

UNIVERZITET U SARAJEVU

FILOZOFSKI FAKULTET

ODSJEK: FILOZOFIJA

**TEMA: KANTOVA ETIKA AUTONOMNE VOLJE**

**(Završni master rad)**

Student: Uzeir Alispahić

Mentor: Prof. dr. Marić Damir

Sarajevo, juni, 2020.

## SAŽETAK:

U ovom radu pobliže ću objasniti značaj Kantove etike autonomne volje u zapadnoj tradiciji mišljenja, odnosno prikazat ću po čemu se Kant razlikuje od drugih etičkih teoretičara. Za Kanta moral je svrha sama po sebi i ne treba određenje moralnog tražiti van subjektive volje, tu Kant pravi diferenciju između njegovog učenja i raznih utilitarističkih etika zasnovanih na koristi kao i također u odnosu na etike vrline koje su zasnovane na pojmu eudaimonie. Kod svih tih etika dobro jeste dobro za neku svrhu. Npr. ne treba lagati jer to narušava ugled u društvu, a kod Kanta bi to glasilo ne treba lagati naprosto jer to nije dobro. Sve etike koje su određene pojmom sreće ili bilo kojom drugom vanjskom svrhom, Kant smatra da se tu radi o koristi i samoljublju, nešto treba činiti zato što to donosi sreću, a ne zbog toga što je to dobro. Sve te etike se zasnivaju na heteronomiji volje, odnosno, princip volje traže van nje same. Zbog toga Kantova etika je formalna, jer se moralno djelovanje određuje iz same forme tj. moralnog zakona, bez ikakvog odnošenja na posljedice. Kantova etika se još naziva i deontološka (grč. deon-dužnost) jer se zasniva na pojmu dužnosti. Moralno djelovanje je moralno djelovanje kada se vrši iz dužnosti, a ne radi neke drugo sklonosti. Iz dužnosti znači iz poštovanja prema moralnom zakonu. Volja sama sebi propisuje zakon kojem se pokorava, taj zakon je moralni zakon koji važi za sva umna bića i to je princip autonomije volje. Da bi autonomija volje bila moguća potrebna je sloboda, jer ukoliko je moralni zakon nametnut iz vana i determinisan vanjskim uvjetima onda niti je subjekat autonoman, niti može djelovati moralno. Zbog toga smatram da je najprikladniji naziv za Kantovu etičku teoriju – etika autonomne volje. Sloboda je ključ za Kantovu etiku, jer sloboda osigurava volji autonomiju. Slobodu Kant naziva praktičkom (moralnom) slobodom (Wille) i razlikuje je od "samovolje" (Willkur) koja je uvijek vezana za neku sklonost, interes. Ona pripada svijetu stvari po sebi, dakle, ona je noumen, a ne pojava, za razliku od samovolje koja je uvijek vezana za fenomene. Jodl to objašnjava sljedećim riječima: "Sloboda ne može biti bezakona-nego ona mora biti uzročnost prema nepromjenjivim zakonima, no naročite vrste".<sup>1</sup>

Ključne riječi: *moral, autonomija volje, heteronomija volje, sloboda, dobra volja, dužnost.*

---

<sup>1</sup> Jodl F., *Istorija etike kao filozofske nauke: od Kanta do danas*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1963., str. 24.

## **SADRŽAJ:**

<b>HRONOLOGIJA KANTOVIH DJELA.....</b>	<b>4</b>
<b>UVOD.....</b>	<b>11</b>
<b>1. KANTOV „KOPERNIKANSKI OBRAT“ U FILOZOFIJI.....</b>	<b>15</b>
1.1. Smisao „kopernikanskog obrata“ i njegov uticaj.....	15
1.2. Odnos pojava i stvari po sebi u Kantovoj epistemologiji.....	19
1.3. Određenje „kopernikanskog obrata“ .....	24
1.4. Kantova interpretacija metafizike.....	29
1.5. Ideja slobode u dijalektici „Kritike čistog uma“ .....	35
<b>2. AUTONOMIJA VOLJE U KANTOVOM DJELU „ZASNIVANJE METAFIZIKE MORALA.....</b>	<b>40</b>
2.1. Uvod u Kantovo djelo „Zasnivanje metafizika morala“ .....	40
2.2. Kantov pojam dobre volje.....	44
2.3. Određenje pojma dužnosti.....	47
2.4. Pojam imperativa u „Zasnivanju metafizike morala“.....	53
2.5. Kategorički imperativ kao praktički zakon.....	58
2.5.1. Princip univerzalizacije – prva formula .....	58
2.5.2. Čovjek kao svrha po sebi – druga formula.....	63
2.5.3. Princip autonomije volje – treća formula.....	68
2.6. Ideja slobode kao ključ za objašnjenje principa autonomije volje.....	72
2.7. Opravdanje ideje slobode pomoću razlike između fenomena i noumena.....	74

<b>3. „KRITIKA PRAKTIČKOG UMA“ KAO KRUNA KANTOVE AUTONOMNE ETIKE.....</b>	<b>78</b>
3.1. Uvod u „Kritiku praktičkog uma“.....	78
3.2. Kategorički imperativ u „Kritici praktičkog uma“.....	79
3.3. Razlika između slobodne volje (Wille) i mogućnosti izbora (Willkur).....	83
3.4. Sloboda i dvostrukost čovjekove prirode.....	84
3.5. Šopenhauerova kritika Kantovog pojma slobodne volje.....	87
3.6. Kantova kritika svih etika zasnovanih na heterenomiji volje.....	88
3.7. Moralni zakon kao uslov iz kojeg se izvode pojmovi dobra i zla.....	90
3.8. Kritike Kantovog etičkog formalizma i rigorizma.....	95
3.8.1. Utilitaristička kritika Kantovog formalizma.....	95
3.8.2. Constantova kritika nužnosti govorenja istine.....	98
3.8.3. Schelerova kritika Kantove formalne etike.....	100
3.8.4. Schillerova kritika Kantovog etičkog formalizma.....	104
3.9. Zlo i ljudska volja.....	105
<b>4. DIJALEKTIKA ČISTOG PRAKTIČKOG UMA.....</b>	<b>108</b>
4.1. Pojam najvišeg dobra u „Kritici praktičkog uma“.....	108
4.2. Primat praktičkog uma nad teorijskim.....	112
<b>ZAKLJUČAK.....</b>	<b>116</b>
<b>BIBLIOGRAFIJA.....</b>	<b>120</b>

## HRONOLOGIJA KANTOVIH DJELA

Immanuel Kant rođen je 22. 04. 1724. godine u pruskom gradu Königsbergu (današnji Kaljningrad - Rusija). Iako je prvobitno dobio ime „Emanuel“ što znači „Bog s tobom“, Kant je kasnije promijenio ime u Immanuel smatrajući da to ime više odgovara hebrejskom originalu koje ima isto značenje. Immanuel je bio četvrto dijete Johana Georga Kanta (1683—1746), majstora za izradu karavana u Königsbergu, i Anne Regine Kant (1697—1737), rođene Reuter, kćerke drugog proizvođača karavana u Königsbergu. Johann Georg i Anna Regina Kant bili su dobri roditelji. Brinuli su se o svojoj djeci onako kako su mogli. Zapravo, ako znamo jednu stvar o Kantovoj mladosti, to je da je on vodio zaštićeni život. Jedan od njegovih najbližih kolega izvijestio je kasnije sljedećim riječima:

„Kant mi je rekao da je, kada je pomnije promatrao obrazovanje u domaćinstvu grofa nedaleko od Königsberga ... često je razmišljao o neusporedivo plemenitijem obrazovanju koje je dobio u kući svojih roditelja. Bio im je zahvalan rekavši da kod kuće nikada nije čuo ili vidio ništa nepristojno“<sup>2</sup>

Kant se školovao na Pietističkom *Collegium Fridericianum* gdje ga je podučavo poznati njemački teolog F. A. Schultz. Nakon toga, 1740. godine Kant upisuje *Univerzitet Albertina* u njegovom rodnom gradu na studiju teologije; prirodne znanosti i filozofije. Najveće dvije figure koje su uticale na Kantovu misao, a predavali su na *Univerzitetu Albertina* u Königsbergu su: Martin Knutzen i Jacob Kraus. Nakon što je Kant zaključio svoje studije, postao je privatni učitelj u raznim obiteljima u blizini Königsberga od 1746. do 1755. godine. U jesen 1755. je habilitirao kao magistar na filozofskom fakultetu *Univerziteta Albertina* u Königsbergu, a 1770. godine postao je redovni profesor.

Sva Kantova djela možemo podijeliti na pred-kritički period i kritički period. Kant je bio pod velikim uticajem njemačkih racionalista tj. G. W. Leibniza i C. Wolfa kao najznačajnijih figura, ali također je uvažavao Jacobija, Mendelzona, C.A. Crusiusa, Lessinga i A. G. Baumgartena kao sljedbenike njemačkog racionalizma i u tom periodu piše mnogo djela koja su pripisana njegovom pred-kritičkom periodu. Manfred Kuehn u djelu *Kantova biografija* navodi da je „putem njega Wolffova filozofija, koja je u Prusiji bila još uvijek službeno zabranjena, stekla šire priznanje na univerzitetu.“<sup>3</sup> Pored njih na Kanta najveći uticaj ima Rousseouvo poimanje izvornog prirodnog stanja kao slobodnog i dobrog, Njutnova mehanika, Euklidova geometrija, Dekartova skeptička metoda i Humeov skepticizam.

---

<sup>2</sup> Kuehn, M., *Kant: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001., str. 26. i 31.

<sup>3</sup> *Ibid.*, str. 38.

Koliko je Kant poštovao Rousseaua pokazuje nam Ernst Casirer u svom djelu *Rousseau, Kant, Gothe: dva eseja* gdje kaže:

„Kantovi biografi kažu nam da je njegovo studiranje, koje je bilo praćeno spartanskom jednostavnošću i nedostajao mu je sav ukras, imao je samo jedan ukras na zidu, objesio je portret Jean-Jacquesa Rousseaua. Najpoznatija je priča da je on koji je bio uzor tačnosti, i navikao da obavlja svoju svakodnevnu rutinu po satu odstupio je samo jednom od te redovne rutine. Kad se Rousseauov *Emil* pojavio, očaran proučavanjem djela u koje je postao upijen, Kant se odrekao tada svog svakodnevnog hoda.“<sup>4</sup>

Kantovo prvo djelo je objavljeno 1749. i nosi naziv *Thoughts on the True Estimation of Living Forces* (Misli o istinstkoj procjeni životnih snaga). 1754. godine objavljuje dva djela pod nazivom: *Whatever the Earth Has Changed and its Revolution* i *On the Question whatever the Earth is Aging form a Physical Point of View*. Zatim godinu dana poslije slijede dva latinska rada: *De igne* (O ognju) i *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (Novo razjašnjenje prvih načela metafizičke spoznaje). Na temelju te posljednje disertacije dobio je pravo predavati na sveučilištu (1755). Nakon toga 1755. godine objavljuje *Natural History and Theory of the Heavens*. Beck nam prenosi da je Kant: „U ovoj je knjizi formulirao magnetsku hipotezu o porijeklu Sunčevog sistema, objasnio izgled Mliječnog puta, tvrdio postojanje beskonačnog broja galaksija poput naše i predvidio postojanje planeta između Marsa i Jupitera i drugih izvan Saturna.“<sup>5</sup>

Zatim *Monadologia Physica* (1756) gdje se vidi da je Kant u to vrijeme bio sljedbenik Leibniza i *New Notes Explaining the Theory of Winds* iste godine. Nakon toga 1758. godine objavljuje djelo pod nazivom *A New Doctrine of Motion and Rest*. 1759. godinu dana poslije objavljuje *Thoughts at the Occasion of Mr. Johann Friedrich von Funk's Untimely Death*. 1762. izdaje djelo *Kriva suptilnost četiri silogističkih figura* gdje se okreće protiv aristotelovsko–skolastičke logike smatrajući da je logička razdioba silogizama na četiri figure cjepidlačenje i zato nepotrebno, jer samo u prvoj figuri imamo čiste i jednostavne zaključke. Krajem iste godine piše *Jedino moguć temelj dokazivanja Božje opstojnosti*. Nakon toga *Attempt to Introduce the Concept of Negative Quantities into the Wisdom of the World* (1763).

O prirodi metafizike i etike u to vrijeme piše Kant u nagrađenom djelu (Prize Essays) *Istraživanje o jasnoći osnovnih stavova naravne teologije i morala* (1764). Ovo djelo je od Berlinske akademije nagrađeno jer Kant tu odlučno postavlja pitanje znanstvene metode u

---

<sup>4</sup> Casirer, E., *Rousseau, Kant, Gothe: Two Essays*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1970., str. 1.

<sup>5</sup> Beck, L. W., *Eary German Philosophy: Kant and His Predecessors*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1969., str. 431.

metafizici pozivajući se na Newtonovu metodu u prirodnim znanostima. Također, to djelo postaje prvo djelo koje se odnosi na etiku. Iste godine objavljuje djelo *Essay on Illnes of the Head* i *Promatranja o osjećaju lijepog i uzvišenog*, gdje se vidi uticaj na Kanta britanskih moralista i estetičara. Dvije godine kasnije (1766) izlazi djelo *Snovi jednog vizionara tumačeni snovima metafizike*. Taj vizionar je Šveđanin Emanuel Swedenborg koji je u djelu *Arcana coelestia* opisivao svoje čudne doživljaje s duhovima. Kantova namjera nije u prvom redu bila pobijati Swedenborgove sanjarije, nego postaviti pitanje, je li metafizika, ukoliko govori o transcendentnim doživljajima, u boljoj poziciji od takvih snova. On zaključuje da metafizika mora odrediti granice spoznaji koje je postavila sama putem uma. Tu već vidimo uticaj Humea na Kantovo razmišljanje. 1768. godine Kant piše pismo svom najboljem studentu Herderu, u kojem navodi da radi na djelu „Metafizika morala“ i da planira da to djelo kompletira u toku godine.<sup>6</sup> U pismu 11. juna 1780. godine Hamann je Herderu napisao: "Kant i dalje radi na „Moralu zdravog razuma i metafizike“. Ponosan je što kasni jer će to pridonijeti savršenstvu djela.<sup>7</sup> Očigledno da od 1768. Kant planira *Zasnivanje metafizike morala* koja je objavljena tek 1785. Godine.

Međutim, to djelo nije dugo kompletirano, jer je Kant u međuvremenu počeo razmišljati o svom najvećem djelu *Kritici čistog uma*. 1769. godine Kant objavljuje kratko djelo pod nazivom: *On the First Ground of the Distinction of Regions in Space*. Kritički je period Kant nagovijestio svojim radom: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (Oblik i načela osjetilnog i inteligibilnog svijeta) (1770). U tom djelu Kant kritizira Wolffa, okazionalizam, Leibnizovu prestabiliranu harmoniju i Descartesov ontološki dokaz. Godinu dana kasnije u pismu studentu Marcusu Herzu Kant piše da radi na djelu „Granice opažajnosti i uma“ knjiga koja, kako kaže Beck, danas poznata kao – *Kritika čistog uma*. „Knjiga koja je planirana sadržat će ne samo teoriju pojava (fenomenologiju), nego, također i suštinu teorije o moralu, ukusu i metafizike“.<sup>8</sup>

Dvadesetprvog februara Kant ponovo piše Herzu o planovima za ovu knjigu, navodeći da će ona sadržavati jedan dio metafizike, koja će biti temelj za izgradnju zasnivanja morala. Zatim, ponovo piše pismo Herzu 1773. godine ističući da ima plan da završi svoj rad o transcendentalnoj filozofiji, koja predstavlja zaista kritičko ispitivanje čistog uma, i onda nakon toga doći do metafizike, koja se sastoji od dva dijela, metafizike prirode i metafizike

---

<sup>6</sup> Beck, L. W., *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago University Press, Midway Reprint, London, Chicago, 1984. str. 6.

<sup>7</sup> Kuehn, M., op. cit., str. 240.

<sup>8</sup> Beck, L. W., *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, str. 8.

morala. Beck tvrdi da: „Cjelokupna moć uma, uključujući i praktičnu, bit će podvrgnuta kritici, to znači, da *Kritika čistog uma* je zamišljena da bude propedeutika za metafiziku u obje sfere.“<sup>9</sup> Dakle, jasno je da Kant već od 1770. godine planira kritički period, kako zasnivanje transcendentalne filozofije, tako i zasnivanje metafizike morala i prirode. Jasno je da on ne želi da uništi metafiziku, nego da kritički ispita šta treba odbaciti od cjelokupne metafizike, a šta zadržati, kako bi mogao zasnovati metafiziku prirode i morala.

U tom periodu između 1770. i 1781. Kant ne objavljuje ni jedno djelo, pa se s pravom taj period naziva tihim periodom. Očigledno je da je Kant, a to možemo i zaključiti po pismima Marcusu Herzu, pripremao nešto veliko. Kant zvanično 1781. objavljuje prvo izdanje možda i najveće knjiga u historiji zapadnog mišljenja pod nazivom - *Kritika čistog uma*. Za Kantov kriticizam je itekako zaslužan Hume koji je, kako Kant kaže, probudio iz „dogmatskog drijemeža“ uspavanom racionalističkog Kanta. Dogmatski drijemež je racionalistička vjera u razum/um, kao nešto što je nepogriješivo i iz čega se crpe apsolutne istine.

U *Kritici čistog uma* Kant naziva racionalizam-dogmatizmom upravo zbog toga što racionalisti nisu poduzeli kritiku uma, nego su um smatrali kao apsolutno nepogriješiv. On kritikuje i empirizam nazivajući ga skepticizam, jer vjerovanje samo u iskustvo vodi nužno skepticizmu, kao što je i Humeova filozofija završena apsolutnim skepticizmom. Kant je smatrao da „ukoliko je sav materijal iz iskustva, onda svi univerzalni iskazi su induktivni i samo vjerovatni. Ali s obzirom da univerzalni iskazi matematike nije puka vjerovatnoća, teza empirizma mora biti pogrešna.“<sup>10</sup>

Kant se u svojoj filozofiji vodi Leibnizovim odgovorom Johnu Lockeu. Locke iznosi tvrdnju da ne postoji ništa van iskustva, a Leibniz odgovora- da ništa, osim razuma/uma. Zbog toga Kant kaže da je njegova filozofija kriticizam, tj. svojevrsno pomirenje između empirizma i racionalizma. S jedne strane oslanja se na iskustvo kao mjerilo spoznanje, a s druge strane a priori principi su oni principi koji ne proizlaze iz iskustva nego omogućavaju samo iskustvo. „Kantova filozofska reforma se sastoji u odbacivanju Humeovog skepticizma i Wolffovog dogmatizma i on nudi novo rješenje koje naziva kriticizmom.“<sup>11</sup> Međutim, Mendelshon smatra da je Kantov pokušaj kriticizma podbacio i on Kanta naziva „all-destroyer“, jer je Kantova *Kritika čistog uma* uništila svu tradicionalnu filozofiju, nazivajući racionaliste-

---

<sup>9</sup> Ibid., str. 9.

<sup>10</sup> Beck, L. W., *Essays on Kant and Hume*, Yale University Press, New Haven, London, 1978., str.7.

<sup>11</sup> Kant, I., *Kant's Prolegomena of any Future Metaphysics*, Carus, P. (ed.), The open court publishing company (third edition), Chicago, 1912., str. 171.



dogmatistima i empiričare-skepticima. Nakon objave *Kritike čistog uma* Hamann ,također, Kantov prijatelj je Kantu dao naziv „Pruski Hume“, smatrajući da je kao i Hume odveo filozofiju u skepticizam. Kantovi a priori principi su ono što je prije svakog iskustva i što omogućava iskustvo. Međutim, bez iskustva nema ni spoznaje a priori principa. Prekoračenje van granica iskustva je obmana i tu Kant slijedi Baconov stav da „umu treba dati utege a ne krila“. Ono što je sigurno jeste da Kant sa djelom *Kritika čistog uma*, koje je objavljeno 1781. godine, pravi epohalan obrat zapadnog mišljenja kojeg on naziva „kopernikanski obrat“. Hoffe smatra da to djelo predstavlja osnivanje moderne filozofije, on u svom djelu *Kritika čistog uma: zasnivanje moderne filozofije* kaže:

„Unatoč doprinosu Bacona, Descartesa i Hobbesa, Pascala, a potom i Leibniz-a, Lockea, Humea i Rousseaua, nakon toga Hegela, Marxa i Nietzschea, i na kraju Fregea, Russella, Husserla, Heideggera i Wittgensteina, nemoguće je imenovati bilo koje djelo sa većim uticajem na historiju moderne filozofije, od Kantove prve kritike.“<sup>12</sup>

Tim djelom Kant vrši tzv. kopernikanski obrat u filozofiji kako on kaže, koji ćemo kasnije objasniti u prvom dijelu ovog rada, pored tog djela za njegovu epistemologiju, značajna su djela i *Prologomena za svaku buduću metafiziku* 1783. godine objavljena i *Metafizičko zasnivanje filozofije prirode* (1786.). Kant nakon objave *Kritike čistog uma* je napadnut da slabi moć uma, jer je u to vrijeme prosvjetiteljstva bila prisutna ogromna vjera u ljudski um. Frederick Beiser kaže da je u to vrijeme prema mnogobrojnim kritičarima „Kant bio „pruski Hume“ jer se njegova filozofija, ako je samo dosljedna, završava potpunim skepticizmom koji nam ne daje razloga da vjerujemo u postojanje ičega izvan naših vlastitih predstava.“<sup>13</sup> To je naravno bila pogrešna interpretacija Kantove epistemologije, koja se nije zasnivala samo na pukim predstavama, nego spoznaji svih transcendentalnih elemenata koju konstituiraju iskustvo, kao i pozitivno određenje granica ljudske spoznaje. Kant, sam skepticizam odbacuje, zbog ne priznavanja a priori principa i svoju filozofiju određuje kao transcendentalni idealizam.

Nakon tih djela Kant izlaže svoju etiku u djelima *Zasnivanje metafizike morala* (1785.), *Kritika praktičkog uma* (1788), a svoju etičku doktrinu nadopunjuje djelima: *Religija unutar granica pukog uma* (1793) i *Metafizika morala/čudoređa (sastoji se od dva dijela: Učenje o pravu i Učenje o vrlini)* objavljena 1797. godine. Dva dijela iz kojih se sastoji *Metafizika morala* su objavljeni posebno. *Učenje o pravu* je objavljeno u januaru 1797. i za to djelo

---

<sup>12</sup> Höffe, O., *Critique of Pure reason: The Foundation of Modern Philosophy*, Springer, Dodrecht, 2009., str. 2.

<sup>13</sup> Beiser, F., „The Enlightenment and idealism“, in Ameriks, K. (ed.), *The Cambridge comparnio to: German Idealism*, Cambridge University Press, Cambrdige, 2000., str. 27.

Schopenhauer tvrdi da je najgore Kantovo djelo i da jedino njegovoj starosti može pripisati takve nebuloze, a *Učenje o vrlini* je objavljeno u augustu 1797., zatim je Kant te dvije knjige spojio i objavio pod imenom *Metafizika morala*.

Da bi dopunio svoju kritičko učenje Kant objavljuje fundamentalno djelo iz estetike pod nazivom *Kritika moći suđenja* 1790. godine. Pored tih djela Kant objavljuje veliki broj manjih spisa u kritičkom periodu: *Odgovor na pitanje: Šta je prosvjetiteljstvo?* 1784., *Ideja opće povijesti s gledišta građanstva* 1784. (koja predstavlja kritički pregled Herderovog djela: *Ideas for the Philosophy of the History of Mankind*), *Concerning the Volcanoes on the Moon* 1785., *On the Definition of the Concept of a Human Race* 1785., *Nagađanja o početku povijesti čovječanstva* 1786., *Šta je orijentacija u mišljenju?* 1786. u kojoj daje svoj doprinos debati između Jacobija i Mendelshona. Zatim *On the Use of Teleological Principles in Philosophy* 1788. Nakon toga kruniše svoj filozofiju sljedećim djelima: *O neuspjehu svih filozofski pokušaja u teologiji* – 1791., *O radikalnom zlu u ljudskoj prirodi* 1792. *O općoj izreci: to bi u teoriji bili ispravno, ali ne vrijedi u praksi* 1793., *Something on the Influence of the Moon on the Climate* 1794., *Kraj svih stvari* 1794., *K/Prema vječnom miru* 1795., *On a Newly Elevated Elegant Style in Philosophy* 1796., *O tobožnjem pravu da se laže iz ljubavi prema ljudima* 1797., *Antrapologija u pragmatičkom pogledu* 1798. i *Sukob fakulteteta* 1798. Sva ta djela pripadaju kritičkom periodu, jer je upravo epistemologija izložena u *Kritici čistog uma* ključ za sve odgovore. U tri kritike (*KČU*, *KPU* i *KMS*) Kant želi da odgovori na tri fundamentalna pitanja : 1. „Šta mogu znati?“ – na to pitanje odgovara u *KČU*.

2. „Šta mogu činiti?“ – na to pitanje odgovara u *KPU*

3. „Čemu se mogu nadati?“ – odgovara u *KMS*.<sup>14</sup>

Što se tiče spisa koje Kant nije lično objavio Höffe tvrdi da se Kantu mogu pripisati sljedeći spisi: „Neka predavanja koja su već bila tiskana tijekom Kantovog života: *Logika* (1800), *Fizička geografija* (1802) i *O obrazovanju* (1803). Kasnije su objavljena predavanja *Filozofija religije* (1817), *Metafizika* (1821), *Studija o čovjeku ili Filozofska antropologija* (1831) i *Etika* (ne do 1924).“<sup>15</sup> Kant je nakon objavljivanja tri kritike 1791. stekao veliku slavu i u to vrijeme su dolazili mnogi posjetioci u Königsberg samo da vide Kanta ili da prisustvuju njegovim predavanjima. Kuehn navodi da je jedan posjetioc napisao sljedeće:

---

<sup>14</sup> Kant, I., *Kritika čistog uma*, DERETA, Beograd, 2012., str. 530.

<sup>15</sup> Höffe, O., *Immanuel Kant (S U N Y Series in Ethical Theory)*, State University of New York Press, New York, 1994., str. 27.

„Bio sam svaki dan s Kantom [ukupno tri dana], a jednom sam bio pozvan na večeru. On je najdraži i najzabavniji starac, najbolji *kompagnon*, pravi *bon vitavac* u najčasnijem smislu. On probavlja i najtežu hranu, dok čitaoci čitaju njegovu filozofiju. Ali svjetskog čovjeka možeš prepoznati i okusiti po tome što nisam čuo ni riječ o njegovoj filozofiji, ni za vrijeme najintimnijih sati.“<sup>16</sup>

Najpoznatiji posjetilac tog vremena u Königsbergu bio je Johann Gottlieb Fichte (1762—1814). U Königsbergu je boravio od jula do oktobra 1791. godine. Da bi dobio naklonost Kanta, Fichte piše 1792. esej pod nazivom *Pokušaj kritike svake objave* i to djelo je bilo pripisano Kantu jer je Fichte to anonimno objavio. Kant otkriva da on nije autor djela nego J. G. Fichte i tako Fichte preko noći postaje poznat. Iako Kant smatra da je Fichte promašio i da to što on piše nije njegova filozofija, ipak, Fichte sam sebe smatra nasljednikom Kanta i tako započinje razvoj jednog od najvećih perioda u historiji filozofije - njemačkog idealizma. Schopenhauer u svom djelu *Svijet kao volja i predstava I* navodi da je Fichte prvi šarlatan smatrajući da je on prvi iskrivio Kantovu filozofiju i na taj način omogućio i Schellingu i Hegelu da Kantova filozofija se razvija u pogrešnom smjeru. Zato ih on i naziva sofistima modernog doba.<sup>17</sup>

Kant je umro 12. februara 1804. u 11:00 sati poslije podne, manje od dva mjeseca prije njegovog osamdesetog rođendana. Kant je cijeli svoj život proveo u Königsbergu kao univerzitetski profesor. Kuehn prenosi da je Jachmann napisao da je Kant umro oko podne, "što je moguće mirnije, bez izobličenja i bez ikakvih znakova nasilne razdvojenosti, ali naizgled rado...". Wasianski koji je prisustovao Kantvoj smrti je rekao: "Mehanizam je stao i mašina se prestala kretati. Njegova smrt bila je prestanak života, a ne nasilni čin prirode".<sup>18</sup>

Njegov život je obilježen nevjerovatnom tačnošću, zbog čega su ga neki i prozvali „čovjek-sat“, kao i činjenicom da je cijeli život proveo u svom gradu. Kant je tačno u isto vrijeme hodao, tako da postoji anegdota da ljudi u Königsbergu ukoliko nisu znali koliko je sati, kada bi vidjeli Kanta, odmah bi to znali. David Ruhnken, koji je pohađao *Collegium Fridericianum* kao i Kant, kaže da je njihov život u školi bio podvrgnut fanatičnoj pedantnoj i sumornoj disciplini<sup>19</sup>, pa vjerovatno da tu možemo i pronaći razlog Kantovih nepromijenjenih navika i nevjerovatnoj tačnosti. Nakon ovog kratkog osvrtu na Kantov život i njegova djela, preći ću na uvod u temu pod nazivom: *Kantova etika autonomne volje*.

---

<sup>16</sup> Kuehn, M., op. cit., str. 355.

<sup>17</sup> Šopenhaur, A., *Svet kao volja i predstava I*, MISAO, Beograd 2017., str. 14.

<sup>18</sup> Kuehn, M., op. cit., str. 422.

<sup>19</sup> Casirrer, E., *Kant's Life and Thought*, Yale University Press, New Haven, London, 1983., str. 16.

## UVOD

Kant je rođen u periodu prosvjetiteljstva, on svu ljudsku djelatnost posmatra samo kroz čovjeka, pa je pogrešno svako tumačenje koje njegovu filozofiju posmatra van tog konteksta. On u tekstu *Šta je prosvjetiteljstvo?* u potpunosti definira prosvjetiteljstvo. Kao najbolje objašnjenje prosvjetiteljstva smatram sljedećih par rečenica:

„Prosvjetiteljstvo je izlazak čovjeka iz samoiskrivljene nepunoljetnosti. Nepunoljetnost je nemoć da se vlastiti razum upotrebljava bez vodstva nekog drugog... *Sapere aude!* Imaj hrabrosti služiti se vlastitim razumom! – to je dakle lozinka prosvjetiteljstva.“<sup>20</sup>

Dakle, vjera u ljudskim um/razum predstavlja osnov prosvjetiteljstva. Oslobođanje od svih autoriteta van samog čovjeka označava ljudsku slobodu. Slobodno koristiti vlastiti um, bez tuđih i vlastitih ograničenja je ideal prosvjetiteljstva. Zbog toga je za Kanta neprihvatljivo da moral ima izvor i svrhu izvan samog subjekta. Ta ideja je svojstvena francuskim prosvjetiteljima. Prvi koji se na taj korak odlučio jeste francuski filozof Pierre Bayle, zatim i svi drugi francuski prosvjetitelji ostaju odani toj ideji, zbog čega i jesu prosvjetitelji. Od svih francuskih prosvjetitelja najviše je na Kanta uticao Jean-Jacques Rousseau, sa svojim tumačenjem izvornog stanja.

