k t i v n i</i>	
<i>spoljašnji:</i>	<i>unutrašnji:</i>		<i>unutrašnji:</i>	<i>spoljašnji:</i>	
<i>vaspitanja građanskog</i>	<i>fizičkog</i>	<i>moralnog</i>	<i>savršenstva</i>	<i>božje volje</i>	
<i>uređenja</i>	<i>osećanja</i>	<i>osećanja</i>	(prema Volfu	(prema Kruzijusu	
(prema	(prema	(prema	(prema	i	i drugim teološkim
Montenju)	Mandevilu)	Epikuru)	Hačisonu)	stoičarima)	moralistima)

Određujući razlozi koji stoje na levoj strani svi su skupa empirijski i, očigledno, uopšte nisu podesni za sveopšti princip moralnosti. No, oni na desnoj strani osnivaju se na umu (jer i savršenstvo, kao *svojstvo* stvari, i najviše savršenstvo predstavljeno u *supstanciji*, to jest Bog — ta savršenstva treba misliti samo pomoću pojmova uma). Jedino se prvi pojam, naime pojam *savršenstva*, može uzeti ili u *teorijskom* značenju, i tu ne znači ništa drugo doli potpunost svake stvari u svojoj vrsti (transcendentalna), ili jedne stvari samo kao stvari uopšte (metafizička), o čemu ovde ne može biti govora. Međutim, pojam savršenstva u *praktičkom* značenju jeste podesnost ili dovoljnost neke stvari za raznovrsne svrhe. To savršenstvo, kao *svojstvo* čoveka, dakle kao unutrašnje, nije ništa drugo doli *talenat* i ono što taj talenat jača i dopunjava: *umešnost*. Najviše savršenstvo u *supstanciji*, to jest Bog, dakle spoljašnje savršenstvo (posmatrano u praktičkom smislu), jeste dovoljnost tog bića za sve svrhe uopšte. Ako nam dakle, svrhe s obzirom na koje pojam *savršenstva* (unutrašnjeg, u nama samima, ili spoljašnjeg, u Bogu) jedino može postati određujući razlog volje, moraju unapred biti date, i ako je svrha, kao *objekt* koji pomoću nekog praktičkog pravila mora prethoditi određenju volje i koji mora sadržavati osnov mogućnosti takvog određenja, dakle ako je *materija* volje uzeta kao njen određujući razlog u svako doba empirijska, ako, prema tome, može da služi kao *epikurovski* princip učenja o sreći, a nikada kao čist umni princip učenja o moralu i dužnosti (kao što talenti i njihovo unapređivanje, samo zato što doprinose koristima života, ili kao što božja volja, ako saglasnost s njom, bez prethodnog nezavisnog praktičkog principa koji je od njegove ideje bio uzet za objekt volje, može da postane motiv volje samo pomoću *sreće* koju od toga očekujemo), onda sledi, *prvo*, da su svi principi koji su ovde postavljeni *materijalni*; *drugo*: da oni obuhvataju sve moguće materijalne

principe. Odavde, *konačno*, sledi zaključak: pošto su materijalni principi potpuno neprikladni za najviši moralni zakon (kao što je dokazano), to je *formalni praktički princip* čistog uma, prema kome čista forma pomoću naših maksima mogućeg sveopšteg zakonodavstva mora sačinjavati najviši i neposredni određujući razlog volje, *jedini mogući princip* koji je prikladan za kategoričke imperative, to jest za praktičke zakone (koji radnje čine dužnošću), i uopšte za princip moralnosti, kako u rasuđivanju tako i u primeni na ljudsku volju u njenom određivanju.

I

O DEDUKCIJI NAČELA ČISTOG PRAKTIČKOG UMA

Ova analitika pokazuje da čisti um može biti praktički, to jest da za sebe, nezavisno od svega onoga što je empirijsko, može određivati volju, — i to pomoću fakta u kome se čisti um kod nas zaista pokazuje kao praktički, naime pomoću autonomije u načelu moralnosti kojom on određuje volju za delo. — Ona istovremeno pokazuje da je taj fakat nerazdvojno povezan sa svešću o slobodi volje, štaviše, da je s njom jedno. Na taj način volja umnog bića, koje, pripadajući čulnom svetu, sebe saznaje da je poput drugih delatnih uzroka nužno podređeno zakonima kauzaliteta, ipak je, na drugoj strani, u onome praktičkom, naime kao biće samo po sebi, istovremeno svesna svog postojanja koje je odredljivo u inteligibilnom poretku stvari, doduše ne prema nekom posebnom opažaju o samom sebi, nego prema izvesnim dinamičkim zakonima koji mogu da odrede njen kauzalitet u čulnom svetu; jer, na drugom mestu³⁹ je u dovoljnoj meri pokazano da nas sloboda, ako nam se prida, premešta u inteligibilni poredak stvari.

Ako pak s ovom analitikom uporedimo analitički deo Kritike čistog spekulativnog uma, onda se između njih pokazuje značajan kontrast. Ne načela, nego je čisti čulni *opažaj* (prostor i vreme) bio u onoj Kritici prvi podatak koji je omogućio saznanje a priori, i to samo za predmete čula. — Sintetička načela iz čistih pojmova bez opažaja bila su nemoguća. Štaviše, ta načela su mogla postojati samo u odnosu na onaj opažaj koji je bio čulan, dakle takođe samo u

³⁹ Kant misli na svoj spis *Grundlegung sur Metaphysik der Sitten*, 1785.

odnosu na predmete mogućeg iskustva, jer pojmovi razuma, povezani s tim opažajem, jedino omogućavaju ono saznanje koje nazivamo iskustvom. — Izvan predmeta iskustva, dakle o stvarima kao noumenima, spekulativnom umu je s pravom osporavano sve ono što čini pozitivnost jednog *saznanja*. — Pa ipak, spekulativni um je učinio dosta da osigura pojam noumenâ, to jest mogućnost, odnosno nužnost, da se takvo nešto misli, i da, na primer, pokaže, nasuprot svim prigovorima, da predstaviti slobodu, posmatranu negativno, jeste stvar savršeno pomirljiva sa načelima i ograničenjima čistog teorijskog uma. Ali nam o tim predmetima nije dato ništa što je određeno i što bi moglo proširiti naše saznanje, jer je, naprotiv, presečen svaki pogled na to područje.

Nasuprot tome, moralni zakon pruža ako ne *pogled* a ono ipak fakat koji nije objašnjiv apsolutno nikakvim datostima čulnog sveta ni celim opsegom naše teorijske upotrebe uma, fakat koji ukazuje na čisti svet razuma, štaviše, koji taj svet čak *pozitivno određuje* i omogućava nam da od njega nešto saznamo, naime zakon.

Taj zakon treba čulnom svetu kao *čulnoj prirodi* (kad je reč o umnim bićima) da pribavi formu razumskog sveta, to jest *natčulne prirode*, a da ipak ne ide nauštrb mehanizmu onog prvog. U najopštijem smislu, priroda je egzistencija stvari pod zakonima. Čulna priroda umnih bića uopšte, jeste njihova egzistencija pod empirijski uslovljenim zakonima, dakle za um *heteronomija*. Natčulna priroda istih ovih bića jeste, naprotiv, njihova egzistencija prema zakonima koji su nezavisni od svakog empirijskog uslova, dakle koji pripadaju *autonomiji* čistog uma. A kako su zakoni po kojima postojanje stvari zavisi od saznanja praktički zakoni, to natčulna priroda, ukoliko možemo da stvorimo neki pojam o njoj, nije ništa drugo doli *priroda koja se nalazi pod autonomijom čistog praktičkog uma*. Zakon te autonomije jeste, međutim, moralni zakon, koji je, prema tome, osnovni zakon natčulne prirode i čistog razumskog sveta, čija kopija treba da egzistira u čulnom svetu, no ipak ne istovremeno nauštrb njegovih zakona. Natčulna priroda bi se mogla nazvati *prauzornom prirodom* (*natura archetypa*) koju saznamo samo u umu, a čulni svet bi se, pošto sadrži moguće dejstvo ideje one prve kao određujućeg razloga volje, mogao nazvati kopiranjem (*natura ectypa*). Jer moralni zakon nas, prema ideji, zaista prenosi u neku prirodu u kojoj bi čisti um, kad bi ga pratila njemu saobražena fizička moć, proizveo najviše

dobro. On određuje našu volju da dâ formu čulnom svetu kao celini umnih bića.

Da je ta ideja, tako reći kao znamenje, uzor našim određenjima volje, potvrđuje najjednostavnije posmatranje samog sebe.

