

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/329921202>

Proizvoljnost i sloboda

Article · December 1992

CITATIONS

0

READS

34

1 author:



Jovan Babic

University of Belgrade

101 PUBLICATIONS 51 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Ethics of War [View project](#)



Kantian Ethics [View project](#)

YU ISSN 0353-3891

UDK—1

FILOZOFSKI GODISNJAK

GLASNIK
INSTITUTA ZA
FILOZOFIJU
FILOZOFSKOG
FAKULTETA U
BEOGRADU

5 1992.

FILOZOFSKI GODISNJAK 5 STR. 1-331 BEOGRAD 1992



JOVAN BABIĆ

PROIZVOLJNOST I SLOBODA:
Kantovo zasnivanje moralnog kriterija kao
kategoričkog imperativa

1. Dva veka nakon objavljivanja Kantovih dela vidimo da filozofija sadržana u tom delu ne samo da nije zaboravljena, poput sadržaja mnogih drugih filozofskih spisa objavljivanih u to vreme, niti je pak našla svoj mir u obliku prepričanog sadržaja sadržanog u istorijama filozofije i studentskim čitankama, već svojom univerzalnom aktuelnošću kao da, nakon zastranjenja univerzalizma u gnoseološku oholost i totalitarnu negaciju slobode koja iz toga proizlazi, tek čeka svoju priliku da se iskaže u formi opšteg dobra: kao svet univerzalnog poštovanja. Može biti da je to tek nada da bi moglo biti da u ograničenju puke sile u svetu poštovanje zauzme ono mesto koje su do sada u različitom stepenu i sa različitim rezultatom imali samilost, poniznost, ljubav ili sreća. Ali etičko učenje koje sadrži baš takvu koncepciju morala sadržano je u Kantovim spisima, mada, naravno, nije uvek lako odrediti šta se precizno podrazumeva pod "poštovanjem" - kao što to nije ni sa "srećom" ili "ljubavlju". Ali, za razliku od tih drugih pojmova, Kantov polazni pojam sasvim je u skladu sa našim opštim i svakodnevnim shvatanjem morala, sa našim intuicijama osnovnih moralnih vrednosti kao što su pravda ili poštenje. Ta intuitivna uverljivost svakako delom zavisi i od toga što Kantov odgovor na pitanje "šta je moral?" ne zavisi od činjenice menjanja naših moralnih shvatanja kroz vreme. To je odlika koju nemaju, kao deo određenja kriterija vrednovanja koji treba i može da ima i praktičnu primenu, uvek učenja od kojih se to očekuje ili koja čak eksplicite tvrde da je imaju. Na primer, utilitarizam naizgled ima opšti i načelan odgovor na pitanje šta je vredno, i tvrdi se da taj odgovor ostaje isti u svim promenama. Ali to je samo naizgled tako: on je samo formalno isti, naime da postoji neki krajnji cilj koji je onda i izvor za merenje vrednosti posledica naših radnji. Ali koji je to cilj - nije izvesno, i onda odgovor na pitanje "šta je ispravno?" varira u zavisnosti od određenja tog cilja. Pa onda i radnja, jedna ista radnja, može biti ispravna ili neispravna u zavisnosti od toga. Formalno određenje krajnjeg cilja pokazuje se kao nedovoljno, tj. ne-

dovoljno formalno, zato što ono i nije određenje krajnjeg cilja već iskaz o činjenici da (neki) takav cilj postoji. I ako se kaže da je taj cilj "sreća" onda tim određenjem nismo dobili osnovu za mogući kriterijum, jer je to određenje nedovoljno formalno da bi dalo opšti, tj. načelan kriterijum, a sa druge strane dovoljno, ili previše, formalno da bismo znali išta više od toga da postoje ciljevi čija realizacija predstavlja sreću; ali koji su to ciljevi ostaje neodređeno i mora nezavisno da se utvrđuje.

Nasuprot tome, kod Kanta je moguće dati jedno istinski formalno određenje moralnog kriterija, određenje kome nije potreban nikakav dodatak da bi precizno lučilo ispravnu radnju od neispravne. To čini Kantov kategorički imperativ takvim kriterijem moralnog ocenjivanja koji je načelno otporan na vreme i činjenicu zaista bitnog menjanja sadržaja moralnog suđenja i naše osetljivosti ili neosetljivosti da neki sadržaj uopšte sudimo po tom kriteriju. A ono što čini najveću vrednost kategoričkog imperativa, njegov *formalizam*, možda se najkraće i najjasnije može izraziti u tvrdnji da je to ono po čemu kategorički imperativ *nije* varijanta zlatnog pravila. *Zlatno pravilo*, u svojoj negativnog formulaciji, onoj koja je bliža kategoričkom imperativu, kaže da ne treba činiti drugome ono što ne želiš da se tebi čini. Ali to što se želi uvek je neki sadržaj i ako nema još nekog dodatnog ograničenja onda zlatno pravilo načelno dopušta svaku radnju. To je inače često navođen element i u kritici kategoričkog imperativa, kritici za koju se može pokazati da nije utemeljena upravo zato što podrazumeva da formalnost određenja mora da se još dodatno sadržinski specifikuje i da je nekako moguće u sam vrednosni kriterijum uvesti neku specifikaciju koja će obezbediti neke sadržaje za koje se želi da se označe kao poželjni a da se pri tom zadrži i ovlašćenje na onu pretenziju (univerzalnost, objektivnost) koja se obezbeđuje formalizmom.

To se može zorno ilustrovati preko jedne kratke analize pojma "moralno ispravno" i primene rezultata te analize na zlatno pravilo. Analizom se pokazuje da se dva postupka ne mogu razlikovati *jedino* po tome što je jedan od njih ispravan, odnosno dobar, a drugi nije, a da su inače po svemu drugome potpuno jednaki. To je, mislim, konačan rezultat burnog i značajnog, iako ne i dugotrajnog, razvoja etičke misli koji u istoriji etičke misli označavamo kao *meta-etika*, sa antikognitivizmom ili nekognitivizmom kao njenim konačnim oblikom. Naravno, u starom, starovremenskom, pristupu značenju moralnih iskaza, pristupu koji je bio kognitivistički, dva su se postupka *mogla* razlikovati *jedino* po svojoj moralnoj ispravnosti - jer se pod određenjem te ispravnosti krilo određenje nekog *svojstva* - ali to stanje stvari uvek je iznova izazivalo nervozu jer nužno vodi u relativizam, jedno moralno stanovište za koje se može reći da je *moralno* naporno ili nepodnošljivo. To je tako zato što to stanovište načelno dopušta svaku radnju, odnosno što će uvek postojati neki teorijski legitiman opis moralnog kriterija, takav da neka, odnosno bilo koja, radnja bude dobra, odnosno ispravna. Naravno, ako bi moralni iskazi zaista podlegali istinosnom kriteriju na onaj način na koji to čine indikativni iskazi onda relativizam ne bi sledio, ali ne bismo imali ni vrednosne iskaze koji imaju još i dve druge dimenzije značenja, upravo one koje

ih čine vrednosnim iskazima: evaluativnu i normativnu. A onda ne bi bilo ni slobode (autonomije) ni onog elementa *subjektnosti*, kojim nam se u sferi vrednosti ostavlja jedan momenat *izbora* kao konstitutivan za *činjenicu postojanja* vrednosti. Pošto bez toga nema vrednosti, to onda deskriptivno značenje kojim se označava to neko moguće svojstvo kao *designatum* vrednosnog, a pogotovo moralnog, termina *mora* biti *varijabilno*. Otuda relativizam nužno sledi iz kognitivizma.

Isto to se može pokazati i za zlatno pravilo, samo ovaj put na objekt-nivou. Budući da zlatno pravilo samo postavlja jednu granicu u inače sadržinski određenom domenu - naime da sadržaj predmeta htenja mora biti ograničen jednom granicom u egoizmu: da se ne sme hteti niti činiti drugima ono što se ne želi od drugih doživeti -, onda se valjanom analizom značenja izraza "moralno ispravno" može pokazati nemogućnost izmicanja zamci relativizma. Tom se analizom pokazuje da se dva postupka, da bi se razlikovala po moralnoj vrednosti, moraju razlikovati još po nečemu drugome: nemoguće je da se oni ni po čemu ne razlikuju osim po tome što je jedan od njih moralno isparavan a drugi nije. Ali tih drugih razlika može biti raznih, može ih biti neodređeno mnogo, i ako nije dat nikakav kriterijum relevancije, kao što u pukom određenju htenja on i ne može biti dat, onda se uvek može naći neka razlika koja će, kada se ta razlika uzme za moralno relevantnu, učiniti da se u moralnom smislu *slične* (ili sa stanovišta kategoričkog imperativa *iste*) radnje tretiraju kao *različite*. To je ono što omogućava da ljudi u *istim* situacijama postupaju *različito*, misleći uvek da postupaju onako kako je ispravno. Za svaki postupak može se naći verzija zlatnog pravila koja će taj postupak učiniti moralno ispravnim ili prihvatljivim. Drastičan primer koji će to pokazati ne mora da se traži u literaturi: *Hitler* je, na primer, mislio da je potpuno ispravno ubijati Jevreje i tako je i radio. Postupiti drugačije bilo bi potpuno protivno njegovoj *savesti* i predstavljalo bi neku vrste izdaje njegovih najdubljih uverenja i ideala. Ali on se može efikasno pozvati na zlatno pravilo pod uslovom da *iskreno* veruje da bi i njega samog, da je kojim slučajem Jevrejin, takođe trebalo likvidirati. Da bi se čovek pozvao na zlatno pravilo potrebno je samo da se pozove na neku maksimu, bilo koju, izraženu u formulaciji koju zahteva to pravilo. Jedini uslov je da on sam iskreno prihvata tu maksimu. Ta iskrenost konstituiše onda određenu savest na koju se zatim može pozivati kao na dovoljan osnov opravdanja svojih postupaka. To znači da bilo koja maksima može postati moralni *kriterijum* pod uslovom da predstavlja *važće*, faktički važće, lično ili društveno stanovište vrednovanja, i to nezavisno od toga koja vrsta vrednovanja je u pitanju.²

Sa teleološkim pristupom moralu stvar stoji, u relevantnom smislu, možda još i gore. Kod zlatnog pravila relativistička implikacija može rezultirati

1 O tome opširnije vidi u mom Pogovoru za 3. izdanje *Savremene meta-etike* Svetozara Stojanovića, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Biblioteka "Societas", Beograd 1991, naročito pp. 284-9.