Iako se Kant družio, uglavnom, sa autorima koji su poznati kao protivnici prosvjetiteljstva, to važi za njegov pred-kritički period, što i svjedoče veliki napadi na Kanta, nakon objave *Kritike čistog uma* 1781. i spisa *Šta je prosvjetiteljstvo* 1784., od strane njegovih „prijatelja“ Hamanna, Herdera, Schillera i Mendelshona. Spisi Hamanna, Herdera, Mendelshona i Schillera predstavljaju njemačko „kontra-prosvjetiteljstvo, međutim, Frederic Beiser tvrdi da kod Kanta to nije slučaj, pored veoma bliskih odnosa u pred-kritičkom periodu sa protivnicima prosvjetiteljstva. On kaže: „Kant je došao da spasi prosvjetiteljstvo, a ne da ga sahrani. Njegov je cilj bio trajno utemeljenje fundamentalne vjere u: autoritet uma.“<sup>21</sup>

Kant smatra da moral ne možemo crpiti ni iz iskustva, ni iz društva, prema tome nužno je da se moralni zakon iznese iz čistog uma, tj. da se metafizički zasnuje. Zasnovati metafizički ne znači zasnovati van subjekta, niti u Bogu, kako neki tumače, jer Kant metafiziku poistovjećuje sa mogućnošću sintetičkih sudova a priori. Dakle, moralni zakon je u subjektu, tražiti moral van subjekta je za Kanta besmisleno. Kant kaže da je moralni zakon „fakt“ naše svijesti, i iz

---

<sup>20</sup> Kant, I., *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb, 2000., str. 35.

<sup>21</sup> Beiser, F., op. cit., str. 22.

tog fakta izvlači postojanje slobode, dobra i zla, moralnosti uopće, ali Kant ne daje baš tačan odgovor šta je to fakt uma.

Rawls navodi da Kant određuje kao fakt uma šest različitih formulacija:

- (1) to je naša svijest o moralnom zakonu
- (2) to je sam moralni zakon
- (3) to je svijest slobode volje
- (4) to je autonomija u načelu morala
- (5) neminovno je određivanje volje moralnim zakonom sama sebe
- (6) radi se o stvarnim slučajevima radnji koji pretpostavljaju bezuslovni kauzalitet.<sup>22</sup>

Međutim, sve ove formulacije su samo naizgled različite, samo onom ko ne poznaje Kantovu etiku može izgledati različito. Budući da Kant izjednačava moralni zakon (ili svijest o moralnom zakonu) sa slobodom i autonomijom volje ( potvrđuje time jednakost od 1-4) i iz te jednakosti proizilaze i druge dvije formulacije, jer autnomija volje podrazumijeva da se ne određuje moralni zakon van samog sebe (5), a djelovanje iz poštovanja prema moralnom zakonu pretpostavlja bezuslovni kauzalitet (6).

Kako je moguće da moralni zakon postoji, a da nije izveden ni iz Boga, ni iz iskustva. Jednostavno kao što postoje i svi a priori principi poput: a priori principi čulnosti (prostor i vrijeme) a priori pojmova razuma (kategorije), uobrazilje, transcedentalna apercepcije, ideje uma (Bog, duša i svijet), tako postoji i moralni zakon kao potpuno a priori zakon. Da Kant nije mislio da je Bog usadio moralni zakon u subjekta pokazuje u djelu *Religija unutar granica pukog uma* u kojem u samom startu odbacuje tu mogućnost. On u predgovoru tog djela kaže:

„Za moral, ukoliko je utemeljen na pojmu čovjeka kao slobodnog bića, no bića koje upravo zato samo sebe svojim umom veže za bezuvjetne zakone, nije potrebna ni ideja nekog drugog bića izvan njega da bi spoznao svoju dužnost ni neki drugi poticaj osim samog zakona da bi je se pridržavao. Barem je njegova vlastita krivnja ako kod njega postoji takva potreba, čemu se tada pak ničim drugim ne može ni pomoći, jer ono što ne proizlazi iz njega samoga i njegove slobode ne može nadomjestiti manjak njegove moralnosti. - Prema tome, za sam moral (kako objektivno, što se tiče htijenja, tako i

---

<sup>22</sup> Rawls, J., *Lectures on History of Moral Philosophy*, Haman, B. (ed.), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000., str. 259.

subjektivno, što se tiče mogućnosti) nipošto nije potrebna religija nego je on, zahvaljujući čistom praktičkom umu, dovoljan samome sebi.<sup>23</sup>

Dakle, za Kanta umno biće mora u sebi sadržati moralni zakon kojem se pridržava. Ali ko nameće subjektu moralni zakon koji se treba pridržavati? Kant odgovora subjekt samom sebi, odnosno praktički um (volja) subjektova. Dakle volja sama sebi nameće zakon kojem se pokorava. I to Kant naziva najvišim principom moralnosti pod nazivom - princip autonomije volje. Volja je time i slobodna jer radi po zakonu kojeg sama pripisuje, jer ništa van volje subjektive ne determinira njegovo djelovanje. Prema tome, sloboda je nužni uslov autonomije volje. Dakle, Kant čisto a priori se utvrđuje moralnost, zbog toga i Kantovu etiku nazivaju formalnom, jer se tu radi o poštovanju forme tj. moralnog zakona u svakoj situaciji, bez bilo kakvog razmišljanja o posljedicama. Kant smatra da je bitno samo slijediti moralni zakon (kategorički imperativ) koji nam se javlja u svijesti i da je dovoljno za prosuđivanje moralnosti, prema tome, to saznanje je univerzalno i nužno, tj. a priorno. Svaki put ukoliko djelujem iz poštovanja prema moralnom zakonu ja činim moralnu radnju. Dakle, Kant moral zasniiva na subjektu, na a priornim principima, pa čak i u djelu iz 1997. *Metafizici morala* on govori o odvojenost između morala i religije.<sup>24</sup>

Za njegovu etiku ipak najčešći korišten izraz je deontološka etika. Budući da pojam dužnost (lat. deon) igra ključnu ulogu. Dužnost Kant definira kao nužnost jedne radnje iz poštovanja prema moralnom zakonu. Dakle, djelovanje iz dužnosti je osnov morala. Pojam dužnosti nužno implicira postojanje moralnog zakona, kojeg se trebamo pridržavati, a da je to moguće potrebna je sloboda koja omogućava volji da bude autonomna. Taj stav da autonomija implicira slobodu, i moralni zakon Kant naziva najvišim sintetičko a priornim sudom praktičkog uma.

Da je moralni zakon nešto nevjerovatno i da to samog Kanta konstantno začuđava, ali je svjedno „fakt“ naše svijesti Kant daje potvrdu u *Kritici praktičkog uma* kada kaže da: „Dve stvari, ispunjavaju dušu uvek novim i sve većim udivljenjem i strahopočitanjem što se više i ustrajnije razmišljanje bavi njima: Zvezdano nebo nada mnom i moralni zakon u meni.“<sup>25</sup> Paul Guyer u svom djelu *Kant* taj Kantov citat objašnjava tako što čuđenje nad zvezdanim nebom se odnosi na značaj čovjeka kao životinjskog stvorenja, kojem je na kratko vrijeme pružena životna sila (ne zna se kako) vratiti u materiju, u puku mrlja u svemiru, iz koje je proizašla. Dok, moralni zakon, naprotiv, beskonačno podiže vrijednost čovjeka kao

<sup>23</sup> Kant, I., *Religija unutar granica pukog uma*, Naklada BREZA, Zagreb, 2012., str. 7.

<sup>24</sup> Kuehn, M., op. cit., str. 42.

<sup>25</sup> Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, BIGZ, Beograd, 1979., str. 174.

inteligencije kroz njegovu ličnost u kojoj moralni zakon otkriva život nezavisan od životnosti, pa čak i cijelog opažajnog svijeta.<sup>26</sup>

Dalje, bitno je razjasniti da kada Kant kaže volja, to uvijek označava umna volja i ono što su potrebe, požuda, strast, emocije ne pripadaju volji. To je važno naglasiti jer su Schopenhauer i Nietzsche dali sasvim drugačije shvatanje volje, a u današnjem smislu volja obično se shvata kako su je oni definirali. Zbog toga Kant razlikuje slobodnu volju (Wille) od samovolje (Willkur). Sloboda volje predstavlja izvršavanje vlastitih propisa vlastitog moralnog zakona na štetu sklonosti bilo koje vrste, dok je samovolja uvijek vezana za neku sklonost i pokorava se emocijama, strastima, a ne vlastitom zakonu. Subjekt potvrđuje da je subjekt i svoju slobodu tek na osnovu moralnog djelovanja. Jer subjekat samo kroz moralno djelovanje ustvari djeluje slobodno, sva druga djelovanja čovjek može da radi iz sklonosti, interesa i ne može time potvrditi da je slobodan, i subjekt uopće, samim tim. Zbog toga Fichte i tvrdi da je samo subjekt - djelatni subjekt, jer tek se u djelovanju potvrđuje. Kantovu etiku možemo shvatiti tek na osnovu razlike a priori i a posteriori saznanja, kao i transcendentnog i transcendentnog. Zbog toga smatram da je nužno prvo da objasnim Kantovu epistemologiju u kratkim crtama koja je sadržana u *Kritici čistog uma* i *Prelogomeni za svaku buduću metafiziku* kako bi mogao preći na njegovu etiku i opravdanje moje početne teze da je Kantova etika ustvari etika autonomne volje.

---

<sup>26</sup> Guyer, P., *Kant*, Routledge, New York, London, 2006., str. 1.-2.

# 1. KANTOV „KOPERNIKANSKI OBRAT“ U FILOZOFIJI

## 1.1. Smisao „kopernikanskog obrata“ i njegov uticaj

Već smo spomenuli da Kantov obrat u filozofiji započinje sa njegovim djelom *Kritika čistog uma* koja je 1781. prvi put objavljena, a drugo izdanje je objavljeno 1787. godine. Koliki je značaj ovog epohalnog djela, teško je riječima opisati. To djelo zasniva možda (ako ne najznačajniji, onda uz antički period od smrti Sokrata do smrti Aristotela, jedan od dva najznačajnija) i najznačajniji period u historiji filozofije - njemački idealizam. To je vjerovatno najplodniji filozofski period u novijoj historiji. U samo 40 godina od *Kritike čistog uma* do Hegelove *Filozofije prava* (1781-1820), dolazi do pojava mnogih velikih ideja. Henrich smatra da to „bogatstvo produktivnosti možemo usporediti s onim koje se dogodilo između Sokratove smrti 399. pr. do smrti Aristotela sedamdeset i sedam godina kasnije.“<sup>27</sup> Najznačajniji predstavnici pored Kanta su: Fichte, Schelling, Hegel, Jacobi, Schulze, Reinhold, Maimon i mnogi drugi. Henrich navodi da je Kant za svoje učenike Reinholda, Herdera i Fichtea bio poput španskih konkvistadora koji su otkrili Ameriku.<sup>28</sup> Kant je kopernikanskim obratom uticao i na njemačke romantičare poput: Herdera, Humboldta, Gothea, Tiecka, Schilera, braću Schlegel, Richtera, Schleiermachera, Novalisa, Holderina i mnoge druge.

Koliko je Kant uticao na razvoj njemačkog romantizma i koliko su se romantičari kao i idealisti poistovjećivali sa Kantovom filozofijom pokazuje sljedeća Gotheova bilješka gdje kaže: „Napisao sam svoju *Metamorfozu biljaka* prije nego što sam znao nešto o Kantu, a to je sasvim u duhu njegovih ideja... Zatim *Kritika moći suđenja* mi je pala u ruke, a ovoj knjizi dugujem najsretnije razdoblja mog života“<sup>29</sup> Dakle, iako naizgled Kant zasniva samo idealizam, dok je s romantizmom u oprečnim stajalištima, ipak, njemački romantičari (Herder kao njegov učenik prvobitno) su preuzeli od njega ideje praktičkog uma i ideju ljepote na kojoj se gradi romantizam. Bez Kanta zasigurno nema ni njemačkog idealizama, ni njemačkog romantizma. Herder, Schiler, Gothe svi su na neki način proizvod Kantove filozofije, bez koje ne bi mogli razviti veliki njemački romantizam.

Kant kroz prvu *Kritiku* osniva i fenomenologiju u svakom obliku. Veliki uticaj Kant ima i na: Schulzea, Schopenhauera, Husserla, Keirkegarda, Jaspersa, Schelera, Heideggera, Merleau-

---

<sup>27</sup> Heinrich, D., *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Pacini, D. S. (ed.), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2008., str. 76.

<sup>28</sup> Ibid., str. 35.

<sup>29</sup> Casirrer, E., *Rousseau, Kant, Gothe: Two Essays*, str. 61. I 64.



Pontyja, Gadamera, Deweya, Rortyja, Putnama, Rawlsa itd. Zatim, Fregea, Rusella, Wittgenstaina, Davidsona, Strawsona, Quaina, Carnapa i cjelokupnu jezičko-analitičku filozofiju i skoro u svakoj filozofskoj teoriji nakon Kanta se vidi njegov uticaj, a posebno uticaj njegove *Kritike čistog uma*. Također, razvija se i neokantovstvo u drugoj polovini 19. i početkom 20. stoljeća, a najznačajniji predstavnici su: Cohen, Casirrer i Natorp (Marburška škola), Kroner, Rickert i Windelband (Heidelberska škola), Fries i Nelson (Gotingska škola ili neo-Friesian škola), te Ranke, Herbart, Schleimhaer, Hartmann, Dilthey, Otto Leibman, Zeller, Lotze, Fischer, Helmholtz, Erdeman, Lange, Spir, Riehl, Volkelt, Erdeman, Weber, Lask, Hartman, Dilthey, Vaihinger, Otto, Comte, Simmel, te mnogi drugi. Koliki je uticaj Kantove filozofije na post-kantovsku filozofiju i nauku prenosi nam Karl Reinhold sljedećim riječima: „Kantovska teorija je uskoro postigla daleko veću, blagoslovljeniju i univerzalniju revoluciju od Lutherove reformacije.“<sup>30</sup> Iako znamo koliki je uticaj na Prusku i Evropu ostavila Lutherova reformacija, Reinhold tvrdi da je Kantova filozofija uticala mnogo više, prema tome, jasno nam je kakav je obrat Kant izvršio u evropskoj misli.

Termin „neo-kantovstvo“ se prvi put pojavio 1862. godine u raspravi Eduarda Zellera sa hegelijancem Karl Ludwigom Michelet. Međutim, za taj termin najviše dugujemo Otto Leibmanu koji je u djelu *Kant und die Epigonen (1865)* izložio pokret „natrag ka Kantu“. Ubrzo je mnogo filozofa prihvatilo taj pokret i teško je nabrojati sve filozofe koje su sebe smatrali nasljednicima Kantove filozofije. Everet Green smatra da taj pokret “natrag ka Kantu“ koji je otvorio Otto Liebmann konačno je uspostavio kritičku filozofiju kao onu iz koje bi gotovo svaki drugi veliki filozofski rad trebao krenuti. Koliko je Kant bio poštovana figura u Njemačkoj u 19. vijeku prenosi nam Heinrich Rickert koji kaže da je Kantijizam filozofija cjelokupnog svijeta. Povratak Kantu kulminirao je važnim Heideggerovim djelom. Iako je Heidegger zamijenio Kantove koncepcije autonomne svijesti sa svjetsko-otvorenim i eksističnim 'subjektom' (Dasein), čija je osnovna karakteristika razumijevanje bitka, iskreno priznaje da je Kant filozof koji mu je pružio "utočište" i pomogao mu da pronađe svoj put. Kant je, on tvrdio, jedan od rijetkih mislilaca koji nije izgubio vid na pitanje Bitka i pao u zaborav koji je svojstven metafizikama prije njegove filozofije.<sup>31</sup>

Razlike između onih koji se smatraju nasljednicima Kantove filozofije su mnogobrojne, tako npr. „Marburška škola je inzistirala na centralnom značaju prve kritike i tumačila je davanjem

---

<sup>30</sup> Casirrer, E., *Kant's Life nad Thought*, str. 366.

<sup>31</sup> Everet Green, J., *Kant's Copernican Revolution: The Transcendental Horizon*, University Press of America, Lanham, 1997., str. 20. i 21.

prvenstva epistemologiji... Heidelberška škola tvrdila je da Kantovu filozofiju u konačnici treba shvatiti u smislu lajtmotiva druge *Kritike*, tvrdeći da su Kantove epistemološki interesi podređeni njegovim etičkim pitanjima.<sup>32</sup> Richard Kroner u svom djelu pod nazivom *Kant's Weltanschauung* kojim je odredio put Heidelberške škole kaže: „Kantova etička i religijska stališta su u tu svrhu bolji izvor od njegovih epistemoloških teorija. Njegova etička i religijska stanovišta su dublje ukorijenjena u filozofski centar njegove ličnosti, a samim tim i *Weltanschauung*.”<sup>33</sup>

Kant nije bio samo značajan za filozofiju, generalno, nauka mnogo duguje njemu, prije svega što je postavio granice spoznaje, koje su do tada ostale nepoznate. Važnost okretanja ka subjektu je primijetio i Albert Einstein koji o kategorijama tvrdi sljedeće (a priori pojmovima razuma): Razmišljanje bez postavljanja kategorija i pojmova uopšte bi bilo nemoguće, kao i disanje u vakuumu (Paul Arthur Schilpp, ur., *Albert Einstein Filozof-naučnik* (Evanston, 111 .: The Library of Living Philosophers, Inc., 1949, str. 667).<sup>34</sup>

Polovinom 20. stoljeća Heidegger je pokušao interpretirati Kantovu *Kritiku čistog uma* nadilazeći i Marburšku i Heidelberšku interpretaciju u djelu *Kant i problem metafizike*. Heidegger u tom djelu kaže da Kant ulazi u dijalog sa Platonom i Aristotelom i da su njih trojica sigurno tri najveća filozofa zapada. Heidegger osporava tvrdnju da je *Kritika čistog uma* traktat o epistemologiji, ona nema nikakve veze sa teorijom znanja. Za Heideggera, Kantovo primarno zanimanje je ontološko, tj. doći do polja bitka putem zasnivanja metafizike u *Kritici čistog uma*.

Charles Sanders Peirce, utemeljitelj američkog pragmatizma, *Kritiku čistog uma* je opisao kao "majčino mlijeko" što se tiče filozofije. J. Everet Green u svom djelu *Kant's Copernican Revolution* kaže: „Zaključno ću navesti da...on (Kant) i dalje ostaje nezamjenjiv filozof danas ne samo za filozofiju već i za nauku. Uprkos Hegelu, Nietzscheu, Marxu, Heideggeru, Husserlu i Wittgensteinu, niko nije uspio napisati naknadno djelo epohe uporedivo sa Prvom kritikom.”<sup>35</sup> A Hilary Putnam tvrdi da se gotovo svi današnji filozofski problemi odnose na Kantovu *Kritiku čistog uma*. Höffe tu knjigu već na startu svog djela o kritici započinje sljedećim riječima: „Ako postoji jedna knjiga među temeljnim djelima moderne filozofije koja se može izdvojiti kao "temeljni tekst te tradicije", to je Kantova *Kritika čistog uma*, koju

---

<sup>32</sup> Everet Green, J., op. cit., str. 20. i 21.

<sup>33</sup> Kroner, R., *Kant's Weltanschauung*, The University of Chicago Press, Chicago, 1956., str. 1.

<sup>34</sup> Everet Green, J., op. cit., str. 32.

<sup>35</sup> Ibid., str. 9.

je Schopenhauer jednom opisao kao "najvažniju knjigu koja je ikada napisana u Europi".<sup>36</sup> Dakle, brojne su razlike u tumačenju Kantove prve *Kritike* i njegove filozofije u cjelini, ali jedno je sigurno da je to jedna od najvećih knjiga koje su ikad napisane (u bilo kojem polju ljudske duhovne djelatnosti), ne samo u Europi, nego i na planeti Zemlji i prema mom shvatanju nema kontradiktornosti u Kantovom učenju, nego razlike u shvatanju tumače iz nerazumijevanja Kantove prve *Kritike*.

Schopenhauer sam kaže da je on samo sljedbenik Kanta i da on nastavlja Kantovo učenje, koje je prema njegovom mišljenju nedovršeno, prema tome, uticaj Kantove filozofije je presudan i prema njemu zauvijek mijenja shvatanje svakog koji je upoznat sa njegovim učenjem. Čak u predgovoru Schopenhauer kaže da onaj koji nije upoznat s Kantovom filozofijom ne bi trebao ni čitati djelo *Svijet kao volja i predstava*. Jer svako djelo nakon Kanta, bez poznavanja Kantove filozofije, ostaje nerazumljivo.

Kant je također, prema mom mišljenju, imao presudan uticaj na popularno Schopenhauerovo poimanje sreće. Kant u *Kritici praktičkog uma* kaže; "Pod imenom sreće uopšte se ne može dostići na ovom svetu (onoliko koliko zavisi od naše moći), te stoga postaje predmet nade."<sup>37</sup> Taj argument Kant objašnjava i potkrepljuje razlikom između a priori i a posteriori saznanja, smatrajući da je pojam sreće iskustveni pojam, a kao sve što pripada a posteriori saznanju i pojam sreće je mnogostruk i promjenljiv, a samim tim ne može da bude cilj nikakvog djelovanja, zbog toga moral treba utemeljiti na a priori principima utemeljujući tako metafiziku morala koja je potpuno izvedena iz a priornih principa, a postaje princip djelovanja moralnog djelovanja svakog mogućeg djelovanja u svijetu.

Međutim, glavna zasluga Kanta prema Schopenhaueru jeste to što je Kant pokazao da prostor i vrijeme (transcendentalna estetika) ne postoje objektivno, odnosno, ne pripadaju stvarima nego samo subjektu. Iz tog shvatanja izrodila se distinkcija između pojave (fenomena) i stvari po sebi (noumena). Sve pojave, odnosno, predstave se nalaze u prostoru i vremenu i međusobno su uslovljene zakonom kauzaliteta. Međutim, ono što je stvar po sebi ne zavisi od tih uslova i budući da je naša spoznaja ograničena na shvatanja koja su određena tim uslovima, mi o stvarima po sebi ne možemo ništa znati.

---

<sup>36</sup> Höffe, O., *Kant's Critique of Pure Reason: The Foundation of Modern Philosophy*, str. XV.

<sup>37</sup> Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 144.

Schopenhauer to opisuje na početku svog glavnog djela sljedećim riječima:

“Svet je moja predstava. - Ova istina važi za svako živo i spoznajuće biće, mada je samo čovek može da dovede do refleksivne apstraktne svesti. Ako to zaista i učinim onda se može reći da se u njemu rodio filozofski razbor. Tada mu postaje jasno i izvesno da on ne poznaje nikakvo Sunce, nikakvu Zemlju, već uvek samo oko, koje Sunce vidi, ruku, koja Zemlju oseća, on zna da svet koji ga okružuje postoji tu samo kao predstava, što će reći, uvek samo u odnosu na nešto drugo, na onog ko predstavu ima, to jest, na njega samog.”<sup>38</sup>

Ova istina, kako Schopenhauer kaže nije ništa novo, ona se nalazi i u Kantovom učenju, a ono što Schopenhauer naglašava kao predstavu kod Kanta jeste pojava, jer mi uistinu ne poznajemo stvari po sebi, nego samo vlastitu pojavu odnosno predstavu tih stvari. Kopernikanski obrat Kant već vrši u transcendentalnoj estetici i Schopenhauer još taj dio pohvaljuje kao najbolji dio *Kritike čistog uma*, a samim tim kao i najbolji dio koji je ikad napisan u historiji čovječanstva. Da Schopenhauer slijedi Kanta vidimo i u njegovom shvatanju filozofije kao metafizike, u svom djelu *Parerga i paralipomena* on kaže: “Osnov i tlo na kome počivaju sva naša znanja i nauke jeste ono neobjašnjivo...Ovo neobjašnjivo pripada metafizici.”<sup>39</sup>

## 1.2. Odnos pojava i stvari po sebi u Kantovoj epistemologiji

Höffe kao i Schopenhauer smatra da je razlika između stvari po sebi i pojave centralno mjesto Kantove epistemologije, a da je često pogrešno shvaćena. Prema njemu ta razlika je potpuno jasna i on to objašnjava na sljedeći način: „Predmeti se nazivaju "pojavama" ukoliko ovise o subjektu koji ih poznaje, dok se nazivaju "stvari po sebi" ili "stvari (koje se po i u sebi)", ukoliko su nezavisne o subjektu spoznaje.”<sup>40</sup> Tako objašnjava razliku pojave i stvari po sebi i Schopenhauer i Heidegger. Dakle, pojava jeste predmet koji je isposredovan našim mogućnostima spoznaje i samim tim nam se pojavljuje na određen način, a stvar po sebi jeste predmet koji je takav kakav jeste bez zavisnosti o bilo čijim moćima spoznaje. Everet Green to objašnjava na sljedeći način: „Čini se prilično jasno što on misli posmatrajući stvari kao "pojave" - naime, posmatrajući ih kao objekte naše senzorne intuicije kako ih interpretiraju pojmovi razuma. Ali kada se stvari razmotre "po sebi" one se smatraju "bez obzira na uslove našeg senzibiliteta.”<sup>41</sup> Dakle, pojave i stvari po sebi su epistemološki različite, jer ovise o

<sup>38</sup> Schopenhauer, A., *Svet kao volja i predstava I*, str. 25.

<sup>39</sup> Schopenhauer, A., *Parerga i paralipomena*, DERETA, Beograd, 2013., str. 5.

<sup>40</sup> Höffe, O., *Kant's Critique of Pure Reason: The Foundation of Modern Philosophy*, str. 44.

<sup>41</sup> Everet Green, J., op. cit., str. 62.

uslovima spoznaje, ali su ontološki isti predmeti, s obzirom, da je to jedan te isti predmet, samo iz drugog ugla gledanja.

Pojava i stvar po sebi jesu isti predmeti samo što mi sa svojom ograničenom mogućnošću spoznavanja možemo samo imati uvid u pojave, a stvari po sebi nam ostaju nespoznatljive. Kant je time osnovao fenomenologiju, objašnjavajući kako naši uslovi mogućnosti spoznaje kreiraju naše iskustvo, koje je isto kod svih subjekata. Ono što fenomenolozi previđaju jeste da Kant, iako tvrdi da ne možemo znati više od pojava, ipak, nastoji dati objašnjenje stvari po sebi putem ideje slobode, koja jeste stvar po sebi, ali ipak dokazana i objašnjena. Fenomenološka kritika da je Kant stvar po sebi neosnovano pretpostavio, ipak, ne šteti Kantu svakako da on nije planirao da njegova filozofija bude u potpunosti fenomenologija, nego da to bude transcendentalna filozofija. Transcendentalna filozofija pretpostavlja i pojave i stvari po sebi i bez stvari po sebi, to ne bi bila Kantova filozofija uopće. Nema Kantove etike, bez stvari po sebi, jer sloboda kao osnov morala i čovjekove inteligibilne prirode je upravo noumen.

Za Kanta nije moguće da postoje fenomeni bez noumena jer, kako on kaže, nešto aficira nas i tako nastaje fenomen, a to što aficira nas jeste neko „X“, tj. stvar po sebi o kojoj ne možemo znati ništa u teorijskom smislu. Ta stvar po sebi, tj. „X“ jedino može našim empirijskim konceptima omogućiti odnos prema objektu – to (X) je objektivna stvarnost.<sup>42</sup> Međutim, iako ne znamo kako „izgleda stvar po sebi“, pojave se u svim subjektima pojavljuju isto i samim tim možemo ih smatrati objektivnim, jer mi (ljudi) ih svi dijelom, zbog zajedničkih a priornih principa koji nam omogućuju spoznaju, ali koje nas i ograničavaju. Dakle, „ovaj je svijet zajednički svim ljudskim bićima i istražuje se putem znanosti: ipak je to svijet, ne stvari kakve su same po sebi, već samo stvari kako nam se čine; ili, Kantovim jezikom, svijet pojava ili predstava.“<sup>43</sup> S obzirom da je svima zajednički, znanost to može istraživati i svima će nam biti isti rezultati, jer svi imamo iste mogućnosti spoznaje. Samim tim matematika i fizika se bave pojavama, ne stvarima po sebi, ali su mogući kao znanost, jer se osnivaju na a priori principima koji su uvijek nužni i univerzalni (opći). Nakon ovog kratkog uvoga o značaju i uricaju kopernikanskog obrata, naredni dio se odnosi na Hegelovo fenomenološku kritiku Kantove epistemologije.

---

<sup>42</sup> Ibid., str. 76.-77.

<sup>43</sup> Paton, H. J., *Kant's Metaphysics of experience - Vol I*, , Allen and Unwin, London, 1936., str. 59.

Apsolutni idealizam je filozofski pravac koji je svoj vrhunac doživio sa Hegelom. U svom djelu *Enciklopediji filozofskih nauka* (1817, daljnja izdanja u Hegelovom životnom vijeku 1827. i 1830.), Hegel je definirao apsolutni idealizam suprotno onome što je nazvao Kantovim "subjektivnim idealizmom", kojeg je ovako opisao kao objektivnost misli, u Kantovom smislu, opet je u određenom smislu subjektivna.

Paul Gueyer u svom spisu „Apsolutni idealizam i odbacivanje Kantovog dualizma“ prenosi sljedeći citat iz Hegelovog djela *Enciklopedije filozofskih nauka*: „Misli, prema Kantu, iako univerzalne i nužne kategorije, samo su naše misli - razdvojene neprobojnim jazom od stvari. Ali prava objektivnost mišljenja znači da misli, daleko od toga da su samo naše, moraju istovremeno biti stvarna suština stvari i onoga što nam je objekt.“<sup>44</sup>

Kantov idealizam, uprkos Kantovom vlastitom negiranju povezanosti njegove filozofije s idealizmom Georgea Berkeleyja, ipak, pripada subjektivnom idealizmu prema Hegelu, jer čak i naše najsigurnije znanje odražava prirodu ljudskog subjekta, a ne suštinu samih predmeta spoznaje. Hegelov apsolutni idealizam, nasuprot tome, drži da ljudska misao odražava samu prirodu stvarnosti, a ne vlastiti subjektivitet, mada je najdublja činjenica o prirodi stvarnosti da je ona produkt Božje misli ovaj apsolutizam je i dalje, po Hegelovom mišljenju, oblik idealizma, a ne bilo kakve vrste apsolutnog realizma ili materijalizma.

Zapravo, Hegel čak ide toliko daleko da tvrdi da je činjenica da se predmeti pojavljuju ljudskim bićima na poseban način, kao pojave, odraz suštinske prirode tih objekata i njihovog porijekla u božanskoj inteligenciji, a ne u našoj vlastitoj.<sup>45</sup> Hegel zato i piše fenomenologiju duha jer i on kao i Kant priznaje da mi imamo samo posla sa fenomenima. Međutim, ti fenomeni u Hegelovom smislu ne zavise od nas ljudi, nisu naši fenomeni, nego su fenomeni apsolutnog duha i zbog toga oni pripadaju i suštini stvari. Hegel nastavlja kritiku Kantovog dualizma između: predstave i stvarnosti tj. pojave i stvari po sebi. On smatra da Kantov pojam stvar po sebi, nema nikakvog smisla, jer ne postoje stvari po sebi, sve su fenomeni. Hegel postavlja pitanje da ukoliko mi, kako kaže Kant, imamo posla sa fenomenima, kako je moguće da uopće možemo pretpostaviti postojanje stvari po sebi? Međutim, Hegel smatra da postojanje stvari po sebi nužno proizilazi iz Kantovog subjektivnog idealizma, jer njemu nedostaje apsolutni um koji stvari vidi onakvim kakvim se pokazuju.