Ako se maksima prema kojoj sam naumio da svedočim ispita pomoću praktičkog uma, onda se ja uvek staram o tome kakva bi ona bila kad bi važila kao opšti prirodni zakon. Očividno je da bi ovaj zakon na taj način svakoga primoravao da govori istinu. Jer, s opštošću prirodnog zakona ne može opstati to da iskazi važe kao dokazani, a ipak kao namerno neistiniti. Isto tako se maksima, koju uzimam s obzirom na slobodno raspolaganje svojim životom, odmah određuje ako sebe upitam kakva bi morala da bude da bi se priroda održala prema njenom zakonu. Očigledno da u jednoj takvoj prirodi niko ne bi mogao prekratiti vlastiti život *svojevoljno*, jer takvo uređenje ne bi bilo trajan prirodni poredak, a tako je i u svim ostalim slučajevima. Međutim, u stvarnoj prirodi, čim je ona predmet iskustva, slobodna volja nije sama od sebe određena za takve maksime koje bi same za sebe mogle zasnovati prirodu prema opštim zakonima, ili koje bi od sebe pristajale uz takvu prirodu koja bi prema njima bila uređena. Naprotiv, to su lične sklonosti koje, istina sačinjavaju prirodnu celinu na osnovu patoloških (fizičkih) zakona, ali ne sačinjavaju prirodu koja bi bila mogućna jedino pomoću naše volje prema čistim praktičkim zakonima. Pa ipak, mi smo pomoću uma svesni zakona kome su podređene sve naše maksime, kao da bi našom voljom ujedno morao nastati prirodni poredak. Prema tome, to mora biti ideja prirode koja nije data empirijski, a ipak je mogućna pomoću slobode, dakle ideja natčulne prirode kojoj mi, bar u praktičkom pogledu, pridajemo objektivnu realnost jer je smatramo objektom naše volje kao čistih umnih bića.

Dakle, razlika između zakonâ prirode kojoj je *podvrgnuta volja* i *prirode koja je podvrgnuta volji* (s obzirom na ono što ima odnos prema njenim slobodnim radnjama) počiva na tome što kod one prve objekti moraju da budu uzroci predstava koje određuju volju, a kad ove druge volja treba da bude uzrok objekata, tako da kauzalitet tog uzroka ima svoj određujući razlog jedino u čistoj moći uma, koja se zbog toga može nazvati i čistim praktičkim umom.

Prema tome, veoma su različna ova dva zadatka: kako čisti um, *s jedne strane*, a priori može *da saznaje* objekte, i

kako on, s *druge strane*, neposredno može da bude određujući razlog volje, to jest kauzaliteta umnog bića s obzirom na stvarnost objekata (naprosto pomoću misli o sveopštoj vrednosti njegovih sopstvenih maksima kao zakona⁴⁰).

Prvi zadatak, budući da pripada Kritici čistog spekulativnog uma, zahteva da se najpre objasni kako su a priori mogući opažaji bez kojih nam uopšte ne može biti dat nikakav objekt i bez kojih se, prema tome, nijedan objekt ne može sintetički saznati. Njegovo rešenje ispada tako da su svi skupa samo čulni, te zbog toga i ne dopuštaju mogućnost spekulativnog saznanja koje bi išlo dalje nego što seže moguće iskustvo, i da stoga sva načela onog čistog spekulativnog⁴¹ uma ne postižu ništa drugo do da omogućavaju iskustvo ili o datim predmetima ili o onima koji mogu biti dati u beskonačnost, a koji nikada nisu potpuno dati.

Drugi zadatak, budući da pripada Kritici praktičkog uma, ne zahteva objašnjenje o tome kako su mogućni objekti moći žudnje, jer je to kao zadatak teorijskog saznanja prirode prepušteno Kritici spekulativnog uma, nego samo o tome kako um može odrediti maksime volje — da li se to događa samo posredstvom empirijskih predstava⁴² kao određujućih razloga, ili bi čisti um bio i praktički, i zakon mogućeg prirodnog poretka koji empirijskim putem uopšte nije saznatljiv. Mogućnosti takve natčulne prirode, čiji pojam istovremeno može da bude osnov njene stvarnosti pomoću naše slobodne volje, nije potreban nikakav opažaj a priori (inteligibilnog sveta), koji bi u tom slučaju, kao natčulan, za nas morao biti i nemoguć. Jer, reč je samo o određujućem razlogu htenja u maksimama tog htenja: da li je on empirijski ili je pojam čistog uma (o njegovoj zakonitosti uopšte), i kako on može da bude ovo poslednje. Da li je kauzalitet volje dovoljan za stvarnost objekata ili nije, to biva prepušteno teorijskim principima uma da prosude, kao istraživanje mogućnosti objekata htenja čiji opažaj, prema tome, ne sačinjava nikakav momenat u njegovom praktičkom zadatku. Ovde je reč samo o određivanju volje i o određujućem razlogu njene maksime kao slobodne volje, a ne o ishodu. Jer ako je *volja* zakonita samo za čisti um, onda s

⁴⁰ Reč »zakon« stoji u jednini. Forlender misli da treba da stoji u množini: »zakonâ«.

⁴¹ Kod Kanta stoji: »praktičkog«. Tu očevidnu omašku ispravili su Grilo i Kerbah.

⁴² Kod Kanta stoji jednina: »empirijske predstave«. Korekcija potiče od Hartenštajna.

njenom *moći* u izvođenju stvar može stajati kako mu drago; da li prema tim maksimama zakonodavstva moguće prirode takva priroda odatle stvarno može proizlaziti ili ne, za to uopšte ne haje kritika koja tu istražuje da li, i kako, čisti um može biti praktički, to jest da neposredno može određivati volju.

Kritika, dakle, bez prekora može i mora u tom poslu da počne od čistih praktičkih zakona i njihove stvarnosti. Ali im ona, umesto opažaja, u osnov stavlja pojam njihovog postojanja u inteligibilnom svetu, naime pojam slobode. Jer, taj pojam nema drugo značenje, te su navedeni zakoni mogućni samo u odnosu na slobodu volje, ali su pod pretpostavkom te slobode nužni, ili obrnuto: ona je nužna, jer su ti zakoni kao praktički postulati nužni. Kako je pak mogućna ta svest o moralnim zakonima, ili, što je isto, svest o slobodi, to se dalje ne može objašnjavati, već se samo njena prihvatljivost vrlo dobro može odbraniti u teorijskoj kritici.

Sad je završena *ekspozicija* najvišeg načela praktičkog uma, to jest pokazano je najpre šta ono sadrži, da za sebe postoji sasvim a priori i nezavisno od empirijskih principa, i potom po čemu se ono razlikuje od svih drugih praktičkih načela. Da će tako dobro ići s *dedukcijom*, to jest s opravdavanjem njegove objektivne i opšte vrednosti i sa saznanjem mogućnosti takvog sintetičkog stava a priori, kao što je išlo s načelima čistog teorijskog razuma, tome se ne smemo nadati. Jer, ova poslednja odnosila su se na predmete mogućeg iskustva, naime na pojave, te se moglo dokazati da se te pojave mogu *saznati* kao predmeti iskustva samo time što se one, shodno onim zakonima, dovode pod kategorije, da, prema tome, svako moguće iskustvo mora biti primereno tim zakonima. Međutim, u dedukciji moralnog zakona ja ne mogu udariti takvim putem. Jer, on se ne odnosi na saznanje o prirodi predmeta koji odnekud umu mogu biti dati, nego na saznanje ukoliko ono može da postane razlog egzistencije samih predmeta i ukoliko um pomoću njega ima kauzalitet u umnom biću, to jest čisti um, koji se može smatrati za moć koja neposredno određuje volju.

Međutim, čim smo dospeli do osnovnih snaga ili osnovnih *moći*, nastaje kraj svakom ljudskom saznanju; jer, njihova mogućnost se ničim ne može shvatiti, ali se isto tako ne sme proizvoljno izmišljati i pretpostavljati. Stoga nas u teorijskoj upotrebi uma samo iskustvo može ovlastiti na to da ih pretpostavimo. Međutim, i taj surogat — da se, umesto dedukcije iz saznavnih izvora a priori, navedu empirijski

dokazi — ovde nam je oduzet što se tiče čiste praktičke moći uma. Jer ono čemu je potrebno da osnovu za dokazivanje svoje stvarnosti uzima iz iskustva, mora u pogledu osnova njegove mogućnosti biti zavisno od iskustvenih principa, ali je, već zbog njegovog pojma, nemoguće da se takvim smatra čisti a ipak praktički um. I moralni zakon je u neku ruku dat kao fakat čistog uma kojeg smo a priori svesni i koji je apodiktčki izvestan pretpostavivši da se ni u iskustvu ne bi mogao⁴³ naći primer gde bi on tačno bio izvršavan. Dakle, objektivna realnost moralnog zakona ne može se dokazati nikakvom dedukcijom, nikakvim upinjanjem teorijskog, spekulativnog ili empirijski potpomognutog uma, te se prema tome, kad bi čovek i hteo da se odrekne apodiktčke izvesnosti, nikakvim⁴⁴ iskustvom ne može potvrditi i tako a posteriori dokazati; a ipak, on sam za sebe stoji čvrsto.