2 Za detaljniju analizu odnosa između zlatnog pravila i kategoričkog imperativa, cf. J. Babić, "Zlatno pravilo i kategorički imperativ", *Filozofski godišnjak*, Glasnik Instituta za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 3/1990.

u fanatizmu i uvek je moguće da se konstituiše takav pojam savesti koji će potkrepiti fanatizam; ali da bi se ta konstitucija izvela treba savladati otpor koji izaziva neuverljivost ali i prevelika mera zahtevnosti takvih ekstremnih stanovišta, a to se može postići ako se iskoristi snaga nekog izuzetno jakog interesa. međutim, upravo su interesi, u svojoj raznovrsnosti, najjača brana od fanatizma. U teološkom pristupu, međutim, relativizam proizlazi iz beskrajnog mnoštva svrha, ili ideala koji čine moguća polazišta za konstituciju *nekog* morala, a da ni načelno ne može da se izdvoji neka od tih svrha ispred svih ostalih ili pak da se među njima napravi neka apriorna hijerarhija. Doduše, kad se neki takav moral uspostavi onda relativizam prestaje i imamo na delu jedan *objektivizam*, koji daje jedinstven nadindividualni kriterijum opšte vrednosne samerljivosti; ali tek tada dolaze do izražaja najgora svojstva takvog objektivističkog kriterija, čineći ga gorim u izvesnom smislu čak i od izopačenih varijanti zlatnog pravila, jer mu čak ni pokriće subjektivne savesti više nije potrebno. Čineći izlišnom autonomiju volje kao na slobodi zasnovan institut koji je pretpostavka pripisivosti odgovornosti delatnika za izvršenu radnju, ta svojstva vode u heteronomiju i totalitarizam čineći od slobodnih bića mehaničke automate čija je funkcija maksimizacija realizacije onog cilja na kome je taj moral uspostavljen.

Sve te teškoće se zaobilaze ako se moralnost zasnuje *formalno*, kao što je to slučaj u Kantovom moralnom učenju, gde se u kategoričkom imperativu daje jedinstven kriterij za moralno vrednovanje ljudskih postupaka a da to ne razara pretpostavku o autonomiji i pripisivosti slobode, tako da moralne vrednosti kao što su *pravda* ili *poštenje* mogu da postignu univerzalnost i objektivnost i da u svom merilu sadrže nepristrasnost kao *jednakost* primene moralnog merila u *različitim* situacijama. I dok smo u relativističkoj interpretaciji zlatnog pravila imali situaciju da se, u moralno relevantnom smislu, u istim situacijama postupa različito a da se pritom uvek misli da se postupa moralno ispravno, ovde imamo bitno izmenjeni ugao gledanja: sve situacije su u prvi mah različite, a njihova moralna sličnost određuje se u istom postupku u kome i njihova moralna relevancija - primenom kategoričkog imperativa. Ono *što se meri* beskrajno je različito, ali ono *čime se meri* uvek je jedno isto, isto je po tome što je jedno, a jedno je samo kao *mera*. Rezultati primene te mere ne različite situacije biće onda različiti, a to što je ono "mereno" uvek i beskrajno različito omogućava da se "mera" načelno nađe u odnosu prema celom svetu, ne redukujući njegove različitosti na sadržaj jedne dimenzije, ili ograničenog broja dimenzija, ostavljajući svet dakle otvorenim i načelno beskonačnim. Ma šta da je, prema tome, sadržaj koji se moralno meri, odnosno ocenjuje, on je podložan da bude meren samo po tom jednom, uvek istom, *uslovu* - naime da je predmet nekog htenja. Ali taj uslov uopšte ne određuje niti ograničava sam sadržaj htenja, on ga samo, povezujući ga sa predstavom tog predmeta u maksimi htenja, dovodi u vezu sa onim što Kant zove *voljom* (iz koje, po slobodi kao njenoj umskoj odredbi, proizlaze zakoni); upravo to odsustvo granice predstavlja izraz slobode volje: nikakav određeni cilj ne proizlazi iz tog uslova, i nijedan cilj tim uslovom nije isključen kao mogući cilj. Isto tako, ciljevi se tim uslovom ne dovode ni u kakvu nužnu međusobnu vezu:

samo odredbe date stvarnosti u datom svetu čine ciljeve međusobno saglasnim ili inkompatibilnim. Nema nikakvog vrhovnog cilja po sebi. Svi su oni načelno ravnopravni i jednako podložni ocenjivanju, i to isključivo po tome da su predmeti nekog, ili čak samo nekog mogućeg, htenja, a ne po stepenu njihove ostvarenosti ili po svome sadržaju. Ili kako Kant kaže: metafizika morala ne može se zasnovati na antropologiji, nego se na nju primenjuje.

U tom sažetom iskazu dato je i određenje predmeta našeg istraživanja. Kant ga naziva metafizikom morala. Dva od tri Kantova etička dela sadrže već u samom naslovu termin "metafizika". I mada u jednom od njih, u *Metafizici morala*, Kant izlaže konkretan normativno-etički sadržaj, predmet njegovog izlaganja uvek je ograničen na ono što on naziva "metafizikom morala". Šta je za Kanta metafizika uopšte i metafizika morala posebno? Metafizika je za Kanta sistem "čistog" saznanja, čistog u smislu da se postiže apriorno i da uključuje samo apriorne pojmove, i to kao određene *materijalne* predmete umskog saznanja. Tako se metafizika *definiše* kod Kanta, mada to više nije stara *transcendentna* metafizika koja se bavila predmetima izvan i preko iskustva, već jedan sistem znanja koji se bavi pretpostavkama, *uslovima*, samog iskustvenog saznanja, dakle jedan sistem sintetičkih sudova *a priori*. Ali kao sintetički, oni predstavljaju materiju onog, možemo ga tako uslovno nazvati, saznanja koje je umsko. I tako se stara podela na fiziku, etiku i logiku ispostavlja kao dvostruka dihotomija: celokupno umsko saznanje deli se na materijalno i formalno, predmet ovog drugog je logika, a prvo se opet deli na dva predmeta koje čine zakoni *prirode* i zakoni *slobode*. Ta dva predmeta čine predmete *metafizike*, kao *metafizike prirode* i kao *metafizike morala*. Doduše, osim tog "čistog" dela, koji je predmet metafizike morala, i koji obuhvata "pravi moral", odnosno apriorna načela morala, etika će, kao i fizika, imati i svoj empirički deo, koji Kant naziva "praktična antropologija" a odnosi se na primenu ovih apriornih načela na uslove koji mogu nastati u iskustvu. U metafizici morala pak imamo posla sa načelima koja su zasnovana *a priori* i čija je objektivnost i nužnost takva da mogu da važe kao moralni zakoni. Beskrajna raznolikost empirijskog sadržaja na koji se ti zakoni odnose i primenjuju ne može se sama izraziti kao sadržaj tih načela, već se u njihovom izlaganju mogu pojaviti samo primeri tog sadržaja, upravo kao takvi, kao primeri kojima se ilustruje bilo svrha koju to načelo povlači bilo način njegove primene.

2. Iscrpan sistem tih apriornih načela predstavlja ustvari predmet metafizike morala. Taj predmet je jedan sistem zakona, ili jedno zakonodavstvo, koji se od drugih takvih sistema razlikuje, po Kantu, svojim apriornim određenjem. Apriornost je apsolutno najznačajnija odredba kantovskog sistema dužnosti: sa njom ostaju a bez nje padaju onakva objektivnost i nužnost kakva je po Kantu neophodna da bi se izbegao relativizam. A sama zamisao relativizma u moralu, i sa njom povezana proizvoljnost u moralnom suđenju, za Kanta je zapravo identična zamisli o moralnoj kapitulaciji, i implicira ne samo odbacivanje već i nemogućnost bilo kakvog morala. Može se nekome učiniti da je taj zahtev za apriornošću moralnih zakona i sam proizvoljan i preteran; može se, na primer, tvrditi, da se

u moralu ne radi ni o čemu drugom do o tome da se utvrdi šta je dobro i, shodno tome, šta se ima smatrati za vrlinu. Ali takvu epistemologiju razorio je već Hjum (Hume), pokazavši kako ljudski razum nije u stanju da sam postavi ciljeve već da može samo tražiti, i naći, odgovarajuća, tj. efikasna sredstva da se ciljevi, do kojih se došlo (barem) delimično ali u značajnom smislu *nezavisno* od razuma, i ostvare. Relativizam koji proizlazi iz određenja dobra kao nekog od tih ciljeva sasvim je konkluzivno demonstrirao Kant u svojoj kritici sadržinskih etika, i to *svih* (mogućih) sadržinskih etika. Pošto apriornost možemo naći samo u razumu moglo bi se, na prvi pogled, očekivati da buđenje iz dogmatskog dremeža zasnovanog na moralu koji izvire iz (nekog) određenja dobra mora završiti u nekom obliku relativizma ili redukcionizma (redukcijom na neko određenje dobra ili neki ideal), možda u nekom hjumovskom konvencionalizmu ili, što bismo možda više očekivali od Kanta, u nekom obliku kontraktarijanizma.

Umesto svega toga Kant, kao što vidimo, ide na apriornost moralnog principa, na veoma jako određenje koje je potpuno suprotno ne samo relativizmu u užem smislu kao formi proizvoljnosti nego i bilo kakvoj slobodi i širini u artikulaciji određenja moralnog zakona. Kako je to moguće? Odgovor može izgledati i iznenađujući i prost: ta mogućnost je u *konstruktivnoj* primeni *via negativa*. Kategorički imperativ ništa ne naređuje. Time je ne samo sačuvana sloboda moralnog (samo)zakonodavca, nego i određenje razuma kao vrednosno neutralne moći koju krasi objektivnost. Kategorički imperativ, kao što znamo, samo zabranjuje, poput *Sokratovog demona*. Ali kao zakonodavstvo on ima ono što svako zakonodavstvo mora da ima, a to je, prvo, da ima *pravilo* po kome se neka radnja naređuje kao objektivno nužna samim određenjem te radnje kao one koja potpada pod to pravilo, i drugo, da *subjektivno* deluje kao motiv. Ali kad bolje pogledamo videćemo da ono za šta se ovde kaže da može da deluje kao motiv jeste ono u čemu se može naći apriornost, to jest upravo sam razum.