---

<sup>44</sup> Guyer, P., „Absolute idealism and the rejection of Kantian dualism“, in Ameriks, K. (ed.), *The Cambridge companion to: German Idealism*, str. 37.

<sup>45</sup> Ibid., str. 37.

Za Hegela „pojave sadrže istinu s obzirom da su utemeljene u umu, način kojim se može otkriti „odozdo prema gore“, kao u *Fenomenologiji*, gdje nas ograničene koncepcije ograničenih stvari vode prema sveobuhvatnom objašnjenju ili „odozgo prema dolje“, kao u *Logici*, gdje se niz osnovnih logičkih kategorija odvija na takav način da se otkriva struktura empirijskog svijeta.“<sup>46</sup> Dakle, za Hegela fenomeni jesu stvarnost i Kantova koncepcija stvari po sebi je besmislena, razlika između fenomena i stvari po sebi je za njega iluzorna. Za Kanta je, međutim, jaz između pojava i stvari sam po sebi apsolutan, jer ni u jednom smjeru nismo u stanju izvući (određene pozitivne) osobine onoga iz drugog.

Dalje, Hegel tvrdi da je sloboda fenomen i da je Kant ključnu grešku upravo tu odredio kada je smatrao da ne postoji sloboda u iskustvu i da ona mora biti noumen. Sloboda je za Hegela fenomen, koji je sama suština stvari. Ona je ustvari karakter samog Apsoluta, a ne subjekta kako je to Kant mislio. Kao i sve drugo, kao dio Apsoluta, sloboda je stvarna, ali naravno kao fenomen, jer sve što vidimo jesu fenomeni, dok, stvari po sebi ne mogu postojati. Prema tome, mi opažamo samo fenomene, ali nema nikakvih stvari po sebi prema Hegelu, nego fenomeni su jedino moguće i oni i jestu stvari kakve jesu u svojoj suštini. Everet Green kaže da je ključna razlika između Kanta i Hegela u tome što, „za Hegela, stvarnost nije "iza" ili "izvan", već je zapravo prisutna u onome što opažamo. Ono što znamo su same stvari, njihova svojstva, jedinstva i odnosi.“<sup>47</sup>

Karl Ameriks tvrdi da: „Hegelove tendencije se otkrivaju već u njegovom ranom eseju, *Vjera i Znanje*, koje daje pregled cjelokupne Kantove filozofije i naglašava kako je Kant propustio „pozitivno“ rješenje za posredovanje antinomija.“<sup>48</sup> Dakle, Hegel na osnovu kritike razlike pojava i stvari po sebi kritikuje i Kantovu transcendentalnu dijaletiku, smatrajući da je Kant dobro uočio protivriječnost tj. sukob uma sa samim sobom, ali je propustio to da svaka teza i antiteza moraju imati rješenje tj. sintezu. Antinomije za Hegela nisu granice uma, niti postoji granica uma za Hegela, jer um jeste apsolutan. Hegel Kantu prigovara da nije imao „hrabrosti“ da se upusti u rješenje antinomija i zakorači ka apsolutnom idealizmu.

Također, Hegel smatra Kantovo pobijanje ontoloških dokaza božije opstojnosti promašajem, smatrajući da je u pojmu upravo „istina“ i da se ne može pojam pobiti upućivanjem na ono što vidimo tj. naše iskustvo. On smatra da iz pojmova crpimo cjelokupnu istinu i da sam pojam

---

<sup>46</sup> Ameriks, K., *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2000., str. 295.

<sup>47</sup> Everet Green, J., op. cit., str. 63.

<sup>48</sup> Ameriks, K., *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, str. 301.

Boga nepobitno osigurava njegovu egzistenciju, a Kantov primjer sa novcima je potpuno besmislen jer ukoliko imamo pojam o sto lira, onda sto lira i postoji bez obzira da li mi to vidjeli u datom momentu.

Ova Hegelova kritika Kantovog subjektivnog idealizma i njegovog pojma stvari po sebi, Kantovoj filozofiji ne mogu puno oduzeti, budući da sam Kant piše *Kritiku čistog uma* želeći pokazati granice spoznaje, a Hegel te granice negira i nastavlja putem racionalističke filozofije uz primjese Kantove filozofije. Za Kanta granica naše spoznaje jeste granica našeg iskustva. Mi ne smijemo napuštati polje iskustva, jer iskustvo je sigurno tlo na kojem se bazira naša spoznaja. Mi imamo samo iskustvo ljudskog uma i Kant govori o tim granicama, dok, Hegel govori o apsolutnom umu, o kojem prema Kantu mi ništa ne možemo znati. Mislim da Kantova filozofija nije subjektivni idealizam, jer je on sam pokazao da nas mora nešto aficirati iz vana, kako bi mi imali predstavu ili pojavu, a to nešto je neka stvar po sebi na osnovu koje mi „kreiramo“ pojave.

Upravo razlika između pojave i stvari po sebi, kako Schopenhauer kaže, jeste suština Kantove filozofije i njegova najveća zasluga, a time što Hegel upravo tu kritikuje Kantovu filozofiju, to znači da se njegova filozofija ni u kojem smislu ne može poistovjetiti sa Kantovom transcendentalnom filozofijom. Zbog zanemarivanja granica spoznaje Schopenhauer kaže ne samo da Fichte, Schelling i Hegel nisu nastavljači Kantove filozofije, nego čak šta više da su oni potpuno zanemarili Kantovu filozofiju. Schopenhauer smatra da ono o čemu je Kant govorio da ne možemo ništa znati i da je vanvremensko i bezprostorno upravo o tome se i radi u filozofijama Fichtea, Schellinga i Hegela. Oni su zanemarili osnovnu tezu Kantove filozofije da su prostor i vrijeme subjektivne forme i da van prostora i vremena mi ne možemo ništa znati. Zbog toga ih on i naziva sofistima modernog doba, jer se prema Schopenhaueru ponašaju kao da Kant nikada nije ni postojao, jer sve što je on utvrdio je odbačeno i nastavilo se starim skolastičnim putem u filozofiji. Schopenhauer najviše duguje Kantu to što je napravio okret centra spoznaje sa objekta na subjekt i time odredio da mi imamo samo posla s pojavama, a nikada sa stvarima po sebi, to i jeste pravi smisao kopernikanskog obrata. Da bi nam po bilo jasno preći ću na određenje Kantovog kopernikanskog obrata.



### 1.3. Određenje „kopernikanskog obrata“

Radi objašnjenja „kopernikanskog obrata“ u filozofiji poslužit ću se Kantovim riječima. Kant već na početku *Kritike čistog uma* daje odgovor na to pitanje kada kaže:

„Dosad se pretpostavljalo da se sve naše saznanje mora upravljati prema predmetima; ali pod ovom pretpostavkom, propadali su svi pokušaji...Zbog toga neka se jednom proba da li u problemima metafizike nećemo bolje uspevati ako pretpostavimo da se predmeti moraju upravljati prema našem saznanju...S tim stoji stvar isto onako kao sa prvim mislima Kopernikovim, koji, pošto sa objašnjenjem nebeskih kretanja nije išlo kako treba dok je pretpostavljao da se cela vojska zvezda okreće oko posmatrača, učini pokušaj da li neće bolje uspeti ako pretpostavi da se posmatralac okreće, a da zvezde miruju.“<sup>49</sup>

Ovaj pasus smatram najboljim objašnjenjem kopernikanskog obrata u filozofiji, bez obzira na sve interpretacije, ipak, smatram da je to veliki Immanuel Kant najbolje objasnio u ovim rečenicama. Kant se ovdje suprotstavlja zdravorazumskim pretpostavkama, da mi vidimo stvari takve kakve i jesu tj. objekte. „Prema ovoj hipotezi, iskustvo je u skladu sa našim pojmovima, a znanje o prirodi je moguće, jer mi postavljamo njene zakone. Kantov Kopernikanski princip precizira da određivanje predmeta znanja zavisi unaprijed od određivanja uslova ljudske spoznaje.“<sup>50</sup> Ukoliko pretpostavimo da stvari ovise od naše mogućnosti spoznaje, onda tu implicitno zapadamo u pitanje: „da li onda znamo kakve su stvari u stvarnosti?“ Na to pitanje Kant ne daje egzaktni odgovor, ali s pretpostavkom postojanja stvari po sebi jasno stavlja do znanja da ipak smatra da fenomeni (pojave) ne odgovaraju stvarnosti, jer inače bi i on slijedio tu zdravorazumsku koncepciju naivnog realizma.

Sebastian Gardner tvrdi da Kant:

„U odgovoru na pitanje kako su nam predmeti mogući, znači da subjekt, u obnovljenom filozofskom smislu, konstituirao svoje predmete. Nadalje, drži da ti predmetno konstituirani objekti sačinjavaju jedinstvenu stvarnost kojoj imamo pristup: stvarnost u jačem smislu tj. područje objekata koja se sastoji neovisno od subjekta može se priznati kao nešto što možemo (možda, moramo) zamisliti, ali Kant smatra da je znanje o tome nemoguće.“<sup>51</sup>

Realizam je možda i najtvrdoglavija pretpostavka i predrasuda našeg uma, zato i Gardner kaže da postoji instiktivna predanost realizmu. Međutim, Kant nam daje dobre osnove u svojoj epistemologiji da sumnjamo u realistički koncept i da, kako on kaže, mi imamo samo posla sa pojavama, a nikada sa stvarima po sebi. Everet Green tvrdi da putem *Kritike čistog uma* Kant želi da pokaže da mi nemamo „božiji pogled“, on to opisuje sljedećim riječima:

<sup>49</sup> Kant, I. *Kritika čistog uma*, DERETA, BEOGRAD, 2012., str. 21.-22.

<sup>50</sup> Everet Green, J., op. cit., str. 13.

<sup>51</sup> Gardner, S., *Routledge Philosophy GuideBook to Kant and Critique of Pure Reason*, Routledge, New York, London, 1999., str. 41.

„Kant je reagirao protiv transcendentalne metafizike leibnizijanskog tipa, koja se temelji na našoj čulnosti kao "Božjeg pogleda" stvarnosti. Za Leibniza je „stvarni“ svijet bio bezvremenski i naše doživljavanje stvari kao vremenskih, rezultat je naše zbunjene svijesti o stvarnosti. Smisao kopernikanske revolucije je podsjetiti filozofe da ne mogu imati pogled na stvarnost *sub specie aeternitatis*. Samo na ljudski način ljudi mogu znati o stvarima, koristeći ljudski konceptualni okvir.“<sup>52</sup>

Dakle, Kant argumentira u *Kritici čistog uma* i protiv empirizma i racionalizma, jer i jedan i drugi pravac smatra da mi vidimo stvari kakve jesu tj. stvari po sebi. Empiristi smatraju da to dugujemo iskustvu, a racionalisti umu koji je savršen, apsolutan i nepogriješiv. Kant je pokazao nedostatke i jednog i drugog pravca putem kopernikanskog obrata, kao i nedostatka Humeovog skepticizma, koji nije priznao postojanje a priori principa i time nužno zapao u skepticizam.

Herder, Kantov najpoznatiji učenik, u *Etičkim predavanjima* bilježi sljedeće Kantove riječi: „Ja vidim pojave (fenomene), ali nisam siguran da je ista stvar u osnovi tih pojava...Prema tome, ja ne mogu znati šta se nalazi u temelju pojava.“<sup>53</sup> Dakle, sasvim jasno daje do znanja da je u osnovi pojave nešto što nam nije poznato, ta stvar po sebi za koju mi ne znamo kako izgleda i ne možmo znati da je ona identična s pojavama. Teza realizma, da mi vidimo stvari kakve jesu u potpunosti je u suprotnosti sa Kantovom transcendentalnom filozofijom.

Dalje, Kant se ograđuje od Berkleyovog shvatanja da postoji samo svijest i ono što ona opaža, jer u dijelu o pobijanju idealizma Kant tvrdi da je uslov mogućnosti pojava aficiranje nekog objekta. Parsons u „*Beskonačnost i Kantova koncepcija mogućnosti iskustva*“ to potvrđuje kada kaže: „Kant smatra da cjelokupna naša opažajnost je osjetilna, mi imamo opažanje samo kao rezultat aficiranosti objektom.“<sup>54</sup> Prema tome, predmeti postoje objektivno, ali s obzirom na naše mogućnosti spoznaje nama se pojavljuju onakvi kakvi su jedino mogući, isposredovani kako putem opažaja, tako i mišljenjem (kategorijama). Guyer prenosi da Kant smatra da: „Uvijek je skandal filozofiji i univerzalnom ljudskom umu da bi postojanje stvari izvan nas (iz kojih mi naposljetku dobivamo čitavu stvar naših spoznaja) trebalo pretpostaviti samo na vjeri.“<sup>55</sup> Dakle, mi na osnovu stvari po sebi dobijamo cjelokupnu spoznaju, ali one same nam ostaju nepoznate i kako Kant kaže bazira se na vjeri, ali takvoj vjeri bez koje ne bi imali nikakve spoznaje. Kantu je jasno da se stvari po sebi moraju pretpostaviti, dakle, ne

---

<sup>52</sup> Everet Green, J., op.cit., str. 74-75.

<sup>53</sup> Kant, I., *Lectures on Metaphysics*, Ameriks, K. and Naragon, S. (trans. and eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1997., str. 28.

<sup>54</sup> Parsons, C., „Infinity and Kant's Conception of the Possibility of Experience“, in Kitcher, P. (ed.), *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1998., str. 46.

<sup>55</sup> Guyer, P., *Kant*, str. 9.

možemo ih spoznati, ali je nužna njihova pretpostavka, jer bi inače cjelokupna ljudska spoznaja bila iluzija.

Herder prenosi da Kant kaže da je onaj koji smatra da ne postoji ništa izvan njega egoist, a bez postojanja stvari po sebi preostaje samo idealizam tj. da su pojave samo naše ideje i da postoje samo u našoj svijesti, bez iskustvenog objekta koji im odgovaraju ili skepticizam tj. negacija svake spoznaje i problematiziranje egzistencije svih predmeta, a i jedno i drugo su forma egoizma prema Kantu.<sup>56</sup> Također, u prilog tvrdnji postojanja stvari po sebi, Kant daje argument da predmet pruža otpor da naša spoznaja bude proizvoljna. Dakle, stvarnost postoji, objekti u njoj su nama nespoznatljivi, ali u svim subjektima se pojavljuju jednako, jer imamo iste mogućnosti spoznaje. S tim objašnjenjem Kant zauvijek raskida sa apsolutnim idealizmom i fenomenologijom, jer ne postoje samo ideje, naši a priori principi koji kreiraju fenomene, nego postoje i objekti (stvari po sebi) i u toj sintezi objekata kakvih jesu i naših spoznajnih moći (a priornih principa), mi opažamo pojave tj. fenomene.

S obzirom da od subjekta zavisi iskustvo, to iskustvo ne može biti apsolutno, ono je isposredovano i samim tim konačno i nesavršeno. Dakle mi nemamo posla sa stvarima po sebi, kako Kant kaže, nego sa pojavama. Ono što konačno saznanje omogućava je neko biće koje se pokazuje u skladu sa našim mogućnostima spoznaje, a to biće je pojava. "Reč pojava označava samo biće kao predmet konačnog saznanja."<sup>57</sup>

Biće u pojavi je isto ono biće koje je i biće po sebi. Pojava, dakle, nije prost privid nego biće samo, a biće nije ništa drugo nego stvar po sebi. Razlike između pojave i stvari po sebi odgovara razlici konačnog i beskonačnog saznanja. Razlike pojave i stvari po sebi nije objektivna nego subjektivna, to je drugi vid predstave istog objekta. Za konačno saznanje stvar po sebi nije pristupačna, dakle, konačnost nužno nešto prikriva. Kada Kant kaže izvan nas on ustvari misli izvan konačnog saznanja. Sva spoznaja subjekta je moguća na osnovu sinteze čistih opažaja (prostor i vrijeme) i čistog mišljenja (kategorije). „Ali značajna poenta je ta da prostor i vrijeme su svojstva čovjeka, a ne objektivnog svijeta. Čovjek je ograničena na njegov prostor/vremenski horizont“<sup>58</sup>, kao i na kategorije (a priori pojmove razuma). Dakle, taj svijet o kojem imamo spoznaju je samo svijet pojava. Sintezu između čistih opažaja i čistih pojmova razuma čini jedna moć koju Kant naziva uobrazilja, koja sintetizira opažaj i mišljenje i time omogućava transcendentalnu apercepciju koja je sadržana u onom „Ja

---

<sup>56</sup> Kant, I., *Lectures on Metaphysics*, str. 28.-29.

<sup>57</sup> Heidegger, M., *Kant i problem metafizike*, NIRO Mladost, Beograd, 1979., str. 30.

<sup>58</sup> Everet Green, J., op. cit., str. 51.

mislim“. Mi sintetiziramo raznovrsnost opažaja i naš pojam o nekoj stvari je uvijek složen i isposredovan našim spoznajnim mogućnostima. To i jeste pojava, ukoliko bi mi vidjeli stvar neovisno o našim spoznajnim mogućnostima, onakva kakva jeste, onda bi to bila stvar po sebi.

Kopernikanski obrat predstavlja pomirenje empirizma i racionalizma. Kant se oslanja na iskustvo, jer bez iskustva nema spoznaje, ali postoje a priori principi koji omogućavaju iskustvo, onakvo kakvo je moguće nama kao ograničeno spoznajnim bićima. Ameriks kaže da:

„Upravo opisani koncept kopernikanskog obrata u potpunosti je određen u Kantovoj doktrini transcendentnog idealizma. On kaže, sažeto, da objekt našeg znanja trebamo uzeti u dvostrukom smislu, naime kao pojave [Erscheinung] i kao stvar po sebi [Ding a sich selbst]“ (Bxxvii), i da su predmeti poznati za nas samo u prvom smislu, kao pojava.“<sup>59</sup>

Dakle, ono što mi opažamo nikada ne smijemo posmatrati samo kao pojavu, jer taj objekt je i stvar po sebi, samo što je spoznaja o stvari po sebi nama nedostupna. Transcendentalni idealizam označava da predmete trebamo uzeti u dvostrukom smislu, kao pojave i stvari po sebi, ti isti predmeti su nama poznati kao pojave, a bez našeg subjektivnog uslovljavanja ti predmeti su stvari po sebi. Taj Kantov transcendentalni idealizam, kako ga on naziva, je prema Schopenhaueru, Heideggeru, ali i mnogim drugim filozofima temelj njegove filozofije, na kojem on gradi, ne samo svoju epistemologiju, nego i etiku, estetiku, političku filozofiju, odnosno, cjelokupnu transcendentalnu filozofiju. Karl Ameriks prenosi da i u anglo-saksonskoj kulturi „postoje vrlo uticajni filozofi, poput Johna Rawlsa, koji su tvrdili da je doktrina transcendentnog idealizma je u izvesnom smislu centralna za Kantovu etiku, a ne samo njegovu teorijsku filozofiju.“<sup>60</sup>

Srž Kantove filozofije čine četiri osnovne distinkcije na osnovu kojih on izvodi sve principe a to su: distinkcija između a priori i a posteriori saznanja, analitičkih i sintetičkih sudova, razuma i uma, te transcendentnog i transcendentnog. A priori saznanje je ona vrsta saznanja koja se ne može izvesti iz iskustva, nego se nalazi u samom temelju mogućnosti iskustva. Takvo saznanje je kod svih subjekata isto, zbog toga je ono nužno i opće. A posteriori saznanje je saznanje koje se izvodi iz iskustva i kao takvo je relativno i promjenjivo. Kant kaže da time empirizam nužno zapada u skepticizam, jer je Hume dobro uočio da u iskustvu

---

<sup>59</sup> Ibid., str. 44.

<sup>60</sup> Ameriks, K., „Reality, Reason, and Religion in the Development of Kant's Ethics“, in B. J. Bruxvoort Lipscomb and J. Kruger (eds.), *Kant's Moral Metaphysics: God, Freedom, and Immortality*, Walter de Gruyter GmbH & Co., Berlin, New York, 2010., str. 24.

ne možemo pronaći nikakve nužne i nepromjenljive zakone, prema tome iskustveno znanje (a posteriorno) je irelevantno za naučnu spoznaju. Analitički sudovi su oni sudovi koji ne proširuju spoznaju, nego samo pridaju subjektu predikat koji je već implicitno sadržan u samom pojmu, npr. kiša je mokra. Sintetički sudovi su oni sudovi koji proširuju spoznaju, koji pridaju subjektu predikat koji se ne nalazi u samom pojmu subjekta.

Kantu je jasno da postoje sintetičko a posteriori sudovi, tj. da na osnovu iskustva možemo proširiti spoznaju, npr. danas pada kiša, u samom pojmu danas nismo mogli znati da pada kiša, pa prema tome, ta spoznaja je sintetička. Međutim, njega zanima da li su mogući sintetičko a priori sudovi? tj. da li je metafizika moguća kao znanost. Razum jeste moć pravila, on propisuje pravila iskustvu i na taj način čini mogućim iskustvo. A priori principi razuma se uvijek odnose na iskustvo. Um jeste moć principa, on propisuje principe razumu, on se odnosi na kategorije (čiste pojmove razuma), a nikada ne na iskustvo direktno, samo posredno preko razuma. Transcendentalno je ono što se odnosi na a priorne uvjete spoznaje, koji čine tek iskustvo mogućim, a transcendentno se odnosi na ono što prekoračuje mogućnost samog iskustva i kao takvo javlja se kao privid, jer spoznaja koja nema svoj oslonac na iskustvu nije uopće spoznaja.

Kantov pojam iskustva je često pogrešno shvaćen, za njega iskustvo nije nešto što je dato, nego se iskustvo tek konstituira u sintezi a priori principa sa čulnim opažnjem i tek kada se stvori pojam o tome, imamo iskustvo. Kant slijedi Dekarta, odnosno posuđuje od njega metodu, koja se temelji na izvjesnosti i razgovjetnosti, međutim, on smatra da Dekart nije bio dosljedan svojoj metodi, jer nije jednu stvar ispitaao, a to je mogućnost samog uma da spoznaje. Zbog toga Kant kaže da *Kritika čistog uma* „predstavlja poziv upućen umu da ponovo preduzme najteži od svih svojih poslova, naime saznanje samog sebe.“<sup>61</sup>

Dalje u nastavku kaže:

„Ali ja pod tim ne podrazumevam kritiku knjiga i sistema, već kritiku moći uma, s obzirom na sva ona saznanja za kojima on može težiti nezavisno od svakog iskustva, te, dakle, odluku o mogućnosti ili nemogućnosti jedne metafizike uopšte i odredbu kako njenog izvora tako i njenog obima i njenih granica.“<sup>62</sup>

U predgovoru Kant otkriva sve svoje namjere, njegov zadatak je da ispita koliko um može znati? da li uopće može? koje su granice spoznaje? Kao i na pitanje da li je metafizika moguća kao znanost? A to pitanje reformulira u pitanje da li su mogući sintetički sudovi a

---

<sup>61</sup> Kant, I., *Kritika čistog uma*, str. 10.-11.

<sup>62</sup> Ibid., str. 11.

priori? Na prvo pitanje Kant odgovora da su granice ljudske spoznaje granice iskustva, odnosno za saznanje je potrebno dvoje: mišljenje tj. pojmovi i opažaj. Ukoliko opažaj izostane, onda to nije saznanje, zbog toga iako um često ide van granica iskustva potrebno je razjasniti da to nije istinska spoznaja nego privid u najboljem slučaju može biti vjera, ali ne i naučno relevantna spoznaja. Drugo pitanje je podijelilo interpretatore, neki smatraju da je Kant u dijalektici pokazao nemogućnost metafizike kao nauke, međutim, ipak većina smatra, da Kant ipak pokazuje mogućnost metafizike kao nauke, ali uz određena ograničenja. Međutim, ono što Kanta zanima jeste i zbog čega i piše cijelu Kritiku jeste: da li su mogući sintetički sudovi a priori? A s obzirom da metafiziku razmatra kao nauku o a priornim principima, time se postavlja i pitanje da li je moguća metafizika kao nauka? Tim odgovorom će ispitati granice ljudske spoznaje i odgovoriti na pitanje šta mogu da znam? koje u dijelu o kanonu čistog uma navodi kao fundamentalno pitanje *Kritike čistog uma*.

#### **1.4. Kantova interpretacija metafizike**

U *Transcedentalnoj estetici* Kant objašnjava kako je moguća matematika kao znanost (odnosno algebra i geometrija), odnosno, pokazuje zasnovanost matematike na a priornom opažaju - prostoru. Sintetički sudovi a priori prostora čine algebarska i geometrijska načela iz kojeg se crpe algebarske i geometrijske spoznaje, dakle, metafizika prethodi matematici. Metafizika je ono što svakoj znanosti osigurava legitimitet. Jer uslov svake spoznaje je da se proširi spoznaja, a ne da se analizira jedan te isti pojam. Proširenje spoznaje može biti sintetičko a posteriori i a priorno, ali bez sinteze a priori nema ni sinteze a posteriori jer sintetički sudovi a priori su uslov iskustva, a samim tim i sinteze a posteriori. Prema tome, metafizika u *Transcendentalnoj estetici* ima svoje utemeljenje i to upravu u matematici kao svom produktu. S obzirom na takvo shvatanje smatra Höffe da bi „trebalo biti jasno da metafizika sama po sebi nije teorija metafizičkih entiteta, već teorija (kognitivna) subjektiviteta.“<sup>63</sup>

Kada Kant kaže metafizika, tada misli na svo ljudsko saznanje, tada misli na filozofiju uopće, a ne na transcendentne entitete, jer postojanje sintetičkih sudova a priori omogućava spoznaju uopće, ukoliko ne postoje sintetički sudovi a priori nije moguća spoznaja u bilo kojem obliku. Kant stoga preferira reći da se metafizika bavi strukturom ljudske spoznaje.<sup>64</sup> U bilješkama sa

<sup>63</sup> Höffe, O., *Critique of Pure Reason/The Foundation of Moral Philosophy*, str. 44.

<sup>64</sup> Ameriks, K., *Interpreting Kant's Critiques*, Clarendon Press, Oxford, 2003., str. 122.

Kantovih predavanja iz zimskog semestra 1785. godine od njegovog studenta C.C. Mrongovius pod nazivom *Moralnos prema prof. Kantu: predavanja o Baumgarteonovoh praktičkoj filozofiji* Kant kaže: „Teorijska filozofija na a priori principima je metafizika; praktična filozofija na a priori načelima je moralnost. Sva objektivna filozofija, koja ima veze s predmetima, sastoji se od ove dvoje, metafizike i morala.“<sup>65</sup> Dakle, znanje u cjelokupnosti koje je ispitivano u *Kritici čistog uma* jeste metafizika. To nam potvrđuje i Heideggerovo djelo *Kant i problem metafizike* u kojem se Kantova *Kritika čistog uma* tumači kao zasnivanje novog shvatanja metafizike, ali i mnoge druge interpretacije nam to potvrđuju.

Zöller u svom članku pod nazivom „Metafizika nakon metafizike: limitativna koncepcija prve filozofije u Kanta“ kaže da je: „Cilj i svrha Kantova postupka nije nadilaženje metafizike analizom uma, već prisvajanje metafizike. Ako je ikako moguće metafiziku treba revidirati kako bi se prvi put udovoljio znanstevnim zahtjevima.“<sup>66</sup> Dakle, Kant želi metafiziku sačuvati, odbaciti ono što metafizika previđa, a sačuvati ono što se može potvrditi znanstveno. On ima širi pojam metafizike od tradicionalnog shvatanja, za njega je metafizika identična s filozofijom, a samim tim i temelj svim drugim znanostima. Mrongovius bilježi da je Kant na predavanju opisao odnos filozofije i metafizike na sljedeći način: „Metafizika je duh filozofije. Povezana je s filozofijom kao što je duh vina <spiritus vini> sa vinom.“<sup>67</sup> Iako na taj način Kant nije u potpunosti identificirao filozofiju i metafiziku, određujući metafiziku kao duh filozofije, jasno je da filozofija bez metafizike nije filozofija, na istom mjestu Kant kaže da je metafizika ono što je duh i svih znanosti, posredno preko filozofije. Zbog toga Kant i piše djelo *Metafizičko zasnivanje filozofije prirode* objašnjavajući kako metafizički principi omogućavaju iskustvo i samim tim ono što nazivamo prirodom.

Kant u *Kritici moći suđenja* kaže da su pojam lijepog i refleksivna moć suđenja most između metafizike prirode - koju je izložio u *Kritici čistog uma*, *Prolegomeni za svaku buduću metafiziku*, i *Metafizičkim osnovama filozofije prirode* i metafizike morala koje izlaže u *Kritici praktičkog uma* i *Zasnivanju metafizike morala*. Sam naziv *Zasnivanje metafizike morala*, *Metafizika morala*, *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, *Metafizički principi filozofije prirode* dosta govore o Kantovoj namjeri zasnivanja metafizike kako prirode i morala, tako i u cjelini. Cjelokupna Kantova filozofija je označena kao metafizika subjektiviteta, a *Kritiku*

---

<sup>65</sup> Kant, I., *Lectures on ethics*, Heath, P. (trans. and ed.), Scheenewind, J. B. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2001., str. 225.

<sup>66</sup> Zöller, G., „Metafizika nakon metafizike: limitativna koncepcija prve filozofije u Kanta“, *Prolegomena: Časopis za filozofiju*, Vol. 2, br. 2., (181.-195.), 2003., str. 182.

<sup>67</sup> Kant, I., *Lectures on Metaphysics*, str. 286.

*čistog uma* Heidegger naziva još i „metafizika metafizike“, jer se tu radi o ispitivanju mogućnosti same metafizike i na principima tog djela Kant izgrađuje svaku moguću metafiziku. Kant poistovjećuje postojanje metafizike sa pitanjem „da li su mogući sintetički sudovi a priori?“ Odgovor na to pitanje daje u *Kritici čistog uma* i to ujedno predstavlja granicu ljudske spoznaje, dakle, granice metafizike su granice spoznaje. U prvom djelu *Kritike* (transcendentalnoj estetici i transcendentalnoj analitici) Kant dokazuje postojanje sintetičkih sudova a priori razuma i time potvrđuje mogućnost metafizike, a u dijalektici čistog uma taj pokušaj propada i time dolazi do granica ljudske spoznaje. Kant u *Prolegomeni* kaže sljedeće:

„Možemo reći s pouzdanjem da postoje neki čisti a priori sintetički sudovi spoznaje, čista matematika i čista fizika su stvarni i dati; jer obje sadrže propozicije, koje su u osnovi apodiktički izvjesne...Stoga imamo neke, barem neosporne sintetičko znanje a priori, i ne treba pitati da li je moguće, jer je to stvarno.“<sup>68</sup>

Dakle, Kant ovdje smatra postojanje metafizike očigledno, jer postoje sintetičko a priori sudovi matematike i fizike, a to pokazuje njihovu metafizičku utemeljenost. Zato Kant i piše *Prolegomeni* dvije godine poslije prvog izdanja *Kritike čistog uma*, jer je želio da otkloni pogrešno razumijevanje da je on ustvari pokazao da metafizika ne može biti znanost.