Međutim, na mesto ove uzalud tražene dedukcije moralnog principa dolazi nešto drugo i sasvim suprotnog smisla, naime da on, obrnuto, sâm služi kao princip dedukcije jedne nedokučljive moći koju nikakvo iskustvo ne može⁴⁵ da dokaže, ali ju je spekulativni um (da bi među svojim kosmološkim idejama našao ono što je po svom kauzalitetu neuslovljeno, kako samom sebi ne bi protivrečio) morao da pretpostavi bar kao mogućnu: naime, moć slobode, o kojoj moralni zakon — kome samom nisu potrebni nikakvi opravdavajući razlozi — ne dokazuje samo mogućnost nego i stvarnost kod bića koja taj zakon za sebe saznavaju kao obavezan. Moralni zakon je odista zakon kauzaliteta pomoću slobode i, prema tome, mogućnosti natčulne prirode, kao što je metafizički zakon događaja u čulnom svetu bio zakon kauzaliteta čulne prirode. Dakle, onaj prvi zakon određuje ono što je spekulativna filozofija morala ostaviti neodređenim, naime zakon takvog kauzaliteta čiji je pojam u spekulativnoj filozofiji bio samo negativan, te mu tek tako pribavlja objektivnu realnost.

Ova vrsta kreditiva moralnog zakona, pošto se on sâm postavlja kao princip dedukcije slobode kao kauzaliteta čistog uma, potpuno je dovoljna za dopunu jedne potrebe teorijskog uma umesto svakog opravdavanja a priori, budu-

⁴³ U prvom, četvrtom, petom i šestom izdanju, umesto *könnte* (»ne bi mogao«) stoji *konnte* (»nije mogao«).

⁴⁴ Ovu reč je dodao Grilo.

⁴⁵ Reči »ne može« dodao Forlender. Tekst bi bez njih glasio: »ne dokazuje«.

ći da je on bio primoran da *pretpostavi* bar mogućnost slobode. Jer, na taj način moralni zakon dovoljno dokazuje svoju realnost i za Kritiku spekulativnog uma, da naprosto negativno mišljenom kauzalitetu, čija je mogućnost za spekulativni um bila neshvatljiva, a ipak je bio prinuđen da ga pretpostavi, doda pozitivno određenje, naime pojam uma koji neposredno određuje volju (pomoću uslova sveopšte zakonske forme njenih maksima) i da tako umu, koji je sa svojim idejama kad je hteo da postupa spekulativno uvek postajao transcendentan, prvi put može da dâ objektivnu, mada samo praktičku realnost, i da njegovu *transcendentnu* upotrebu pretvori u *immanentnu* (da na polju iskustva, pomoću ideja, sâm bude delatni uzrok)⁴⁶.

Određenje kauzaliteta bića u čulnom svetu kao takvom nikada nije moglo da bude neuslovljeno, a ipak, za svaki niz uslova nužno mora da postoji nešto što je neuslovljeno, dakle i kauzalitet koji se sasvim određuje sam od sebe. Otu- da ideja slobode kao moći apsolutne spontanosti nije bila potreba nego, *kad je reč o njenoj mogućnosti*, analitičko načelo čistog spekulativnog uma. Ali, pošto je apsolutno nemoguće da se primereno toj ideji slobode dâ primer u kakvom iskustvu, jer se među uzrocima stvari kao pojavâ ne može naći nikakvo određenje kauzaliteta koje bi bilo apsolutno neuslovljeno, to smo mogli *braniti* samo *misao* o slobodno delatnom uzroku onda kad je primenimo na neko biće u čulnom svetu, ukoliko se ono, s druge strane, posmatra i kao noumenon, budući da smo pokazali da nije protivrečno da se sve radnje tog bića smatraju za fizički uslovljene ukoliko su pojave, a da se ipak njihov kauzalitet, ukoliko je delatno biće razumsko biće, istovremeno smatra za fizički neuslovljen i da se tako pojam slobode načini regulativnim principom uma. Istina, na taj način nikako ne saznajem šta je predmet kome se pridaje takav kauzalitet, ali ipak uklanjam prepreku, budući da, s jedne strane, u objašnjavanju događaja u svetu, dakle i u objašnjavanju radnji umnih bića, priznajem mehanizmu prirodne nužnosti da se do beskonačnosti vraća od onoga što je uslovljeno ka uslovu, a, s druge strane, za spekulativni um čuvam otvoreno prazno mesto, naime ono što je inteligibilno, da bih tu postavio ono što je neuslovljeno. Međutim, tu *misao* nisam mogao da *realizujem*, to jest nisam mogao da je, makar samo prema njenoj mogućnosti, pretvorim u *saznanje* bića

⁴⁶ Kod Kanta množina: »uzroci«. Korektura je Hartenštajnova.

koje tako deluje. To prazno mesto sad ispunjava čisti praktički um pomoću određenog zakona kauzaliteta u inteligibilnom svetu (pomoću slobode), naime pomoću moralnog zakona. Doduše, spekulativnom umu na taj način ne pripada ništa što se tiče njegovog saznanja, ali mu ipak pripada u pogledu *osiguranja* njegovog problematičnog pojma slobode, kome se ovde pribavlja *objektivna*, i, mada samo praktička, ipak nesumnjiva *realnost*. Čisti praktički um čak ni pojam kauzaliteta — čija primena, dakle i značaj, postoji zapravo samo u odnosu na pojave, da bi te pojave povezao u iskustvo (kao što to dokazuje *Kritika čistog uma*) — ne proširuje toliko da njegovu upotrebu protegne preko pomenutih granica⁴⁷. Jer, ako bi išao za tim, morao bi hteti da pokaže na koji način se logički odnos razloga i posledice sintetički može upotrebiti kod jedne drukčije vrste opažanja nego što je čulno opažanje, to jest na koji način je mogućna *causa noumenon*; to on nikako ne može da izvrši, a i na to se, kao praktički um, uopšte i ne obazire, budući da jedino *određujući razlog* kauzaliteta čoveka kao čulnog bića (kauzaliteta koji je dat) postavlja u *čistom umu* (koji se zato zove praktički). Tako čistom praktičkom umu pojam sâmog uzroka, čiju primenu na objekte u svrhu teorijskih saznanja on ovde može sasvim apstrahovati (jer se taj pojam, i nezavisno od svakog opažaja, uvek a priori nalazi u razumu), nije potreban za to da bi saznao predmete, nego da bi s obzirom na njih uopšte odredio kauzalitet, dakle ni u kom drugom doli u praktičkom smislu, te stoga određujući razlog volje može da premesti u inteligibilni poredak stvari, budući da istovremeno dragovoljno priznaje da uopšte ne razume kakvo određenje može da ima pojam uzroka za saznanje tih stvari. On svakako mora da na određeni način saznaje kauzalitet s obzirom na radnje volje u čulnom svetu, jer praktički um, inače, zaista ne bi mogao da proizvede nikakvo delo. Međutim, on nema potrebu da pojam koji stvara o svom sopstvenom kauzalitetu kao noumenonu teorijski odredi radi saznanja svoje natčulne egzistencije, da bi mu, utoliko mogao pridati značaj. Jer, on dobija značaj bez toga, mada samo za praktičku upotrebu, naime pomoću moralnog zakona. Posmatran i teorijski, on uvek ostaje čist, a priori dat pojam razuma koji može da se primeni na predmete, bili oni dati čulno ili nečulno, iako on u poslednjem slučaju nema određenog teorijskog značaja i primene, nego je samo

⁴⁷ U drugom izdanju jednina: »pomenute granice«.

formalna ali ipak suštinska misao razuma o nekom objektu uopšte. Značaj koji mu um pribavlja pomoću moralnog zakona jeste samo praktički, pošto, naime, ideja zakona kauzaliteta (volje) sama ima kauzalitet, ili: ona je određujući razlog tog kauzaliteta.

II

O PRAVU ČISTOG UMA, U PRAKTIČNOJ UPOTREBI, NA PROŠIRIVANJE KOJE ZA NJEGA NIJE MOGUĆE U SPEKULATIVNOJ UPOTREBI

S moralnim principom postavili smo zakon kauzaliteta koji određujući razlog tog kauzaliteta stavlja iznad svih uslova čulnog sveta, a volju smo, onako kako je odredljiva kao pripadna inteligibilnom svetu, dakle subjekt te volje (čoveka), *mislili* ne samo kao pripadnu čistom razumskom svetu, mada u ovom pogledu kao nama nepoznatu (kako se to moglo dogoditi prema Kritici čistog spekulativnog uma), nego smo je *odredili* i u pogledu njenog kauzaliteta posredstvom zakona koji se ne može ubrojiti ni u kakav prirodni zakon čulnog sveta. Tako smo naše saznanje *proširili* preko granice ovog poslednjeg⁴⁸, a taj preteran zahtev je Kritika čistog uma u svakoj spekulaciji ipak proglasila za ništavan. Kako sad ovde treba ujediniti praktičku upotrebu čistog uma s teorijskom upotrebom tog istog uma s obzirom na određivanje granica njegove moći?