To je, naravno, ne samo u suprotnosti sa hjumovskom moralnom epistemologijom, već je donekle neobično i unutar kantovskog diskursa u kome za nosioce motivacionih moći imamo i poseban naziv: to su *sklonosti* (Neigungen); ali, sa druge strane, ovde imamo posla sa motivacionim delovanjem nečega što *nije* sklonost, ili što bar Kant nije spreman tako da nazove. Dakle imamo posla sa motivacionim delovanjem same racionalne moći, mada samo u jednom negativnom smislu, smislu ograničenja nekih drugih motivacionih poticaja koji se na ovaj način određuju kao neispravni ili nedopustivi. Sva druga etička učenja, pa i ono založeno u sokratskoj maksimi da je bolje nepravdu i zlo trpeti nego ih činiti, imaju motivaciono utemeljenje u nečemu izvan razuma, i tako dosledno slede Humeovo načelo da "razum sam ne može biti motiv za bilo koju delatnost volje i da se nikada ne može suprotstaviti strasti u upravljanju voljom".³ I kao što je Kant pokazao u *Kritici praktičnog uma* sva se ta utemeljenja svode na kraju na jedan "opšti princip samoljublja ili lične sreće",⁴ odnosno na jednu

3 Cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Bk. II, Pt. III, Sect. III.

4 *KpV*, V 22; *Kpu*, 44. Svi navodi iz Kantovih dela, izuzev *Kritike čistog uma* koja se navodi po oba originalna izdanja, *A* i *B*, dati su *prvo* prema izdanju i paginaciji *Pruske akademije*

opštu formu egoizma. Forma *negativnog puta* obezbeđuje Kantu sastavljanje onog što je Hjum rastavio, razuma i interesa (odnosno strasti, u starijoj terminologiji, ili želja, u novijoj) na način koji omogućava razumu da "uđe" u motivaciono polje i da postane "zainteresovan". Umu je "nepodnošljivo" ono što je u suprotnosti sa njegovom prirodom, a to što je njemu odbojno i nepodnošljivo nije naprosto fenomenalno kao takvo, već samo fenomenalno postavljeno na takav način da isključuje *svako* prisustvo noumenalne prirode uma. Um, ili razum, zaista je ravnodušan prema fenomenalnom sve dok mu ono izmiče, a to znači sve dok se umu inače strana mnoštvenost i raznolikost u pojavi može supsumirati pod neki od uma prihvaćeni zakon (kao što su prirodni ili moralni zakon). Ta ravnodušnost, s jedne strane, onemogućava umu da naređuje, da se postavlja normativno u smislu da nam se spolja, heteronomno, nameću neki ciljevi, a sa druge strane omogućava upotrebu razuma u neutralnom smislu za iznalaženje sredstava i ispitivanje njihove pogodnosti i efikasnosti za realizaciju postavljenih ciljeva. Zloupotreba te mogućnosti upotrebe predstavlja osnovu, kao nužan uslov, mogućnosti da radnja bude moralno neispravna, odnosno zla. Mogućnost te zloupotrebe založena je u slobodi volje. Ali bez obzira na tu mogućnost um nije ravnodušan na ono što se ne uklapa u njegovu formu, - na ono što izmiče ili se opire podvrgavanju pod neku zakonoliku formu i što narušava jedinstvo i uređenost sveta. To je *haos*. Um nije ravnodušan prema haosu. On ga *isključuje, u prirodi, i zabranjuje, u moralu*. U prirodi nema slobode, ona - priroda - potpuno je u vlasti konstitutivnih formi opažanja i kategorija kao osnovnih stavova čistog razuma; u prirodi se sve dešava po zakonu, i nema mogućnosti ni potrebe da se događaji u prirodi tumače drugačije do kauzalno.⁵ U moralu, pak, zahvaljujući prisustvu slobode element haosa može da se pojavi upravo pomoću zloupotrebe razuma zaobilazanjem one samo regulativne granice uma radi postizanja nezavisno postavljenih ciljeva koji su suprotni - ili suprotstavljeni - umu, odnosno onoj njegovoj krajnjoj svrsi, koja međutim ima ipak samo regulativnu snagu. Kroz tu regulativnu snagu ispostavlja se ona zainteresovanost uma koju smo pomenuli nazivajući je odnosom nepodnošljivosti koju um ispoljava prema haosu. Mehanizam delovanja te averzije je sličan kao kod zakona: um je ravnodušan prema raznolikosti sveta kao što je, npr., pravni zakon ravnodušan prema postupcima: dok god se ne pojavi nešto što se ne uklapa, što izmiče zakonitoj formi, regulativni princip "spava" - a otpor koji to izmicanje stvara "budi" ga, ali tim otporom se samo pokušava sprečiti izlaženje *iz okvira* koji ocrta regulativni princip. Taj princip već u svom određenju sadrži jedno negativno određenje, što se može izraziti i na taj način da on, pošto ne konstituiše već samo reguliše, odnosno kontroliše, ne sadrži mogućnost kon-

nauka: posle skraćenice naslova sledi tom i stranica tog izdanja. Na to sledi skraćenica naslova i stranica našeg izdanja. Skraćenice su sledeće: *GMS* - *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; *Zmm* - *Zasnivanje metafizike morala*, BIGZ, Beograd 1981; *KpV* - *Kritik der praktischen Vernunft*; *Kpu* - *Kritika praktičkog uma*, prev. D. Basta, BIGZ, Beograd 1979; *KrV* - *Kritik der reinen Vernunft*; *Kču* - *Kritika čistog uma*, Prev. N.M. Popović, Kultura, Beograd 1970.

5 O ovome cf. na primer par. 17 Transcendentalne analitike *Kritike čistog uma*.

tinuiranog, detaljnog, pokrivanja celog polja "unutrašnjosti" okvira. Sloboda, uključujući mogućnost izbora zla, već sadrži nesavršenost i nepotpunost kao pretpostavku: kontrola nema snagu determinacije. Zloupotreba je načelno moguća. Ciljevi se slobodno postavljaju.

Zato nije moguć nikakav *prirodni* poredak slobode, jer *nužnost* supsumcije beskrajne raznolikosti koju nalazimo u prirodi pod prirodne zakone, i u krajnjem pod forme opažanja i kategorije razuma, ne možemo naći u bilo kom poretku slobode. Nužnost koju tu, u slobodi, nalazimo nije nužnost supsumcije pod *apriorna* pravila - nužno je samo da se postupak, kao ono konkretno "raznovrsno" o kome se tu radi, može supsumirati pod *neko pravilo*, maksimu, ali to pravilo ne mora biti apriorno. Taj nedostatak se nadoknađuje bezuslovnom nužnošću koju sadrži kriterijum ili merilo kojim se sama ta pravila ocenjuju. Dakle apriornost je u sferi prakse, za razliku od sfere prirode, ograničena samo na kriterijum ocenjivanja. Pošto kriterijum ocenjivanja daje samo formu ili granicu koja se ne sme preći, onda je apriornost sadržana samo u toj granici. Unutar toga nema apriornosti nego je u pitanju praktična sloboda: postupamo kako hoćemo ne nailazeći ni na kakve prepreke (tako snažne kakve bi morale biti one koje sadržavaju apriorna načela) sve do onog trenutka dok se ne dođe do te granice (a to je granica moralne ispravnosti). Tada, na toj granici, u principu zabrane njenog prelaska, imamo sadržana apriorna načela: tek tog trenutka se suočavamo sa tako jakim određenjem kao što je apriornost; tu prestaje ona komocija slobode u proizvođenju prakse i to tako da se isključuje mogućnost relativizma upravo tom bezuslovnošću nužnosti koju sadrži ta granica i koja se onda izražava kao merilo moralne ispravnosti. To merilo se karakteriše *apriornošću* (po tome što važi bez ograničenja uslova koji variraju u raznovrsnosti pojava, što zorno pokazuje da *ono* može biti predmet samo metafizičkog a ne i iskustvenog zasnivanja: nezavisnost od ograničenja uslova proizlazi iz njegove apriorne prirode), *univerzalnošću* (po tome što se odnosi, ili važi, za sve ljude) i *praktičnom nužnošću* (po tome što obavezuje sve ljude).

3. Ove tri karakteristike moralnog merila upućuju na to da je za Kanta zadatak filozofske etike upravo u određenju i utemeljenju samog osnovnog načela morala a ne u izlaganju jedne primenjene etike, ili u određivanju moralne ispravnosti nekih određenih pojedinačnih radnji ili tipova radnji: "Sadašnje zasnivanje nije ništa drugo do istraživanje i utvrđivanje *najvišeg principa moralnosti*",⁶ štaviše "ono sačinjava posao koji je po svojoj svrsi ceo i koji treba odvojiti od svakog drugog istraživanja".⁷ *Princip* u strogom smislu jeste jedno univerzalno saznanje kome nije potreban nikakav dalji razlog nego je, štaviše, on razlog za druga saznanja. Zato etika kao "nauka o principima" ne može biti neka moralna antropologija, nego je metafizika morala.⁸ Sposobnost, pak, da se dela prema principima jeste, po Kantu, jedna specifičnost čoveka kao takvog. Praktični principi

6 GMS, IV 392; Zmm, 21-22.

7 Ibid.

8 Cf. Zmm., Predgovor, naročito pp.18-21; GMS, 389-390.

su "stavovi, koji sadrže jedno opšte određenje volje, koje pod sobom ima više praktičnih pravila".⁹ Ovi se principi dele na dve vrste: subjektivne, ili maksime koji važe za volju nekog određenog pojedinačnog subjekta, i objektivne, ili praktične zakone, takve da važe za svako umno biće. Ta razlika između subjektivnih i objektivnih maksima u osnovi koje stoji razlika između subjektivnih i objektivnih svrha, od ključnog je značaja za mogućnost konstitucije morala kao posebne, objektivne (iako ne i objektivističke) vrste vrednovanja, i kao most koji treba da premosti Hjumovu provaliju. Sama mogućnost postojanja objektivnih svrha založena je u univerzalnosti uma kao njegovoj osobini; određenje te osobine je transcendentalno, iz nje proizlazi mogućnost postojanja objektivnih svrha kao nužna posledica saznanje moći kao univerzalne, odnosno, u praktičnom smislu, univerzalizabilne. Očito je da je mogućnost postojanja takve svrhe onaj momenat u kome se sadrži i mogućnost nadilaženja racionalnosti u (samo) tehničkom smislu, kao mehaničke primene pravila koja utvrđuju uređenost nekih relacija.

Ono što se univerzalizuje nisu neposredno sami postupci kao takvi ili po bilo kom svom određenju, već zaista postupci ali tek preko maksima, pod koje se ti postupci mogu podvesti, supsumirati. *Postupak* je onda ispravan ili neispravan (jer on je ono što se moralno meri) u zavisnosti od mogućnosti univerzalizacije *maksime* tog postupka. Ali u samom terminu "maksima" može se uočiti određena dvoznačnost. Maksima je "subjektivni princip htenja".¹⁰ To može značiti, *prvo*, princip koji važi za određenog pojedinca kao nešto što on subjektivno prihvata u *ocenjivanju*, kao u sudovima ukusa, i što onda i ne može da se univerzalizuje, ali i, *drugo*, *pravilo* po kome se ravna u *postupanju*, ili barem pravilo koje se može formulisati na osnovu činjenice da svoj postupak utemeljuje u odluci da realizuje neku svrhu, koju kao takvu postavlja u budućnost (u predstavi, zamišljajući je), pa onda dela po predstavi zakona, što mu omogućava da tu svrhu zamisli i kao opštu, i tako testira njenu univerzalizabilnost. Kad bi maksime značile sudove, kao sudove ukusa, a ne pravila, pod koja se potencijalno mogu supsumirati naši postupci, kategoričkim imperativom bi, se zahtevalo nemoguće: da se neuopštljivi iskazi uopšte.