*Transcendentalnu estetiku* i *Transcendentalnu analitiku* Kant označava kao opštu metafiziku (ontologiju), a *Transcendentalnu dijalektiku*, kao posebnu metafiziku tj. teologiju, kosmologiju i psihologiju. U *Prolegomeni* Kant ontologiju definira na sljedeći način: „Ontologija je učenje svih elemenata mojih pojmova, koji moj razum može imati samo a priori.“<sup>69</sup> Kant dalje kaže: „Prvo i najbitnije pitanje u ontologije je: kako su moguća sintetičko a priorna spoznaja?“<sup>70</sup> Dakle, ukoliko dokaže sintetičku spoznaju a priori, onda je to dokaz da opšta metafizika tj. ontologija je moguća kao znanost, a to znači i mogućnost same metafizike u svom temelju. Heidegger u *Kant i problem metafizike* kaže da je Kant pokazao sintezu a priori u dijelu o transcendentalnoj apercepciji, zatim kroz osnovni sintetički stav iskustva (ekstenzija opažaja, anticipacija opažanja, analogije iskustva i postulati empiričkog mišljenja) i primjeni kategorija na iskustvo preko shemata, prema tome tu je zasnovao metafiziku. Mnogi interpretatori griješe jer smatraju da Kant dokazuje mogućnost metafizike kao znanosti u dijalektici, ali on postojanje metafizike dokazuje ne samo kroz dijalektiku, nego kroz cijelu kritiku, svaki dokaz ili argument naših spoznajnih moći jeste metafizika. Određenje ontologije

---

<sup>68</sup> Kant, I., *Kant's Prolegomena of any Future Metaphysics*, str. 25.

<sup>69</sup> Kant, I., *Lectures on Metaphysics*, str. 309.

<sup>70</sup> Ibid., str. 309.



kao filozofske discipline koja se bavi pitanjima bitka do Heideggera je ostalo nepoznato, Kant generalno ontologiju poistovjećuje sa učenjem svih a priori elemenata pojmova, koje omogućavaju ono što zovemo biće. Höffe i Heidegger kao jako pouzdani interpretatori Kanta, smatraju da je Kant ostao dosljedan toj svojoj definiciji i podjeli metafizike i da nije, kako neki smatraju, odstupio od *Kritike čistog uma* u kasnijim djelima, nego ukoliko neko smatra da je Kant u svojim etičkim djelima otišao dalje nego u *Kritici čistog uma*, vjerovatno je pogrešno razumio prvu kritiku, koja je tu da utemelji metafiziku kao nauku, a ne odbaci.

Nemogućnost sintetičkih sudova a priori teologije, kosmologije i psihologije ne odnosi se na nemogućnost sintetičkih sudova a priori uopće, sintetički sudovi a priori su u transcendentalnoj estetici i analitici sasvim jasno prikazani, na osnovu kojih tek imamo spoznaju. Dakle, Kant odbacuje posebnu metafiziku kao nauku, tj. kosmologiju, teologiju i psihologiju, dok u transcendentalnoj analitici dokazuje i argumentira u korist opšte metafizike, jer na osnovu tek sinteze a priori mi imamo spoznaju bilo kakvu, ne samo da opšta metafizika se dokazuje, ona nije kao druge nauke, na osnovu nje se dokazuje i argumentira sve drugo, ona je u osnovu cjelokupne ljudske spoznaje. Prijezir prema metafizici kod francuskih prosvjetiteljstva i empirijskih filozofa Kant objašnjava kao nerazumijevanje samog pojma metafizike. Höffe u svom djelu *Immanuel Kant* to objašnjava na sljedeći način:

„To je stav trivijalizirane filozofije prosvjetljenja koja metafiziku, koja je prethodno bila „kraljica svih znanosti“, kažnjava prezirom (A viiiix). Ali ravnodušnost prema metafizici, kaže Kant, ne može se održati, jer "ovi pretenciozni indiferentisti ... neizbježno padaju natrag, ako se to uopće čini, u ... metafizičke tvrdnje" (A x). Jer daju izjave o konačnim načelima, o empirijskoj ili iznadempirijskoj bazi znanja; suprotstavljajući se, oni zauzimaju stranu u prijeporu i obnavljaju metafizički sukob.“<sup>71</sup>

Kant smatra da i oni „koji su razočarani u metafiziku...imaju svoju metafiziku, pa čak i Voltaire...jer um bi odustao prije od svih drugih nauka, nego od metafizike.“<sup>72</sup> Dakle, i negiranje metafizike obuhvata zauzimanje metafizičkog stava i predstaviti neki stav, teoriju, bilo šta kao nemetafizično je apsurdno i besmisleno. Hegel je prije nešto više od dvije stotine godina, rekao da od riječi metafizika svi bježe kao od kuge. Naravno, on smatra da je to uslovljeno pogrešnim shvatanjem metafizike, jer sam želi da vrati metafizici mjesto koje zaslužuje, kao „kraljici znanosti“. Takvo shvatanje metafizike kao mogućnost sintetičkih sudova a priori su, također, prihvatili i Schopenhauer i Heidegger, koji čovjeka definiraju kao *animal metaphysicum*. Kant u *Metafizici morala* kaže: „Metafizika je svojstvena svakom čovjeku zbog njegove racionalne predispozicije, kao učitelj je to lahko primijetiti ako se

---

<sup>71</sup> Höffe, O., *Immanuel Kant (S U N Y Series in Ethical Theory)*, str. 33.

<sup>72</sup> Kant, I., *Lectures on Metaphysics*, str. 126.

eksperimentira u ispitivanju svog učenika na *sokratovski* način o dužnosti i primjeni na moralnu prosudbu njegovih postupaka.<sup>73</sup>

Heidegger u *Kant i problem metafizika* daje isto određenje metafizici, tj. da postoji kao čovjekova prirodna dispozicija. Norman Kemp Smith, također, isto primjećuje u svom djelu *Komentar na Kantovu Kritiku čistog uma*, on kaže da je: „Kao prirodna dispozicija (Naturanlage)...metafizika je stvarna.“<sup>74</sup> Dakle, Kant nam govori time da samo treba, poput Sokrata, uputiti osobu na vlastiti metafizički princip, koji se nalazi u svakom od nas. Heidegger, Schopenhauer i Kant filozofiju razumiju kao metafiziku u djelu *Parerga i paralipomena* Schopenhauer kaže: "Filosofija u užem smislu...jeste metafizika.“<sup>75</sup>

U *transcendentalnoj analitici* Kant govori o najvišem sintetičkom sudu razuma u kojem se spominje: ekstenziju opažaja, anticipaciju opažanja, analogije iskustva i postulate empiričkog mišljenja. Tu Kant iznosi način na koji funkcionara iskustvena spoznaja i samim tim pokazuje sintezu a priori koja omogućava samo iskustvo. Höffe to potvrđuje u svom djelu *Immanuel Kant* gdje kaže: „U prvom dijelu Kritike, estitici i analitici nalazi se opravdanje koje sadrži osnovu zasnivanja metafizike: za razliku od empirijskih stavova, postoje temelji bez iskustva, a samim tim i strogo univerzalna i neophodna znanja.“<sup>76</sup> Dok u dijelu o transcendentalnoj dijalektici, Kant ne može da opravda mogućnost sintetičkih sudova a priori, pa metafizika u tom smislu kao nauka o transcendentnim objektima nema siguran temelj. Prema tome jasno je iz svega toga da je Kant zasnovao metafiziku, ali samo onu koja je „preživjela“ kritiku uma, dok one dijelove metafizike koji se ne mogu kritički opravdati odbacuje.

Allen Wood kaže da je Kant: „Promijenio samo značenje 'metafizike' ili 'prve filozofije' iz proučavanja nadnaravnog ili bestjelesne oblasti prvog reda u proučavanje drugog reda o načinu na koji ljudska spoznaja omogućava pristup bilo kojem predmetu koji proučava.“<sup>77</sup> Dakle, s transcendentnog je redefinirao metafizičko na ono što je transcendentalno, s onog što prelazi granice iskustva, na ono što je a priori i omogućava samo iskustvo.

U drugom dijelu kritike tj. *teoriji o metodi* Kant poistovjećuje metafiziku s filozofijom, navodeći da se tu može staviti znak jednakosti, ukoliko se i metafizika i filozofija shvate kao

---

<sup>73</sup> Kant, I., *The Metaphysics of Morals*, Gregor, M. (trans.), Cambridge University Press., Cambridge, 1991., str. 182.

<sup>74</sup> Smith, N. K., *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, 4th edition, Palgrave Mcmillan, New York, 2003., str.12.

<sup>75</sup> Schopenhauer, A., *Parerga i paralipomena*, str. 20.

<sup>76</sup> Höffe, O., *Immanuel Kant (SUNY Series in Ethical Theory)*, str. 34.

<sup>77</sup> Wood, A. W., *Kant*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, Malden, 2005., str. 1.

mogućnost sintetičkih sudova a priori. Odnosno, Kant i metafiziku i filozofiju definira kao proučavanje iz pojmova a priori. I jedna i druga se bave a priornim pojmovima i time nastoje doći do spoznaje, tj. sintetičko a priornih sudova. Ukoliko su mogući sintetičko a priorni sudovi, onda i metafizika i filozofija su moguće kao nauka. Zbog toga Kant smatra da se može staviti znak jednakosti između metafizike i filozofije. Ti sintetički sudovi a priori su u temelju svake nauke (matematike, fizike itd.) i oni predstavljaju temelj za svako drugo bavljenje spoznajom. Zbog toga metafizika i filozofija jesu nauke najvišeg reda, odnosno njima pripada stara fraza koja se koristila i za jednu i drugu, tj. „kraljica nauka“.

U predgovoru drugog dijela (učenje o vrlini) *Metafizike morala* Kant kaže: „Filozofija bilo kojeg predmeta (sistem racionalnog znanja iz pojmova) zahtjeva sistem čistih racionalnih pojmova nezavisnih o bilo kakvim uvjetima intuicije, tj. metafiziku“<sup>78</sup> Dakle, nema filozofije bez metafizike, niti ima metafizike bez filozofije. Bez sinteze a priori uopće nema nikakvog saznanja, filozofija i metafizika zato predstavljaju temelj svim drugim naukama, jer svako drugo saznanje zavisi od prethodne sinteze a priori koja omogućava svaku drugu spoznaju (Kant navodi primjer u *Prolegomeni* i *Kritici čistog uma* kako matematika i fizika ovise o sintetičkim sudovima a priori i kako svoju izvjesnost duguju metafizici tj. filozofiji).

Dakle, ukoliko metafiziku poistovjetimo sa sintetičkim sudovima a priori, vidimo da su takvi sudovi mogući i da tek sinteza a priori omogućava iskustvo. Beck tvrdi da: „Metafizika koja je moguća kao znanost je potvrđena kao znanost već u *Kritikama*.“<sup>79</sup> Metafizika je već potvrđena u prvoj *Kritici*, zatim Kant u *Zasnivanju metafizike morala* i *Kritici prkatičnog uma* potvrđuje metafiziku morala, odnosno ispitujući čisti prkatički um pokazuje mogućnost sintetičkih sudova a priori i zasniva metafiziku morala. *Kritika čistog uma* treba da osigura mogućnost zasnivanja metafizike u cjelosti, zatim Kant kroz *Metafizičko zasnivanje prirodne znanosti* utemeljuje metafiziku prirode, a kroz *Zasnivanje metafizike morala* i *Kritiku praktičkog uma* utemeljuje metafiziku morala.

Poslije prve *Kritike* Kant piše djelo o *Prologomeni za svaku buduću metafiziku* nastojeći pojasniti ono što *Kritika čistog uma* ima za cilj. Ona ima za cilj da kao propedeutika utaba put zasnivanju metafizike morala i prirode, pokazujući samu mogućnost bilo kakvih sintetičkih sudova a priori, a samim tim i metafizike kao znanosti. Dakle, na kraju možemo zaključiti da Kant nije neko ko je metafiziku odbacio, takvo tumačenje možemo usvojiti

---

<sup>78</sup> Kant, I., *The Metaphysics of Morals*, str. 181.

<sup>79</sup> Beck, L.W., *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, str. 54.

jedino ako zadržimo stari pojam metafizike, kao nauku o transcendentnim objektima, jer Kant također, kritikuje kako on kaže „tradicionalnu metafiziku“ zbog lutanja među samim pojmovima. Kant je zasnovao moderni način shvatanje metafizike, pokazujući da je ona moguća, ali samo ako se shvati kao sinteza a priori, a ne kao sanjarije o drugom svijetu. Casirrer prenosi Kantove riječi iz njegovog nagrađenog eseja gdje kaže: „Metafizika je nesumnjivo najteža od svih ljudskih proučavanja, ali nemetafizika nikada nije napisana.“<sup>80</sup>

### **1.5. Ideja slobode u dijalektici „Kritike čistog uma“**

Transcendentalnu dijalektiku Kant još i naziva dijalektikom privida. Tu Kant objašnjava da prekoračenje granica iskustva sam um vodi u lutanje bez ikakvog oslonca i on to naziva transcendentalni privid. Bez oslonca na iskustvo, sam um ne može da dokaže egzistenciju transcendentnih ideja kako ih on naziva tj. ideje boga, duše i svijeta. On lahko pokazuje kako su spoznaje racionalne psihologije ustvari paralogizmi i da nemaju nikakvu spoznajnu vrijednost. Također, i u dijelu o idealu čistog uma Kant pobija kosmološki, ontološki i fiziko-teološki dokaz pokazujući da se sva tri dokaza svode na ontološki, koji predstavlja dokaz o bogu iz samog pojma boga, a jasno je da Kant svoju filozofiju gradi na tome da je saznanje prije svega spoj mišljenja i opažanja. Egzistenciju bez opažanja nije moguće potvrditi, jer inače bi bio racionalist, a sam pojam transcendentalne filozofije, ipak, je spoj između racionalizma i empirizma.

Da je saznanje upućeno na opažanje daje nam potvrdu i Heidegger u spomenutom djelu gdje kaže da bi zbog ispravnog razumijevanja *Kritike čistog uma* trebali shvatiti da je saznanje prije svega opažanje, a što se "tiče mišljenja, ono je u službi opažanja."<sup>81</sup> Mišljenje, dakle, nije nešto odvojeno od opažanja, ono služi onom na što opažanje cilja. Bez opažanja nema ni saznanja, ali taj opažaj je isposredovan zbog čega i imamo samo posla s pojavama, ali pored tog receptiviteta opažanja potreban je spontanitet razuma, kao i sinteza koju čini uobrazilja i omogućava iskustvo i saznanje u transcendentalnoj apercepciji.

Kada Kant raspravlja o kosmološkim idejama dolazi do pojma antinomije koji određuje kao sukob uma sa samim sobom. Sve četiri antinomije koje navodi (da li je svijet ograničen u vremenu i prostoru ili ne, postoji li apsolutno prosto ili samo složeno, da li postoji sloboda ili

---

<sup>80</sup> Casirrer, E., *Kant's Life and Thought*, str. 71.

<sup>81</sup> Heidegger, M., op. cit., str. 26.

je sve određeno prirodnim zakonima i da li postoji apsolutno biće u svijetu ili van svijeta ili ne), predstavljaju granice ljudske spoznaje, tj. granice teorijskog uma. Transcendentne ideje u teorijskom umu služe kao regulativni principi, a ne konstitutivni kao kod Platona. One reguliraju spoznaju, daju principe razumu, na osnovu kojih on daje pravila iskustvu. Međutim, one u teorijskom smislu ne proširuju znanje, jer nema objekta u iskusno koji im odgovara, nego reguliraju, što je opet jako značajno, jer bez regulativne sposobnosti transcendentnih ideja, nema ni iskusne spoznaje. Namjerno sam napisao teorijskog jer se tu krije izvjesna zamka, neki interpretatori smatraju da te stvari nikada nećemo, niti možemo sazanti, po svim spoznajama koje Kant iznosi u *Kritici čistog uma*, to je nemoguće. Međutim, on daje kritička rješenja antinomija, za prve dvije da su lažne, a druge dvije da u svijetu fenomena tj. pojava nije moguća sloboda i postojanje apsolutnog bića, međutim, u svijetu stvari po sebi tj. noumena to je moguće. Kant nam to potvrđuje i u *Kritici čistog uma*, ali i u *Prolegomeni* kada kaže:

„Prve dvije antinomije, koje nazivam matematičkim, jer se bave problemima zbrajanja ili podjelom,...temelje se na samo-kontradiktornom konceptu; i stoga objašnjavam kako su tu i teza i antiteza lažni...Ali što se tiče druge (dinamičke) klase antinomija ...u ovom slučaju jedna drugoj se suprotstavljaju zbog nerazumijevanja, tako da obje mogu biti istinite.“<sup>82</sup>

Šta to znači? Karl Ameriks to objašnjava riječima:

„U kratkom eseju o Mendelssohnu 1786. Kant je razjasnio dvije glavne tačke. Prvo je da rasprava o slobodi nije puka skolastička ili verbalna stvar...Kant inzistira na tome da se determinirani položaj ni na koji način ne može pomiriti s kantovskim pogledom. Drugo, Kant se direktno susreo s Mendelssohnovim izazovom da objasni šta znači pojam „stvari po sebi“ (što je preduvjet njegovog pojma slobode)...rekavši da treba jednostavno apstrahirati od osjetilnih kvaliteta s kojima smo upoznati i oblikovati koncept kao što je tradicionalna predstava o Bogu kao inteligibilnom biću, s čisto inteligibilnim svojstvima volje, moći i tako dalje.“<sup>83</sup>

Dakle, Kant naglašava da sloboda nije samo puka riječ, nego da ona istinski postoji kao stvari po sebi, ali da se teorijskim putem, zbog ograničenosti na osjetno iskustvo ne može dokazati. Kant u *Kritici čistog uma* ne govori više mnogo o slobodi, nego tu raspravu usmjerava na njegova etička djela, u kojem dokazuje postojanje slobode kao stvar po sebi.

Iako se kritički zaključci zadnje dvije antinomije (sloboda i egzistencija apsolutnog bića), donekle suprotstavljaju sa spoznajom koja se temelji na iskusno, to ipak nije tako, ovo mjesto je jako bitno za razumijevanje ideje slobode, koja predstavlja temelj njegovog etičkog učenja. Kant je ostavio mogućnost da sloboda postoji u svijetu stvari po sebi kao noumen i kasnije je

---

<sup>82</sup> Kant, I., *Kant's Prolegomena of any Future Metaphysics*, str. 108. i 112.

<sup>83</sup> Ameriks, K., *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, str. 169.

potvrdio u svojim etičkim djelima, ali ne putem teorijskog uma, nego praktičkog, moralnim djelovanjem se potvrđuje postojanje slobode, a time i moralnog zakona. Paton pojam noumena objašnjava na sljedeći način:

„Kantov pojam noumena „možemo posmatrati na kroz dva različita značenja 'noumenon'. Ako pod 'noumenon' nešto razumijemo da to nije objekt naše osjetilne intuicije, to je noumenon u negativnom smislu. Ali ako 'noumenon' razumijemo kao nešto do te mjere da je to objekt neosjetilne (ili intelektualne) intuicije, to je noumenon u pozitivnom smislu.“<sup>84</sup>

Kant, također, već u drugom dijelu transcendentalne analitike to objašnjava gdje kaže da postoji „negativno i pozitivno značenje termina noumenon. Noumenon je u svom negativnom smislu definiran kao samo ono što nije objekt osjetilnog opažanja. Pod noumenonom u pozitivnom smislu, s druge strane, podrazumijeva se objekt nekog nesenzibilnog opažaja.“<sup>85</sup> Kasnije kaže da je moguće zamisliti intelektualni opažaj, koji može da opaža noumene, ali za nas ljude je to nemoguće, jer mi smo ograničeni na osjetilno opažanje. Međutim, iako putem teorijskog uma ne možemo spoznati noumene i tako, s jedne strane ograničeni na fenomene, putem praktičkog uma saznajemo ideju slobode koja nam omogućava da prekoračimo fenomenalni svijet i saznamo sebe kao dio noumenalnog (inteligibilnog) svijeta. Dakle, „čovjek je jedinstven među svim prirodnim egzistencijama po tome što on sebe poznaje kao osjetilno biće, ali također...postaje svjestan sebe kao onog koji posjeduje mogućnost strogo inteligibilnog karaktera.“<sup>86</sup> Prema tome, sloboda je noumen, iako je nije moguće teorijski potvrditi, ipak, mi kao moralna bića praktičko saznajemo slobodu.

U trećoj i četvrtoj antinomiji teza i antiteza su samo prividno suprotstavljene, pod pretpostavkom fenomenalnog i noumenalnog svijeta, obje su istinite, dok matematičke antinomije su obje lažne jer se svijet ne nalazi u prostoru i vremenu, to su naši subjektivni uslovi opažanja. Dakle, u Kantovom rješenju „sloboda i determinizam su kompatibilni“<sup>87</sup>, jer s jedne strane nužan je determinizam među fenomenima, jer oni zavise od prirodnog kauzaliteta, ali ukoliko se zamisli inteligibilni svijet noumena, to je sasvim dopušteno pojam slobode, jer taj svijet nije određen prirodnim kauzalitetom.

To Kantove rješenje je jedinstveno u filozofskom i naučnom svijetu, jer sve do njega se smatralo da jedno drugo isključuje, jer mi na osnovu svoje moći spoznavanja imamo ulogu u konstituiranju vlastitog iskustva kao fenomenalnog, ali to ne isključuje postojanje stvari po

---

<sup>84</sup> Paton, H. J., *Kant's Metaphysics of experience-Vol II*, Candler Press, Milton Keynes, 2007., str. 452.

<sup>85</sup> Smith, K. N., op. cit., str. 413.

<sup>86</sup> Ibid., str. 515.

<sup>87</sup> Wood, A. W., „Kant's Compatibilism“, in Kitcher, P. (ed.), *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays*, str. 239.

sebi, jer da bi nam se fenomeni pojavljivali nužno je da postoje objekti koji nas aficiraju. Kant smatra da „na noumenskom nivou može biti slobodne volje, a to se ne može objasniti bilo kakvim prethodnim uzrocima, jer je sama ideja objašnjenja pomoću prethodnih uzroka sama po sebi vremenski pojam koji se ne odnosi na noumenalno carstvo.“<sup>88</sup>

Dakle, sloboda se ne može dokazati putem zakona kauzaliteta, koji vrijedi za sve fenomene, jer sam pokušaj dokazivanja putem prethodnog uzroka isključuje slobodu, ona jedino svoju egzistenciju može naći kao noumen, tj. neograničena prostorno vremenski i kauzalno neodređena. Jeanine Grenberg kaže: „Wood je uveo sada poznatu frazu, „kompatibilnost kompatibilizma i nekompatibilizma“ (Wood 1984, str. 239)...Prema Woodovom Kantu, sve akcije se određuju, bilo umom ili sklonostima. Samo je prijašnja verzija odlučnosti - određivanje umom - „kompatibilna“ sa slobodom (Ibid., Str. 247).“<sup>89</sup> Svaka radnja, koja nije određena umom je nekompatibilna sa slobodom. To pomirenje nemogućnosti slobode u fenomenalnom svijetu i njene nužnosti u noumenalnom svijetu Kant podrobnije objašnjava u svojim etičkim djelima, dok u *Kritici čistog uma* samo nagovještava tu mogućnost (*Kanon čistog uma*).

Kant ideju slobode dokazuje kroz *Zasnivanje metafizike morala*, a još i intenzivnije kroz *Kritiku praktičkog uma*. Međutim, jako je značajno što je Kant u *Kritici čistog uma* ostavio prostor da je moguće da postoji sloboda, ali da se teorijski ne može dokazati. Zašto nije moguće? Jer smo mi kao konačna bića ograničeni na fenomene. Možemo samo pretpostaviti stvari po sebi, ali ne i znati bilo šta o njima. Takav stav je zdravorazumski i prihvaćen od većine, ali Kantova filozofije ide dalje od toga pod izgovorom primata praktičkog uma, on ipak potvrđuje slobodu kao noumen koja se nalazi u ljudskoj prirodi, ali i prirodi svakog racionalnog bića. Höffe tvrdi da: „Kantov temelj za etiku rezultat je kritičkog ispitivanja praktičkog uma. Praktički um nije ništa odvojen od teorijskog. Postoji samo jedan um koji se upotrebljava bilo praktično ili teorijski.“<sup>90</sup> Dakle, *Kritika praktičkog uma* nije kritika nekog tobože drugog uma, nego jednog uma koji se različito upotrebljava. Ta dvostruka upotreba uma Kanta i navodi da kaže da praktički uma ima primat nad teorijskim, jer se praktičko može dokazati sloboda, a teorijski putem to nije moguće.

---

<sup>88</sup> Guyer, P., *Kant*, str. 218.

<sup>89</sup> Grenberg, J., „In Search of the Phenomenal Face of Freedom“, in Bruxvoort Lipscomb, B. J. (ed.). Krueger, J. (ed.), *Kant's Moral Metaphysics: God, Freedom, and Immortality*, str. 111.

<sup>90</sup> Höffe, O., *Immanuel Kant (SUNY Series in Ethical Theory)*, str. 139.

Sloboda ostaje izuzeta od svih transcendentnih ideja, čiju egzistenciju nije moguće dokazati, ona se ipak dokazuje i to iskustveno putem djelovanja iz dužnosti (moralnim djelovanjem) tj. iz poštovanje prema moralnom zakonu. Za taj stav nam daje potvrdu i Kušanov tekst o slobodi u kojem tvrdi: „Sloboda je potvrđena pronalaskom apodiktičkog moralnog zakona u formi kategoričkog imperativa. Dakle, njeno je postojanje nužno što se pokazalo osobito važno u kontekstu stava da je i sam misaoni čin produkt slobode koji je sadržan u Kantovoj argumentaciji o primatu praktičkog uma.“<sup>91</sup> Dakle, ono što teorijski um nije mogao omogućiti, praktički um potvrđuje i dokazuje postojanje slobode. „Sloboda je, dakle, praktički imanentna, a teorijski transcendentna a priorna ideja uma, postulirana faktom uma.“<sup>92</sup>

Taj fakt uma jeste moralni zakon, to Kant potvrđuje u svojim etičkim djelima, a sama ideja slobode, što ćemo i pokazati, je identična sa autonomijom volje, jer bez slobode nema ni autonomije volje, bez autonomije volje nema ni moralnog zakona, ni moralnog djelovanja. Te ideje impliciraju jedna drugu. „Princip autonomije je sudbinski vezan za cjelokupnu strukturu Kantove etičke misli, jer podrazumijeva slobodu, a praktički je identična sa moralnim zakonom.“<sup>93</sup>

Henry Alisson smatra da je Kant „karakterizirao ideju slobode kao ključ za cjelokupnu arhitekturu sistema čistog uma, pa čak i spekulativnog uma“.<sup>94</sup> Dakle, ona nije samo ključ za moral, nego i za spekulativni um, ali moguće samo dokazati putem praktičkog uma, dok zapada u protivriječnosti kada se pokušava dokazati spekulativno. Međutim, već u kritičkom rješenju treće antinomije imamo nagovještaj mogućnosti postojanja slobode, ne samo kao puke ideje, a u dijelu kanonu čistog uma Kant to i potvrđuje navodeći svoje planove kako dokazati slobodu praktički. Nakon što smo pokazali Kantovu epistemologiju u kratkim crtama, preći ćemo na njegovu etiku izloženu najviše u dva glavna djela u kojim ću pokazati da je autonomija volje najviši princip na kojem se zasniva njegova etika, pa ću naredna dva dijela podijeliti na: Autonomija volje u Kantovom djelu *Zasnivanje metafizike morala* i *Kritika praktičkog uma* kao kruna Kantove autonomne etike.

---

<sup>91</sup> Kušan, E., „Aspekti i implikacije Kantova pojma slobode“, *Filozofska istraživanja* 125, God. 32., Sv. 1.( 79.-91.), 2012., str. 82.

<sup>92</sup> Ibid., str. 83.

<sup>93</sup> Ibid., str. 86.

<sup>94</sup> Alisson, H. E., *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, New York, 1990., str. 1.



## 2. AUTONOMIJA VOLJE U KANTOVOM DJELU „ZASNIVANJE METAFIZIKE MORALA“

### 2.1. Uvod u Kantovo djelo „Zasnivanje metafizike morala“

Kantovo djelo *Zasnivanje metafizike morala* je revolucionarno djelo u etici, kao i *Kritika čistog uma* u epistemologiji. To djelo raskida sa shvatanjem da je svrha dobrog djelovanja u nečemu drugom izvan tog dobrog djela. To nam potvrđuje Wood sljedećim riječima: „Kant je revolucionarizirao temelje filozofske etike, promijenivši je iz znanosti usmjerene ka postizanju unaprijed datog dobra...u istraživanje načina na koji slobodni djelatnici upravljaju vlastitim životom prema samo-propisanim racionalnim principima.“<sup>95</sup> Kantova originalnost je prisutna u svim njegovim djelima.

Tugendhat nam taj Kantov okre u etici, također, potvrđuje na sljedeći način:

„Općenito skretanje od klasične etike koja se u biti odnosi na postizanje sreće prema modernoj i specifično deontološkoj etici obično se veže za Kantovo djelo. Jer ovdje se čini da moralna filozofija zapravo gubi svoj raniji karakter kao teorija sreće da bi postala ono što je sada pretežno teorija dužnosti i obveze.“<sup>96</sup>

Među njemačkim filozofima u 18. vijeku postojala je pretenzija za osnivanje praktične metafizike morala. Pokušaj zasnivanja jedne praktičke filozofije u Njemačkoj su prije Kanta pokušali Baumgarten i Wolff. Prema bilješkama predavanja koje je uzeo Herder, Kant je izričito pohvalio Baumgartenov rad o filozofskoj etici kao njegovu „materijalno najbogatiju i možda najbolju knjigu.“<sup>97</sup> Kant namjerno kacentira „najbogatiju materijalnu i najbolju knjigu“, budući da smatra da je njegov pokušaj da zasnuje praktičku filozofiju neuspješan, jer se vodi materijalnim principima, a ne formalnim tj. a priori principima. Baumgarten za motive moralnog djelovanja navodi sklonosti, a ne poštovanje moralnog zakona. Dakle, Baumgarten je prema Kantu promašio upravo iz razloga jer je Kant putem *Kritike čistog uma* uveo razliku a priori i a posteriori saznanja i tako načinio taj epohalni okret koji je Baumgartenu nedostajao.

Kant, također, odaje i priznanje Wolffu u *Kritici čistog uma* nazivajući ga najvećim dogmatičarem svih vremena. Njihov uticaj na Kanta kako u etici, tako u cjelokupnoj Kantovoj

---

<sup>95</sup> Wood, A. W., *Kant*, str., 1.

<sup>96</sup> Schwaiger, C., „The Theory of Obligation in Wolff, Baumgarten, and the early Kant“, in Ameriks, K. (ed.), Höffe, O. (ed.), *Kant's Moral and Legal Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009., str.58.

<sup>97</sup> Ibid., str. 62.

filozofiji je ogroman. Timmerman kaže da: „Christian Wolff pokušava da postavi temelji praktične filozofije u njegovom ogromnom djelu: *Philosophia Practica Universalis*. Ipak, prema Kantovim standardima, Wolffovo djelo nije metafizika morala.“<sup>98</sup> Zašto? Prigovor koji Kant daje Wolffu je isti kao i prigovor upućen Baumgartenu. Tako je i Wolff praktičnu filozofiju zasnovao na fenomenima (sklonostima), dakle, ono što je čulno, a kako znamo metafizika je nauka koja se bavi a priornim principima, i jedino ona prema Kantu može dati praktičke principe koji su temelj moralnosti. Mrongovious prenosi da Kant u svojim *Etičkim predavanjima* kaže: „Baumgarten i Wolff kažu da je dužnost nužno djelovati prema najvećim i najvažnijim osnovama motivacije. Za njih je svejedno, bilo da su ovi temelji sklonosti ili iz uma.“<sup>99</sup> Time jasno daje doznanja da su oni pomiješali djelovanje iz sklonosti i djelovanje iz uma, razlog tome jeste što je njima nedostajala razlika između a priornosti i a posteriornosti kako bi izgradili jednu praktičku moralnu filozofiju.