Dejvid Hjum, za koga se može reći da je, pravo rekavši, započeo sa svim osporavanjima⁴⁹ pravâ čistog uma, a koja su učinila neophodnim potpuno ispitivanje tog pojma, zaključivao je ovako: pojam *uzroka* je pojam koji sadrži *nužnost* povezanosti egzistencije onoga što je različito, i to ukoliko je različito, tako da ja, ako je A postavljeno, saznajem da nešto od njega sasvim različito, B, takođe nužno mora da egzistira. Međutim, nužnost se može pridavati samo povezanosti ukoliko se ona saznaje a priori; jer, iskustvo bi o nekoj vezi dalo da se sazna samo to da ona jeste, ali ne da je ona nužno takva. No, nemoguće je, kaže on, da se veza, koja postoji⁵⁰ između jedne stvari i jedne *druge* stvari (ili jednog

⁴⁸ Kod Kanta je stajalo *des letzteren*. Prevedeno prema Hartenštajnovoj korekturi: *der letzteren*.

⁴⁹ Množinu je predložio Forlender, imajući u vidu sintagmu koja sledi: »učinila neophodnim«.

⁵⁰ Dodavanje reči »postoji« predložio Kerbah.

pojmov a o određivanju volje ne sme se ispustiti iz vida, jer čovek, inače, samog sebe pogrešno shvata, verujući da sebi protivreči tamo gde se ipak jedno pored drugoga sve nalazi u najsavršenijoj harmoniji.

Drugo poglavlje

O DIJALEKTICI ČISTOG UMA U ODREĐIVANJU POJMA O NAJVIŠEM DOBRU

Pojam *onoga što je najviše* već sadrži dvosmislenost koja, ako se na nju ne pazi, može izazvati nepotrebne sporove. Ono što je najviše može da znači ono što je vrhovno (*supremum*) ili i ono što je savršeno (*consummatum*). Prvo je onaj uslov koji je sâm neuslovljen, to jest koji nije određen nikakvom drugom uslovu (*originarium*); drugo je ona celina koja nije deo neke još veće celine iste vrste (*perfectissimum*). Da je *vrlina* (kao dostojnost da se bude srećan) *vrhovni uslov* svega onoga što nam se može činiti poželjnim, dakle i svakog našeg traženja sreće, da je ona, prema tome, *vrhovno dobro*, to je dokazano u analitici. Ali ona zato još nije celokupno i savršeno dobro kao predmet moći žudnje umnih konačnih bića; jer, da bi to bila zahteva se i *sreća*, i to ne samo u pristrasnim očima one osobe koja samu sebe čini svrhom, nego čak i u sudu nepristrasnog uma koji sreću uopšte u svetu smatra svrhom po sebi. Jer imati potrebu za srećom, biti je i dostojan, a ipak ne sudelovati u njoj, to nikako ne može postojati zajedno sa savršenim htenjem umnog bića koje bi istovremeno imalo svu moć, čak kad bismo takvo biće zamislili radi opita. Ukoliko pak *vrlina* i *sreća* zajedno sačinjavaju posedovanje najvišeg dobra u jednoj osobi, a da je pri tom sreća podeljena sasvim srazmerno moralnosti (kao vrednosti i dostojnosti osobe da bude srećna), ukoliko one sačinjavaju *najviše dobro* jednog mogućeg sveta: onda to znači celinu, savršeno dobro, u kome je *vrlina*, uvek kao uslov, *vrhovno dobro* jer iznad sebe nema nikakvog uslova, a *sreća* je uvek nešto što je onome ko je poseduje, istina, priyatna, ali sama za sebe i u svakom pogledu nije apsolutno dobra, nego uvek kao uslov pretpostavlja moralno zakonito ponašanje.

U jednom pojmu dva *nužno* povezana određenja moraju biti povezana kao razlog i posledica, i to ili tako da se to

jedinstvo smatra kao *analitičko* (logička povezanost) ili kao *sintetičko* (realna povezanost) — prvo prema zakonu identiteta, a drugo prema zakonu kauzaliteta. Dakle, povezanost vrline sa srećom može se razumeti ili tako da nastojanje da se bude vrlim i umno traženje sreće ne bi bile dve različne, nego potpuno identične radnje, jer tada ne bi bilo potrebno da se nastojanju da se bude vrli stavi u osnov neka druga maksima od one koja se stavlja traženju sreće; ili se ona povezanost izlaže tako da bi vrlina stvarala sreću kao nešto što je različno od svesti o vrlini, kao što uzrok proizvodi posledicu.

Među starim grčkim školama bile su, u stvari, samo dve koje su se u određivanju pojma o najvišem dobru pridržavale jednovrsnog metoda, istina utoliko što nisu dopuštale da vrlina i sreća važe kao dva različna elementa najvišeg dobra, dakle što su *jedinstvo* principa tražile prema pravilu identiteta; ali su se, opet, odvajale u tome što su između oba različito odabirale osnovni pojam. *Epikurovac* je govorio: biti svestan svoje maksime koja vodi do sreće, to je vrlina; *stoičar* je govorio: biti svestan svoje vrline, to je sreća. Prvome *razboritost* beše koliko moralnost; drugome, koji je izabrao viši naziv za vrlinu, jedino *moralnost* beše istinska mudrost.

Treba žaliti što je oštroumnost tih ljudi (kojima, ipak, čovek istovremeno mora da se divi što su u tako rana vremena već pokušali da idu svim mogućnim putevima filozofskih osvajanja) nesrećno bila primenjena na to da izmudruje identitet između krajnje raznovrsnih pojmova, pojma sreće i pojma vrline. Međutim, dijalektičkom duhu njihovog vremena bilo je primereno, što i sad katkad zavodi subtilne umove, da suštastvene i nikada sjedinljive razlike u principima ukida time što pokušava da ih pretvori u terminološku prepirku i da tako, samo pod različitim nazivima, prividno napravi *jedinstvo* pojma; a to obično pogađa takve slučajeve kod kojih ujedinjavanje raznorodnih razloga leži tako duboko ili visoko, ili bi zahtevalo tako potpunu izmenu učenja, koja su, inače, prihvaćena u filozofskom sistemu, da se čovek plaši da se duboko upusti u realnu razliku, te prema njoj radije postupa kao prema nesaglasnosti u pukim formulama.

Budući da su obe škole pokušavale da izmudruju istovrsnost praktičkih principa vrline i sreće, one zato međusobno nisu bile saglasne o tome kako bi silom izvukle taj iden-

titet, nego su se jedna od druge odvajale u beskonačne udaljenosti, jer je jedna svoj princip postavljala na estetskoj, a druga na logičkoj strani, ona prva u svest o čulnoj potrebi, a ova druga u nezavisnost praktičkog uma od svih čulnih određujućih razloga. Prema *epikurovcu*, pojam vrline ležao je već u maksimi da unapređuje svoju sopstvenu sreću; nasuprot tome, osećanje sreće je, prema *stoičaru*, bilo sadržano već u svesti o njegovoj vrlini. Međutim, ono što je sadržano u nekom drugom pojmu istovrsno je, doduše, jednim delom s onim što ga sadrži, ali nije sa celinom, i dve celine mogu, povrh toga, da budu specifično različne jedna od druge, mada se sastoje od upravo iste materije; ako se, naime, delovi u obe na sasvim različan način sjedinjuju u celinu. Stoičar je tvrdio da je vrlina *celokupno najviše dobro*, a sreća samo svest o njegovom posedovanju kao pripadnog stanju subjekta. Epikurovac je tvrdio da je sreća *celokupno najviše dobro*, a vrlina samo forma maksime da čovek traži sreću, naime u umnoj upotrebi sredstava za nju.

No, iz analitike je jasno da su, s obzirom na njihov vrhovni praktički princip, maksime vrline i maksime lične sreće sasvim raznorodne i, mada pripadaju jednom najvišem dobru, one su daleko od toga da se saglase da ga omogućuće, te se čak u istom subjektu međusobno vrlo ograničavaju i jedna drugoj nanose štetu. Dakle, bez obzira na sve dosadašnje *pokušaje koalicije*, pitanje: *kako je najviše dobro praktički moguće?* — još uvek ostaje nerešen zadatak. Ono, međutim, što ga čini teško rešljivim zadatkom dato je u analitici, naime da su sreća i moralnost dva specifično sasvim različna elementa najvišeg dobra, te da se, dakle, njihova povezanost *ne može saznati analitički* (da će, možda, onaj ko traži svoju sreću u tom svom ponašanju, samim razlaganjem svojih pojmova otkriti da je vrli, ili da će onaj ko sledi vrlinu, u svesti o takvom ponašanju otkriti da je već *ipso facto* srećan), nego da je ona *sinteza* pojmova. No, pošto se ta povezanost saznaje kao apriorna, prema tome kao praktički nužna, dakle ne kao izvedena iz iskustva, i pošto, shodno tome, mogućnost najvišeg dobra ne počiva ni na kakvim empirijskim principima, *dedukcija* tog pojma moraće biti *transcendentalna*. A priori je (moralno) nužno *da se najviše dobro proizvede pomoću slobode volje*; dakle, i uslov njegove mogućnosti mora počivati jedino na saznajnim razlozima a priori.

obuhvati spekulativni um. Međutim, da bude podređen spekulativnom umu i da, prema tome, preobrne poredak, to se uopšte ne može zahtevati od čistog praktičkog uma, jer je svaki interes na kraju krajeva praktički, te je čak interes spekulativnog uma samo uslovljen, a potpun je jedino u praktičkoj upotrebi.