Razlikovanje subjektivnih maksima i objektivnih zakona, po Kantu, proizlazi iz jedne osobine praktičkog saznanja: dok za saznanje prirode važi da je princip toga što jeste istovremeno zakon prirode, za praktičko saznanje koje se bavi odredbenim razlozima delovanja to nije slučaj, pa neki princip koji neki subjekt uzme za pravilo svog ponašanja ne mora biti istovremeno praktički zakon; da bi to bio potreban je još neki drugi, nezavisni, razlog, i to takav da bude dobar da bude zakon, tj. da se može univerzalizovati. Samo praktički zakon, a ne tek maksima, može činiti moralni princip zato što jedan takav princip mora biti nužan i opštevažeći: "jer, samo zakon nosi sa sobom pojam bezuslovne nužnosti, i to objektivno i prema tome opšte važeće".¹¹

U moralnim pitanjima postoji jedna sasvim osobena prinuda, po svojoj

9 KpV, V 19; Kpu, 19:44.

10 GMS, IV 400; Zmm, 34.

11 GMS, IV 416; Zmm, 56.

vrsti potpuno različita od bilo kakve druge prinude koju možemo osećati kada ostvarujemo neki cilj koji smo sebi postavili ili koji nam se postavlja. Ta prinuda, iako nije prisiljenost, ipak je takav poticaj koji u doživljaju sadrži, možemo tako reći, element doživljene objektivnosti, potpuno različit od doživljaja bilo kog drugog motiva koji proizlazi iz nekog našeg slobodno postavljenog cilja. Ta me prinuda čini podanikom jednog zakona kome se ja, doduše, mogu odupreti u upravo relevantnom smislu, u činu, ali koga ne mogu prenebreći kao da ne postoji. (Ako bi se moglo prenebreći samo njegovo *postojanje*, onda bismo imali simptom onoga što se naziva "moralnim idiotizmom": simptom *nerazlikovanja* - nesposobnosti da se napravi razlika - između dobra i zla; takvi delatnici, ili kvazidelatnici, ne mogu se smatrati odgovornim za svoje postupke.) U izvesnom smislu ta prinuda podseća na prinudu da se kaže matematički tačan rezultat u nekoj matematičkoj operaciji, ili pak onu prinudu da kažemo istinu a ne laž (koja zorno dolazi do izražaja u situacijama u kojima nas sklonosti, interesi, ne upućuju ni na jedno, ni na istinu ni na laž), s tim što ono što ovde predstavlja relevantnu celinu, *radnja* (postupak ili praksa) uključuje i delatnost a ne samo stav. Na takvoj prinudi konstituisana obaveza čini ono što zovemo *dužnošću* - *obaveznost* u jednom užem i striktnijem smislu od puke *obavezanosti*: "Svako mora priznati da zakon mora da nosi sa sobom apsolutnu nužnost, ako treba da je moralan, tj. ako treba da važi kao osnov obaveznosti".¹² Za obaveznost koja se ovde ima u vidu podrazumeva se jedna vrsta aktualnosti i kategoričnosti koja ne zavisi ni od jedne činjenice obavezivanja kakva se konstituišu nekim *aktom obavezivanja* i koji onda stvara obavezu čije važenje zavisi od tog akta: *aktualnost* koja ne zavisi od *činjenice* postojanja neke obaveze, nekog *zaduženja* koje se konstituiše nekom vrstom *priznanja* od koga, odnosno od čijeg postojanja, onda zavisi važenje te obaveze; *kategoričnost*, zato što nema onog *uslova* koji bi proizlazio iz sadržaja određenja htenja (volje) koja proizvodi priznanje, nego je ta obaveznost nešto nezavisno od svakog takvog uslova i zato zapravo nezavisna od priznanja (pa je tu priznanje predmet dužnosti). Vanmoralne (ugovorne, profesionalne, rodbinske, građanske i druge) dužnosti svoju obaveznost uvek izvode iz nekog takvog akta obavezivanja koji postaje validan (pravosnažan) tek ukoliko stvarno postoji priznanje njenog konstitutivnog načela: ukoliko to priznanje ne postoji takve dužnosti ne mogu da se konstituišu pa njihovo važenje, koje je modalitet njihovog postojanja, zavisi od jednog takvog kontingentnog uslova. Moralne dužnosti, pak, ne zavise od takvog uslova zato što priznanje, ili ono konstitutivno načelo koje stoji na mestu priznanja, nije slobodno nego je samo obavezno, odnosno ono samo je predmet dužnosti. Analiza poštovanja i samopoštovanja kao osobenog *moralnog stava* pokazuje univerzalnost, sa jedne, i obavezu priznavanja, sa druge strane, - što povlači *univerzalnu obavezu priznavanja svakoga kao moralnog bića*. (Definicija "*svakoga*" ovde je svakako od krucijalnog značaja, i njome se ne možemo ovde baviti, već ćemo samo utvrditi da se ona odnosi, po Kantu, na "svako racionalno biće". Ali pretpostavka o

12 GMS, IV 389; Zmm, 18.

nečemu takvom očito je potrebna da bi se Kantova etička teorija, ali izgleda i koncepcija "običnog morala" kao nezavisnog i nesvodivog vrednosnog kriterija, uopšte mogla plauzibilno obrazložiti.) Moralni zakon se artikuliše dakle kao kategorički, kao "praktično-bezuslovna nužnost radnje".¹³

Ova bezuslovna nužnost izražava se u tome da čovek ne može da se distancira od moralnog zakona, kao što je to moguće kod vanmoralnih zahteva: "ono što je potrebno da se čini samo radi postizanja neke proizvoljne svrhe, može da se posmatra po sebi kao slučajno, a mi možemo da se oslobodimo propisa svaki put kada tu svrhu napustimo. Naprotiv bezuslovna zapovest ne ostavlja nikakvu slobodu u pogledu suprotnosti, dakle, jedino ona sa sobom nosi onu nužnost koju zahtevamo za zakon".¹⁴

Iz istih razloga moralni zakon ima *opšte važenje*, tj. "važi za sva umna bića (na koja se uopšte jedan imperativ može da nameri) i (već) *jedino zbog toga mora* takođe za svaku volju da predstavlja zakon".¹⁵ Nikakav izuzetak nije moguć kao dopušten, kaže Kant, makar da kod čoveka postoji sklonost da, samo za sebe i možda samo taj određeni put, napravi takav izuzetak.¹⁶

Ovu *zahtevanu* opštost treba razumeti, naravno, u jednom normativnom, a ne u nekom faktičkom značenju te reči. Normativna opštost nije isto što i opšte *važenje*. Važenje se ispoljava kao *činjenica važenja* - neka norma ili važi ili ne važi. Ona važi na primer kao zakon ili kao ustav ne po tome što je proklamovana ili zapisana već po tome što se poštuje; to poštovanje se obezbeđuje na različite načine, imitacijom, sankcijama, spoljašnjom ili unutrašnjom prisilom, itd. Uvek važi određeni skup normi i određeni standard verovanja. Po tome je važeća norma, pa i važeći moral, uvek partikularna, i po svom obliku predstavlja neki normativni, ili moralni, *kodeks*. Kao takav on može biti i pogrešan, pa i nemoralan, ako neko, bilo pojedinac, grupa ili društvo, prihvata neku partikularnu svrhu (bilo kao interes ili kao ideal) za izvor važenja svog opšteg vrednovanja. Opštost važenja, pak, koja se ima u vidu u kategoričkom imperativu, odnosi se, može se reći, na jedan viši nivo normativnosti: na *one uslove* koji treba da budu zadovoljeni da bi se postigla ili zamislila jedna opštost važenja koja bi bila logički nezavisna od bilo kakve pretpostavke o važenju kao činjenici, kao fakticitetu. Drugim rečima, to je opštost po kojoj se zahteva *razlog* za opštu nepristrasnost uz očuvanje zainteresovanosti - a da svoju pretenziju *ne izvodi* iz činjenice da neko (npr. ja) ili svi koji su tu (pa i svi postojeći ljudi, kao skup ograničen na one koji postoje, ili one koji postoje u sveukupnosti vremena - i koji dakle isključuje, ali samo negiranjem opšteg određenja, neke druge koji bi mogli a nisu tu) nešto žele, nešto hoće ili da im je do nečega stalo. Opštost važenja u tom je smislu opet samo norma i za razliku od morala kao konkretne društvene pojave gde "postojanje" važenja zavisi od činjenice važenja, ovde je to postojanje nezavisno i proizlazi iz samog razloga koji ga konstitutivno omogućava - i taj razlog je

13 GMS, IV 425; Zmm, 68.

14 GMS, IV 420; Zmm, 61.

15 GMS, IV 425; Zmm, 68-91.

16 GMS, IV 424; Zmm, 67.

založen u onom što Kant naziva *um*.¹⁷ Postojanje normativno zahtevane opštosti u tom smislu nezavisno je od faktičkog važenja zahteva sadržanog u tom normativnom sadržaju pa se princip morala ne može redukovati ni na jedan faktički važeći moral. To ne treba da bude neobično već i zbog toga što u svakom faktičkom moralu ima mnogo više nego što je potrebno za zasnivanje morala u storogom smislu: u moralu se preko postupaka utvrđuje da li je čovek moralno ispravan, da li je npr. pošten, a u važećim moralima se uzima mnogo više pa i komformnost opštim predrasudama, izraženim po pravilu u obliku norme društvene poželjnosti. Iz toga sledi mogućnost da neki faktički morali mogu biti *nemoralni* (kao što i zakoni mogu biti *nepravedni*). Principi ili stavovi do kojih dolazimo pomoću uma zaista su opšti, i oni zadovoljavaju taj zahtev, ali ostaje pitanje koji je njihov sadržaj. I odgovor je, mada komplikovan, sasvim nedvosmislen: sadržaja, u bilo kom jačem smislu, zapravo i nema, - štaviše to je jedna od ključnih odredbi Kantovog etičkog stanovišta; ta odredba je *formalizam*.