Pored Wolffa i Baumgartena na Kantovu etičku teoriju su, smatra se, najvažniji uticaj imali Shaftesburyjeva, Humeova i Hutchesonova etika zasnovana na „moralnom osjećaju“ (moral sense). Kant i njima odaje priznanje, ali smatra da postavljenje moralnog osjećaja (simpatije) kao princip morala nužno slijedi vjerovatnoća, a ne nužnost i univerzalnost moralnih zakona, pa prema tome, simpatija ne može biti princip moralnosti. Ipak, da mi posjedujemo nešto što je moralno u nama, je nesumnjivo, ali to nije osjećaj nego je to um koji uvijek odabira ono što je dobro i determinira našu volju. Međutim, ipak, najznačajniji uticaj na Kantovu etiku je ostvario Rousseau sa svojim shvatanjem izvornog prirodnog stanja kao dobrog i slobodnog. Ono što je Hume u području epistemologije, Rousseau je Kanta „u području etike, tj. "probudio ga iz dogmatskog sna".“<sup>100</sup> Da bih približio koliko je uticaj Rousseaua na Kantovu etiku, pozvat ću se na Dietera Henricha koji prenosi Kantove riječi u tajnoj ispovijesti koju je napisao 1765. i koju nije imao namjeru objaviti gdje Kant kaže:

“Bilo je vremena kada sam i ja vjerovao sam da sve to znanje može biti čast čovječanstva i prezirao sam sve one koji su lišeni takvog znanja. Rousseau me ispravio. Naučio sam da poštujem čovjeka, i smatrao bih se manje vrijednim od prosječnog radnika ako ne bih vjerovao da sve to [znači, „Filozofija“] bi mogla bi doprinijeti onome što je zaista važno – obnovi prava čovječanstva.“<sup>101</sup>

Dakle, Kant je čitajući Rousseauova djela *Emil* i *Društveni ugovor* doživio promjenu od uobraženog naučnika, koji je prezirao običnog čovjeka, do naučnika koji poštuje svakog

---

<sup>98</sup> Timmermann, J., *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Moral: A commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007., str. 9

<sup>99</sup> Kant, I., *Lectures on Ethics*, str. 226.

<sup>100</sup> Casirrer, E., *Rousseau, Kant, Gothe: Two Essays*, str. 25.

<sup>101</sup> Henrich, D., *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, str. 55,

čovjeka i da je tada filozofiju vidio kao sredstvo da obnovi ono što ja zaista važno, a to su prava čovječanstva. Dieter Henrich, čak smatra da je na Kantovu etičku teoriju najviše uticao Rousseau i da je Kantova etika pokušaj da te Ruoseauove ideje slobode i dobra transformiše u poštovanu i univerzalnu naučnu teoriju.<sup>102</sup> Naravno da je to stajalište pretjerano, jer se zanemaruje čitav sistem novih pojmova i ideja, koje Kant uvodi u svoju etičku teoriju, ali da je uticaj Ruoseaua na Kantovu etiku veliki je nepobitna činjenica. Mislim da bih se prije složio sa Casirrerom, a ne Henirichom. Casirrer tvrdi: „Rousseau je izoštrio Kantovu svijest o čovjekovom "bitnom" elementu koji se, po njegovom mišljenju, sastoji od čovjekove etičke, a ne njegove fizičke prirode.“<sup>103</sup>

U svom epohalnom djelu *Zasnivanje metafizike morala* Kant ulaže prigovor svim dotadašnjim etičkim teoretičarima koji su kao temelj moralnog zakona predstavljali nešto izvan njega samog i samim tim su zagovarali heteronomiju volje. On svoju etiku gradi na autonomnoj volji koju posjeduju sva umna bića. Kant autonomiju volje definiše: "Autonomija volje jeste ona osobina volje na osnovu koje volja predstavlja zakon samoj sebi (nezavisno od svake osobine predmeta htenja)".<sup>104</sup> Scheenwind smatra da autonomija volje podrazumijeva dvije komponente: „Prvo, da nikakav autoritet izvan nas nije potreban da nam tvori, govori ili nameće zahtjeve morala. Drugo je da putem samokontrole možemo učinkovito kontrolirati sebe.“<sup>105</sup>

Dakle, pored toga što autonomija podrazumijeva da mi sami sebi pripisujemo zakon kojem se pokoravamo, ona još u sebi obuhvata da mi možemo da kontrolišemo vlastite sklonosti, interese putem uma, odnosno, da determiniramo naše postupke umom tj. onim što je a priori i nepromjenljivo, a ne sklonostima, interesima, strastima tj. onim što je a posteriori. Paton prenosi da Kant tvrdi da: Moralni sudovi ako bi trebali biti istiniti, moraju biti a priori.“<sup>106</sup> Dakle, prema Kantu spojiti moralnost i a posteriornost je u startu osuđeno na propast, jer moral se može samo utemeljiti na a prionim principima tj. metafizici. Jer jedino a priori sudovi mogu biti nužni i univerzalni, a moral da ne bi bio neka iluzija koja zavisi od običaja i konteksta, mora se utemeljiti na a priori principima. Iako danas svjedoci smo da postoji shvatanje da moral i jeste baziran na kulturološkim običajima, to bi po Kantu bilo jednako

---

<sup>102</sup> Henrich, D., *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World (Studies in Kant and German Idealism)*, Stanford University Press, Stanford, 1994., str. 10.

<sup>103</sup> Casirrer, E., *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*, str. 21.

<sup>104</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, DERETA, Beograd, 2016., str. 92.

<sup>105</sup> Scheenwind, J. B., „Autonomy, obligation and virtue: An overview on Kant's moral philosophy“, in Guyer, P. (ed.), *The Cambridge companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1992., str. 309.

<sup>106</sup> Paton, H. J., *The Categorical Imperative: A study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchison's University Library, London, 1946, str. 20.

tome da moral ni ne postoji, da je himera, jer to bi značilo da ne postoje moralna pravila, da ne postoji moralni zakon, sve zavisi od slučaja i iskustva, što je za moral pogubno.

Autonomija volje je princip svake ljudske volje koja na osnovu svojih maksima predstavlja opštu zakonodavnu volju. Prema tome, princip autonomije volje glasi: „Delaj samo prema onoj maksimi za koju u isto vreme možeš želeći da ona postane jedan opšti zakon“<sup>107</sup>. To Kant naziva kategoričkim imperativom koji je kriterij moralnosti za sva umna bića.

Na osnovu njega Kant izvodi primjere moralnih radnji, odnosno, objašnjava radnje koje na izgled jesu moralne, ali ustvari to nisu. One odgovaraju moralnim radnjama po posljedici, ali ne i po htijenju, a samo htijenje ustvari može biti moralno. One posjeduju legalitet, ali ne i moralitet, tj. one odgovaraju dužnosti, ali nisu vršene iz dužnosti. To se može objasniti tako da ukoliko uzimamo bilo šta što je a posteriorno kao kriterij morala, onda radnja može samo „slučajno“ odgovarati dužnosti, ali nije vršena iz poštovanja prema moralnom zakonu. Stratton-Lake kaže da: „Kantov pojam djelovanja iz dužnosti standardno se shvata kao činjenje onoga što je ispravno samo zato što je ispravno.“<sup>108</sup> Kant se u svojoj filozofiji u potpunosti suprostavlja slučaju. On kaže da ne smijemo ljudsko djelovanje prepustiti slučaju. Zbog toga i posljedicu isključuje iz vrednovanja moralnih radnji, jer posljedica osim samog uzroka, uveliko zavisi i od okolnosti u kojem se radnja dešava. Prema tome, potrebno je u potpunosti usmjeriti moralnost na samo htijenje, a ne na posledicu čina. Ukoliko djelujemo iz dužnosti mi djelujemo iz poštovanja prema moralnom zakonu, isključujući tako bilo koju moguću posledicu ili svrhu, a samim tim i slučaj. Jedini način da se isključi slučaj u ljudskim djelovanjima jeste da se čini dobro zato što je dobro.

Kant razlikuje radnje koje su u skladu (slučajno) sa dužnošću tj. koje posjeduju legalitet i koje su vršene iz dužnosti (poštovanju moralnog zakona) tj. koje posjeduju moralitet. To Perić objašnjava na sljedeći način:

„Ako se pak volja određuje primjereno moralnome zakonu (gemäß dem moralischen Gesetze), ali samo posredstvom nekoga čuvstva ili osjećaja (vermittelt eines Gefühls), dakle nečim iz empirijske sfere, a ne za volju zakona (nicht um des Gesetzes willen), djelovanje će naprotiv sadržavati samo legalitet, a ne moralitet (Legalität, aber nicht Moralität). U slučaju legaliteta zapravo je riječ o djelovanju koje je dužnosti samo primjereno (pflichtmäßig), dok je kod moraliteta riječ o djelovanju naprosto iz dužnosti (aus Pflicht), koja sama nije drugo nego nužnost djelovanja (Notwendigkeit der Handlung) iz poštivanja (Achtung) moralnog zakona.“<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 60.

<sup>108</sup> Stratton-Lake, P., *Kant, Duty and Moral Worth*, Routledge, London, New York, 2000., str. 12.

<sup>109</sup> Perić, Z., „Promišljanje slobode u Kantovu djelu“, *Nova prisutnost* 11, Sv. 2 (279.-292.), 2013, str. 291.

Radnja koja je vršena iz dužnosti u svakom slučaju je iz poštovanja moralnog zakona, a ukoliko je uzrok radnje nešto iz empirijske sfere poput emocija, ništa ne garantuje da će naredni put biti izvršena ista radnja, jer sve što izvodimo iz iskustva je a posteriori, a samim tim i promjenljivo.

Kant je već u djelu *O lepom i uzvišenom* (tu knjigu je Kant objavio 1764. godine – dvadesetak godina prije *Zasnivanja metafizike morala*, iako bi prigladniji prevod bio *Raspravljanje o osjećanjima lijepog i uzvišenog*) primijetio da radnje motivirane emocijama nisu moralne, nego u najboljem slučaju mogu biti lijepe, ali ne i moralno vrijedne. On kaže:

„Izvesna bolečivost koje lako prelazi u osećanje sažaljenja lepa je i dopadljiva, jer pokazuje blagonaklono osećanje za sudbinu drugih ljudi. Samo je ova dobroćudna strast uvek slaba i slepa. Jer ako vas osećanje pokrene da svojim sredstvima pomognete nekom u nevolji, a sami ste dužni nekom trećem, i dovodite sebe u nemogućnost da odgovorite ovoj dužnosti koju pravičnost zahteva, onda očevidno radnje ne može poteći iz neke moralne namere, jer ona nas ne bi mogla navesti da jednu višu obavezu žrtvujete onom slepom zanosu.“<sup>110</sup>

Samo radnja koja je vršena iz dužnosti, a ne iz bilo kakve sklonosti, emocija, interesa. Ameriks kaže: „Moralan je za Kanta upravo neko ko jednostavno nadvlada sile osjećaja unutar sebe, oslanjajući se na konkurentnu silu svog uma.“<sup>111</sup> Dakle, samo radnja koja je determinisana umom tj. iz dužnosti, iziskuje da smo mi izvršili moralnu radnju, takva radnja nužno pretpostavlja volju koja je autonomna, odnosno pripisuje sama sebi zakon, a to implicira postojanje slobode, jer bez nje volja ne bi bila autonomna. Kant razlikuje htijenje (posredstvom uma), od onog što želimo (posredstvom sklonosti), iako mnogi to dvoje poistovjećuju, sama radnja oslobođena želja i bilo kakvih emocija, sklonosti može biti moralna, a jedino autonomna tj. slobodna radnja koja je vršena iz dužnosti je takva radnja. Prema tome, Höffe s pravom Kantovu etiku naziva etikom autonomne volje i takav stav i mi zagovaramo. Da bi nam taj stav postao jasniji potrebno je objasniti osnovne pojmove Kantove etike.

## 2.2. Kantov pojam dobre volje

Kant u *Zasnivanju metafizike morala* već na početku ističe da radnja nije dobra po posledici nego po htijenju, odnosno, jedino što može nositi epitet dobrog jeste dobra volja. On kaže: "Nemoguće je zamisliti igde išta u svetu, pa čak ni izvan njega, što bi se bez ograničenja

---

<sup>110</sup> Kant, I., *O lepom i uzvišenom*, Bonart, Nova Pazova, 2002., Str. 24.

<sup>111</sup> Ameriks, K., *Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 2006., str. 94.

moglo smatrati dobrim, osim jedino dobre volje".<sup>112</sup> Svi talenti duha, osobine temperamenta također i prolazni darovi mogu postati krajnje štetni i zli ako volja koja treba da ih upotrijebi, nije dobra. Ona jedino izaziva osjećaj poštovanja jer ona punu vrijednost ima u samoj sebi. Već na narednoj stranici Kant objašnjava šta znači dobra volja i ograđuje se od bilo koje etike koja moralno djelovanje vidi u dobrim posljedicama. Kant uvodi pojam dobro po sebi, jedino dobro je ono što je samo po sebi dobro, bez bilo kakve svrhe. Dobra volja jeste svrha sama po sebi i bilo kakva sklonost joj ne može ni dodati ni oduzeti dobrotu. Kant to opisuje sljedećim riječima:

"Dobra volja nije dobra po onome što proizvodi ili izgrađuje, niti po svojoj valjanosti neke naumljene svrhe, već jedino po htenju, to jest ona je dobra po sebi, i posmatrana sama za sebe treba da se ceni neuporedivo više nego sve što bi se njome moglo postići u korist neke sklonosti, čak, ako se hoće, u korist svih sklonosti skupa".<sup>113</sup>

Dakle, njoj korist odnosno posljedica ne mogu niti oduzeti niti dodati vrijednost. Nama je um dodijeljen kao neka praktična moć, moć koja treba da utiče na volju stoga se prava namjena uma mora sastojati u tome da proizvodi volju koja je dobra, ne recimo kao sredstvo za postizanje neke druge svrhe, već i koja je po sebi dobra. Ovdje se Kant ograđuje od bilo kakvog konteksta u kojem bi dobra volja bila dobra. Dobro je dobro bez obzira na uslove i kontekst i dobra volja se ne može manifestovati u spoljašnjim vrlinama i društvenim vrijednostima.<sup>114</sup> Dobra volja je bezuvjetno dobra, ona nije ničim uvjetovano nego je svaku drugo dobro uvjetovano time da li je volja koja to upotrebljava dobra. Johson u *Dobra volja i moralna vrijednost djelovanja iz dužnosti* to objašnjava ovako: „Kant vjeruje da ništa nije dobro ako nije dobra volja osobe koja ga posjeduje. I za razliku od svake druge vrijedne stvari, ne postoji daljnji uvjet vrijednosti dobre volje. Odnosno, ne postoji ništa drugo, različito od dobre volje, tako da je ta vrijednost uvjet vrijednosti dobre volje.“<sup>115</sup>

Kant daje argument protiv moralnog realizma u smislu da posljedice koje su uslijedile nakon nekog postupka nisu relevantne za ocjenjivanje dobrote radnje, jer moralnost je određena htijenjem, a ne posljedicom. Kao argument za to navodi da mi vlastite postupke dobronamjernije procjenjujemo kao moralnije, nego postupke drugih ljudi. Prema tome, ne treba dobru volju posmatrati kao nedostupnu ljudima, zbog negativnih posljedica, već kao potenciju koju posjeduju ljudi. Mnogo stvari utiču na djelovanje, prema tome i slučaj igra

---

<sup>112</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 15.

<sup>113</sup> Ibid., str. 17.

<sup>114</sup> Paton, H. J., *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, str. 34.

<sup>115</sup> Johson, R. N., „Good Will and Moral Worth of Acting from Duty“, in Hill, T. E. Jr. (ed.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2009., str. 30.

značajnu ulogu, a Kant kaže da ljudsko djelovanje nikada ne možemo izložiti slučaju, zato se i radnje vrednuju po htijenju, a ne po činu.

Karl Ameriks prenosi da: „Anglofonski pisci su izrazili simpatiju sa Kantom, upravo, zato što su pretpostavili da njegovu misao karakterizira svojevrsna „Kopernikova revolucija“ koja nas idealistički oslobađa od bilo kojeg oblika „moralnog realizma“.<sup>116</sup> Posmatrati ljudsku moralnost, prema onomu što jeste, odnosno, po pukim činjenicama, za Kanta je porazno i neprihvatljivo. Kod moralnih radnji kako to Kant ističe radi se o htijenju, o onome što nije vidljivo, a sasvim je pogrešno moralno prosuđivati na osnovu samog čina.

Tvrđnja da je jedino dobra volja bezuvjetno dobro, lahko se može primijetiti na svakodnevnom iskustvu, jer čak i najbolje sposobnosti ljudi su uspjeli zloupotrijebiti, ukoliko volja koja ih upotrebljava nije dobra. Herder, jedan od Kantovih najpoznatijih učenika, nam prenosi Kantove riječi s *Etičkih predavanja*, gdje Kant kaže: „Loša volja i velike sposobnosti su moralno lošiji, čak i uz veliku dobrobit. Dobra volje i male sposobnosti moralno su bolji, čak i ako je dobrobit manja.“<sup>117</sup> Šta to znači? Tu nam Kant govori da svi drugi talenti, bilo kakve sposobnosti, iako možda doprinose većoj dobrobiti društva, manje su moralno vrijedne od dobre volje koja nije toliko talentirana, sposobna itd. Drugim riječima, bolje je za Kanta da je čovjek dobar (da ima dobru volju), nego bilo koja velika sposobnost koja bi mogla unaprijediti društvo.

Rawls navodi da: „Čak i sekundarne vrline, kako ih možemo nazvati - hrabrost i samokontrola, razboritost i trezveno razmišljanje - imaju vrijednost samo pod uvjetom da pomažu volji u ostvarivanju univerzalnih ciljeva.“<sup>118</sup> Istina je da i dobar čovjek (tj. koji posjeduje dobru volju) može biti povremeno štetan prema Kantu, ali zao nikada. Paton to objašnjava sljedećim riječima: „Svakako je istina da dobri ljudi mogu učiniti veliku štetu i ta se šteta može pojaviti, ne iz nametljivosti i taštine (koji pripadaju moralnom zlu), već iz puke gluposti ili bolesti.“<sup>119</sup> Dakle, glupost i bolest dobrog čovjeka može činiti štetu drugim ljudima, ali svejedno njegova volja može biti dobra i samim tim njegovo htijenje ne možemo prosuđivati kao moralno zlo. Dakle, „šteta koju je učinio glupi dobar čovjek bila bi zbog

---

<sup>116</sup> Ameriks, K., *Kantian Subjects: Critical Philosophy and Late Modernity*, Oxford University Press, New York, Oxford, 2019., str. 55.

<sup>117</sup> Kant, I., *Lectures on Ethics*, str. 4.

<sup>118</sup> Rawls, J., op. cit., str. 154

<sup>119</sup> Paton, H. J., *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, str. 40.

njegove gluposti, a ne zbog njegove dobrote ... a dobra volja kao takva ne može proizvesti loše postupke. “<sup>120</sup>

### 2.3. Određenje pojma dužnosti

Da bismo razvili pojam dobre volje koju po samoj sebi treba visoko cijiniti bez dalje namjere, a koji se nalazi u zdravom razumu, nije potrebno da se nauči već da se objasni, prema tome, razmotrit ću pojam dužnosti, koji u sebi kako Kant kaže u *Zasnivanju*: „sadrži pojam neke dobre volje, premda uz stanovita subjektivna ograničenja i prepreke“.<sup>121</sup>

Šta bi to značilo? Da bi vam to pojasnio bolje poslužit ću se Robert Johnsonovim riječima, on kaže: „Mi smo racionalni subjekti, ali i stvorenja sa željama, a te su želje promjenjive i kontingentne.“<sup>122</sup> Ovo ne možemo razumjeti bez prihvatanja distinkcije između fenomena i noumena koju Kant ustanovljuje u *Kritici čistog uma*. S jedne strane, mi smo dio noumenalnog svijeta tj. racionalnog, a s druge strane pripadamo svijetu fenomena, kojeg karakteriše posjedovanje želja, očekivanja, potreba koje su relativne i promjenljive, jer se temelje na a posteriornim principima, a ne a priornim.

Paton tvrdi da: „Dobra volja u ljudskim uvjetima je ona koja djeluje iz dužnosti.“<sup>123</sup> Ljudi nemaju svetu volju, jedini način da se dobra volja kod ljudi potvrdi je djelovanjem iz dužnosti. Dakle, dužnost u sebi sadrži dobru volju, ali čovjek kao konačno i nesavršeno biće ima prepreke, ograničenja koja mu onemogućavaju da bude uvijek moralan, prema tome, pojam dužnosti nam govori da čovjek treba da bude moralan, a ne da jeste uvijek, jer on ima subjektivna ograničenja (sklonosti) koja treba da savlada radnja iz dužnosti. I kada čovjek djeluje iz dužnosti on posjeduje dobru volju, dok svetoj volji (savršenoj) nije potrebna dužnost, s obzirom da ona nema subjektivna ograničenja, ona uvijek djeluje u skladu s moralnim zakonima. „Za njega je dužnost neodvojiva od neke dobrote, mada može postojati dobrota tamo gdje nema dužnosti, kao u slučaju svete volje. Dakle, dobrota je temeljnija od dužnosti, koja nastaje samo zbog naše ljudske nesavršenosti.“<sup>124</sup>

---

<sup>120</sup> Ameriks, K., *Interpreting Kant's Critiques*, str. 195.

<sup>121</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 17.

<sup>122</sup> Johnson, R. N., „Good Will and Moral Worth of Acting from Duty“, in Hill, T. E. Jr. (ed.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, str. 36

<sup>123</sup> Paton, H. J., *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, str. 46.

<sup>124</sup> *Ibid.*, str. 116.



Dakle, ovdje je jasno zašto dužnost nije ekvivalent dobroj volji, ali je sadrži u sebi. Samo sveta volja tj. savršena je dobra volja u svakom mogućem slučaju, međutim, druga racionalna bića nisu savršena, pa prema tome nemaju ni svetu volju i potrebna im je zapovijest u vidu kategoričkog imperativa (to ćemo objasniti kasnije) da bi djelovali dobro tj. iz dužnosti.

Lewis White Beck kaže da: "Radnja koja ima ovaj motiv (motiv dužnosti) je moralna, a biće koje djeluje iz ovog motiva ima dobru volju".<sup>125</sup> Prema tome, svaki put kada čovjek djeluje iz dužnosti on ima dobru volju, do tog djelovanja ta dobra volja postoji samo kao potencija. Dok sveta volja nema dužnost, ona je apsolutno dobra volja i uvijek čini moralne radnje, njoj nije potrebna dužnost, jer uvijek djeluje moralno. Međutim, čovjeku je potrebna dužnost da bi savladao subjektivna ograničenja da bude moralan. Höffe to objašnjava Kantovom dijstinkcijom onoga što *jeste* i što *treba* sljedećim riječima:

„Stoga Kant razlikuje ljudsku i životinjsku volju...naglašavajući potpunu heterogenost „jeste“ i „treba“. Njegova razlika između empirijskog i razumskog karaktera(B 574ff.) igra posebno značajnu ulogu: iako ljudsko biće pripada prirodi iz čulne perspektive, ono je također slobodno kao od prirodnog kauzaliteta kao dio razumskog svijeta.“<sup>126</sup>

Kant dalje ističe radnje koje odgovaraju dužnosti, za koje ljudi nemaju nikakve sklonosti, a ipak ih vrše iz nekih drugih razloga gdje se lako može razlikovati da li je radnja izvršena iz dužnosti ili iz neke samožive namjere. Kant kao „neprijatelja“ dužnosti identificira naše sklonosti. Jeanine Grenberg u tekstu pod nazivom *Šta je neprijatelj vrline?* to nam potvrđuje sljedećim riječima: „A tog jakog i nepravednog protivnika najčešće opisujemo kao "naše sklonosti" ili, alternativno, našu osjećajnu prirodu.“<sup>127</sup> Dakle, sklonosti jesu naše emocije, naša osjećanja, interesi, sebičnost i sve ono što je a posteriori. Kako Kant kaže mi imamo tu prirodnu sklonost prema samoljublju i najveći neprijatelj čovjekove moralnosti jeste samoljublje (sebičnost). Sve sklonosti nas mogu navesti da postupimo nemoralno prema Kantu, jedini način da djelujemo iz dužnosti jeste da moralnost stavimo iznad naših sklonosti.

Naše djelovanje ne smije biti uvjetovano osjećajnim motivima nego samo umskim, ukoliko djelujemo dobro jer time ćemo steći ugled, ta radnja nije dobra. Jedino dobra radnja je kada djelujemo dobro iz poštovanja prema moralnom zakonu, tj. da hoćemo da djelujemo dobro, a ne radi neke druge svrhe. Tugendhat to objašnjava na sljedeći način : "Nije dobro djelovanje kao takvo nego samo ono koje se vodi nekom odgovarajućom voljom, a to znači

---

<sup>125</sup> Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, str. 41

<sup>126</sup> Höffe, O., *Kant's Critique of Pure Reason/The Foundation of Modern Philosophy*, str. 297.-298.

<sup>127</sup> Grenberg, J., „What is enemy of Virtue?“, in Denis, L., (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: A critical Guide (Cambridge Critical Guides)*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010., str. 153.

odgovarajućim motivom. Moram htjeti tako djelovati (na primjer pošteno) radi samog tog djelovanja, inače djelujem, da to kažem svojom terminologijom (str.66), samo quasi-moralno, a ne moralno".<sup>128</sup>

Kant navodi primjer kada trgovac neiskusnom kupcu ne prodaje preskupo, to jeste u skladu sa dužnošću, ali može se pretpostaviti da tako radi iz želje da zbog toga svi kupuju kod njega, dakle iz koristi, pa takva radnja nije iz neposredne naklonosti, već iz koristoljublja. Drugi primjer koji Kant novodi jeste kada neko čini dobra djela zbog osjećanja prema ljudima, kao što je osjećaj simpatije. Onaj koji ima takav osjećaj, kada pomogne drugim ljudima i on se sam osjeća bolje, ukoliko ne, onda se osjeća loše i ukoliko je taj osjećaj motivacija za moralnu radnju onda to ne može biti moralna radnja. Zato Kant kaže da to nije radnja iz dužnosti nego iz sebičnosti, osoba koja djeluje dobro, djeluje radi boljeg vlastitog osjećanja, ne zbog drugih ljudi, prema tome, to je sebičnost. Kant, zbog nedopuštanja da se nazove moralna radnja ona koja je izvršena iz saosjećanja (simpatije, empatije itd.) je nazvan i strogi Kant.

Sam Kant u *Metafizici morala* objašnjava ovaj svoj stav. On ne smatra da mi trebamo biti ravnodušni, jer ravnodušnost smatra za slabost. Ta „moralna ravnodušnost“ koja mu se pripisuje nije određena kao nedostatak bilo kakvih afekata, nego ti afekti su potisnuti jer je poštovanje zakona snažnije od njih. Prema tome, simpatija ne može biti određujući razlog moralnog djelovanja.<sup>129</sup> I to je istinska moralna radnja. Kant, dakle, ne zagovara ravnodušnost, nego djelovanje iz poštovanja prema moralnom zakonu tj. iz dužnosti potiče emocije, ukoliko se to ne desi onda je to djelovanje prema osjećanju, a to ne može biti moralni zakon. Taj njegov stav da emocija ne može biti pokretač moralne radnje je duboko ukorijenjen u njegovoj epistemologiji, a Mađarević nam daje dva razloga zbog kojih emocije ne mogu biti motiv za moralnost radnji:

„Dva su razloga zbog kojih Kant smatra da postupci motivirani emocijama ne mogu imati moralnu vrijednost. Prvi je sadržan u činjenici da emocije zbog svoje nestalne prirode ne mogu osigurati konzistentnost, što je jedan od osnovnih preduvjeta moralnog ponašanja. S druge strane, čak i ako emocije kod pojedinih osoba nisu nestalne, već postoje, još uvijek nije tako da je njima motivirano djelovanje moralno vrijedno jer osoba u tom slučaju nije zainteresirana za moralni sadržaj svojih postupaka.“<sup>130</sup>

Radnja koja je izvršena iz koristi i radnja koja je izvršena iz saosjećanja pripadaju heteronomiji volje, jer se radnja vrši radi nečega drugog, a ne iz dužnosti, ne iz poštovanja

---

<sup>128</sup> Tugendhat, E., *Predavanja o etici*, JESENSKI I TURK, Zagreb, 2003., str. 94.

<sup>129</sup> Kant, I., *The Metaphysics of Morals*, str. 209.

<sup>130</sup> Mađarević, L., „Emocije kao motiv u Kantovoj etici“, *Filozofska istraživanja* 114, God. 29, Sv.2. (335.-348.), 2009., str. 338.

prema moralnom zakonu. Tada volja nije autonomna, nego uzima vlastiti principi izvan samog sebe. "Radnja iz dužnosti ne posjeduje svoju moralnu vrijednost u svrsi koju njome treba postići nego u maksimi (načelu) po kojoj smo se za nju odlučili; ta vrednost, dakle, ne zavisi od stvarnosti radnje, već jedino od principa htenja po kojem se radnja obavila."<sup>131</sup>

Iz toga slijedi da vrijednost radnje ne zavisi od posljedice već od principa htijenja. Tugendhat nam to lijepo objašnjava *Predavanja o etici* u kojem kaže:

"Kada neko djelovanje moralno prosuđujemo, ono što moralno prosuđujemo je volja koja određuje to djelovanje. Kada smo prisiljeni na neko djelovanje ili kada ona dovede do nepredvidivih posljedica, na koje naša volja nije utjecala, za njih nismo moralno odgovorni. Kada neku osobu prosuđujemo kao osobu, a ne u pogledu ovih ili onih postignuća (kao kuhara, violonista, itd. ), ono što prosuđujemo uvijek je njezino htijenje".<sup>132</sup>

Taj princip volje je a priori, formalan, a naše sklonosti su a posteriori, materijalne i budući da se volja nalazi na raskrsnici, i mora biti nečim determinisana, te će nju morati da determinira formalni princip htijenja uopšte, kada se obavlja radnja iz dužnosti, takva volja je lišena svakog materijalnog principa, zbog toga i Kantova etika i jeste formalna etika. Na osnovu toga Kant izvodi definiciju pojma dužnosti, on kaže : "dužnost jeste nužnost jedne radnje iz poštovanja prema zakonu".<sup>133</sup>

Prema tome, predmet poštovanja jedino može biti povezano sa mojom voljom, a nikada kao posljedica. Dakle, samo čist zakon za sebe može biti predmet poštovanja i time predstavljati zapovijed, prema tome, takvom zakonu se treba pokoravati čak i na štetu svojih sklonosti. Paton kaže: „ne samo da je dobrota povezana s osjećajem poštovanja koji ne dajemo niti uspjehu u umjetnosti ili znanosti, već u današnje vrijeme gotovo predobro znamo da se čak i ta velika „dobra“ se ponekad moraju žrtvovati na poziv dužnosti.“<sup>134</sup> Dakle, ništa nije dobro osim onoga što je vršeno iz dužnosti, čak i najveća naučna ili umjetnička dobra nisu vrijedni bez dobre volje, jer žrtvovati ta dobra zbog moralnog dobra, izgleda nam sasvim jasno i razumljivo, što jasno pokazuje da je jedino dobro, radnja koja je vršena iz dužnosti.