IV

BESMRTNOST DUŠE KAO POSTULAT ČISTOG PRAKTIČKOG UMA

Ostvarivanje najvišeg dobra u svetu jeste nužni objekt volje koja je odredljiva pomoću moralnog zakona. Međutim, u toj volji je *potpuna primerenost* nastrojenjâ moralnom zakonu vrhovni uslov najvišeg dobra. Prema tome, ta primerenost isto tako mora biti mogućna kao i njen objekt, jer je sadržana u istoj zapovesti — da se taj objekt ostvaruje. No, potpuna primerenost volje moralnom zakonu jeste *svetost*, savršenstvo, za koje ni u jednom trenutku svog postojanja nije sposobno nijedno umno biće čulnog sveta. Pošto se, međutim, ta svetost ipak zahteva kao praktički nužna, to se ona može naći samo u *progresu* ka onoj potpunoj primerenosti, progresu koji ide u *beskonačnost*. Prema principima čistog praktičkog uma nužno je da se takvo praktičko napredovanje pretpostavi kao realni objekt naše volje.

Međutim, taj beskonačni progres mogućan je samo pod pretpostavkom *beskonačno* trajne *egzistencije* i ličnosti istog umnog bića (koja se naziva besmrtnošću duše). Dakle, najviše dobro je praktički moguće samo pod pretpostavkom besmrtnosti duše; prema tome, besmrtnost duše je, kao nerazdvojno povezana s moralnim zakonom, *postulat* čistog praktičkog uma (pod kojim razumem *teorijski* stav, ali koji se kao takav ne može dokazati ukoliko nerazdvojno pripada *praktičkom* zakonu koji a priori važi bezuslovno).

Stav o moralnom određenju naše prirode — da se samo napredovanjem koje ide u beskonačnost može stići do potpune primerenosti moralnom zakonu — od najveće je koristi ne samo s obzirom na sadašnje dopunjavanje nemoći spekulativnog uma nego i s obzirom na religiju. Kad taj stav nedostaje, moralni zakon se ili sasvim ponižava u svojoj *svetosti*, budući da ga čovek kvari uzimajući ga tobože kao da je *oprostiv* (indulgentan) i tako primeren našoj la-

godnosti, ili se takođe njegov poziv, a ujedno i očekivanje, zateže do nedostižnog određenja, naime do nadanog potpunog sticanja svetosti volje, gubeći se u zanesenjačkim, samosaznanju sasvim protivrečnim *teozofskim* snovima; i jednim i drugim samo se sprečava neprestana *težnja* ka tačnom i potpunom pokoravanju strogoj, nepopustljivoj, a ipak ne idealnoj nego istinskoj zapovesti uma. Za umno a konačno biće mogućan je samo progres u beskonačnost, od nižih ka višim stepenima moralnog savršenstva. *Beskonačno biće*, za koje uslov vremena nije ništa, vidi u tom nizu koji je za nas beskrajan, potpunu primerenost moralnom zakonu, a svetost, koju njegova zapovest nepopustljivo zahteva da bi čovek bio saobrazan njegovoj pravednosti u sudelovanju koje ono svakome određuje u najvišem dobru, može se u potpunosti naći u jednom jedinom intelektualnom opažaju postojanja umnih bića. Ono što stvorenju može da pripadne jedino u pogledu nade u to sudelovanje bila bi svest o njegovom oprobanom nastrojenju da se iz svog dosadašnjeg napredovanja od rđavog ka moralno-boljem, i iz nepromenljive odluke koja mu je na taj način postala poznata, nada u njegovo dalje neprekidno nastavljanje dokle god dosezala njegova egzistencija, čak i preko ovog života*, i da tako — doduše nikada ovde ili u nekom doglednom budućem trenutku svog postojanja, nego samo u beskonačnosti svog trajanja (koju samo Bog može da obuhvati) — bude potpuno adekvatna njegovoj volji (bez popustljivosti ili praštanja koje se ne slaže s pravednošću).

* *Uverenje* o nepromenljivosti njegovog nastrojenja u napredovanju ka dobru čini se da je ipak po sebi nemoguće za neko stvorenje. Hrišćanska doktrina zbog toga i dopušta da to uverenje jedino potiče iz istog duha koji prouzrokuje posvećivanje, to jest tu čvrstu odluku, a s njom i svest o istrajnosti u moralnom progresu. Međutim, i prirodno je da onaj ko je svestan da je dugi deo svog života, do njegovog kraja, istrajao u napredovanju ka boljem, i to na osnovu pravih moralnih motiva, sme sebi da stvara utešnu nadu, iako ne izvesnost, da će pri tim načelima istrajati i u egzistenciji koja je produžena preko ovog života. I mada on u svojim sopstvenim očima ovde nikada nije pravedan, niti se uz nadani budući porast svog prirodnog savršenstva, a s njim i svojih dužnosti, ikada tome sme nadati, on se ipak može nadati u *blaženu* budućnost u tom napredovanju, koje, mada se tiče cilja odgođenog u beskonačnost, za Boga ipak predstavlja posed; jer, to je izraz kojim se um služi da označi potpuno *dobro*, koje je nezavisno od svih slučajnih uzroka sveta i koje je, kao i *svetost*, isto tako ideja koja može biti sadržana samo u beskonačnom progresu i njegovom totalitetu; stvorenje ga, dakle, nikada ne postiže potpuno.

V

POSTOJANJE BOGA KAO POSTULAT ČISTOG PRAKTIČKOG UMA

Moralni zakon je u prethodnoj analizi doveo do praktičnog zadatka koji se propisuje bez ikakve potpore od strane čulnih pobuda, samo pomoću čistog uma, naime doveo je do nužne potpunosti prvog i najglavnijeg dela najvišeg dobra, *moralnosti*, i pošto se navedeni zadatak potpuno može rešiti samo u večnosti — do postulata *besmrtnosti*. Taj isti zakon mora isto tako nezainteresovano, na osnovu samog nepristrasnog uma, voditi i do mogućnosti drugog elementa najvišeg dobra, to jest do *sreće* primerene pomenutoj moralnosti, naime do pretpostavke nekog uzroka koji je adekvatan toj posledici, odnosno on mora postulirati *egzistenciju Boga* kao nužno pripadnu mogućnosti najvišeg dobra (koji objekt naše volje je nužno povezan s moralnim zakonodavstvom čistog uma). Mi ćemo tu povezanost uverljivo prikazati.

Sreća je stanje umnog bića u svetu kome u celini njegove egzistencije *sve ide po želji i volji*, te dakle počiva na saglasnosti prirode s celom njegovom svrhom, a isto tako sa suštinskim određujućim razlogom njegove volje. Moralni zakon kao zakon slobode zapoveda na osnovu određujućih razloga koji treba da budu potpuno nezavisni od prirode i njene saglasnosti s našom moći žudnje (kao pubudâ); međutim, delatno umno biće u svetu ipak nije u isto vreme uzrok sveta i sâme prirode. Prema tome, moralni zakon ne sadrži ni najmanji razlog za nužnu povezanost između moralnosti i njoj srazmerne sreće jednog bića koje svetu pripada kao deo i koje je stoga od njega zavisno; to biće upravo zato ne može svojom voljom da bude uzrok te prirode i da je, što se tiče njegove sreće, sopstvenim snagama potpuno usaglasi sa svojim praktičkim načelima. Pa ipak, takva povezanost se u praktičkom zadatku čistog uma, to jest u nužnom radu na najvišem dobru, postulira kao nužna: mi *treba* da nastojimo da ostvarujemo najviše dobro (koje, dakle, ipak mora biti moguće). Tako se *postulira* i postojanje uzroka celokupne prirode, različitog od prirode, koji bi sadržavao osnov saglasnosti sreće sa moralnošću. Međutim, taj vrhovni uzrok treba da sadrži osnov saglasnosti prirode ne samo sa zakonom volje umnih bića nego i sa predstavom tog *zakona*, ukoliko ga ta bića sebi postavljaju kao *vrhovni određujući razlog volje*, dakle ne samo s običajima prema for-

mi nego i s njihovom moralnošću kao njihovim motivom, to jest s njihovim moralnim nastrojenjem. Prema tome, najviše dobro u svetu moguće je samo ukoliko se pretpostavi vrhovni uzrok¹¹² prirode koji ima kauzalitet primeren moralnom nastrojenju. Biće, pak, koje je sposobno za radnje prema predstavi zakonâ, jeste *inteligencija* (umno biće), a kauzalitet takvog bića prema toj predstavi zakonâ jeste njegova *volja*. Dakle, vrhovni uzrok prirode, ukoliko se za najviše dobro mora pretpostaviti, jeste biće koje je pomoću *razuma* i *volje* uzrok (dakle, tvorac) prirode, to jest *Bog*. Prema tome, postulat mogućnosti *najvišeg izvedenog dobra* (najboljeg sveta) istovremeno je postulat stvarnosti *najvišeg iskonskog dobra*, naime egzistencije Boga. Za nas je bila dužnost da ostvarujemo najviše dobro, dakle ne samo pravo nego i s dužnošću kao potrebom povezana nužnost da pretpostavimo mogućnost tog najvišeg dobra; a to, pošto se događa samo pod uslovom postojanja Boga, njegovu pretpostavku nerazdvojno povezuje s dužnošću, to jest moralno je nužno da se pretpostavi postojanje Boga.