Subjekt takvog vrednovanja su ljudi, jer čini se da samo oni mogu biti racionalni, samo oni imaju apriorno znanje pomoću koga mogu postići opštost i nužnost suđenja. Ali to apriorno znanje i nije zapravo znanje (ne samo u smislu da se ne uklapa u Kantovu definiciju znanja, po kojoj znanje, budući da je ograničeno na domet mogućeg iskustva, i ne može biti apriorno već je nužno uvek aposteriorno, makar ga kao takvog - kao znanje - čini mogućim upravo ona apriorna dimenzija sadržana u njemu kao pretpostavka znanja) već je to ustvari jedna *moć*, moć zamišljanja, moć koja predstavlja srž onoga što Kant naziva *slobodom*. Moć zamišljanja, stvaranja predstava, nije ničim načelno ograničena, ni prirodnim zakonima, koji ogreaničavaju događaje u svetu, ni apriornim formama čulnosti, pa možemo stvarati predstave nezavisno od prostora i vremena, predstave koje su nezavisne od stvarnosti i u kojima događaji (odnosno zamišljeni događaji, zamišljena stanja stvari) nisu u zamisli nužno povezani ni sa kakvim, pa ni sa nekim određenim, uzrokom i nisu ni u kakvoj nužnoj vezi sa "ostatkom sveta" čime se transcendiraju principi opšte uzročnosti i jedinstva (supstancijaliteta) sveta a time i vremenski i prostorni kontinuum, i zaobilazi determinizam založen i ta dva principa. Sloboda na planu zamišljanja je apsolutna, njena jedina granica je u (po umu kao njenom nosiocu) univerzalnom zahtevu neprotivrečnosti, i unutar te granice njeno ispoljavanje *kao moći* ograničeno je jedino njom samom, tj. njom kao moći zamišljanja. (To znači da je svako neograničeno slobodan da zamišlja *sve što može* da zamisli, tj. *sve što on* može neprotivrečno da zamisli). Ali predmet zamisli je samo jedna predstava, odnosno ideja, i nema nikakve nužne relacije prema stvarnosti. Ako pak ta sloboda treba da bude praktična sadržaj predstave treba da se postavi kao cilj, kao svrha koja se zatim pokušava i realizovati.

4. Moć predstavljanja je pretpostavka mogućnosti svrhovitog delanja. Mogućnost svrhovitog delanja je opet pretpostavka za moralno suđenje, preko

17 Da osobine objektivne nužnosti i opšteg važenja važe kao istinosni kriterijumi za *svako* saznanje cf. *KrV*, B 3-4, *KčU*, 16.

pripisivosti odgovornosti. Samo u odkviru svrhovitog delanja moguće je govoriti o praktičkoj slobodi. Videli smo da je na planu zamišljanja sloboda neograničena i to zato što tu nema nikakve spoljašnje determinacije. Ali na tom planu još nema ni svrha, i *zato* je tu još suvišno i govoriti o nekoj determinaciji: o determinaciji ima smisla govoriti samo u kontekstu svrhovitog delanja. Na planu zamišljanja nema smisla govoriti o praktičkoj determinaciji ili ograničenju. I tako, dok na planu događanja imamo potpunu determinaciju, na planu zamišljanja njeno potpuno odsustvo, na planu *delanja* imamo i determinaciju (ograničenja) i slobodu: sloboda nije neograničena ali ni determinacija nije apsolutna. I na tom planu imamo *praktičku slobodu*, koja nije bezuslovna (neograničena), ali koja uključuje određeni moment *izbora*. U tom smislu praktička sloboda takođe predstavlja slobodu, tj. neko transcendiranje uslovljenosti, determinacije. Već u *Kritici čistog uma* imamo postavljen okvir praktičke slobode, onako kako će on kasnije biti korišćen i u *Kritici praktičkog uma*. Kant razlikuje negativni i pozitivni vid praktičke slobode, sa jedne strane i transcendentalnu slobodu sa druge strane. Sloboda je jedna vrsta kauzaliteta. U negativnom određenju praktička sloboda predstavlja "onu vrstu tog kauzaliteta po kojoj on može da dela nezavisno od tuđih uzroka", ¹⁸ to je "volja, kao potpuno nezavisna od prirodnog zakona pojava", ¹⁹ odnosno "nezavisnost volje od *prinude* od strane nagona čulnosti". ²⁰ U pozitivnom smislu sloboda jemoć samoodređenja, samozakonodavstva. ²¹ Transcendentalna pak sloboda jeste "moć (*Vermögen*) na osnovu koje jedno stanje može da počne samo od sebe (*von selbst*)". ²² Za ovako kosmološki shvaćenu slobodu Kant međutim smatra da je "čista transcendentalna ideja" - tj. da se ne odnosi ni na jedan predmet iskustva i nije nešto što može biti predmet saznanja. Ali ona se tu ipak uzima za uslov praktičke slobode (kao *volje* koja može da transcendiru apsolutnu determinaciju pojava prirodnim zakonima) jer se upravo "na ovoj *transcendentalnoj* ideji *slobode* zasniva njen praktički pojam". ²³ Da bi to obrazložio Kant uvodi razliku između patološki *aficirane* i patološki *uslovljene* volje. Prva označava volju aficiranu čulnim poticajima - a to su po Kantu sve konačne volje - ali aficiranost još ne znači i uslovljenost: samo je životinjska volja (*arbitrium brutum*) uslovljena na taj način, dok je ljudska volja, iako takođe jedno *arbitrium sensitivum*, volja aficirana čulnim poticajima, ipak i jedno *arbitrium liberum*, slobodna volja. ²⁴

18 GMS, IV 446; Zmm, 97.

19 KpV, V 29; Kpu, 51.

20 KrV, A 533, 801; B 561, 829; Kču, 409, 583.

21 GMS, IV 446; Zmm, 97. Kant razlikuje još i psihološku ili komparativnu slobodu, ali ova ne isključuje prirodnu nužnost, pa otuda nema neposrednu relevanciju za pitanja morala. Cf. KpV, V 96-7; Kpu, 114.

22 KrV, A 533, B 561; Kču, 409.

23 Ibid.

24 O problemu odnosa praktičke i transcendentalne slobode cf. npr. H.E. Allison, *Kants Theory of Freedom*, Cambridge University Press, New York 1990, naročito pp. 54-70, 201-249: cf. takodje J.B. Schneewind, "Autonomy, obligation, and virtue: An overview of Kants moral philosophy, u: P. Guyer, ed. *The Cambridge Companion to Kant*,

To je slobodna volja koja se ne svodi u svojoj celini na delovanje čulnih uzroka. Ono po čemu se ona razlikuje od *arbitrium sensitivum brutum* jeste racionalna moć koju ona u sebe uključuje. Svako pak biće opskrbljeno racionalnom voljom je slobodno: "Dakle, ja tvrdim: da mi svakom umnom biću koje ima volju moramo nužno da podarimo ideju slobode pod kojom ono dela"²⁵ Stav koji prethodi ovome i na kome se on zasniva je sledeći: "...svako biće koje ne može da dela drukčije do *pod idejom slobode* upravo je zbog toga u praktičkom pogledu stvarno slobodno, to jest za njega važe svi zakoni koji su nerazdvojno povezani sa slobodom, upravo onako kao da je njegova volja sama po sebi i u teorijskoj filozofiji oglašena punovažno za slobodnu".²⁶ Drugim rečima, volja koja je vođena umom samim tim se smatra za slobodnu. Pošto um "mora da posmatra sama sebe kao začetnika svojih principa" jer je "nemoguće da se zamisli neki um koji bi sa svojom vlastitom svešću dobijao u pogledu svojih sudova rukovodstvo odnekud drugde, jer tada subjekat ne bi pripisivao determinaciju svoje rasudne snage svome umu već nekom nagonu".²⁷ Sloboda se tako u *Zasnivanju* pripisuje svakom umnom biću kao takvom. Nezavisni i spontani um teorijske filozofije preobraća se na planu prakse, planu delovanja, u praktičku slobodu kao kauzalitet nezavisan od spoljašnjih činilaca, koji je u stanju da na osnovi vlastitih principa deluje u formi jedne slobodne volje. Videćemo da takva koncepcija na određeni način, i barem delimično, ima pokriće i u tekstu *Kritike čistog uma*. Tako imamo jednu formu delanja koja je, kao i mišljenje, slobodna, i ta forma delanja je karakteristična za čoveka, kao delatno, praktičko, biće. Da bi sloboda predstavljala nešto stvarno ne sme ideja o slobodi ostati puka pretpostavka. Ipak, osnovu njenog opravdanja ne može predstavljati ni neki interes čijim bi se navođenjem pokazao odredbeni razlog čovekovog moralnog delovanja. (Čak ni dužnost da se sledi kategorički imperativ ne može predstavljati takav određujući interes, jer bi se time izgubio kategorički i istovremeno univerzalni karakter moralnog zakona koji bi se pretvorio u puko licemerje dužnosti radi dužnosti.) određenje tog karaktera je nužno formalno: "trebanje je zapravo htenje, koje za svako umno biće važi pod uslovom da um kod njega bez smetnji bude praktičan".²⁸

Da um uopšte može biti praktičan sadržano je u tom konceptu trebanja koji označava moć otpora sklonostima, moć koja dolazi do izraza u svakom izboru. Ta moć je zasnovana na mogućnosti postupanja po predstavama (tj. pravilima), pa možemo reći da je ta moć da se vodimo pravilima, a to je *racionalnost*, definišuća osobina slobodne volje (*arbitrium liberum*). U literaturi se na ovom mestu ukazuje na razliku koju Kant pravi između dvaju koncepata volje, između *Wille* i *Willkür*: prvi od njih, *Wille* (*voluntas*), označava čisti

Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 328-334.

25 GMS, IV 448; Zmm, 100.

26 GMS, *Ibid.*, Zmm, 99-100.

27 *Ibid.*

28 GMS, IV 449; Zmm, 101.

praktični um kao izvor *autonomije*, a to je *dobra volja*, i čini se da on nadilazi puki koncept *trebanja* i zahteva jedan jak pojam transcendentalne slobode, o čemu će još biti reči. Drugi koncept volje, *Willkür (arbitrium)*, označava slobodu volje kao *moć izbora* i tu je *treba*-koncept ne samo na delu nego je i potpuno dovoljan, o čemu će takođe još biti reči. I ovde nam se sad ispostavlja suptilno pitanje o komplikovanom dijalektičkom odnosu između *slobode volje* kao moći izbora (koji kao svoju pretpostavku ima načelnu mogućnost otpora sklonostima) i *slobodne volje* koja podrazumeva *autonomiju* ne samo u smislu da se može slobodno izabrati već i u smislu da se može ustanoviti ili odlučiti šta je ispravno, šta je konačna forma ili okvir ili granica svakog mogućeg *trebanja*. Jer, autonomija ne favorizuje unapred nijednu sklonost, kao što nijednu unapred i ne diskriminiše. Nasuprot tome, *heteronomni* postupak nije naprosto podleganje (nekoj) sklonosti nego uklapanje u maksimum kojim se bira sklonost a ne um.²⁹

Ovde se nameću dva pitanja koja su od dalekosežne važnosti i zaslužuju posebnu obradu, ali koja takođe izlaze iz okvira ovog rada. *Prvo*, pitanje jeste: Da li je transcendentalna sloboda stvarno pretpostavka praktičke slobode, ili može biti praktičke slobode i bez transcendentalne? U samom Kantovom tekstu moguće je naći osnovu za najmanje *dva različita odgovora*: jedan, koji se oslanja na tvrdnju iznesenu u *Zasnivanju metafizike morala*³⁰ da je autonomija volje "osobina volje da bude sama sebi zakon" i Kantov pokušaj tzv. transcendentalne dedukcije slobode iz koje onda objektivna valjanost moralnog zakona sledi na jedan prirodan način, i drugi, koji je zastupljen više u *Kritici praktičkog uma*, i koji slobodu uzima kao ideju, a onda i postulat, a moral kao činjenicu uma po kojoj je moralni zakon *ratio cognoscendi* slobode, dok istovremeno ne može biti govora, a ni potrebe, za bilo kakvom pravom transcendentalnom dedukcijom slobode. Slično razilaženje u naglasku, i određenju pravca argumentacije, možemo naći i u *Kritici čistog uma*, između odeljka u kome se objašnjava, sa kosmološkog stanovišta, sloboda u rešenju III antinomije i odeljka u "Učenju o metodi" koji se zove "Kanon čistog uma".