Kao zakon koji smo nametnuli sami sebi, on je ipak posljedica naše volje. Ovdje vidimo da Kant volju umnog bića shvata kao autonomnu, jer kaže da je moralni zakon posljedica naše volje, a ne da nam ga propisuje neko izvan nas samih. Jedino opšta zakonitost radnji uopšte može da služi volji kao princip, tj. da ne treba nikada da postupam drugačije do tako da mogu

---

<sup>131</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str.26.

<sup>132</sup> Tugendhat, E., op. cit. , str.90.

<sup>133</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 27

<sup>134</sup> Paton, H. J., *The Categorical Imperative; A study in Kant's Moral Philosophy*, str. 43.

također htjeti da moja maksima postane opšti zakon. Za ispravnost moralnih radnji nije potrebno nikakvo, kako Kant kaže, oštroumlje nego uvijek postaviti sebi pitanje možeš li htjeti da tvoja maksima postane opšti zakon? Ako ne možeš, onda maksimu treba odbaciti. Kant kaže:

"Ovde bi se moglo lako pokazati kako obični ljudski um, sa tim kompasom u ruci, umije u svim slučajevima na koje nailazi veoma dobro da razlikuje šta je dobro, a šta je rđavo, šta odgovara dužnosti, a šta je njoj protivno, ako mu samo, poput Sokrata ne poučavajući ni najmanje nečemu novome, skrenemo pažnju na njegov vlastiti princip..."<sup>135</sup>.

Ove Kantove riječi jasno pokazuju da je moralni zakon a priori i da kao i Sokrat smatra da svaki čovjek može da bude moralan, jer u sebi sadrži moralni zakon koji se izražava i pokazuje kao kategorički imperativ. Međutim, Kant napominje da iz datog izlaganja pojma dužnosti ni u kom slučaju ne može se zaključiti da je to iskustveni pojam. Čak iako radnja odgovara dužnosti sumnjivo je da li se vrši iz dužnosti ili iz vlastite sklonosti. Prema tome, nemoguće je da se u iskustvu sa sigurnošću predstavi radnja koja se vrši iz dužnosti odnosno da posjeduje moralnu vrijednost.

Kant to u *Zasnivanju* objašnjava na sljedeći način:

"Katkad, doduše, nastaje slučaj da i pored najstrožijeg samoispitivanja ne nailazimo apsolutno ni na šta što je osim moralnog osnova dužnosti moglo da bude dovoljno snažno da nas pokrene na ovu ili onu radnju i na tako veliko požrtvovanje; iz toga nikako ne može da se zaključi sa sigurnošću da stvarno pravi odredni uzrok radnje nije bila neka tajna pobuda samoljublja pod prostim dočaravanjem one ideje, zbog čega se mi rado uljuljukujemo nekom plemenitijom pobudom koju pogrešno sebi pripisujemo, dok ustvari čak ni najnapornijim ispitivanjem nismo kadri da ikada potpuno dođemo iza tajnih pobuda, jer, kada je reč o moralnoj vrednosti, onda nije stalo do radnji koje se vide, već do onih njihovih unutrašnjih principa koji se ne vide " .<sup>136</sup>

Međutim, te radnje za koje svijet možda još nije dao nijedan primjer, um ipak nepopustljivo nalaže npr. da se od čovjeka može zahtjevati čisto poštenje u prijateljstvu, "...čak ako dosad nije možda postojao u svetu nijedan pošten prijatelj, jer, ta dužnost, kao dužnost uopšte, pre svakog iskustva leži u ideji jednog uma koji volju determinira razlozima apriori".<sup>137</sup>

Ovdje Kant jasno pokazuje, da nije naivan u smislu kako mu pripisuje Nietzsche, koji kaže da je čovjek uvijek vođen nekim interesima u svom djelovanju. Nietzsche u djelu *Genealogija morala* kritikuje Kantovu formulaciju bezinteresno dobro. On se ismijava nad radnjom koja nije vođena nikakvim interesima, jer interesi su oni što motivira našu volju prema Nietzscheu. Međutim, taj prigovor ne oduzima mnogo Kantovoj etici, budući da Kant priznaje da čak

---

<sup>135</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 32.

<sup>136</sup> Ibid., str 37.-38.

<sup>137</sup> Ibid., str. 39.

možda nijedna radnja u svijetu nije moralna, dakle, bezinteresna radnja možda ne postoji, ali s obzirom da Kant zasniva metafiziku morala, on nam želi pokazati onako kako bi trebalo biti da smo samo čisto racionalna bića, a ne kako uistinu jeste.

Da bi to Kant objasnio on naglašava razliku između *trebanja* i onog što *jeste*. Dakle, moralni zakon nam govori kako treba da djelujemo i od nas zahtjeva to bezuvjetno. *Trebanje*, može biti definirano, iz Kantovog ugla kao ono što bi sveta volja ili savršeno racionalna volja uvijek učinila, a ono što mi nesavršena umska bića treba da činimo. Postavalja se pitanje, kako da mi znamo da li je i koja je radnja izvršena iz dužnosti? Kant smatra da mi to ne možemo znati kod druge osobe, ali zato i postoji savjest koja nam omogućava da sebe ispitamo.

Kant savjest u *Metafizici morala* objašnjava na sljedeći način:

„Svijest o unutarnjem sudu u čovjeku ("pred kojim se njegove misli optužuju ili oprošćuju jedna drugoj") je savjest. Svaki čovjek ima grižnju savjesti i unutarnji sudac ga promatra, prijeti i, općenito, budi strahopoštovanje (poštovanje spojeno sa strahom); a taj autoritet koji nadgleda izvršavanje zakona u njemu nije nešto što on sam (dobrovoljno) čini, već nešto što je ugrađeno u njegovo biće. Slijedi ga poput njegove sjene kad planira pobjeći.“<sup>138</sup>

Savjest se javlja kao unutarnji sudac, da li smo izvršavali moralne radnje ili smo to radili zbog nekih sklonosti, ma kakve one bile. Savjest za Kanta je svijest u našem umu koja nam ne dopušta da se izvučemo ukoliko drugi ljudi ne primjete našu nemoralnu radnju. Kant kaže da se moral ne bi mogao lošije protumačiti nego kada bi ga neko izvodio iz primjera. On kaže da: „Svaka velika pohvala idealu čovječanstva u njegovom moralnom savršenstvu ne može ništa izgubiti u praktičnoj stvarnosti, od primjera... izvađenih iz onoga što ljudi sada jesu.“<sup>139</sup>

Dakle, ovdje se ne radi o tome kakvo je stanje trenutno, da li su ljudi zaista dobri u praksi, ukoliko nisu, to ne znači da moral treba odbaciti i da ne postoji moralni zakon, čak šta više ništa ne može naštetiti toj težnji za moralnim savršenstvom. Svaki primjer treba da bude ocijenjen na osnovu principa morala, da li je dostojan da posluži kao izvorni primjer, a ni u kom slučaju ne može da bude najviši pojam morala. Schönecker to potvrđuje sljedećim riječima:

„Univerzalnost i nužnost stoga se ne moraju samo identificirati i demonstrirati unaprijed, već moraju i oni sami izvorno biti a priori u svom karakteru. U tom se smislu moralni pojmovi u načelu ne mogu tretirati kao pojmovi iskustva. Prvo, to je zato što iskustvo nikada ne može pokazati univerzalnost i nužnost bilo kakvih zakona. I na drugom mjestu, čak i ako bismo mogli pokazati valjanost određenih praktičnih pravila za ljudska bića, ta pravila ne bi nužno bila obvezujuća za sva ostala racionalna bića

---

<sup>138</sup> Kant, I., *The Metaphysics of Morals*, str. 233.

<sup>139</sup> Ibid., str. 206.

u onoj mjeri u kojoj legitimno ne možemo zaključiti o prirodi svih racionalnih bića isključivo na osnova vlastite ljudske prirode.“<sup>140</sup>

Dakle, svi moralni pojmovi imaju svoje porijeklo u umu a priori i upravo u toj čistoti njihovog porijekla leži njihova dostojnost da nam služe kao najviši praktični principi. Prema tome, jasno da nam jedino metafizika morala može iznjedriti najviši princip moralnosti. „Stoga, Bernard Williams tvrdi da Kant "odbacuje bilo kakvu biološku, istorijsku ili psihološku teoriju morala.“<sup>141</sup> Bilo koje utemeljenje morala u iskustvu, tj. čulnom svijetu je nemoguće i besmisleno prema Kantu. On traži a priori princip, ono što se ne može izvući iz iskustva. Ukoliko čovjeka biološki posmatramo, psihološki i historijski, jasno je da su to a posteriori principi, koji se stalno mijenjaju i ne mogu biti temelj morala. Jedino se može utemeljiti moral u metafizici, u apsolutno a priornim pojmovima, koji se razlikuju od svih iskustvenih pojmova. Dakle, Kant želi da zasnuje jednu čisto metafizičku etiku, koja je u potpunosti a priorna. Grubušić kaže da to Kantovo opravdanje čiste etike pretpostavlja dvoje: „prvo, postojanje čudorednog zakona koji nije empirijski uvjetovan, i drugo, valjanost čudorednog zakona za sva umna bića, a ne samo čovjeka.“<sup>142</sup>

## 2.4. Pojam Imperativa u „Zasnivanju metafizike morala“

U tom prelazu od jedne popularne filozofije do metafizike morala Kant izlaže praktičnu moć uma, od njenih opštih determinacionih pravila sve dotle, gdje iz nje proizilazi pojam dužnosti. Kant u tom djelu pravi razliku između umnih bića i bića koja to nisu. On kaže: "Svaka stvar u prirodi dejstvuje po zakonima. Samo je umno biće sposobno da dela prema predstavi zakona ,odnosno, prema principima, ili ono ima volju ".<sup>143</sup> Ona bića koji imaju um, a samim tim i moralni zakon, on naziva ličnosti, a sva ostala bića naziva stvari. Mnogi smatraju da se tu očituje Kantova antropocentričnost i njegova nenaklonost prema životinjama. Međutim, Kant ipak koristi termin umna bića umjesto čovjek, jer upravo tu ostavlja mogućnost da i životinje i vanzemaljci i bog i bilo šta ako ima um bude ličnost. Njega ne zanima da li ima drugih ljudi umjesto čovjeka koja su umna bića, on daje principe koje važe za sva umna bića, ko god ona bila. Dean prenosi da: „Kant čak posebno kaže da bi „moglo biti“ da na nekom drugom

---

<sup>140</sup> Schönecker, D., „The Transition from Common rational Moral Knowledge to Philosophical rational Moral Knowledge in the Groundwork“, in Ameriks, K. and Hoffe, O. (eds.), *Kant's Moral and Legal Philosophy*, op. cit., str. 113.

<sup>141</sup> Wood, A. W., *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999., str. 10.

<sup>142</sup> Grubušić, K., „Kategorički imperativ kao primjer protivideala“, *Prolegomena: Časopis za filozofiju*, Vol. 11, no.2 (225.-255.), 2012., str. 235.

<sup>143</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 46.

planetu postoje racionalna bića.“<sup>144</sup> Kriterij ličnosti je da je umno biće, a ne da pripada rodu sisavaca koji hodaju na dvije noge.

Na osnovu tog traga Tom Regan navodi da je potrebno Kantovu deontološku etiku proširiti i na životinje, jer nije tačno da životinje nisu autonomne, kao i ljudi. Za razliku od Kantove autonomije koja se sastoji u odvojenosti od čulnosti, Regan smatra „da su individue autonomne ako imaju preferencije i sposobne su inicirati akciju da bi ih zadovoljile.“<sup>145</sup> Individue koje su u stanju da mogu moralne stavove izgraditi, moralno djelovati, Regan naziva „moralnim djelatnicima“. Individue koje nisu u stanju kontrolirati svoje ponašanja Regan naziva „moralnim pacijentima“. „Moralni pacijenti“ su neki ljudi i životinje poput beba, osoba sa mentalnim teškoćama itd. Međutim, to nas ne oslobađa da budemo moralni prema njima, nećemo ubiti bebu zato što nije dovoljno racionalna da kontroliše svoje ponašanje i ponaša se moralno, tako ne bi trebali onda ni životinje.

On u knjizi *Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy* kaže: „Mi nismo "viši" ili "superiorni"; oni nisu „niži“ ili „inferiorniji“. U smislu moralne značajnosti, naše inherentne vrijednosti, mi smo za njih jednaki, a oni za nas.“<sup>146</sup> Zbog toga Regan smatra da životinjama trebamo dodijeliti prava, ona koja imaju i ljudi, ali ne bukvalno jednaka prava, nego prilagođena njihovom kontekstu. Wood u svom djelu *Kantian Ethics* kaže: „neki ljudi sada misle da je mentalni kapacitet viših primata ili drugih sisara u osnovi ih kvalificira kao racionalna bića. Ako su empirijska istraživanja podržala takve tvrdnje, onda bi kantovska etika trebala biti prva koja bi ih prihvatila i promijenila u skladu s tim sustav moralnih pravila i dužnosti.“<sup>147</sup> Marić to pokazuje u svom djelu *Etika i životinje*, kako su čovjekoliki majmuni već ovladali intelektualnim sposobnostima, čak i više nego djeca i da je potrebno da im se dodjele prava u onom obliku u kojem je to moguće.<sup>148</sup>

Dakle, Kantova etika ostavlja prostor da ukoliko se dokaže da su i životinje umna bića, onda ona trebaju da imaju tretman kao i ljudi. Regan u djelu *The Case of Animal Rights* kaže da: „Svi koji imaju unutrašnju vrijednost moraju biti jednaki, bilo da su moralni djelatnici ili moralni pacijenti... Inherentna vrijednost je, dakle, kategoričan koncept. Ima ili nema. Nema

---

<sup>144</sup> Dean, R., *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford, 2006., str. 5.

<sup>145</sup> Marić, D., *Etika i životinje*, Zalihica, Sarajevo, 2010.

<sup>146</sup> Regan, T., *Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy*, Rowman & Littlefield, New York, 2003., str.94.

<sup>147</sup> Wood, A. W., *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, New York, 2008., str. 101.

<sup>148</sup> Vidi: Marić, D., *Etika i životinje*, str. 163.-217

između. Štaviše, svi oni koji je imaju, moraju je imati podjednako. Ona nije u stepenima.“<sup>149</sup> Prema tome, smatra Regan da Kantova druga formula imperativa, koja osigurava apsolutnu unutrašnju vrijednost moralnih djelatnika osigurava životinjama prava kao moralnim pacijentima, ali u skladu s njihovim sposobnostima i kontekstu.

Da li je Kant i koliko je znao tada da životinje mogu koristiti um veliko je pitanje, ali jedno je sigurno, ukoliko ne bi priznao ovo Reganovo stajalište o moralnim djelatnicima i pacijentima, on u *Metafizici morala* navodi da mi imamo indirektne dužnosti prema životinjama, tj. ne smijemo ih mučiti i slično. Međutim, s obzirom da nisu svrha po sebi, nego sredstvo, nemamo direktne dužnosti kao prema umnim bićima.

Kant dalje nastavlja i kaže, pošto se radi zakonite radnje zahtjeva um, ta volja nije ništa drugo nego praktički um. Volja je dakle djelovanje na osnovu determinisanosti uma. Volja je praktički um, dok savremeni izraz volja ima šire značenje jer označava i radnje koje nisu umne. Tugendhat to objašnjava na sljedeći način:

"U zasnivanju on faktično upotrebljava izraz volja na dvoznačan način koji je kasnije u metafizici običaja razriješio tako da izraz volja rezervira za tu ideju praktičnog uma, a to znači za volju koja je već određena praktičnim umom, a izraz samovolja upotrebljava u običnom smislu htijenja, koje može i biti i nebiti umno".<sup>150</sup>

Volja je moć koja nam omogućava da bismo samo ono što um nezavisno od sklonosti spoznaje kao dobro. Dakle, volja nije nešto što nam može omogućiti da činimo po željama, interesima, sklonostima. Za Kanta je volja moć koja nam omogućava da djelujem nedeterminirani tim sklonostima. Lewis White Beck kaže da je prvi Platon razlikovao volju od pukih želja.<sup>151</sup> Međutim, Kant se i u tom smislu može smatrati originalnim, jer je on toj razlici dao novu dimenziju, sa opsežnim argumentima i objašnjenjem razlike volje i želja (sklonosti). Dalje Kant nastavlja i kaže da predstava objektivnog principa, ukoliko je taj princip prinudan, zove se zapovijed uma, a formula imperativ. Savršeno dobra volja se ne može zamisliti kao prinuđena zakonske radnje jer ona po svojoj subjektivnoj kakvoći može sama od sebe da determinira samo posredstvom dobrog. Prema tome, za božansku volju (ukoliko postoji) ne važe nikakvi imperativi jer je htijenje već samo od sebe saglasno sa zakonom. Perović smatra:

„U tome je neprevladiva razlika: za Boga je zakon svetost, a za čovjeka obaveza. Zbog toga su nužni imperativi koji ulančavaju svetost i čovjekovu konačnu volju. Iako je za Kanta čovječnost osobnosti

---

<sup>149</sup> Regan, T., *The Case of Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1983., str. 240-241.

<sup>150</sup> Tugendhat, E., str. 114.

<sup>151</sup> Beck, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, str. 37.



svakog pojedinca sama po sebi sveta (svrha a nipošto ne sredstvo), raskorak između pojedinca i čovječnosti kao takve nagoviješta da čovjek ostaje na putu k svetosti u njenoj deficitarnoj formi.<sup>152</sup>

Mnoge kritike koje su upućene Kantu se odnose na to da je njegova etika rigorozna i da pretpostavlja bestjesni subjekt koji mora postupati sveto. Da to nije tako, potvrđuje ovo Kantovo objašnjenje svete volje i čovjekove volje, jer čovjek je dužan (treba) da postupa moralno, ali ima subjektivna ograničenja, sklonosti, tj. ta tjelesnost mu otežava taj put i nije moguće da ikad dođe na stanje svetosti, ali je bitno da ustraje na tome. „Kant u potpunosti priznaje da postizanjem savršene dobrote ne bi ostalo mjesta za dužnost.“<sup>153</sup> Dakle, nije Kant rigorozan, on je znao za slabost ljudske prirode, zbog toga i uvodi pojam dužnosti, koji zahtjeva da se djeluje dobro, ali nije moguće očekivati od čovjeka da stalno djeluje dobro, jer onda bi on imao svetu volju, a kao nesavršeno biće, to je logički kontradiktorno. Taj stav dijeli i John Rawls koji je Kantovu etiku smatrao „ne moralom stroge naredbe, već etikom međusobnog poštovanja i samopoštovanja“ (Rawls TJ, str. 256).<sup>154</sup>

Dalje Kant u *Zasnivanju metafizike morala* se usmjerava na pojam imperativa. On kaže da:

"Svi *imperativi* zapovedaju ili *hipotetički* ili *kategorički*. Hipotetički imperativi predstavljaju praktičnu nužnost jedne moguće radnje kao sredstva za postizanje nečega drugoga što se želi (ili što je moguće da ga čovjek želi). Kategorički imperativ bio bi onaj imperativ koji bi predstavljao jednu radnju kao objektivnu nužnu samu za sebe, bez veze sa nekom drugom svrhom".<sup>155</sup>

Hipotetički imperativi kazuju da je neka radnja dobra radi neke moguće ili stvarne svrhe, međutim, kategorički imperativ govori nam da je radnja dobra bez bilo koje vanjske svrhe, nego samo zbog unutarnje svrhe, tj. svrhe po sebi. Dakle, radnja je dobra po sebi, a kod hipotetičkih imperativa radnja je dobra za neku određenu svrhu (npr. treba pomagati ljudima jer će i oni pomoći meni). Imperativ koji za osnov ne uzima neku drugu svrhu koja se može postići nekim izvjesnim ponašanjem već nalaže to ponašanje neposredno, taj imperativ je kategoričan. Uzrok tome jeste, da ukoliko uzmemo neku drugu svrhu onda moralni zakon nije više u potpunosti a prioran, nego je izveden iz a posteriornih principa. Hipotetički imperativ kao a posterioran imperativ, nije univerzalan i nužan, dakle, ne važi za sva umna bića i u svim vremenima, dok kategorički imperativ ima tu valjanost. Kant u *Etičkim predavanjima* kaže da: „Jedino volja koja je determinisana pravilima univerzalne valjanosti, je apsolutno dobra volja...Samo volja koja neće drugačije, nego u onoj mjeri da nije u sukobu s univerzalnom

---

<sup>152</sup> Perović, D., „Izlazak iz samoiskrivljene nezrelosti: Kant i Levinas“, *Filozofska istraživanja* 148, God. 37 (2017) Sv.4. (813.-832.), str. 826.

<sup>153</sup> Paton, H. J., *The Categorical Imperative: A study in Kant's Moral Philosophy*, str. 53.

<sup>154</sup> Wood, A. W., *Kantian Ethics*, str. 3.

<sup>155</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 49.

valjanošću pravila, djeluje ispravno. <sup>156</sup> Dakle, jedino postupanje u skladu sa kategoričkim imperativom ima univerzalnu i moralnu valjanost.

Hipotetički imperativi mogu biti: imperativi vještine, imperativi razboritosti i pragmatički imperativi. Imperativi vještine jesu oni koji osiguravaju sticanje neke vještine koja je potrebna ( ukoliko uradiš *to*, moći ćeš riješiti *to*). Imperativi razboritosti su oni koji nam govore kako je najbolje postupiti u datoj situaciji, shodno situaciji u kojoj se nalazimo. Pragmatički imperativi su oni koji osiguravaju izvjesnu korist. Međutim, svim tim imperativima je zajedničko da su oni hipotetički, tj. da je radnja dobra radi neke druge svrhe npr. budi dobar jer je to bolje za čovječanstvo. Iz toga prozilazi da ukoliko mi djelujemo dobro iz pragmatičkih razloga, iz koristi, ta radnja je u skladu sa dužnošću, ali nije vršena iz dužnosti. Jedino kategorički imperativ zapovijeda da se čini dobro radi samog dobra, da je dobro samo po sebi svrha, a ne da ima neku materijalnu svrhu kojoj se teži. Iz toga proizilazi da samo etički formalizam osigurava moralnost radnje, svaka materijalna svrha (npr. sreća, korist itd.) kao određenje moralnog je nemoguća. S obzirom da su hipotetički imperativi usmjereni na svrhu, oni su vezani za iskustvo i određeni su a posteriornim principima i kao takvi mogu biti u najboljem slučaju vjerovatni, a nikada nužni i univerzalni. Zbog toga ih Kant naziva savjetima, jer nemaju kategoričku nužnost.

Kant „temeljni princip morala predstavlja u obliku "kategoričkog imperativa": Kategoričkog, jer prepoznajemo da su njegovi zahtjevi bezuvjetni, ali imperativ, jer taj zakon prepoznajemo kao nešto što bismo trebali slijediti, dakle kao ograničenje, to nije nešto što uvek želimo da slijedimo.“<sup>157</sup> Taj moralni zakon nama kao ograničenim bićima koji nemamo svetu volju, zapovijeda kategorički u formi imperativa, šta trebamo činiti, a ne da činimo što nam se prohtije, po svojim relativnim i promjenljivim sklonostima. Kant smatra da se nama (ljudima) moralni zakon mora javljati u formi imperativa, jer mi posjedujemo subjektivna ograničenja koja nas onemogućavaju da uvijek postupamo moralno. Sveta volja, ne treba kategorički imperativ, njene radnje se nužno poklapaju sa moralnim zakonom, i iz njene savršenosti se crpe pravila kako postupati da bi bili moralni, ona predstavlja moralno savršenstvo kome stremimo. Zato Kant u svojim *Etičkim predavanjima* kaže: „imperativi su crpljeni iz ideje savršene volje i služe kao pravila za moju nesavršenu volju; dužnost je ideja savršene volje, a služi kao norma nesavršene.“<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> Kant, I., *Lectures on Ethics*, str. 231.

<sup>157</sup> Guyer, P., *Kant*, Routledge, str. 180.

<sup>158</sup> Kant, I., *Lectures on Ethics*, str. 230.

Dakle, kategorički imperativ i dužnost se izvode iz pojma savršene volje, i služe kao norma, kao pravila za nesavršenu ljudsku volju. Taj kategorički imperativ se može nazvati i imperativ moralnosti. "On se ne odnosi na materiju radnje i na ono što iz nje treba da proizađe, već na formu i onaj princip iz kojeg ona sama proizilazi, pa se njeno suštinski-dobro sastoji u nastrojenosti, njen pak učinak može biti koji mu drago".<sup>159</sup> Tu se ogleda formalizam Kantove etike. Bez obzira na svrhu, radnja je dobra jedino ako je forma zadovoljena. Ukoliko je posljedica radnje katastrofalna, npr. nestanak čovječanstva za Kanta ukoliko je subjekt djelovao po formi radnja može biti moralna bez obzira na bilo koju posljedicu.

## **2.5. Kategorički imperativ kao praktički zakon**

### **2.5.1. Princip univerzalizacije – prva formula**

Kant samtra da je jedino kategorički imperativ praktični zakon dok se svi drugi mogu zvati principi volje, ali ne i zakoni, a samo zakon sa sobom nosi pojam bezuslovne nužnosti i to objektivne, a zapovijesti su zakoni kojima se pokoravamo, moramo ih se pridržavati čak i ako se naše sklonosti protive tome. Posljedice nisu bitne, to je osnov Kantovog formalizma i njegove deontološke etike, koja se razlikuje od svih drugih etičkih teorija. U osnovi tog formalizma je naravno autonomija volje, jer mi izvršavamo zakon koji smo sami sebi pripisali, ukoliko bi po posljedicama prosuđivali moralne radnje, tada bi to bila heteronomija i naš zakon ne bi bio univerzalan i važeći u svakoj situaciji. Na osnovu toga Senković tvrdi: „Kantovski subjekt u svojoj srži mora biti sposoban za prekoračivanje granica svojih partikularnih kulturnih/društvenih korijena i potvrđivanje svoje cjelovite autonomije i univerzalnosti.“<sup>160</sup> Dakle, samo kategorički imperativ je univerzalan i nužan, dok su hipotetički imperativi partikularni.

Osim kategoričkog imperativa drugi imperativi ne sadrže nužnost jer npr. nijedan čovjek ne zna nužno koja su mu sredstva potrebna da dođe do vlastite sreće, ako hoće bogatstvo možda bi time navukao na vrat mnoge brige, zavisti, ako hoće dug život ko mu garantuje da se to neće pretvoriti u dugotrajnu patnju? Kant kaže: "Ukratko rečeno, čovek nije kadar da sa potpunom izvesnošću odredi na osnovu nekog principa šta će ga zaista učiniti srećnim, i to

---

<sup>159</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 52.

<sup>160</sup> Senković, Ž., „Kritička bilješka uz „Projekt svjetski ethos“, *Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, Vol. 66, br. 3 (361-372. ), Zagreb, 2011., str. 370.

zbog toga što bi mu radi toga bilo potrebno sveznanje".<sup>161</sup> Iz toga proizilazi da imperativi razboritosti ne mogu da zapovijedaju tj. ne mogu radnje da predstave objektivno kao praktički nužne pa se mogu smatrati za savjete, a ne zapovijede uma. Henrich kaže da je za Kanta „sreća ideal mašte, čija mogućnost se ne može racionalno shvatiti.“<sup>162</sup> Dakle, ona je proizvod mašte kojem svi težimo, a kojeg nikada ne možemo dosegnuti. Zbog toga ona nikada ne može biti svrha prema kojem se određuje moralno djelovanje.

Ukoliko se zamisli hipotetički imperativ, ne može se znati unaprijed šta će on sadržavati, međutim, kada se zamisli kategorički imperativ odmah znamo šta on sadrži. Kant navodi da kategorički imperativ sadrži sljedeće:

"Pošto imperativ osim zakona sadrži samo neophodnost maksime da bude u saglasnosti sa zakonom, a zakon ne sadrži nikakav uslov na koji je on bio ograničen, to ne preostaje ništa drugo do opštost zakona sa kojim maksima radnje treba da je u saglasnosti, i tu saglasnost jedino imperativ predstavlja zapravo kao nužnu".<sup>163</sup>

Maksimu kao subjektivni princip djelovanja Kant razlikuje od praktičnog zakona (objektivnog principa). Maksima je načelo po kojem subjekt djeluje, a zakon je objektivni princip koji važi za svako umno biće po kojem subjekt treba da djeluje tj. predstavlja jedan imperativ. Međutim, maksimu ne smijemo poistovijetiti sa pojmom subjektivnog motiva. Maksima se odnosi samo na umna bića, dok motive mogu imati i bića koja nemaju um. Paton nam to rasvjetljava riječima; „Moglo bi se reći da životinja ima motiv tako da se pokreće određenom prigodom, nekim porivom gladi ili posebnim mirisom; ali ne bi se moglo reći da je generalizirala svoj motiv i tako ima maksimu. Samo racionalna bića mogu imati maksimu.<sup>164</sup>

Dalje, Kant kaže da postoji samo jedan kategorički imperativ, zatim daje prvu formulu tog kategoričkog imeprativa koja glasi: "Delaj samo prema onoj maksimi za koju u isto vreme možeš želeći da ona postane jedan opšti zakon".<sup>165</sup> Prema tome, opšti imperativ dužnosti glasi: "Postupaj tako kao da bi trebalo da maksima tvoga delanja postane tvojom voljom opšti prirodni zakon".<sup>166</sup> Zatim, Kant navodi primjere dužnosti, a kao kriterij moralnosti uzima kategorički imperativ, odnosno, poopštavanje maksime. Tugendhat zapaža da: "Kant dijeli sve dužnosti s jedne strane na negativne i pozitivne (tzv. savršene i nesavršene) te s druge

---

<sup>161</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 56.

<sup>162</sup> Henrich, D., *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, Vallkey, R. (ed.), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1994., str. 77.

<sup>163</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 60.

<sup>164</sup> Paton, H. J., *The Categorical Imperative: A study in Kant's Moral Philosophy*, str. 60.

<sup>165</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 60.

<sup>166</sup> Ibid., str. 61.

strane, na dužnosti prema samome sebi i dužnosti prema drugima. Iz toga proizilaze četiri klase dužnosti i svaki primjer egzemplificira jednu od tih klasa".<sup>167</sup>

Kant po četiri klase dužnosti, navodi četiri primjera (prva dva primjera predstavljaju savršene dužnosti, druga dva nesavršene):

1. Čovjek koga muče životni problemi postavlja sebi pitanje da li je protivno dužnosti da sebi oduzme život. „Ovdje bi maksima trebala biti: "Počiniću samoubojstvo, ako mi život ponudi više boli nego zadovoljstva". To je princip samoljublja.“<sup>168</sup> Taj čovjek iz samoljublja postavlja sebi pitanje ako su zla u mom životu veća od dobrobiti, da li mogu svoj život da prekratim? Kao provjeru on postavlja pitanje da li to može da bude prirodan zakon? Ubrzo on uviđa da bi protivriječila samoj sebi svaka priroda čiji bi zakon bio da život prekrati istim onim osjećajem koji je potreban radi usavršavanja života, dakle, toj suprotnosti sa najvišim principom dužnosti. Collins, Kantov učenik, bilježi na *Etičkim predavanjima* sljedeće Kantove riječi: „Samoubistvo izaziva užas, jer se čovjek time stavlja ispod zvijeri.“<sup>169</sup>

Takav Kantov stav je u suprotnosti sa tvrdnjem Emila Siorana, koji smatra da je ono čime čovjek potvrđuje svoju slobodu, jeste saznanje da se može ubiti kad hoće. Također, Stoici su smatrali samoubistvo jednim lijepim potezom pojedinca, koji to čini ukoliko ne može da živi kao mudrac, onako kako treba, nego je savladan sklonostima. Oni čak i predlažu da ukoliko ne možeš kontrolisati svoje emocije, ego, ono što te sputava da budeš moralan i uman, onda je dužnost da izvršiš samoubistvo.