Ovde zacemento treba primetiti da je ta moralna nužnost *subjektivna*, to jest potreba, a ne *objektivna*, to jest sama dužnost; jer, nikako ne može biti dužnost da se pretpostavi egzistencija neke stvari (pošto se to tiče samo teorijske upotrebe uma). Pod tim se takođe ne razume da je prihvatanje postojanja Boga *kao osnove svake obaveznosti uopšte* nužno (jer ta osnova, kako je dovoljno dokazano, počiva jedino na autonomiji samog uma). Ovde dužnosti pripada samo rad na stvaranju i unapređivanju najvišeg dobra u svetu, čija se mogućnost, prema tome, može postulirati. Međutim, naš um nalazi da se mogućnost najvišeg dobra ne može zamisliti drukčije doli pod pretpostavkom jedne najviše inteligencije. Prihvatanje njenog postojanja povezano je, dakle, sa svešću o našoj dužnosti, mada sama ta pretpostavka pripada teorijskom umu. Jedino u pogledu teorijskog uma može se ta pretpostavka, posmatrana kao osnov objašnjenja, zvati *hipoteza*, ali se s obzirom na shvatljivost objekta (najvišeg dobra), koji nam je ipak zadat pomoću moralnog zakona, dakle neke potrebe u praktičkom pogledu, može zvati *vera*, i to *čista umna vera*, pošto je samo čisti um (kako po svojoj teorijskoj tako i praktičkoj upotrebi) izvor iz kojeg izvire ta vera.

¹¹² Reč »uzrok« dodao Grilo.

Sad se iz ove *dedukcije* može razumeti zašto *grčke* škole nikada nisu mogle da dođu do rešenja svog problema o praktičkoj mogućnosti najvišeg dobra: to je zbog toga što su uvek samo pravilo upotrebe, koju volja čovekova čini od slobode, smatrale jedinim i za sebe jedino dovoljnim njenim osnovom, a da im, po njihovom mišljenju, za to nije bilo potrebno postojanje Boga. Istina, grčke škole su dobro uradile što su princip morala utvrdile nezavisno od tog postulata, sâm za sebe, jedino na osnovu odnosa uma prema volji, i što su ga, prema tome, načinile *vrhovnim* praktičkim uslovom najvišeg dobra; ali to zato nije bio *ceo* uslov njegove mogućnosti. *Epikurovci* su, doduše, bili prihvatili potpuno pogrešan princip morala za vrhovni, naime princip sreće, i kao zakon mu podmetnuli maksimu proizvoljnog izbora prema sklonosti svakog čoveka; ali su oni ipak dovoljno *konsekventno* postupali u tome što su svoje najviše dobro isto tako, naime srazmerno niskosti svog načela, ponizili i što nisu očekivali veću sreću od one koja se može steći putem ljudske razboritosti (čemu takođe pripadaju uzdržljivost i umerenost sklonosti), a ta sreća, kao što se zna, mora ispasti dosta jedna i prema okolnostima vrlo različita, čak i ne računajući izuzetke koje su njihove maksime neprestano morale dopuštati i koji te maksime čine neprikladnim za zakone. *Stoičari* su, naprotiv, sasvim tačno bili izabrali svoj vrhovni praktički princip, naime vrlinu, kao uslov najvišeg dobra. Međutim, pošto su stepen vrline koji je potreban za njen čisti zakon predstavljali kao potpuno dostižan u ovom životu, to nisu samo moralnu moć čoveka pod imenom *mudraca* protegli preko svih granica njegove prirode i prihvatili nešto što protivreči svakom ljudskom saznanju, nego čak nisu hteli da dopuste ni to da drugi *sastavni deo* koji prvenstveno pripada najvišem dobru, naime sreća, važi kao poseban predmet ljudske moći žudnje, nego su svog *mudraca*, nalik na neko božanstvo, u svesti o izvrsnosti njegove osobe učinili sasvim nezavisnim od prirode (s obzirom na njegovu zadovoljnost) time što su ga izlagali, doduše, nevoljama života, ali ga njima nisu podvrgavali (istovremeno ga prikazujući i kao slobodnog od zla). Tako su stvarno ispustili drugi element najvišeg dobra, ličnu sreću, jer su ga postavili samo u delovanje i zadovoljenost svojom ličnom vrednošću, te ga, dakle, nisu uključili u svest o moralnom načinu mišljenja — u čemu bi, međutim, mogli biti dovoljno opovrgnuti glasom svoje sopstvene prirode.

Doktrina hrišćanstva*, čak i ako se ne posmatra kao religijska doktrina, u ovoj stvari daje pojam najvišeg dobra (carstva božjeg) koji jedino udovoljava najstrožem zahtevu praktičkog uma. Moralni zakon je svet (nepopustljiv) i zahteva svetost morala, iako je svako moralno savršenstvo do kojeg čovek može doći uvek samo vrlina, to jest zakonito nastrojenje iz *poštovanja* zakona, dakle svest o stalnoj sklonosti ka prestupu tog zakona, ili bar ka tome da mu se oduzme njegova čistota, to jest ka tome da se umešaju mnogi nepravi (ne moralni) motivi za pokoravanje zakonu, dakle samopoštovanje koje je povezano s poniznošću. Prema tome, s obzirom na svetost koju zahteva hrišćanski zakon, stvorenju ne preostaje ništa drugo doli napredovanje u beskonačnost, ali on upravo zato stvorenju i daje pravo na nadu u njegovo trajanje koje ide u beskonačnost. *Vrednost* nastro-

* Obično se smatra da hrišćanski propis morala, sa stanovišta njegove čistote, nije ni u kakvoj prednosti pred moralnim pojmom stoičara; međutim, razlika između njih je, ipak, veoma vidljiva. Stoički sistem je svest o duševnoj snazi napravio stožerom oko kojeg bi trebalo da se okreću sva moralna nastrojenja, i mada su njegove pristaše, doduše, govorili o dužnostima, čak ih i sasvim dobro određivali, oni su, ipak, pobudu i pravi određujući razlog volje uzimali kao uzdignutost načina mišljenja nad nižim pobudama čulâ koje su moćne samo zbog slabosti duše. Prema tome, vrlina kod njih beše izvestan heroizam *mudraca* koji se uzdiže iznad životinjske prirode čoveka. Taj heroizam je njemu samom dovoljan, — drugima, doduše, propisuje dužnosti, ali je sâm iznad njih uzvišen¹¹³ i nije podvrgnut nikakvom iskušenju prestupa moralnog zakona. Međutim, oni sve to ne bi mogli učiniti da su taj zakon predstavili u čistoti i strogosti, kao što to čini propis jevanđelja. Ako pod *idejom* razumem savršenstvo kome u iskustvu ne može da bude dato ništa adekvatno, onda moralne ideje zato nisu ništa transcendentno, to jest takve o kojima čak ni pojam ne bismo mogli dovoljno odrediti, ili za šta je neizvesno da mu uopšte odgovara neki predmet, kao što ideje odgovaraju spekulativnom umu, nego kao uzori praktičkog savršenstva bivaju neophodan putokaz moralnog ponašanja i istovremeno *merilo upoređivanja*. Ako sad *hrišćanski moral* razmotrim sa njegove filozofske strane, onda bi se on, upoređen sa idejama grčkih škola, pojavljivao ovako: ideje *kiničara, epikurovaca, stoičara i hrišćana*¹¹⁴ jesu: *prirodna jednostavnost, razboritost, mudrost i svetost*. S obzirom na put da se do njih dođe, grčki filozofi su se međusobno razlikovali po tome što su kiničari nalazili da je za to dovoljan običan *ljudski razum*, a ovi drugi da je dovoljan samo *put nauke*, dakle i jedni i drugi su ipak nalazili da je za to dovoljna puka *upotreba prirodnih snaga*. Pošto svoj propis (kao što to i mora da bude) ustanovljuje tako čisto i nepopustljivo, hrišćanski moral oduzima čoveku pouzdanje da tom propisu, bar

¹¹³ Prvo, četvrto, peto i šesto izdanje, umesto *erhaben* (»uzvišen«), kako smo preveli, ima *erhoben* (»uzdignut«).