Drugo pitanje je: Da li realnost slobode u nekom smislu zavisi od moralnih razloga? Da li stvarnost slobode zavisi od morala na neki način možda analogan onom na koji stvarnost morala zavisi od slobode? Nužnost veze između slobode i morala, izražena u tvrdnji da je moralni zakon *ratio cognoscendi* slobode, a sloboda *ratio essendi* moralnog zakona, može da se shvati ne samo tako da je sloboda nužna pretpostavka morala već i da je njeno suštinsko određenje zavisno od moralnog zakona, - da je značenje slobode determinisano značenjem morala. U istom aktu svesti u kojem postajemo svesni da smo slobodni postajemo, takoreći simultano, svesni i moralnog zakona. Ta simultanost je takoreći nužna i ne zavisi od aktualnosti misli ili pomisli na moralni zakon već od činjenice da

29 O razlici Wille/Willkür cf. B. Aune, *Kants Theory of Morals*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979, pp. 18, 100-102; H.E. Allison, *op. cit.* pp. 129-136; R.J. Sullivan, *Immanuel Kants Moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 279-286; J.B. Schneewind, *op. cit.* p. 330.

30 *GMS*, IV 440; *Zmm*, 90.

slobodnim postupanjem preuzimamo odgovornost za učinjeni postupak, u smislu u kome sloboda "predstavlja ... pojam apsolutnog spontaniteta radnje kao pravog osnova njenog imputabiliteta".³¹ Ako ne bi bilo mogućnosti pripisivosti odgovornosti teško da bismo mogli reći da je postupak slobodan. Te mogućnosti međutim nema ako svest o moralnom zakonu (u jednom možda samo virtuelnom smislu, ali koji je dovoljan za "učlanjenje" u moralnu zajednicu i podložnost tom zakonu) ne prati svest o slobodi: kakva bi to sloboda bila ako nema pripisivosti odgovornosti? Ili, drugim rečima, kakva bi to pripisivost postupka nekom subjektu kao njegovog postupka bila bez pripisivosti odgovornosti za taj postupak? Izgleda da se te dve pripisivosti *međusobno* impliciraju, a jedna od njih označava slobodu. To je krucijalni deo značenja čuvene Kantove teze da "treba" implicira "mogu": "On, dakle, rasuđuje da nešto može zato što je svestan da to treba, te u sebi saznaje slobodu koja bi mu, inače, bez moralnog zakona ostala nepoznata".³² Svest o moralnom zakonu pojavljuje se kao svest o *mogućnosti* da postupimo saglasno ili nesaglasno sa jednim zahtevom uma koji je nadličan, univerzalan, u smislu nadilaženja svakog, pa i najapstraktnijeg, egoizma, i zato kao određena prisila nad porivima egoizma a da ta prisila istovremeno nije ni u kakvom konfliktu sa slobodom. U tom smislu nema nikakvog sukoba između *praktičke slobode* kao nezavisnosti volje od bilo čega drugog osim od moralnog zakona i *transcendentalne slobode*, kao nezavisnosti od svih empirijskih uslova i prema tome nezavisnosti od celokupne prirode. Svest o mogućnosti da se dela u skladu sa moralnim zahtevom je izraz slobode i osnov mogućnosti odgovornosti.

Doduše, u "Kanonu" Kant kaže da se "sloboda u praktičkom smislu može ...dokazati na osnovu iskustva".³³ Iako se u "Kanonu" transcendentalna i praktička sloboda opisuju na isti način, tamo se, nasuprot raspravi o rešenju treće kosmosloške ideje (raspravi o III antinomiji u odeljku "O totalitetu izvođenja svetskih događaja iz njihovih uzroka") - gde se sasvim dosledno i decidno kaže da "ako su pojave stvari po sebi, onda se sloboda ne može spasiti. Tada je priroda potpun uzrok svakog događaja koji ona po sebi dovoljno determinira, te se njegov uslov uvek nalazi samo u nizu pojava koje zajedno sa svojim posledicama nužno stoje pod prirodnim zakonima"³⁴ - tamo, u "Kanonu" stoji: "Da li se sam um u ovim svojim radnjama u kojima propisuje zakone opet ne determinira nekim drugim uticajima i da li se ono što se u odnosu prema čulnim nagonima naziva slobodom ne pokazuje opet, s obzirom na više i dalje dejstvujuće uzroke, samo kao priroda, to se pitanje nas ne tiče u praktičkoj oblasti".³⁵ Dakle, anticipira se status slobode kao postulata praktičkog uma, dok je to u teorijskoj ravni samo ideja uma. Ali onoga trenutka kad se suština morala postavi u *autonomiju* pitanje stvarnosti transcendentalne slobode postaje praktički problem. Pitanje u kojoj je

31 KrV, A 444, B 472; KČu, 352.

32 KpV, V 30; Kpu, 53.

33 KrV, A 803, B 831; KČu, 583.

34 KrV, A 537, B 564; KČu, 411.

35 KrV, A 803, B 831; KČu, 583.

pak meri transcendentelni idealizam i *distinkcija fenomenalno-noumenalno* rešenje tog problema vraća nas pitanju šta bi bilo kad bi pojave bile stvari po sebi. U "Kanonu" se ne ide tako daleko i možda baš zato u njemu možemo naći za naše potrebe dovoljno dobro rešenje tog problema. U "Kanonu" praktička sloboda je "jedan od uzroka u prirodi". Praktička sloboda se u "Kanonu" međutim ne vezuje striktno za moralni zakon, već naprosto za moć da se dela prema nekom "treba", kako onom koje je predmet moralnog zakona tako i onom koje je predmet tzv. pragmatičkih zakona koji nam kažu koja su sredstva potrebna za postizanje ciljeva koje nam postavlja naša čulnost, ciljeva čije ostvarenje predstavlja ono što Kant zove srećom. Racionalnost na koju se ovde misli je racionalnost u jednom opštijem smislu, onom koji omogućava funkcionisanje svih vrsta hipotetičkih imperativa. Sve što je potrebno za ovako shvaćenu praktičku slobodu je moć postavljanja ciljeva i njihovog postavljanja u kontekst motivacione kompeticije sa ostalim ciljevima i neposrednim impulsima. Naravno, potrebno je i prihvatanje načela delovanja, koja omogućavaju ostvarenje ciljeva koji nisu neposredne već veoma isposredovane posledice akta njihovog postavljanja. U ta načela je uključeno da postavljanje svrhe samo još nije delanje: delanjem se svrha ostvaruje; ona ne se ostvaruje samim svojim postavljanjem (kao u inteligibilnom opažaju). Ta načela sadrže mogućnost delanja prema, kako Kant kaže, predstavama zakona a ne tek po zakonima samim. (To što je neko delanje delanje po *predstavi* čini ga slobodnim, a to što je to predstava *zakona* omogućava da delanje ne bude samo zamišljeno već i eventualno ostvareno.) Kad god se to desi mi delujemo na osnovu nekog *treba*, po uzročnosti razuma, i može se reći da smo tada *slobodni u praktičkom smislu*. Pojmom praktičke slobode obezbeđuje se da smo u tom, praktičkom, smislu slobodni uvek, kad god ostvarujemo bilo kakav cilj. Ne traži se univerzalnost niti bilo koje drugo određenje već samo taj minimum, da je to delanje "po predstavi zakona". Dakle, praktička sloboda ne zahteva moralnost. Ona označava samo sposobnost svrhovitog delanja. Ta sposobnost, činjenica njenog posedovanja i svest o toj činjenici, predstavlja zapravo praktičku slobodu. Dakle, sloboda se određuje u kontekstu postupanja u skladu sa nekim "treba", tj. kao *element svrhovitog postupanja*. Štaviše, čini se da je taj element nužan sastojak svakog svrhovitog delanja. Nema svrhovitog delanja bez slobode.

Kant takođe kaže da "radnja svakako mora da bude moguća pod prirodnim uslovima, ako je na nju upravljen imperativ",³⁶ ali već u nastavku dodaje: "ali ovi prirodni uslovi ne odnose se na opredeljivanje same volje već samo na njeno dejstvo i njenu posledicu u pojavi. Za opredeljenje "same volje" uzima se da ono proizlazi iz uma koji ima vlastiti kauzalitet, odnosno za koji *se uzima* da ima vlastiti kauzalitet: "Da um ima kauzalitet, ili da mi barem sebi predstavljamo da ga ima, evidentno je iz onih *imperativa*, koje postavljamo kao pravila onih sila koje dejstvuju u praktičnom životu. *Treba* izražava jednu vrstu nužnosti i veze sa razlozima, kakva se inače u celoj prirodi nigde ne pokazuje".³⁷ To da "mi barem sebi predstavljamo da um ima vlastiti kauzalitet" znači da mi nosioce

36 KrV, A 547, B 575; KČu, 418.

37 Ibid.

uma, sebe, zamišljamo kao racionalne delatnike koji su u stanju da svoju delatnost odrede na osnovu opštih pravila ili načela, odnosno da sebe zamišljamo tako kao da smo u stanju da se pokrenemo na delanje na jednoj takvoj osnovi. Ali iz te "kao-formulacije" sledi, u saglasnosti sa onim što se kaže u "Kanonu", mogućnost da se ta pravila, i poticaji da se ona slede, pokažu "samo kao priroda", odnosno da, možda, mogu da se redukuju na našu želju za srećom, a da pritom praktička sloboda kao jedna činjenica ostane da važi na osnovu puke *predstave* o umu *kao* moći koja ima vlastitu kauzalnost. U tom slučaju se ne može tvrditi postojanje transcendentne slobode u praktičkoj sferi, već samo njeno regulativno funkcionisanje kao ideje (ili predstave) uma.