To stajalište je za Kanta neprihvatljivo, jer se sloboda potvrđuje samo djelovanjem koje je determinirano umom, a u slučaju samoubistva djelovanje je determinirano sklonostima tj. emocijama, velikom patnjom, bijesom i slično. Kant smatra da je bilo koje djelovanje, koje nije izvršeno iz dužnosti, nego iz neke druge svrhe, u ovom slučaju da se prekrati bol, neslobodno tj. predstavlja ropstvo čulnosti. Jedino radnja koja nadvladava sklonosti i postupa onako kako treba da se postupa umski je slobodna, a samim tim i moralna radnja. Prema tome, iako ovaj stav da je samoubistvo apsolutno nemoralno budi velike rasprave u filozofiji, ipak, Kantov odgovor je jasan, samoubistvo je apsolutno nemoralna radnja, vođena sklonostima.

---

<sup>167</sup> Tugendhat, E., op. cit., str. 129.

<sup>168</sup> Paton, H. J., *The Categorical Imperative: A study in Kant's Moral Philosophy*, str. 148.

<sup>169</sup> Kant, I., *Lectures on Ethics*, str. 146.

2. U drugom primjeru Kant navodi čovjeka koji je pritisnut nevoljom da mora da traži novac za zajam, a da je siguran da taj novac neće vratiti. Ukoliko bi to bilo opšti zakon, to bi značilo da svako ko je pritisnut nevoljom može da obeća šta mu padne na pamet sa predoumišljajem da to obećanje neće održati, u tom slučaju niko ne bi vjerovao da mu je nešto obećano već bi se na svaku takvu izjavu nasmijao kao prazan izgovor. U tom slučaju takav „zakon bi sam sebe isključio i ne bi se moglo zamisliti, a kamoli htjeti, da bude zakon prirode“.<sup>170</sup> Dakle, ta maksima nikada ne može da važi kao opšti prirodan zakon već da nužno mora da protivriječi sama sebi. Kant u *Etičkim predavanjima* to lijepo objašnjava sljedećim riječima: „Čovjek koji krši obećanje, neće htjeti da to postane univerzalni zakon, on samo želi izuzeti samog sebe iz ovog zakona.“<sup>171</sup> Dakle, nije moguće da mi možemo htjeti da kršenje obećanja postane univerzalni zakon, jer pri pokušaju univerzalizovanja radnja protivriječi sama sebi.

3. Neki čovjek u sebi ima neki talenat koji bi ga mogao učiniti čovjekom sposobnim za rad na ostvarenju raznih svrha. Međutim, on više voli da se oda uživanjima nego da unaprjeđuje taj svoj talenat. U pitanju da li to može da postane opšti prirodni zakon on uviđa da je moguće zamisliti opći zakon da se talenti ne razvijaju, ali nemoguće je da on hoće da takav način života postane opšti prirodni zakon. Kant kaže: "Kao umno biće on nužno želi da se sve njegove sposobnosti razvijaju, jer su mu one ipak date i mogu mu služiti za postizanje raznovrsnih svrha".<sup>172</sup>

Ako zamislim sebe kao čovjeka sa nekim talentom, zasigurno se pokazuje da ukoliko ignoriram taj talenat ne štetim nikom individualno, ali je inkompaktibilno u odnosu na cjelokupno čovječanstvo. Jer ja racionalno ne mogu htjeti da lijenost postane prirodni zakon. To što nije inkompaktibilno logički ne znači da mogu to htjeti i da se ne kosi sa kategoričkim imperativom. Paton to tumači na sljedeći način:

„Ako zamišljam sebe kao da sam čovjek sa svim vrstama talenata, zasigurno bih trebao osjećati da sam kontradiktorno voljan kad bih htio da to bude zakon prirode da se ovi talenti nikada ne bi trebali razvijati ili koristiti. Ovaj argument je miljama udaljen od argumenta da bih trebao razviti svoje talente, jer ću sebi smatrati ovo isplativim ili korisnim.“<sup>173</sup>

Dakle, ovaj argument nema veze s bilo kakvom koristi, on nije zasnovan na pragmatizmu. On je zasnovan na tome da se ne možemo voditi sklonostima (lijenost), nego da ukoliko nam je

---

<sup>170</sup> Paton, H. J., *The Caregorical Imperative: A study in Kant's Moral, Philosophy*, str. 153.

<sup>171</sup> Kant, I., *Lectures on Ethics*, str. 232.

<sup>172</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 65.

<sup>173</sup> Paton, H. J., *The Caregorical Imperative: A study in Kant's Moral Philosophy*, str. 155.

dat talenat kontradiktorni smo sami prema sebi ukoliko nećemo taj talenat da razvijamo. Mi smo sebični i ne možemo htjeti da sebičnost bude opšti prirodni zakon.

4. Neko kome ide dobro i on vidi, međutim, da se drugi bore s velikim nevoljama postavlja sebi pitanje šta se to mene tiče? Ja mu neću ništa oduzeti samo nemam volje da išta doprinosim njegovu blagostanju. Ako bi takav način mišljena postao opšti prirodni zakon, svakako bi ljudski rod mogao da opstane iako je moguće zamisliti kao opšti prirodni zakon, ipak, nije moguće htjeti da takav princip važi kao prirodan zakon jer svaka volja koja bi donijela takvu odluku protivriječila bi sama sebi. Kant smatra da se mogu desiti neki slučajevi u kojima su čovjeku potrebna ljubav i saučešće drugih ljudi i na taj način on bi lišio sam sebe svake nade u tuđu pomoć koju želi. "Mora da se može htjeti da svaka maksima naših radnji postane jedan opšti zakon; to je kanon moralnog ocenjivanja naših maksima uopšte".<sup>174</sup>

Uočavamo da se kod nekih radnji ne može naći unutrašnja nemogućnost, ali je ipak nemoguće htjeti da se njihova maksima uzdigne do opštosti prirodnog zakona jer takva volja protivriječi sama sebi. Navodi Paton da ovaj „argument ne uključuje činjenicu mojih vlastitih potreba: to vrijedi čak i ako sam dovoljno jak da mogu učiniti bez pomoći drugih. Argument se prije okreće činjenici da su ljudskim bićima potrebna međusobna pomoć i da se jedino međusobnom pomoći može postići systemska harmonija njihovih ciljeva.“<sup>175</sup> Kako bi to mogli razumjeti? Ukoliko se okrenemo prema sebi, to znači da ja mogu htjeti da to postane prirodni zakon jer smatram da sam dovoljan jak, međutim, tu ulazimo u zabludu jer mi kao ljudi smo nesavršena bića i neki ljudi uvijek trebaju pomoć, ukoliko mi u tom trenutku ne trebamo, na znači da nećemo, jedini način da mi odbijamo pomoć može biti iz sebičnosti, prema tome, to je motivirano sklonostima. Iako Mcntyre navodi da je sasvim moguće zamisliti svijet egoista i da to ne protivriječi kategoričkom imperativu, ipak, Kant je to znao i sam kaže da su prva dva primjera savršene dužnosti tj. koje ne bi mogli ni zamisliti, a druga dva primjera nesavršene dužnosti tj. gdje možemo zamisliti, ali ne i htjeti da postanu univerzalni prirodni zakon.

To je upravo razlika između savršenih i nesavršenih dužnosti, kod prvih nemoguće je zamisliti da maksima postane opšti prirodni zakon, a kod drugih je to moguće, ali je nemoguće htjeti da postane opšti prirodni zakon.

Dakle, sve što je empirijsko ne može da služi kao dodatak principu morala već je vrlo štetno po čistotu samog morala. Prema tome, moralni zakon mora da bude a priori, zato se mora

---

<sup>174</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 65.

<sup>175</sup> Paton, H. J., *The Categorical Imperative: A study in Kant's Moral Philosophy*, str. 152.

zakoračiti u metafiziku morala. Tugendhat kaže da: "Pod metafizikom, kaže, treba razumjeti razmatranje nekog područja iz principa a priori".<sup>176</sup> Kant kaže, nas ne zanima ono što se dešava već postavljamo zakone o onome što treba da se dešava, tj. da postavljamo objektivno praktične zakone. Jer ako um sam za sebe determinira radnje onda on to mora nužno da čini a priori. "Volja se zamišlja kao sposobnost da se sami od sebe odlučujemo na delanje shodno predstavi izvesnih zakona".<sup>177</sup> Djelovanje prema predstavi zakona može se naći samo kod umnih bića. Ono što služi volji kao objektivni razlog njenog samoopredjeljenja je svrha i ukoliko je postavlja čist um mora da važi za sva umna bića, a ono što sadrži osnovu mogućnosti radnje čija je posljedica svrha jeste sredstvo.

### 2.5.2. Čovjek kao svrha po sebi – druga formula

Kant, nadalje, razlikuje subjektivne svrhe od objektivnih svrha. Subjektivni uzrok žudnje jeste pobud, objektivni uzrok htijenja jeste podsticaj. Jodl primjećuje da: "razlika između subjektivnog i objektivnog se može ovdje kao i inače u Kantovoj terminologiji značiti ništa drugo nego suprotnost između individualnih svrha i svrha cjeline..."<sup>178</sup>. Subjektivne svrhe jesu samo relativne svrhe stoga one ne mogu biti praktični zakoni. Da bi određene „svrhe morale biti valjane za svako umno biće; moraju biti objektivne svrhe, a ne samo subjektivne; moraju biti apsolutne i ne relativne; moraju imati apsolutnu, a ne relativnu vrijednost, biti dobre u sebi a ne za određenu vrstu djelovanja. Reći ovo znači reći da one moraju biti same sebi svrha."<sup>179</sup>

Kant tvrdi da čovjek i svako umno biće jeste svrha po sebi, a ne sredstvo za upotrebu neke volje. Prema tome, sva umna bića su ličnosti, a bića bez uma su stvari. Čovjek i uopšte sva umna bića zamišljaju svoje postojanje kao svrha sama po sebi i iz toga proizilazi druga formula kategoričkog imperativa koja glasi: "Postupaj tako da ti čoveštvo u svojoj ličnosti kao i u ličnosti svakog drugog čoveka uvek upotrebljavaš u isto vreme kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo".<sup>180</sup> Ova druga formula kategoričkog imperativa označava da ne postupamo prema ličnostima instrumentalno. Šta to znači? Jednostavno da ih koristimo za vlastite ciljeve, ali i bilo koje druge ciljeve, nikakav cilj ne može opravdati korištenja drugog kao sredstva.

<sup>176</sup> Tugendhat, E., op. cit., str. 86.

<sup>177</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 71.

<sup>178</sup> Jodl, F., op. cit., str. 18.

<sup>179</sup> Paton, H. J., *The Categorical Imperative: A study in Kant's Moral Philosophy*, str. 168.

<sup>180</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 74.



„Upotrebiti drugog, znači postupiti prema njemu ili njoj kao prema stvari ili alatki, a ne kao prema ličnosti.“<sup>181</sup> Ovom formulom kategoričkog imperativa Kant je osigurao jednaka prava svih ljudi i svih umnih bića, bez obzira na razliku u sposobnostima. Collins prenosi sljedeće Kantove riječi: „Čovještvo, kako god, zaslužuje poštovanje, pa čak i kad je neko loš čovjek, čovještvo u njegovoj ličnosti zaslužuje poštovanje.“<sup>182</sup> Međutim, šta je za Kanta čovještvo? Paul Guyer pojam čovještvo interpretira na sljedeći način:

„Moglo bi se pomisliti da termin „čovještvo“ kod Kanta znači samo čovečanstvo, kao biološku vrstu homo sapiens ili ključne karakteristike ove vrste. Međutim, čini se da Kant misli na nešto više od bioloških ljudskih bića, koja i racionalna bića, i tako čovještvo utemeljuje kao racionalno biće, a ne misli na ljudski život kao takav, za kojeg se deklarira da je sam sebi cilj. (U svojim predavanjima o etici, Kant navodi da se, baveći se raznim porocima, čovjek može „odbaciti svoje čovještvo“, a da pritom ne baci svoj život kao takav, i „da život nije toliko dragocijen, već samo onaj kojeg bi trebalo da živi koji je dostojan ljudskog bića “[LEC, 27: 341–2].)“<sup>183</sup>

Dakle, sasvim je jasno da za Kanta čovještvo i čovječanstvo kao vrsta nisu dva identična pojma, kako to neki tumače. Kant izričito u svojim *Etičkim predavanjima* kaže da život nije najveća vrijednost i da je bolje žrtvovati život, nego izgubiti moralnost.<sup>184</sup> Što jasno pokazuje da on ne misli pod čovještvo svetost u obliku ljudskog života, nego vidi čovjeka kao racionalno biće, koje u sebi posjeduje moralni zakon i time se deklarira kao ličnost.

Kant kada kaže da termin čovještvo se odnosi na čovjeka kao moralno i racionalno biće, a takvo određenje čovjeka nije moguće ni biološki, ni historijski, ni psihološki prema Kantu, nego samo inteligibilno. Kant pravi distinkciju između racionalnog bića i njegove prirode i svih drugih bića u prirodu kada kaže: „Racionalna se priroda razlikuje od ostalih priroda po tome što je sama sebi svrha.“<sup>185</sup> Dakle, Kant je jasan, svaki čovjek je svrha po sebi, jer kao moralno biće ima u sebi „čovještvo“ i zbog toga se kao ne smije prema njemu postupati pragmatično i instrumentalno. Ljudi imaju moralni zakon u sebi koji je svet i uzdiže ih iznad pukog biološkog života. Guyer tvrdi da Kant uzima termine čovještvo i racionalno (moralno) biće kao sinonime, pa s pravom možemo tvrditi da je to ono na što se odnosi čovještvo, na svetost moralnog zakona u nama.

U spisu *Nagađanja o početku povijesti čovječanstva* (1786) Kant kaže: „I tako je čovjek dospio do jednakosti sa svim umnim bićima, bez obzira na njihov rang (I, 3, 22), naime, u

---

<sup>181</sup> Onora O'nil, „Kantovska etika“, in Singer, P. (ed.), *Uvod u etiku*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski karlovci, Novi Sad, 2004., str. 261.

<sup>182</sup> Kant, I., *Lectures on Ethics*, str. 147.

<sup>183</sup> Guyer, P., *Kant*, str. 186.

<sup>184</sup> Kant, I., *Lectures on Ethics*, str. 147.

<sup>185</sup> Guyer, P., *Kant*, str. 186.

pogledu zahtjeva da sam sebi bude svrha, da svi ostali smatraju za takvoga i da ga nitko ne upotrijebi za druge ciljeve.“<sup>186</sup> Time je Kant ljude odredio kao umna bića tj. moralna bića čija vrijednost nije ograničena, kao subjekt moralnog zakona moja vrijednost je neodrediva i beskonačna tj. apsolutna. Wood kaže da termin:

„Apsolutna vrijednost je nekomparativna teza, te da svako racionalno biće cilj sam po sebi, sa apsolutnom vrijednošću ima neposrednu, ali radikalnu posljedicu: Vrijednost svih racionalnih bića je jednaka. Drugim riječima, najgore racionalno biće (u bilo kojem pogledu kojega možete nazvati) ima isto dostojanstvo ili apsolutnu vrijednost kao najbolje racionalno biće u tom pogledu (ili u bilo kojem drugom).“<sup>187</sup>

Dakle, oni koji su najviše nemoralni i oni koji su blizu svetoj volji imaju jednak status. Odnosno, ne mogu se najnemoralni članovi društva upotrebljavati radi svrha moralno „boljih“.

Vrijednost ljudi kao moralnih bića nije moguće poistovjetiti s bilo kojom drugom vrijednošću. Wood prenosi da kada Kant kaže svrha po sebi, onda „Kant govori o nečemu čije postojanje samo po sebi ima "apsolutnu vrijednost".“<sup>188</sup> Naravno da ova humanistička ideja predstavlja temelj Rawlsovog političkog liberalizmu u kojem ljudi imaju ljudska prava upravo zato što su moralna bića i, prema tome, moraju se zaštititi ljudske slobode, jer zajednica ne može koristiti neku ličnost kao sredstvo, zbog toga što se to kosi sa idejom čovjeka kao moralnog bića, kao svrhe po sebi. Komunitarizam kao etička teorija koja zagovara da je zajednica svrha, a ne individua, u potpunosti nije kompatibilan sa Kantovom etičkom teorijom. Također, Rawlsov individualistički liberalizam iako se osniva na deontološkim razlozima, ipak, nije u potpunosti kompatibilan sa Kantovom etikom zbog toga što je tu sloboda određena kao činiti što god poželiš osim u slučaju da činiš štetu drugom. Kantova sloboda se ne odnosi na štetu drugom, mi možemo da ne činimo nikakvu štetu drugom u slučaju tzv. „svijeta egoista“, ali svejedno je nemoralna radnja kada drugom ne pomognemo u nevolji.

Dok Kant slobodu određuje kao činjenje dobra, a šteta drugom nije sinonim za činjenjem dobra. Danas utilitaristi tvrde da princip korisnosti, nepristrasnim uzimajući u obzir svačije želje i sklonosti, tretira sve kao cilj po sebi i nikada kao samo sredstvo. Tretirati osobe kao samo sredstvo, kažu, znači zanemariti njihove želje i sklonosti ili im ne dati odgovarajuću težinu.<sup>189</sup>

---

<sup>186</sup> Kant, *Pravno-politički spisi*, str. 50.

<sup>187</sup> Wood, A. W., *Kant's Ethical Thought*, str. 132.

<sup>188</sup> *Ibid.*, str. 115.

<sup>189</sup> Rawls, J., *op. cit.*, str. 198.

Ta utilitaristička određenja čovjeka kao svrhe po sebi, s Kantom dolazi u sukob sa dvije stvari, ukoliko želje uvažavamo, znači li to da želja za ubistvom može biti moralna vrijednosna želja? Naravno, utilitaristi bi odgovorili ne, jer to nanosi štetu općoj koristi i nikada ne može biti moralna. Ali to ne znači da neka druga maksima ne može imati opću korist, a da bude nemoralna (npr. testiranje lijekova na ljudima i životinjama). Prema tome, određenje čovjeka kao svrhe po sebi i utilitarizma je nespojivo, jer cilj jeste opća korist i kriterij moralnosti, dakle, društvo, zajednica, a ne pojedinac. Rawls je s jedne strane spojio Kantov individualizam, njegovo shvatanje unutarne dobrote čovjeka, ali kao slobodu ne uzima Kantovo određenje slobode koja je oslobođena od sklonosti i da samo tako može biti autonomna volja, nego dopušta sklonosti dok te sklonosti ne ugrožavaju drugog pojedinca i da pored posjedovanja neštetnih sklonosti je moguća autonomija, što je jasno jedna prikrivena pragmatička koncepcija.

Da bi dokazao ispravnost druge formule Kant ovu formulu, kao i prethodnu također, primjenjuje na četiri primjera po četiri klase dužnosti:

1. Prema pojmu nužne dužnosti prema samom sebi onaj koji želi da izvrši samoubistvo postaviti će sebi pitanje da li njegova radnja može da postoji zajedno sa idejom čovječstva kao svrhe po sebi. On će ubrzo uvidjeti ukoliko to učini da se svojom ličnošću služi samo kao nekim sredstvom, a vidjeli smo da čovjek nije sredstvo već se uvijek mora da posmatra kao svrha po sebi. Dakle, ta maksima nije u saglasnosti sa moralnim zakonom. Učiniti za princip moralnosti nešto drugo, osim moralnog zakona, u ovom slučaju bol (patnju i sl.) je nesumnjivo nekompatibilno sa drugom formulom kategoričkog imperativa i protivriječi ne upotrebljavanju kao sredstva vlastite ličnosti.

Kant u *Metafizici morala* taj argument potkrepljuje na sljedeći način: „Ubiti sebe je zločin (ubojstvo). Također se može smatrati kršenjem svoje dužnosti prema drugim ljudskim bićima (dužnost supružnika jedni prema drugima, roditelja prema svojoj djeci, podređenosti vladaru ili svojim sugrađanima)“.<sup>190</sup> Prema tome, samoubistvo ne samo da je protivno prirodnom impulsu za život koji nam je urođen, nego je slabost vođena emocijama koja predstavlja i odustajanje od svoje dužnosti prema drugima (djeci, roditeljima, državi, supruzi...), ali i prema samom sebi jer tako sebe upotrebljavamo samo kao sredstvo, a ne kao ličnost sa

---

<sup>190</sup> Kant., I., *The Metaphysics of Morals*, str. 218.

moralnim zakonom. „Prema tome, raspolaganje sobom kao pukim sredstvom radi nekog skrivenog cilja je uništavanje čovječnosti u nečijoj osobi (homo noumenon).“<sup>191</sup>

2. Što se tiče nužne ili obavezne dužnosti prema drugima, onaj koji je naumio da drugima da lažno obećanje kako bi se izvukao iz nevolja, također, će uvidjeti da se prema drugom odnosi kao prema sredstvu, a ne kao prema svrhi po sebi. Kant s ovom formulom imperativa definitivno otklanja mogućnost da se čovjek ne poštuje kao moralno biće, tj. svrha po sebi. Svaki čovjek zaslužuje da ga se tretira kao svrhu po sebi bez obzira na njegovo porijeklo i prošlost, ta ideja je u potpunosti temeljena na dostojanstvo čovjeka kao bića. Ona predstavlja osnov humaniteta.

U djelu *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory* Richard Dean kaže:

„Jedna od najčešćih ideja korištenih u savremenim moralnim raspravama je da svaka osoba zaslužuje osnovni moralni obzir, zbog unutarnje vrijednosti i dostojanstva čovječanstva. A etička teorija Immanuela Kanta vjerojatno daje najviše utjecaja na filozofsku potporu toj ideji. Unatoč zloglasnoj teškoći Kantovih tekstova, mnogi su pronašli njegovu etičku teoriju da uhvati neku duboko uvjerljivu intuiciju o neotuđivoj vrijednosti čovječanstva.“<sup>192</sup>

Dakle, on tvrdi da je Kantova etička teorija najviše doprinijela shvatanju čovjeka kaočnosti koja zaslužuje da se prema njoj ophodimo humano tj. kao svrhi po sebi i upravo taj argument poštovanja čovječnosti koji se koristi u hamunastičke svrhe u savremenim raspravama je utemeljen na drugoj formuli kategoričkog imperativa iznesenoj u *Zasnivanju metafizike morala*.

3. Što se tiče slučajne (zaslužne) dužnosti prema samom sebi nije dovoljno da radnja protivriječi čovještvu u našoj ličnosti kao svrhi po sebi, „već mora da se sa njime podudara.“<sup>193</sup> U čovjeku postoje sposobnosti za usavršavanje i zanemarivanje tih sposobnosti moglo bi da postoji sa održanjem čovještva kao svrhe po sebi, ali ne i sa unapređivanjem te svrhe. Dakle, ovdje se radi u direktnom negiranju vlastite ličnosti kao svrhe po sebi, smatrajući sebe samo sredstvom kojim trebaju da upravljaju sklonosti kao što su lijenost i egoizam. Međutim, Kantov argument nije pragmatičan, u smislu da će mu nekada te sposobnosti biti potrebne, nego on smatra da se time prema samom sebi čovjek ophodi kao prema sredstvu, što jeste direktna negacija čovjekštva u sebi. Kant smatra da:

„osnova na kojoj bi čovjek trebao razvijati svoje sposobnosti (za sve vrste ciljeva) nije uvažavanje prednosti koje njihovo kultiviranje može pružiti; jer se prednost može (prema Rousseauovim

---

<sup>191</sup> Ibid., str. 218.

<sup>192</sup> Dean, R., *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*, str. 3

<sup>193</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 76.

načelima) pokazati na strani njegovih razboritih prirodnih potreba. Umjesto toga, to je zapovijed moralno praktičkog uma i dužnost čovjeka prema sebi da razvija svoje kapacitete.“<sup>194</sup>

4. Što se tiče zaslužne dužnosti prema drugima, Kant priznaje da prirodna svrha koju svi ljudi posjeduju je sreća i zaista ljudi bi mogli postojati kada niko ne bi doprinio sreći drugoga, ali to je samo negativna saglasnost sa čovječtvom kao svrhom po sebi, jer svaki subjekt koji predstavlja svrhu po sebi njegove svrhe moraju biti također i moje svrhe.

„Iz Uvoda u *učenje vrline* znamo za dvije maksime koje će vrlo osoba usvojiti: o tome da pomaže drugima i da je dostojna čovječtva u svojoj osobi.“<sup>195</sup> Dakle, Kant 1797. godine u *Metafizici morala* piše da osoba koja posjeduje vrlinu će pomagati drugom i poštovati čovječtvo u sebi što jasno pokazuje da Kant nije insistirao kako mu često prebacuju na negativnim dužnostima, odnosno, na onom što ne treba učiniti, nego jednostavno mnogo je više primjera kojih ne treba činiti pogrešno, nego primjera kada je potrebno učiniti nešto dobronamjerno. Ali da Kant nije mislio pomaganje drugima kao nešto što možeš, a i ne moraš pokazuje i to određenje da posjedovanje vrline označava i poštovanje osobe u sebi i pomagati drugima.

Tretirati druge ljude kao svrhe po sebi, ako takva ideja treba imati svoj puni učinak, onda postizanje ciljeva drugih ljudi, tj. njihovih relativnih i osobnih ciljeva, koliko je to moguće tretirati kao vlastite.<sup>196</sup> Taj princip čovječtva kao svrhe po sebi nije uzet iz iskustva, prvo zbog njegove opštosti jer se ne odnosi samo na čovjeka nego na sva umna bića uopšte, već se zamišlja kao objektivna svrha kao zakon „treba da sačinjava najviši ograničavajući uslov svih subjektivnih svrha, dakle, taj princip mora da poniče iz čistog uma“.<sup>197</sup>

### 2.5.3. Princip autonomije – treća formula

Osnov cjelokupnog praktičnog zakonodavstva leži objektivno u pravilu i formi opštosti koja ga osposobljava da bude zakon, a iz toga proizilazi treća forma kategoričkog imperativa: "Ideja volje svakog umnog bića kao jedne opšte zakonodavne volje".<sup>198</sup> Volja se, dakle, ne potčinjava zakonu već mu je potčinjena tako što se u isto vrijeme posmatra kao zakonodavna.

---

<sup>194</sup> Kant, I., *The Metaphysics of Morals*, str. 239.

<sup>195</sup> Ibid., str. 25.

<sup>196</sup> Paton, H. J., *The Categorical Imperative: A study in Kant's Moral Philosophy*, str. 173

<sup>197</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 77.

<sup>198</sup> Ibid., str. 77.

Takav kategorički imperativ se ne zasniva ni na kakvom interesu i jedino on može da bude bezuslovan. Svi dotadašnji naponi da se pronađe najviši princip moralnosti su promašili jer nikome nije palo na pamet da je čovjek potčinjen samo svom vlastitom, ali ipak opštem zakonodavstvu, prema tome „autonomija volje je najviši princip moralnosti.“<sup>199</sup> Princip autonomije volje je u suprotnosti sa svakim drugim principom koji Kant svrstava u heteronomiju volje. "Prema Kantu, umno biće izriče moralne zapovesti samo sebi. Ono se ne potčinjava nikom drugom osim sebi".<sup>200</sup> Bilo koje drugo određenje morala je heteronomno i kao takvo ne može biti najvišti princip moralnosti. Na principu autonomije volje Kant gradi svoju moralnu teoriju. Kako kaže Alisson „otkriće principa autonomije...je odlučujući okret u razvoju Kantove misli“.<sup>201</sup>

Autonomija volje dovodi do jednog sa njim povezanog pojma, do pojma jednog carstva svrha. Jer sva umna bića podliježu zakonu koji glasi da svako umno biće ne treba da postupa prema samom sebi niti prema svim ostalim umnim bićima kao prema sredstvu. Iz toga proizilazi sistemska zajednica umnih bića povezanih zajedničkim objektivnim zakonima tj. carstvo svrha. Kant to sasvim lijepo objašnjava na sljedeći način:

„Pojam svakog racionalnog bića kao onoga koji mora sebe smatrati zakonodavcem univerzalnog zakona kroz sve maksime svoje volje. . . dovodi do vrlo plodnog koncepta koji je o njemu ovisan, naime, o carstvu svrha, "gde pod takvim carstvom on razume" sistematsku uniju različitih racionalnih bića putem zajedničkih zakona ", ili potpuniye," cjelinu svih svrha sistematski povezane.“<sup>202</sup>

Umno biće pripada carstvu svrha kao njegov član koji je zakonodavan, ali je također tim zakonima potčinjen. "Umno biće mora uvek da posmatra sebe kao zakonodavno u carstvu svrha koje je moguće na osnovi slobode volje, pa bilo kao njegov član ili poglavar u njemu".<sup>203</sup>

Kantovu ideju o carstvu svrha John Rawls jednostavno objašnjava kao ideju „moralnog zajedništva“ u kojem smo svi jednaki „zakonodavci“. Carstvo svrha ima određenje da kod svih racionalnih bića su svrhe u jednoj cjelini i samim tim, svako umno biće se može smatrati i zakonodavcem i potčinjenim, jer svi zapovijedaju jedan te isti zakon (moralni zakon) i svi se potčinjavaju jednom te istom zakonu kojeg propisuje svaka individualna volja posebno. Dieter Henrich taj Kantov pojam carstvo svrha naziva „moralna slika svijeta“. On kaže: „ako uvjerenja koja su zajednička sa stajališta moralnog subjekta dosljedna i povezana zajedno u

---

<sup>199</sup> Ameriks, K., *Kantian Subjects: Critical Philosophy and Late Modernity*, str. 19.

<sup>200</sup> MacIntyreA., *Kratka istorija etike*, PLATO, Beograd 2000., str.216.

<sup>201</sup> Alisson, H. E., *Kant's Theory of Freedom*, str. 96.

<sup>202</sup> Guyer, P., *Kant*, str. 204.

<sup>203</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 81.

jedinstvenu mrežu, može se nazvati "moralnom slikom svijeta."<sup>204</sup> Svi subjekti su vezani zajedničkim moralnim zakonom, koji je univerzalan i nužan (a priori) i zbog toga se mogu smatrati i zakonodavci, budući da svačija individualna volja isto zapovijeda, ali i potčinjenim jer su potčinjeni vlastitoj volji, a ujedno i svim drugim voljama koji zapovijedaju isto.

Um primjenjuje svaku maksimu volje kao opšte zakonodavne na svaku drugu volju, ali ne zbog koristi već na osnovu ideje dostojanstva umnog bića koje se ne pokorava nijednom drugom zakonu osim onom koji u isto vrijeme sama postavlja. U carstvu svrha sve ima neku cijenu ili dostojanstvo. Ono što ima cijenu uvijek se može postaviti nešto drugo na njegovo mjesto, a ono što je uzvišenije od svake cijene, što ne dopušta nikakav ekvivalent, je dostojanstvo. Moralnost je, dakle, odnos radnji prema autonomiji volje tj. prema mogućem opštem zakonodavstvu putem njenih maksima. Radnja koja se slaže sa autonomijom volje je dozvoljena, a koja se ne slaže je zabranjena.