¹¹⁴ Prvo, četvrto, peto i šesto izdanje ima jedninu: »hrišćanina«.

jenja *potpuno* primerenog moralnom zakonu jeste beskonačna, jer nikakva moguća sreća u sudu njegovog mudrog i svemoćnog delioca nema drugog ograničenja osim nepostojanja primerenosti umnih bića njihovoj dužnosti. Međutim, moralni zakon za sebe ipak *ne obećava* nikakvu sreću; jer ona, prema pojmovima o prirodnom poretку uopšte, nije nužno povezana s pokoravanjem tom zakonu. Hrišćansko učenje o moralu popunjava to nepostojanje (drugog neophodnog sastavnog dela najvišeg dobra) prikazivanjem sveta u kome se umna bića celom dušom posvećuju moralnom zakonu, kao *carstva božjeg* u kome priroda i moral, pomoću svetog tvorca koji omogućava izvedeno najviše dobro, stupaju u harmoniju, koja je svakome od njih, sâmom za sebe, tuđa. *Svetost* morala im se već u ovom životu pokazuje kao putokaz, a njoj srazmerno dobro, *blaženost*, predstavlja im se kao u večnosti dostižna, jer *svetost* mora biti uzor njihovog ponašanja u svakom stanju, dok je napredovanje ka njoj moguće i nužno već u ovom životu. Međutim, *blaženost* pod imenom sreće uopšte se ne može dostići na ovom svetu (onoliko koliko zavisi od naše moći), te stoga postaje samo predmet nade. Bez obzira na to, sâm hrišćanski princip *morala* ipak nije teološki (dakle heteronomija), nego je autonomija čistog praktičkog uma samog za sebe, pošto spoznaju Boga i njegove volje ne čini osnovom tih zakona, već samo osnovom dolaženja do najvišeg dobra pod uslovom pokoravanja tim zakonima. On čak ni njihove željene posledice ne uzima kao istinsku *pobudu* za pokoravanje tim zakonima, nego samo kao predstavu dužnosti, a u vernom pridržavanju dužnosti se jedino sastoji dostojnost sticanja tih posledica.

Na taj način moralni zakon, pomoću pojma najvišeg dobra kao objekta i krajnje svrhe čistog praktičkog uma, vodi *religiji*, to jest saznanju svih dužnosti kao božjih zapovesti, *ne kao sankcijâ, to jest samovoljnih*¹¹⁵, *samih za sebe slučajnih*¹¹⁶ naredbi tuđe volje, nego kao suštastvenih zakona

ovde u životu, bude potpuno adekvatan, ali ga¹¹⁵ ipak ponovo podiže time što se, ako delamo onako dobro kao što je u našoj moći, možemo nadati da će nam ono što nije u našoj moći doći s druge strane, znali mi na koji način ili ne. *Aristotel* i *Platon* su se razlikovali jedino u pogledu *porekla* naših moralnih pojmova.

¹¹⁵ Natorp predlaže da se umesto *es*, kao što smo preveli i što se odnosi na reč »pouzdanje«, stavi *ihn*, što bi se odnosilo na reč »čovjek«.

¹¹⁶ Kod Kanta stoji: *willkürliche* (»samovoljne«) ... *zufällige* (»slučajne«), što je Hartenštajn korigovao stavljajući *willkürlicher* ... *zufälliger*. Tako je i ovde prevedeno.

svake slobodne volje same za sebe. Međutim, ti zakoni se ipak moraju smatrati kao zapovesti najvišeg bića, jer se samo od moralno savršene (svete i milostive), a istovremeno i svemoćne volje možemo nadati najvišem dobru. Moralni zakon nam stavlja u dužnost da to najviše dobro postavimo kao predmet svoje težnje i da tako, putem saglasnosti s tom voljom, dospemo¹¹⁷ do njega. Stoga i ovde sve ostaje nesebično i zasnovano samo na dužnosti, a da se kao pobude ne smeju uzimati za osnovu strah ili nada, koji, kad postanu principi, poništavaju celokupnu moralnu vrednost radnji. Moralni zakon zapoveda da najviše moguće dobro u svetu učinim sebi poslednjim predmetom sveg ponašanja. Međutim, ne mogu se nadati da ću to učiniti drukčije do jedino pomoću saglasnosti svoje volje sa voljom svetog i milostivog tvorca sveta; i mada je u pojmu najvišeg dobra kao pojmu celine — u kome se najveća sreća zamišlja kao u najtačnijoj srazmeri povezana s najvećom merom moralnog (u stvarenju mogućeg) savršenstva — sadržana i *moja lična sreća*, ona ipak nije određujući razlog volje koja je upućena na ostvarivanje najvišeg dobra, nego je određujući razlog moralni zakon (koji, naprotiv, moju neograničenu žudnju za srećom strogo ograničava na uslove).

Stoga ni moral, istinu govoreći, nije učenje o tome kako sebe treba da *usrećimo*, nego kako treba da postanemo *dostojni* sreće. Samo onda kad se tome pripoji religija, rađa se i nada da ćemo doći do sreće u onoj meri u kojoj smo pazili na to da je ne budemo nedostojni.

Neko je *dostojan* posedovanja neke stvari ili nekog stanja kad je činjenica da je on poseduje saglasna s najvišim dobrom. Sad se lako može uvideti da svaka dostojnost zavisi od moralnog ponašanja, jer ono u pojmu najvišeg dobra sačinjava uslov ostalog (što pripada stanju), naime sudelovanja u sreći. Odavde pak sledi: da se s moralom po sebi nikada ne sme postupati kao s *učenjem o sreći*, to jest kao s uputstvom da se dođe do sreće; jer, moral ima posla samo sa umnim uslovom (*conditio sine qua non*) sreće, a ne sa sredstvom za njeno sticanje. Međutim, kad je moral (koji samo nameće dužnosti, a ne daje pravila sebičnim željama) potpuno izložen, tek se onda — pošto je probuđena želja koja se zasniva na zakonu da se ostvaruje najviše dobro (da se do nas dovede carstvo božje), a ta želja pre toga nije mogla da

¹¹⁷ Kelerman predlaže *erlangen* (»dosegnemo«) umesto *gelangen*, kako smo mi preveli.

iskrsne ni u jednoj sebičnoj duši, i pošto je radi nje napravljen korak ka religiji — učenje o moralu može nazvati i učenjem o sreći; pošto *nada* u to pre svega započinje samo s religijom.

Iz toga se takođe može videti: da se, ako se pita za *poslednju svrhu Boga* u stvaranju sveta, ne sme imenovati *sreća* umnih bića u njemu, nego *najviše dobro*, koje pomenu-toj želji tih bića dodaje još jedan uslov, naime taj da budu dostojna sreće, to jest dodaje *moralnost* tih istih umnih bića. Samo moralnost sadrži merilo prema kome se ta bića jedi-no mogu nadati da će, vođena rukom *mudrog* tvorca, doći do sreće. Jer, kako *mudrost*, posmatrana teorijski, znači *saznanje najvišeg dobra*, a posmatrana praktički, *primer-znost volje najvišem dobru*, to se najvišoj samostalnoj mu-drosti ne može pridavati svrha koja bi se zasnivala samo na *dobroti*. Jer njeno dejstvo (s obzirom na sreću umnih bića) može se misliti samo pod ograničavajućim uslovima saglasno-sti sa *svetošću** njegove volje primerene najvišem iskon-skom dobru. Stoga su oni koji su svrhu stvaranja postavili u slavu božju (pretpostavljajući da se ova ne zamišlja antropo-morfistički, kao želja da bude veličina) zacelo pogodili naj-bolji izraz. Jer Boga ništa više ne slavi od onoga što je na svetu najvrednije cenjenja — poštovanje njegove zapovesti, pokoravanje svetoj dužnosti koju nam nameće njegov zakon, kad njegova divna mera dođe do toga da se tako lep pore-dak ovenča odgovarajućom srećom. Ako ga ovo poslednje (da upotrebimo ljudski jezik) čini dostojnim ljubavi, onda je on na osnovu onog prvog predmet obožavanja (adoracije). Istina, ljudi delima dobročinstva čak mogu steći ljubav, ali samo njima nikad ne mogu steći poštovanje, tako da im naj-veće dobročinstvo čini čast jedino na taj način što se vrši prema dostojnosti.