Ideja slobode, kao regulativno pravilo koje uređuje, ili učestvuje u određivanju, odnosno čini sastavni deo odredbenog razloga (ili možda samo objašnjenje), *delovanja* jednog delatnog subjekta, u potpunosti je dovoljna za analizu one vrste kauzalnosti koja se podrazumeva, ili pretpostavlja, u delanju prema *treba* konceptu. To je takođe u saglasnosti sa ograničenjima koja pretpostavlja kritički agnosticizam Kantovog osnovnog stanovišta, najdoslednije izraženog baš u *Kritici čistog uma*. S jedne strane, ljudska delatnost, s obzirom na svoj empirički karakter, i jeste "priroda", pa "pošto se ovaj empirički karakter (volje) kao posledica mora izvesti iz pojava i njihovog pravila koje pruža iskustvo, to su sve čovekove radnje u pojavi određene prema redu u prirodi njegovim empiričkim karakterom i drugim uzrocima koji sadejstvuju; te kad bismo mogli potpuno da ispitamo sve pojave njegove volje, onda ne bi postojala ni jedna jedina ljudska radnja koju ne bismo mogli da predskazemo sa sigurnošću i da je saznamo kao nužnu na osnovu njenih uslova koji joj prethode".³⁸ Ali sa druge strane, "ako posmatramo ove iste radnje u odnosu prema umu" i to "ukoliko je um povod da se one *proizvedu*" onda ih vidimo kao proizvode praktičkog uma, kao nešto što se ne može bez ostatka svesti na "prirodu", i u tom smislu, mada u prirodi nema nikakvog "treba" ili "ne treba", možemo o tim radnjama govoriti kao o nečemu što treba ili ne treba, što je trebalo ili nije trebalo da se desi. Ovaj prelaz predstavlja primenu, ili bolje reći omogućen je primenom, metafizike opšteg rešenja kosmološke ideje sadržane u trećoj antinomiji. Primenom tog rešenja na poseban slučaj racionalnog delanja opet, međutim, nismo razlučili nikakav specifično moralni aspekt ljudskog delanja, već samo ukazali na jednu osobinu (koja je doduše pretpostavka i moralnog delanja i moralnog suđenja), *svrhovitost*, koja omogućava da razlozi postanu uzroci i po kojoj se delanje razlikuje od događanja. Ali to je opšta osobina *svakog* racionalnog delanja, a ne samo moralnog. Kad god treba, ili kad god je trebalo, učiniti nešto, *uzima se* da se *moglo* postupiti i drugačije. Primena metafizike rešenja treće antinomije na racionalno delanje ima za posledicu jedno kompatibilističko rešenje po kome, iako je pojedinac odgovoran za svoj postupak, radnja se može, pod određenim uslovima, potpuno predvideti, ili, drugim rečima, potpuno opisati u terminima motiva, okolnosti, situacije itd. Ali to znači, kad okrenemo pravac

zaključivanja, što legitimno možemo učiniti, da opisujući u potpunosti ("bez ostatka") neku radnju u njenim motivima i okolnostima, time ne negiramo odgovornost delatnika za tu radnju. Jer, iako je "svaka od radnji unapred određena u empiričkom karakteru čoveka još pre nego što se desi",³⁹ pri čemu "rđavo vaspitanje, loše društvo" itd., kao i "slučajni uzroci" učestvuju u determinaciji radnje, to se "ipak vinovnik i pored svega toga prekoreva" jer se "pretpostavlja da se potpuno može ostaviti na stranu to kakav je bio ovaj njegov raniji život i da se protekli niz uslova može smatrati da se nije desio, a ovo delo s obzirom na prošlo stanje potpuno neuslovljeno, kao da vinovnik njime započinje sasvim od sebe jedan niz posledica".⁴⁰

To deluje nedokazano, ali potvrđuje Kantov agnosticizam u pogledu na slobodu i konačno utvrđivanje moralnog statusa naših radnji, što Kant sasvim eksplicitno izražava kad kaže da "pravi moralitet radnji (zasluga i greh) pa čak i moralitet našeg sopstvenog ponašanja ostaju za nas potpuno skriveni. Naše osude mogu se odnositi samo na empirički karakter. Koliko je, pak, od toga čista posledica slobode, a koliko se ima pripisati prostoju prirodi i nenamernoj mani temperamenta ili njegovoj srećnoj osobini (*merito fortunae*) to niko ne može da objasni, pa zbog toga ni potpuno pravedno da sudi".⁴¹

Nevolja sa ovako shvaćenim agnostičkim pristupom pojmu slobode jeste u tome što iz njega sledi mogućnost da se *sve*, sva uzročnost, ima pripisati "prostoju prirodi" i da je ono što bi trebalo da bude "čista posledica slobode" potpuno prazno i nepostojeće. Taj pristup daje dovoljno dobar opis pojma ljudske delatnosti. Ali ako se u taj opis hoće uključiti i pojam autonomije volje kao one konačne pretpostavke specifične upravo za moral, onda ćemo se suočiti sa čudnom situacijom da taj pojam može da "uđe" u taj opis samo ako je praćen jednom klauzulom koja, možda na neki posredan i zgodan način, uvek kaže da tog pojma, kad se sve uzme u obzir, možda i nema. Samo kao potencijalno prazan pojam, i to pod uslovom da je ta potencijalnost naglašena, može pojam autonomije volje da se, u kontekstu metafizike rešenja III antinomije, takoreći prokrijumčari u opšti opis ljudske prakse. Ali za pojam autonomije volje na kome treba da se zasnjuje moral, sa svojom pretenzijom na objektivnost i nužnost, očito nije dovoljno da bude tek puka mogućnost. Ako autonomija volje treba da bude "ona osobina volje na osnovu koje volja predstavlja zakon samoj sebi (nezavisno od svake osobine predmeta htenja)"⁴² onda je samozakonodavstvo volje koje je nezavisno od *svake* osobine predmeta htenja (i prema tome uopšte od predmeta htenja) potpuno u skladu sa zahtevom kategoričkog imperativa, ali ne specifikuje nikakav uslov koji bi određivao svrhu htenja, koja je, po opisu iz *Kritike čistog uma* nužan uslov pokretanja na delanje, kao osnov moguće odluke. Ovde takvog uslova nema. Nema konkretne, sadržinski određene svrhe delanja (koja se, posmatrana kao pojava, mora moći podvesti i pod opis "proste prirode") kao

39 KrV, A 554, B 582; KČu, 422.

40 KrV, A 555, B 583; KČu, 422-23.

41 KrV, A 551, B 579; KČu, 420.

42 GMS, IV 440; Zmm, 90.

uslova delanja. Autonomno delanje u tom je smislu *bezuslovno*, pa ako je moralno delanje ono koje je autonomno, onda je moralno delanje samozakonodavno, u smislu da je nezavisno od svih, spoljašnjih i unutrašnjih, tzv. "prirodnih" uslova i uzroka. Ali taj pojam slobode koji moralni delatnik pripisuje svojoj volji je veoma jak pojam slobode, pojam slobode koji podrazumeva ne samo moć da se dela po opštim pravilima i načelima, ili, drugim rečima, moć da se postavljaju svrhe, što je dovoljno za određenje praktičke slobode kako je ona data u "Kanonu", već i moć da se dela iz čistog ili pukog poštovanja zakona koji sami sebi postavljamo. A to znači da *možemo* da delamo ne samo na osnovu želje da postignemo neki cilj već i na osnovu čisto racionalnih, ili, govoreći kantovskom terminologijom, umskih razmatranja, nezavisno od bilo kakve želje, sklonosti ili interesa. To znači da *nije dovoljno da um bude praktičan*, u smislu da nas snabdeva pravilima (maksimama) ponašanja, već je potrebno da *čisti um može da bude praktičan*, a to znači da bude u stanju da *sam* odredi volju. Ta sposobnost očito prevazilazi pojam praktičke slobode iz "Kanona", a u okviru metafizike rešenja III antinomije ona spada pod opis pojma transcendentalne slobode, odnosno podrazumeva *više* od proste moći da se dela prema nekom *treba*. Autonomna volja je potpuno nezavisna od svake "prirode", od svega empirijskog. Budući da se njena stvarnost, pošto izlazi iz okvira mogućeg iskustva, ne može "dokazati" to se u *Kritici praktičkog uma* njeno postojanje naprosto utvrđuje kao "činjenica uma" (*Faktum der Vernunft*), dok se u *Zasnivanju metafizike morala*, kao neuslovljena bilo kakvim sadržinskim ograničenjem, naziva "*dobrom voljom*". Ta "činjenica" onda upućuje na nužnost postuliranja praktične slobode, ali ne više u nekom ako-smislu, tj. da *ako hoćemo da imamo moral* moramo pretpostaviti slobodu, već u smislu da je nužno prihvatiti postojanje slobode jer mi *već* imamo moral kao činjenicu uma: tu nema potrebe da se ide dalje od onoga što nalazimo u iskustvu,⁴³ mi ne možemo da *dokažemo* ni princip kauzaliteta, ali utoliko ukoliko *nalazimo* događaje u svetu mi moralno pretpostaviti princip kauzaliteta: tako i ovde, sa slobodom, i to sa mnogo jačim pojmom slobode od onog koji o praktičkoj slobodi nalazimo u "Kanonu čistog uma". "Dobra volja" zapravo je čisti praktički um, ali na planu određene slobode tu više nije dovoljno njeno određenje kao praktičke slobode, pa ni kao transcendentalne ako se pod tim pojmom podrazumeva samo puka *ideja* slobode kao nešto što se samo zamišlja kao moguće.

5. U zaključku možemo ustvrditi da je *svrhovitost* delanja onaj temelj na kome se gradi, ili po kome se izdvaja, praksa kao nešto što se u institucionalnom i vrednosnom smislu razlikuje od procesa događanja koji čine prirodu, procesa koji, iako je strogo determinisan prirodnim zakonima (i potpuno "utopljen" u prostorno-vremenski kontinuum), ipak je slep i "bez-vredan". Ali svrhovitost delanja *pretpostavlja autonomiju* u odnosu na fenomenalni, "prirodni" svet kojim vladaju prirodni zakoni. Ta autonomija znači određenu "nadmoć" i, može se reći, viši vrednosni status u odnosu na prirodu. A na samom tom planu "nadmoći" imamo pravi vrednosni polaritet i sukob koji *treba* da rezultuje u nadmoći one

43 KpV, V 5fn; Kpu, 26fn.

pozitivne strane u toj polarnosti. Jer, *cela* vrednosna sfera je "slobodna" u odnosu prema "prirodi". Prava nadmoć bi vodila u nadmoć svrhe moralne ispravnosti nad drugim, svim drugim, svrhama. I to je ono što je zapravo predmet razmatranja moralnog vrednovanja u pokušaju da se nađu *razlozi* za takvo stanovište. Stanovište nadmoći moralnog života koji racionalno nadmaša dobar (srećan) život može otuda imati za posledicu takav *odnos razloga* koji će nas racionalno upućivati da postupimo moralno ispravno i onda kad je to na našu štetu - što znači da moral od nas *može* zahtevati, u nekim kontekstima, i veliko samožrtvovanje, a da pritom kriterijum žrtve kao neke vrednosti uopšte ne ulazi u igru. Objektivni (noumenalni) deo našeg bića nas tako snabdeva (moralnim) razlozima da tuđe interese priznamo za ograničenja naših postupaka, što dalje može proizvesti razloge za delanje ili uzdržavanje (i ponekad je stvar sreće ili nesreće da ti interesi kolidiraju sa našim vlastitim) - tako da iako univerzalni moral nije usmeren *protiv* prirode, pa ni protiv ljudske prirode i ljudskih sklonosti kao takvih on može biti u suprotnosti sa delatnikovim vlastitim blagostanjem. U meri zasnovanosti tih razloga, *kao razloga*, možemo se naći u situaciji da svoje "bolje ja" branimo od sebe samih.

Ta mera, iako se ne može sadržinski odrediti, implicira da sve naše želje ("sklonosti") nisu jednako, u moralnom smislu, *legitimne*. Koje pak od tih želja treba uzeti za legitimne svrhe postupaka a koje treba zabraniti (ili otkloniti, recimo vaspitanjem), na to se pitanje ne može odgovoriti uzimanjem samih želja za kriterijum razlike. Pa iako se vrednosti stvaraju ljudskim odlukama (mehanizam "postavljanja" svrha povlači tako određeni *decizionizam* u Kantovom moralnom učenju), to važi za sadržinski određene vrednosti koje se konstituišu na osnovu konkretno određenih svrha koje ljudi sebi postavljaju na osnovu maksima koje potencijalno ili aktualno imaju. Zakonolikost maksima omogućava da zamišljanje, predstava, postane anticipacija, da se strogo kontinuirani vremenski tok pretvori u ne-kontinuirani, diskretni, *sled* (atakira se samo kontinuiranost, ali ne i uređenost založena u pravilu sledovanja) i već imamo shemu "prema predstavi zakona". To omogućava da se izbegne zaključak da su naši "slobodni" izbori sasvim iracionalni (zaključak koji nalazimo kod tako različitih autora kao što su egzistencijalisti, Hjum, Stivenzon ili Maks Veber) i da nam univerzalni razum ne može ništa pomoći u određivanju *i izboru* svrha: samo sa stanovišta suprotnog umu, stanovištu *proizvoljnosti*, može biti *svejedno* kakav će se cilj izabrati.

Iako svrhovitost delanja pretpostavlja autonomiju u odnosu na "prirodni" svet koji vladaju prirodni zakoni, to ne povlači nužno da je neposredno izvesno *ko* postavlja ciljeve, svrhe. Tako, na primer, na političkom planu legitimni nosioci političkih alternativa, kao određenih *programa*, određenih skupova ciljeva odnosno svrha (koji su ustvari određeni društveni projekti za zadovoljavanje potreba ljudi) po pravilu nisu teoretičari, niti neki drugi pojedinci, već društveni pokreti, koji se samo donekle mogu kanalisati (više ograničavanjem nego poticanjem). U ovom smislu autonomija i nije normativni vrednosni pojam već je zapravo immanentna samoj mogućnosti svrhovitog delanja i čini konstitutivni element racional-

nog dela ljudske prirode. U tom minimalnom smislu svaka racionalnost ima u sebi ugrađenu određenu autonomiju, s tim što subjekt koji *postavlja* svrhe može biti "ličnost" i samo u nekom posrednom ili metaforičkom smislu. Većina spekulativnih i praktičkih *ideala* postavljena je radom međusobnog uticaja različitih subjekata koji mogu, mada ne moraju, u rezultanti imati oblik neke kolektivne "ličnosti" (kao što je grupa "istomišljenika", partija, narod, država, civilizacija, "epoha", "čovečanstvo"). Kada takve kolektivne "ličnosti" nisu artikulisane onda na njihovom mestu nalazimo manje ili više difuznu svest u raznim pojavnim oblicima kao što su, na primer, moda, trend javnog mnjenja, društveni "osećaj" pristojnosti ili dopustivosti itd. Pri tom ove strukture svesti mogu "postavljati" određene svrhe, kao obavezne ili poželjne ili one koje treba birati u određenom skupu mogućih svrha, a mogu, pak, isključivati, zabranjivati, ili preporučivati apstinenciju od nekih svrha. Na planu modaliteta ponašanja ovim drugim načinom se postavljaju određene granice ili okviri ponašanja, dok se prvim načinom ti okviri "ispunjavaju" nekim pozitivnim sadržajem. Minimalna racionalnost, i s njom povezana autonomija od prirodne nužnosti, prisutna je u svakom delanju. Vrlo često, u tzv. kritici tzv. "instrumentalnog uma" uzima se da je ova minimalna racionalnost - racionalnost drugačije vrste od one racionalnosti za koju se pretpostavlja da nije, u ovom smislu, "minimalna". Štaviše, i to dolazi do izražaja naročito u stavu apriornog odbacivanja tehnike kao "nižeg" oblika ljudske delatnosti, pretpostavlja se da u nauci i tehnici imamo posla sa jednom vrstom racionalnosti koja nema nikakve veze sa autonomijom i koja je zapravo takva da omogućava potpunu heteronomiju naučne i tehničke delatnosti *kao takve*. U jačem smislu reči "autonomija", po kome je ona vezana uvek za neki pravi ličnosni subjekt, zaista se tu, ali uostalom kao i za svaku drugu, delatnost može *ispostaviti* da je heteronomna, da nije izraz slobodne odluke te da se, zato, ne može univerzalizovati. Ali u smislu određenja racionalnosti preko *moćnosti* postavljanja svrha, dakle preko autonomije uma u odnosu na determinizam prirodnog kauzaliteta, moment autonomije prisutan je u svakom racionalnom delanju, i zato heteronomija, u moralnom smislu, nigde nije apsolutno nužna. Štaviše, pomenuta kritika "instrumentalnog uma" nalazi svoje primerenije mesto na političkom i društvenom planu nego na planu tehnike. Jer na planu tehnike i, naročito, naučne delatnosti, zbog beskonačnog progressa koji karakteriše tu delatnost kao takvu, konstitutivni subjekt za postavljanje svrha, iako nije aktuelan već samo potencijalan, ipak je univerzalan. To je čovečanstvo, čija se potencijalna univerzalnost aktualizuje u univerzalnosti čoveka kao konkretne ličnosti obdarene umom i voljom (spekulativnim i praktičkim umom). Naprotiv, na političkom i društvenom planu konstitutivni subjekt postavljanja svrha često je apstraktan, a ne konkretan, po pravilu je to parcijalno telo, koje, iako po zakonima uma nužno upućeno na univerzalnost, po svom je unutrašnjem određenju samo posebno, parcijalno, a njegova individualnost nikada nije sasvim precizno artikulisana ni određena. Tu je opasnost od moralne heteronomije daleko veća (i sklon sam da verujem da heteronomija ljudske delatnosti u nauci i tehnici uvek proizlazi iz nekog heteronomnog političkog ili društvenog principa). Zato je u ovom, moralnom, smislu

relevantna samo moć, i vlast, čoveka nad čovekom, a moć tehnike nad čovekom (odnosno prirode nad čovekom) relevantna je samo ako je odraz one prve moći. *Tamo* imamo posla sa *idealima* koji, kao takvi, vode normativizmu, totalitarizmu, fundamentalizmu, a i raznim sasvim neumskim ograničenjima i vode u heteronomiju koja je nespojiva sa pojmom prave i suverene ličnosti i to ne samo zbog njihove latentne tenzije koja prirodno vodi u fanatizaciju, već i zbog njihovog sadržinskog određenja.

* * *

Kantovoj etici se često pripisuje atribut "deontološka", od grčke reči koja označava *dužnost*. Ali u teorijskom smislu ono što čini njenu specifičnost jeste da se u njoj kao predmet moralnog ocenjivanja uzimaju ljudski *postupci*, a ne *osobine* ljudi, kao kod Aristotela, ili *stanja stvari*, kao u utilitarizmu. Doduše, ovakvo određenje je zapravo simplifikacija mnogo složenijih teorijskih i praktičkih artikulacija filozofije morala, ali u krajnjoj instanci njime je označena ona osnovna razlika između ta tri (iako se to opet svodi na samo dva) moguća pristupa etici i ujedno postavljeno osnovno etičko pitanje: šta je to što čini predmet moralnog ocenjivanja? Da li su to osobine ljudskog karaktera, vrline i poroci, koji se onda pojavljuju kao *uzroci* određenih postupaka ili tipova postupaka, ili su to određeni učinci (*posledice*) postupaka, i to ne (samo) kao njihova unutrašnja svrha već kao ono što je stvarno postignuto nekim postupkom (neko dobro) ili stvar stoji tako da su *postupci sami*, kao svrhovite radnje, a ne tek puki događaji, ono što predstavlja specifični predmet *moralnog* (za razliku od nekog drugog) vrednovanja i da se ljudi cene ili kude *zbog* svojih postupaka i zbog njih im se onda sledstveno pripisuju kao osobine neke vrline ili poroci, ali tek na osnovu zasluge ili krivice a ne kao nešto po sebi primarno. Zasluga i krivica međutim pretpostavljaju odgovornost, a ova slobodu, koju, opet, može da "nosi" samo jedno biće koje može poneti i oznaku "ličnost". I njega, u krajnjem, moralno ocenjujemo, ali da bismo pri tom uopšte *mogli* biti pravedni mora se njegova sloboda smatrati realnom, a ne da se o njemu sudi po slučajnim stvarnosnim posledicama i možda još slučajnijim osobinama kakve su vrline. *Sloboda* je pretpostavka mogućnosti moralnog ocenjivanja (i moralne prakse), jer bez nje nikome ne možemo pripisati odgovornost za njegove postupke, - iz sasvim jednostavnog razloga što bez nje ne možemo konstituisati način da te postupke označimo kao *njegove*. (Pretpostavljena) realnost slobode, pak, isključuje *proizvoljnost* upravo iz istog tog razloga.

JOVAN BABIĆ
GRATUITOUSNESS AND FREEDOM:
KANT'S ESTABLISHING OF MORAL CRITERION AS
CATEGORICAL IMPERATIVE
(Summary)

In a pursuit of a non-relativistic criterion of moral evaluation the concept of freedom is both most significant and most difficult aspect of the whole endeavour. The freedom is the crucial presumption of morality, without it there can be no ascribing responsibility for something one done, and in that sense it is incompatible with gratuitousness, chaos, and hence with relativism. A connection of an element of necessity (which is contained in Kant's concept of "apriority") with possible motivational activity is established in a constructive application of *via negativa*. In such an interpretation the central place belongs to formalism in Kantian ethical theory: *the categorical imperative* has nothing to prescribe, it, like Socrates's *daimonion*, only forbids. A form of a *via negativa* makes possible for Kant to put together what Hume has divided, i. e. to bring in a necessary connection reason and interest. Kant's solution, if there is any solution, includes a very complicated relation between what Kant called *practical freedom* and *transcendental freedom*. One conclusion could be that purposiveness contained in agency, which presupposes freedom, has to entail a very strong concept of freedom if it should include such for a morality crucial point as *autonomy*; otherwise it would be sufficient an "ought"-concept, as in hypothetical imperatives.