* Pri tom, da bih označio istinski karakter tih pojmova, prime-ćujem još samo ovo: iako se Bogu pridaju različna svojstva, čiji je kvalitet prikladan i za stvorenja, samo što se kod Boga dižu do najvišeg stepena, na primer, moć, znanje, prisutnost, dobrota itd., pod nazivima svemoći, sveznanja, sveprisutnosti, beskrajne dobrote itd., ipak postoje tri svojstva koja se isključivo, a ipak bez dodatka veličine, pridaju Bogu, i koja su sva skupa moralna: on je *jedini svet*, *jedini blažen*, *jedini mudar*, jer ti pojmovi već podrazumevaju neograničenost. Prema redu tih svojstava on je, dakle, i *sveti zakonodavac* (i stvori-teli), *milostivi vladar* (i hranitelj) i *pravedni sudija* — tri svojstva koja u sebi sadrže sve ono čime Bog postaje predmet religije i prime-reno kojima se metafizička savršenstva sama od sebe dodaju u umu.

Da je u poretku svrhâ čovek (a s njim svako umno biće) *svrha sama po sebi*, to jest da ga niko nikada (čak ni Bog) ne sme upotrebiti samo kao sredstvo a da pri tom u isto vreme ne bude sâm svrha, da, dakle, *čovečnost* u našoj osobi nama samima mora biti sveta, to sad sledi od sebe, jer je čovek *subjekt moralnog zakona*, dakle onoga što je po sebi sveto, radi čega se i u saglasnosti s čim se nešto uopšte može nazvati svetim. Jer, taj moralni zakon zasniva se na autonomiji naše volje kao slobodne volje, koja se istovremeno po svojim opštim zakonima nužno mora moći da *slaže* s onom voljom kojoj treba da se *podvrgne*.

VI

O POSTULATIMA ČISTOG PRAKTIČKOG UMA UOPŠTE

Svi ti postulati polaze od načela moraliteta, koje nije postulat nego zakon pomoću kojeg um neposredno¹¹⁸ određuje volju. Ova volja, upravo stoga što je tako određena, kao čista volja zahteva te nužne uslove pokoravanja svome propisu. Ti postulati nisu teorijske dogme, već *pretpostavke* u nužno praktičkom smislu. Prema tome, oni ne¹¹⁹ proširuju spekulativno saznanje, ali idejama spekulativnog uma *uopšte* (posredstvom njihovog odnosa prema onome što je praktičko) daju objektivnu realnost i daju im pravo da budu pojmovi. Spekulativni um ne bi inače mogao sebi prisvojiti pravo ni da samo potvrdi mogućnost tih pojmova.

Ti postulati jesu postulati *besmrtnosti*, *slobode* posmatrane pozitivno (kao kauzaliteta bića ukoliko ono pripada inteligibilnom svetu) i *postojanja Boga*. *Prvi* proističe iz praktički nužnog uslova primernosti trajanja radi potpunosti ispunjavanja moralnog zakona; *drugi* proističe iz nužne pretpostavke nezavisnosti od čulnog sveta i moći određivanja svoje volje prema zakonu inteligibilnog sveta, to jest slobode; *treći* proističe iz nužnosti uslova za takav inteligibilni svet, da bi on bio najviše dobro, na osnovu pretpostavke o najvišem samostalnom dobru, to jest o postojanju Boga.

Težnja ka najvišem dobru, koja je posredstvom poštovanja moralnog zakona nužna, ako i pretpostavka njegove ob-

¹¹⁸ Kant: »posredno«. Ispravio Hartenštajn.

¹¹⁹ U originalu nedostaje negacija. Nju je, međutim, već sâm Kant uneo u svoj primerak knjige.

jektivne realnosti, koja iz toga proističe, pomoću postulata praktičkog uma vodi, dakle, do pojmova koje je spekulativni um, istina, mogao da izloži kao zadatke, ali koje nije mogao da reši. Dakle, vodi 1) do onog pojma za čije rešavanje um nije mogao da učini ništa drugo osim *paralogizama* (naime besmrtnosti), jer mu je nedostajala odlika istrajnosti da bi psihološki pojam nekog poslednjeg subjekta, koji se duši nužno pridaje u samosvesti, dopunio realnom predstavom supstancije, što praktički um izvršava pomoću postulata trajanja koje se zahteva za primerenost moralnom zakonu u najvišem dobru kao celokupnoj svrsi praktičkog uma. 2) Ta težnja vodi onome od čega je spekulativni um sadržavao samo *antinomiju* čije je rešenje mogao temeljiti jedino na pojmu koji se problematično, doduše, može misliti, ali koji je za njega, prema njegovoj objektivnoj realnosti, nedokaziv i neodredljiv, naime sadržavao je *kosmološku* ideju inteligibilnog sveta i svest o našem postojanju u njemu, posredstvom postulata slobode (čiju realnost on pokazuje pomoću moralnog zakona, a s njim istovremeno i zakon inteligibilnog sveta, na koji je spekulativni um mogao samo da upućuje, ali njegov pojam nije mogao da odredi). 3) Ta težnja onome što je spekulativni um, istina, mogao misliti, ali što je kao puki transcendentni *ideal* morao ostaviti neodređenim, *teološkom* pojmu prabića, pribavlja značaj (sa praktičkog gledišta, to jest kao uslovu mogućnosti objekta volje određene moralnim zakonom) kao vrhovnom principu najvišeg dobra u inteligibilnom svetu pomoću moralnog zakonodavstva koje u njemu ima moć.

Međutim, da li se na takav način naše saznanje pomoću čistog praktičkog uma zaista proširuje, i da li je ono što je za spekulativni um bilo *transcendentno*, u praktičkom umu *imanentno*? Svakako, ali *samo u praktičkom pogledu*. Jer, mi na taj način ne saznajemo, istina, ni prirodu svoje duše, ni inteligibilni svet, ni najviše biće prema onome što su oni sami po sebi, nego imamo samo pojmove o njima sjeđinjene u *praktičkom* pojmu *najvišeg dobra* kao objektu naše volje, i to potpuno a priori pomoću čistog uma, ali samo posredstvom moralnog zakona, a takođe samo u odnosu prema njemu s obzirom na objekt što ga on neizostavno zahteva. Kako je sama sloboda mogućna i kako čovek sebi treba teorijski i pozitivno da predstavi tu vrstu kauzaliteta — to se ne saznaje na taj način, nego se samo saznaje da takva sloboda jeste, postulirana pomoću moralnog zakona i

radi njega. Tako stvar stoji i sa ostalim idejama koje ljudski razum nikada neće istražiti prema njihovoj mogućnosti, ali ih takođe nikakva sofisterija — da one nisu istinski pojmovi — nikada neće otrgnuti od uverenja čak i najobičnijeg čoveka.

VII

KAKO JE MOGUĆE MISLITI PROŠIRIVANJE ČISTOG UMA U PRAKTIČKOM SMISLU, A DA SE U ISTO VREME NE PROŠIRI NJEGOVO SAZNANJE KAO SPEKULATIVNO?

Mi ćemo na ovo pitanje, da ne bismo postali suviše apstraktni, odmah odgovoriti primenom na slučaj koji je pred nama. — Da bi se čisto saznanje *praktički* proširilo, mora biti dat neki *cilj* a priori, to jest neka svrha kao objekt (volje) koji se nezavisno od svih teorijskih¹²⁰ načela, pomoću (kategoričkog) imperativa koji neposredno određuje volju, predstavlja kao praktički nužan; a to je u ovom slučaju *najviše dobro*. Ono, međutim, nije moguće ako se ne pretpostave tri teorijska pojma (za koje se, pošto su samo čisti pojmovi uma, ne može naći nikakav odgovarajući opažaj, dakle na teorijskom putu nikakva objektivna realnost), naim: sloboda, besmrtnost i Bog. Dakle, praktičkim zakonom koji iziskuje egzistenciju najvišeg dobra koje je moguće u svetu postulira se mogućnost tih objekata čistog spekulativnog uma, objektivna realnost koju im ovaj poslednji nije mogao da obezbedi; na taj način teorijsko saznanje čistog uma svakako zadobija neko povećanje, koje se, međutim, sastoji samo u tome što se pojmovi, za taj um inače problematični (koji se samo mogu zamišljati), sada asertorično proglašavaju za takve kojima stvarno pripadaju objekti, jer je praktičkom umu neizbežno potrebna njihova egzistencija za mogućnost njegovog, i to praktički apsolutno nužnog objekta najvišeg dobra, te na taj način teorijski um dobija pravo da ih pretpostavi. Međutim, to proširivanje teorijskog uma nije nikakvo proširivanje spekulacije, to jest da se on sada u *teorijskom pogledu* pozitivno upotrebljava. Jer, pošto je pri tom praktički um učinio samo to da su navedeni pojmovi realni i da stvarno imaju svoje (moguće) objekte, a da nam se pri tom ne daje ništa od njihovih opažaja, onda nikakav sintetički stav nije mogućan na osnovu te njihove

¹²⁰ Kant: »teoloških«. Ispravka Hartenštajnova. Grilo smatra da treba: »teleoloških«.