Sve tri formule kategoričkog imperativa u osnovi su tri formule istog zakona od kojih treća formula u sebe udružuje prve dvije, dakle, treća formula koju Kant naziva principom autonomije volje koja jedino važi bezuslovno je ustvari i najviši princip moralnosti. „Kant kaže da razlika između formulacija koja postoji je subjektivna, a ne objektivno praktična.“<sup>205</sup> Prema tome postoji samo jedan kategorički imperativ, a moguće su samo tri formulacije tog kategoričkog imperativa. Iako Paton navodi pet formula kategoričkog imperativa, ipak, smatram da je to cjepidlačenje, jer prva formula „djeluj tako da možeš htjeti da tvoja maksima postane opšti zakon“ i „djeluj da možeš htjeti da tvoja maksima postane opšti prirodni zakon“ je jedna te ista formula, samo je dodana riječ koja se podrazumijeva, također, on razlikuje treću formulu u kojoj Kant kaže da volja sama sebi propisuje zakon kojem se pokorava (autonomija volje) sa carstvom svrha koje je samo objašnjenje mogućnosti autonomije volje. Kant sam tvrdi da postoje tri formule i da je to jedan te isti zakon. Dakle, moguće su samo tri formule koje se odnose na kategorički imperativ.

Na osnovu toga da je svako umno biće svrha sama po sebi i da se svaka subjektivna volja umnog bića posmatra kao opšte zakonodavno, iz toga proizilazi *dostojanstvo* koje posjeduje samo ličnosti, a nikada stvari. Svako umno biće mora da postupa kao da je ono zakonodavan član opšteg carstva svrha, u tome se sastoji uzvišenost i *dostojanstvo* svakog umnog subjekta.

---

<sup>204</sup> Henrich, D., *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World (Studies in Kant and German Idealism)*, str. 4.

<sup>205</sup> Rawls, J., op. cit., str. 182.

Dakle, autonomija volje jeste ona osobina volje na osnovu koje volja predstavlja sama sebi zakon, prema tome, princip autonomije glasi: "Ne treba drukčije birati do tako da maksime njenog izbora budu u istome htenju sa obuvaćene u isto vreme kao opšti zakon".<sup>206</sup> Međutim, ako volja traži zakon svog opredjeljivanja u nečemu drugom, a ne u pogodnosti svojih maksima za opšte zakonodavstvo, onda je to heteronomija volje, jer volja ne postavlja sama sebi zakon, već objekat, odnosom prema volji, postavlja njoj zakon. Heteronomija volje se zasniva na sklonosti i omogućuje samo hipotetičke imperativne tj. ja treba da činim nešto zbog toga što želim nešto drugo, a kategorički imperativ bi glasio: "Treba da činiš, zašto? Nema nikakvog razloga. Naprosto treba".<sup>207</sup>

Kroz historiju etike Kant smatra da sve etike koje su zasnovane na heteronomiji volje su empirijske ili racionalne. Prve su zasnovane na principima sreće, a druge na principu savršenstva ili na pojmu o nekom samostalnom savršenstvu npr. na volji boga. Princip vlastite sreće ne samo da je pogrešan, nego je i za osudu, dok za etike koje su zasnovane na principu savršenstva tj. volji boga, Kant priznaje veće zasluge, ali također navodi da je to heteronomija volje jer osnov morala traži van subjektive volje.

Dakle, etike vrline jesu heteronomne etike, jer se u odnosu prema eudaimonii kreira princip moralnog djelovanja. Sve te etike vrline su za Kanta pogrešne, jer sreća jeste a posteriori i time i relativna. Kant od svih etika vrline hvali Stoičku etiku, izdvajajući je od drugih, ipak i njih svrstava u heteronomne etike jer se i njihova etika bazira na idealu mudraca kao vanjskoj svrsi, a ono zbog čega ih Kant posebno uvažava je da su oni obrnuli frazu čini ono što te čini sretnim na čini ono što te čini dostojnim sreće, i time se približili autonomnoj etici. Etike koje se temelje na božijoj volji, koje tumače moral kao božiji zakon mi danas ni ne svrstavamo u filozofske etike, te religiozne etike su, također, heteronomne jer opet subjekat nije izvor morala. Sve što nam treba vezano za moralno djelovanje, subjekat sadrži u vlastitoj svijesti, ne treba tražiti izvor morala van subjekta.

---

<sup>206</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizika morala*, str. 92.

<sup>207</sup> MacIntyre, A., op. cit., str. 216.



## 2.6. Ideja Slobode kao ključ za objašnjenje principa autonomije volje

Princip autonomije volje Kant naziva najvišim sintetičko a priori sudom praktičkog uma. Kako je takav jedan sintetički praktični sud a priori moguć i zašto je on nužan, ne leži više u graicama metafizike morala, nego Kant prelazi na kritiku čistog praktičkog uma čije glavne crte izlaže u posljednjem dijelu *Zasnivanja* kojeg naziva *ka kritici čistog praktičkog uma*. Kao ključ za objašnjenje autonomije volje je ideja slobode, pa prema tome, Kant taj treći dio zasnivanja počinje sa rečenicom: "Volja je jedna vrsta kauzaliteta živih bića ukoliko su ona umna, a sloboda bi predstavljala onu osobinu tog kauzaliteta po kojoj on može da dela nezavisno od tuđih uzroka koji ga determiniraju,..."<sup>208</sup>

Takv pojam slobode već imamo kod Sokrata, kao nezavisnost od tuđih uzroka. Sokratov pojam slobode koji on zastupa je odlično prikazan u jednoj anegdoti, gdje se navodi da kada je Sokrat sreo Zopirosa koji se hvalio da može spoznati prirodu svakog čovjeka po izgledu. „Zopiros je rekao kako je Sokrates pun poroka i nabrojao ih, a Sokrates je odgovorio da je to istina, ali da je te poroke savladao pomoću razuma.“<sup>209</sup> To je negativni pojam slobode, ali iz njega proizilazi pozitivni pojam slobode jer ideja slobode ne predstavlja neku osobinu volje prema prirodnim zakonima, ali nije lišena zakona, ona predstavlja kauzalitet prema nepromjenjivim zakonima i to zakonima naročite vrste jer bi inače sloboda bila nešto nestvarno,“i ta sloboda tada je ujedno pozitivna ako sadrži neku vlastitu zakonomjernost, dakle, ako je u tom smislu autnomna“<sup>210</sup>

Dakle, sloboda volje i volja pod moralnim zakonom jesu jedno te isto. Jako je bitno da razumijemo da ispravno određenje slobodne volje, prema Kantu je sloboda = autonomna volja. Jer volja koja nije autonomna nije slobodna i obratno. Sadgwick to objašnjava ovako: „On nam kaže (450) da je koncept slobode i koncepta pripisivanje sebi "vlastitog zakona" jedno te isto. Po njegovim riječima, ta dva koncepta" su prividno različiti prikazi istog objekta.“<sup>211</sup> Tu se Kant ograđuje od shvatanja slobodne volje kao samovolje. Kant u *Metafizici morala* objašnjava tu razliku uvodeći pojam za slobodnu volje – *Wille*, a za samovolju – *Willkur* (nešto kasnije ćemo to bolje objasniti). Jedino volja koja izvršava moralnu radnju je slobodna, jer time ona nije vezana ni za kakvu sklonost, ni za kakav interes, ona je slobodna jer se ne pokorava zakonu van nje, nego sama sebi, dakle, slobodna volja je

<sup>208</sup> Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 101.

<sup>209</sup> Marić, D., *Sokrates i kinici*, HIJATUS, Zenica, 2002., str. 79.

<sup>210</sup> Tugendhat, E., op. cit., str. 36.

<sup>211</sup> Sadgwick, S., *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2008., str. 185.

umna volja koja djeluje na osnovu vlastitih zakona kojim se pokorava. Höffe razliku između slobodne volje (Wille) i samovolje (Willkur) objašnjava na sljedeći način:

"Prema jednom raširenom shvatanju, sloboda se sastoji od divlje slobode, koja djeluje podjednako neukročeno kao i nepromišljeno i raspušteno, čak samodopadljivo uživajući u neograničenoj samovolji. Pošto je, međutim, za slobodu djelovanja konstitutivno jedno praktičko znanje, to ono isključuje čistu bespravilnost, tj. anarhiju koja djelovanje čini nepredvidljivim, iznenađujući druge ljude, a možda i samog počinioca".<sup>212</sup>

Neko djelovanje ne smije da bude nepredvidivo da bi bilo slobodno, u smislu da činimo ono što niko ne očekuje pokazujući svoju moć izbora. To je samo dokaz egoizma, sebičnosti ili nekih drugih interesa, jer jedino moralno djelovanje je dobro jer je bezinteresno, a bezinteresno je jer sadrži svrhu u samom sebi, a ne van samog sebe. „Kant da bi prevladao negativno određenje slobode u pozitivno mora pokazati da je sloboda jednaka autonomiji.“<sup>213</sup>

Dakle, slobodu u negativnom smislu Kant je odredio kao nederminiranost od vanjskih uzroka, a slobodu u pozitivnom smislu, pravu moralnu slobodu, je odredio pokazujući da je ona saobrazna autonomiji volje, tj. da je za nju potreban moralni zakon koji sama sebi propisuje i kojem se pokorava i samo tako čovjek može da odredi sebe kao slobodno i moralno biće.

Kant pojam slobode poistovjećuje sa dobrotom (1783.) *osvrtno na knjigu J. H. Schulza*, u kojem Kant oštro odbacuje Schulzov široko lajbnizijanski i determinirani određenje ljudskog djelovanja, Kant kaže: "Zbroj svih sila prisutnih u stvorenju i koje pripadaju njegovoj prirodi" određuju ga svakog trenutka, a akcije treba razlikovati kao "slobodne" i "dobre", ili "neslobodne" i "zle" (RevSch [8: 10]).<sup>214</sup> Prema, tome Kant jasno daje do znanja da su naše radnje ili slobodne i dobre ili neslobodne i zle. Sloboda i volja koja je pod moralnim zakonima i izvršava dobre radnje jeste jedno te isto, odnosno, drugim riječima slobodna i autonomna volja jesu jedno te isto. Kant smatra da pojam "mogućnost izbora" ne može biti istinska sloboda, to zavisi od toga čime smo determinisani, ukoliko praktičkim umom, onda je volja slobodna, ukoliko sklonostima, onda je to ropstvo.

Pošto moralnost služi kao zakon za sva umna bića i pošto se moral mora da izvede isključivo iz slobode, to dokazuje da sloboda predstavlja osobinu volje svih umnih bića, stoga, nije dovoljno da se ona dokaže na osnovu iskustava o ljudskoj prirodi. Kant tvrdi da mi svakom umnom biću koje ima volju moramo nužno da podarimo ideju slobode, jer u svakom takvom biću mi zamišljamo um koji je praktičan. Nemoguće je zamisliti um koji bi sa svojom

---

<sup>212</sup> Höffe, O., *Umijeće življenja i moral*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2011., str. 223.

<sup>213</sup> Paton, H. J., *The Categorical Imperative: A study in Kant's Moral Philosophy*, str. 211.

<sup>214</sup> Ameriks, K., *Kantian Subjects: Critical Philosophy and Late Modernity*, str. 90.

vlastitom sviješću dobijao rukovodstvo negdje drugdje, jer tada subjekt ne bi pripisivao determinaciju svog djelovanja svom umu, već nekom nagonu. "Pozitivno gledano, praktički um označava sposobnost slijeđenja razloga, te na osnovu tih razloga, nekog zamišljenog dobra-čak i nasuprot njegovim osporavanjima od strane čulnosti."<sup>215</sup>

## 2.7. Opravdanje ideja slobode pomoću razlike između fenomena i noumena

Nadalje, Kant se pita kako je moguć kategorički imperativ? Kategorički imperativ je moguć na osnovu toga što ideja slobode nas čini članom inteligibilnog (noumenalnog) svijeta. Kant je već u *Kritici čistog uma* napravio razliku između razumnog svijeta, odnosno, stvari po sebi i čulnog svijeta tj. svijeta pojava. „Ja“ (subjekt) kao inteligencija sa svojim radnjama sam uvijek saobrazan autonomiji volje, ali pošto ja sebe opažam u isto vrijeme kao pojavu te sve moje radnje *trebaju* da su saobrazne autonomiji volje, a ne da *jesu*. To *treba* predstavlja sintetički sud a priori. Dakle, „može se, a da se istovremeno ne onemogući svaki spoznajni napor, prihvatiti pozicija prema kojoj bi se u noumenalnom svijetu dopustila ideja slobode, dok bi se u fenomenalnom ona pokazala neispravnom“.<sup>216</sup> Kant dakle, ne niječe postojanje determinizma u prirodi, odnosno, prirodne pojave su uslovljene zakonom kauzaliteta i samim prirodnim zakonima, ali smatra da ljudski postupci nisu determinirani, jer sloboda ne pripada prirodnom kauzalitetu, nego svijetu stvari po sebi. Kant u *Metafizici morala* kaže da:

„Čovjek kao prirodno biće koje ima um (homo phaenomenon) može se odrediti svojim umom, kao uzrokom, i djelovanjem u svijetu fenomena koncept dužnosti ne dolazi u obzir. Ali isti taj je biće obdareno unutarnjom slobodom (homo noumenon), i time smatra se bićem koje se može staviti pod obavezu vršenja moralnih radnji.“<sup>217</sup>

Dakle, s obzirom da čovjek sebe saznaje kao slobodnog, kao biće koje posjeduje slobodu, on time spoznaje svoju inteligibilnu prirodu, a tu prirodu saznaje samo autonomnim djelovanjem tj. slobodnim. Jedino ako volja sama sebi propisuje zakon kojem se pokorava i izvršava te radnje, jedino tada čovjek potvrđuje svoju slobodu, ne kao nešto odvojeno od zakona, nego kao noumenom suštinski vezan za moralni zakon. Jer sloboda pod moralnim zakonom i sloboda uopće su za Kanta drugačije formulacije iste stvari. Prema takvom njegovom

---

<sup>215</sup> Höffe, O, *Umijeće življenja i moral*, str. 232.

<sup>216</sup> Kušan, E., op. cit., str. 80.

<sup>217</sup> Kant, I., *The Metaphysics of Morals*, str. 215.

shvatanju, sloboda je mogućnost racionalnom podvrgavanju moralnom principu. Kategorički imperativ nije stvar izbora, jer slobodna volja je isto što i volja pod moralnim zakonom.<sup>218</sup>

Kant smatra da praktička upotreba običnog ljudskog uma potvrđuje ispravnost te dedukcije, jer ne postoji niko, čak ni najgori zločinac, samo ako upotrebljava svoj um, ko ne bi poželio kada mu se predoče primjeri moralnih radnji da i sam bude tako nastojen, ali zbog svojih sklonosti nagona on ne može da ostvari taj karakter u sebi. Sloboda je samo ideja uma čiji objektivni realitet ne možemo dokazati na osnovu prirodnih zakona, dakle, ne može biti predmet iskustva, a pošto naše saznanje počiva na iskustvu mi slobodu, kao i sve stvari po sebi, nikada nećemo moći shvatiti niti objasniti. Ali da ona postoji kao dio inteligibilnog svijeta je činjenica, mi je saznajemo putem moralnog zakona i ona bi bez njega ostala nepoznata.

Slobodu saznajemo kao metafizičku kategoriju i na ovo mjestu Kroner navodi da volja (praktički um) pokazuje svoju nadmoć u odnosu na saznanje (teorijski um), jer je naša volja sposobna da potvrdi stvar po sebi (slobodu), a to teorijski um nije mogao da potvrdi. Kroner kaže: „Ako volja može da djeluje, nemotivirana osjetilnim utiscima, nagonima i željama, to jest čovjekovom prirodom, već iz poštovanja moralnog zakona, tada čini čudo ovladavanja prirodnom nužnošću. Na ovaj način volja prevladava prirodni i uspostavlja metafizički poredak izvan nje.“<sup>219</sup> Dakle, etikom Kant zalazi u polje metafizike prema Kroneru i volja svojim djelovanjem nam pokazuje da postoji ono što je van prirode, ono što je iznad prirode, a to nam je dokazano putem našeg moralnog djelovanja, koje jeste slobodno, a da postoji samo prirodni kauzalitet, to ne bi bilo moguće.

Kant tvrdi da kada se svakom čovjeku skrene njegova pažnja na činjenicu da nijedna bol, teškoća i patnja života, pa čak ni prijetnja smrću, ne može mu oduzeti sposobnost da izvršava vlastitu dužnost, time se jasno pokazuje da je čovjek gospodar i svojom boli i patnjom, jer on jeste slobodan i kao takav moralno odgovoran za svoja djela.<sup>220</sup> Međutim, naravno da to ne znači da će čovjek pred prijetnjom vlastitom smrću uvijek djelovati moralno, čak šta više, male su šanse za to, ali da je *moguće*, to svako mora priznati prema Kantu jer čovjek sebe saznaje kao slobodno i moralno biće.

---

<sup>218</sup> Sensen, O., „The moral importance of autonomy“, in Sensen, O. (ed.), *Kant on Moral Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2013., str. 266.

<sup>219</sup> Kroner, R., op. cit., str. 12.

<sup>220</sup> Kant, I., *The Metaphysics of Morals*, str. 271.

Mi smo kao racionalna bića ipak i dio noumenalnog svijeta kojeg potvrđujemo putem moralnog djelovanja. „Jedini odgovor na pitanje zašto bi ja izvršavao svoju dužnost? mora biti zato što je to tvoja dužnost.“<sup>221</sup> A da je to moja dužnost, to saznajem putem slobode koja je dokaz, mi nismo samo čulna bića nego i umna tj. moralna bića. U fenomenalnom svijetu nije moguća nikakva sloboda. To Kant pokazuje u *Kritici čistog uma*, kako teorijski um nikada ne može da dokaže slobodu, jer zapada u antinomiju (sukob uma sa samim sobom). Pokazujući da je čulni svijet podređen prirodnim kauzalitetom i to ne može biti nikakve iznimke niti bilo kakve slobode. Međutim, u svojim djelima o moralu, subjekt dokazuje slobodu moralnim djelovanjem, i potvrđuje se kao biće inteligibilnog svijeta (umskog). Dakle, čovjek je biće fenomenalnog svijeta i inteligibilnog svijeta.

Paton kaže da: „Na kraju svoje argumentacije on (Kant) sugerira da racionalno biće mora sebe kao inteligenciju (vjerojatno teorijsku inteligenciju) smatrati pripadnikom razumuskog svijeta, i stoga, djelovati pod idejom slobode, te stoga biti podvrgnuto autonomnom kategoričkom imperativu.“<sup>222</sup> „Ja“ kao inteligencija sam dio razumskog svijeta, a svoju inteligibilnu prirodu spoznajem putem slobodnog moralnog djelovanja, a s druge strane kao čulno biće koje je aficirano sklonostima sam dio i čulnog svijeta fenomena.

Da ne bi došlo do pogrešnog razumijevanja, imam potrebu da ovo objasnim. Za Kanta ne postoje dva svijeta (kao kod Platona) istinski, nego je to jedan te isti svijet, međutim, s obzirom da mi ne vidimo stvari kakve jesu onda u zavisnosti od naših spoznajnih moći mi smo sposobni spoznati samo svijet fenomena (tj. onako kako nam se pojavljuje), ali putem slobode je omogućena da mi shvatimo da mi smo dio inteligibilnog svijeta u kojem je moguća sloboda, ali mi o tom svijetu ne možemo ništa znati, odnosno, to prelazi naše mogućnosti da spoznajemo (teorijski um), ali svejedno se može potvrditi da postoji noumenalni svijet, jer je moralno djelovanje koje je slobodno i autonomno potvrda tome. Heidegger je razliku između fenomena i noumena, kao i fenomenalnog i noumenalnog (inteligibilnog) svijeta objasnio na taj način što je rekao da su fenomenalni (fenomen) i noumenalni (noumen) svijet ontološki jednaki, a da su epistemološki različiti. Mi ne možemo posmatrati svijet pomoću „božijeg oka“, kako on kaže, nego s obzirom na naše ograničene spoznajne mogućnosti, mi imamo samo posla s fenomenima, dok bog (ukoliko postoji) nema posla s fenomenima, nego noumenima, odnosno, stvarima onakvim kakvim jesu. Dakle, fenomenalni i noumenalni svijet

---

<sup>221</sup> Paton, H. J., *The Categorical Imperative: A study in Kant's Moral Philosophy*, str. 224.

<sup>222</sup> Ibid., str. 225.

su jedan te isti svijet, samo jedan zavisi od naših ograničenih subjektivnih uslova, a drugi se zamišlja kao svijet stvari po sebi, bez naših spoznajnih ograničenja.

Praktički um dokazuje slobodu, time što pokazuje da subjekt može da djeluje bezinteresno tj. slobodno, bez ikakve determinisanosti izvan njega. Kant distincirajući se od emocija i želja, koje su a posteriorne, udara na temelje psihoanalitičke psihologije, koji slobodu deklarišu kao zadovoljavanja prirodnih potreba, da čovjek treba slijediti svoje nagone, izražavati i ispunjavati svoje želje itd. Ono što jedino čovjeku osigurava slobodu je um, a ne emocije koje su promjenljive, realativne.

Freud se oslanja na primat podsvijesti u odnosu na svijest, tj. seksualnih i agresivnih poriva i sama svijest služi samo da se pronade način za njihovo zadovoljenje, time on ne dopušta bilo kakvu mogućnost slobode volje. Jer biti vođen porivima, sklonostima, interesima i emocijama potpada pod zakon kauzaliteta, time se potvrđuje samo da nismo nezavisni od prirodnog kauzaliteta, a slobodu volje možemo potvrditi tek kada u sukobu među razlozima sopstvenu dobrobit suspregnemo u korist morala. Time znam da sam ja slobodan, kada djelujem na osnovu moralnog zakona, a ne determiniran prirodnim zakonima. Dakle, „nisam slobodan sve dok se moje ponašanje može objasniti pozivanjem na vanjske uticaje fizičkog svijeta, ili tradicije, ili društva.“<sup>223</sup> A seksualni i agresivni porivi koje Freud navodi se itekako mogu objasniti zakonom kauzaliteta i uticajem prirode na čovjeka. Wood nam prenosi Kantov stav o seksualnim nagonima. On u djelu *Kant's Ethical Thought* kaže:

Kant „misli da je seksualni odnos "degradacija čovječanstva", jer je to čin u kojem "ljudi čine sami sebe u predmet uživanja, pa odatle u stvar "(VE 27: 346). Seks smatra dopuštenim samo unutar braka, pa i toga tamo je to samo po sebi „puka životinja“ (MS 6: 425). "Neprirodne" seksualne prakse, poput masturbacije, "još su vilenije od samoubistva" i preokreta ljudsko biće u "odvratan objekt", niži od zvijeri (VE 27: 347, MS 6: 425).“<sup>224</sup>

Ovdje Kant, naravno, jasno izlaže da razlikuje htijenje od želja, strasti, požuda, jer želje ne pripadaju umskim maksimama, nego čulnim, pa samim tim i sklonostima. Umna volja tj. praktički um sa željama nema nikakve veze, ta volja se samo bori sa sklonostima nastojeći biti determinisana umom, a ne sklonostima koje su vezane za prirodni kauzalitet. Wood nastavlja i kaže:

„Prema Kantovim riječima, seksualna želja nije oblik ljubavi, jer ljubav teži dobrobit njegovog predmeta, dok seksualna želja ne postoji. Kant smatra seksualno zadovoljstvo, za oba spola, kao

---

<sup>223</sup> Bencivenga, E., *Ethics Vindicated: Kant's Transcendental Legitimation of Moral Discourse*, Oxford University Press, New York, 2007., str. 30.

<sup>224</sup> Wood, A. W., *Kant's Ethical Thought*, str. 2.

najjače moguće zadovoljstvo koje čula pružaju (MS 6: 426); i tako je podobno da postane "strast" - tj. sklonost, oblikovana svrhom mogućnosti izbora, koji se odupiru umnoj kontroli.“<sup>225</sup>

U *Kritici moći suđenja* Kant potvrđuje postojanje slobode kada kaže da postoje tri vrste stvari koje se mogu saznati: stvari mnijenja, činjenice i stvari vjerovanja. Prva vrsta stvari jesu one stvari koje su iskustveno moguće, dakle, to nisu transcendentalne ideje, ali koje mi pogrešno tumačimo i time zapadamo u mnijenje. Predmeti čiji objektivni realitet se može dokazati jesu činjenice. To su stvari koje su potvrđene u iskustvu kao prirodni zakoni, matematičke veličine. Pored njih Kant kaže da činjenicama pripada:

„Jedna ideja uma (koja po sebi nije sposobna ni za kakvo prikazivanje u opažanju, te, dakle, nije sposobna ni za kakav teorijski dokaz svoje mogućnosti), a to je ideja slobode, čiji realitet kao posebne vrste kauzaliteta ( o kojem bi pojam u teorijskom pogledu bio natčulan) može da se dokaže na osnovu praktičkih zakona čistog uma i u stvarnim radnjama koje se vrše u skladu sa tim zakonima, te, dakle, može se dokazati u iskustvu. Među svim idejama čistog uma to je jedina ideja čiji je predmet činjenica i mora se takođe uvrstiti među scibilia“.<sup>226</sup>

Dakle, bez obzira na nemogućnost dokazivanja slobode u *Kritici čistog uma*, Kant jasno daje dozanja da je sloboda činjenica potvrđena praktično u iskustvu.

Krajnje objašnjenje pojma slobode i autonomije volje dobijamo tek u *Kritici praktičkog uma* to nam potvrđuje i Kušan u svom članku „O aspektima i implikacijama Kantovog pojma slobode“ gdje kaže: „Kant kreće u problematiziranje pojma slobode u svom prvom velikom djelu *Kritici čistog uma* poblize ga određuje u *Osnovu metafizike čudoređa*, da bi ga u konačnom obliku iztrazio u *Kritici praktičkog uma*“<sup>227</sup>

### **3. „KRITIKA PRAKTIČKOG UMA“ KAO KRUNA KANTOVE AUTONOMNE ETIKE**

#### **3.1. Uvod u „Kritiku praktičkog uma“**

Nakon objave *Kritike čistog uma* 1781. Kant je najavio u dijelu u *kanonu čistog uma* da planira da odgovori na tri pitanja, a jedno od njih je: Šta treba da činim? - to pitanje se očigledno odnosi se na Kantova temeljna etička djela: *Zasnivanje metafizike morala*, ali prvenstveno na *Kritiku praktičkog uma* koja treba da ispita granice i moć uma u praktičkom

---

<sup>225</sup> Wood, A. W., *Kantian Ethics*, str. 225.

<sup>226</sup> Kant, I., *Kritika moći suđenja*, DERETA, Beograd, 2004., str. 262.

<sup>227</sup> Kušan, E., op. cit., str. 79.

pogledu. U novembru 1786. godine Kant najavljuje drugo izdanje *Kritike čistog uma* i njen dodatak *Kritiku praktičkog uma*. U djeluje *Zasnivanje metafizike morala*, kako on navodi, se radi o analitičkoj metodi, gdje se iz pojma morala izvode zaključci, a *Kritika praktičkog uma* treba da osigura sintetičko a priori sudove moralnosti i time opravda ono što je bilo napisano u *Zasnivanju*. Drugu kritiku Kant piše kako bi pokazao da čisti um može biti praktičan, odnosno, to bi značilo da on može determinirati djelovanje putem razloga a priori. Ukoliko čist um može biti praktičan, onda se time opravdava i postojanje moralnog zakona i slobode volje, a time i potvrđuje autonomija volje. Teorijski um i praktički um nisu dva različita uma, to je jedina te isti um u drugačijoj upotrebi. Tako Beck kaže um postaje praktičan kada on determinira vlastito djelovanje na osnovu svojih zakona. A ono što um zapovjeda jeste uvijek dobro, dokazivanje mogućnosti determinisanosti djelovanje umom jeste dokaz moralnosti.

Za razliku od *Zasnivanja metafizike morala* u *Kritici praktičkog uma* Kant započinje sa objašnjenjem ideje slobode i nastavlja tamo gdje je stao u prethodnom djelu. On već u predgovoru kaže: "Pojam slobode, ukoliko je njegova realnost dokazana apodiktičkim zakonom praktičkog uma, čini završni kamen cele zgrade sistema čistog uma, štaviše-spekulativnog uma..."<sup>228</sup>.

Sve ostale ideje kao što su ideja Boga i ideja besmrtnosti priključuju se slobodi kao osloncu svoje mogućnosti. Sve te ideje kojim spekulativni um nije mogao da dokaže objektivnu realnost praktički um na osnovu ideje slobode koja je uslov moralnog zakona pribavlja im stvarnost. Kant kaže: "Pojam slobode je kamen spoticanja za sve empiriste, ali ključ najuzvišenijih praktičkih načela za kritičke moraliste, koji pomoću njega uviđaju da nužno moraju postupati racionalno".<sup>229</sup>

### 3.2. Kategorički imperativ u „Kritici praktičkog uma“

Kant analitiku *Kritike praktičkog uma* započinje definicijom praktičkih principa:

"Praktička načela su stavovi koji sadrže opšte određenje volje koje pod sobom ima više praktičkih pravila. Ona su subjektivna, ili maksime, kad subjekt smatra uslov važećim samo za svoju volju, a objektivna su, ili praktički zakoni, kad se uslov saznaje kao objektivan, to jest, važeći za volju svakog umnog bića".<sup>230</sup>

---

<sup>228</sup> Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 25.

<sup>229</sup> Ibid., str. 29.

<sup>230</sup> Ibid., str. 41.



Ako čisti um može u sebi da bude praktički tj. za određivanje volje sadrži dovoljan razlog, onda postoje praktički zakoni, ali ako ne, imali bi posla samo sa maksimama. „Praktički um označava sposobnost slijeđenja razloga, te na osnovu tih razloga, nekog zamišljenog dobra-čak i nasuprot njihovim osporavanjem od strane čulnosti.“<sup>231</sup>

Principi koje čovjek sebi stvara nisu zakoni pod kojim neizbježno stoji, jer um tada ima posla sa subjektom njegovom moći žudnje, međutim, ono pravilo za koje je um sam potpuno određujući razlog volje jeste - imperativ, on se označava trebanjem što izražava objektivno primoravanje radnje i to označava kako bi se radnja događala kad bi um potpuno određivao volju. „Imperativi, dakle, važe objektivno i sasvim su različiti od maksima kao subjektivnih načela.“<sup>232</sup>

Sve imperative, kao što smo i ranije navodili, Kant dijeli na hipotetičke i kategoričke. Hipotetički imperativi su uslovljeni i određuju volju s obzirom na neku posljedicu, dok kategorički su bezuslovni i za određenje volje uzimaju samo nju samu. Hipotetički imperativi nisu zakoni jer se uvijek odnose na neku svrhu tj. nisu nezavisni od patoloških uslova koji se za volju prijanjaju. Nedostaje im nužnost, a nužnost je samo moguća kod a priori principa koji apstrahiraju od bilo kakve materije i odnose se jedino na volju. Tu nužnost posjeduju kategorički imperativ koji su potpuno očišćeni od patoloških uslova i oni jedino mogu biti praktički zakoni.

Höffe tvrdi da: „Po Kantovom mišljenju, najviši princip morala mora imati ono što ja nazivam "širokom univerzalnom valjanošću".<sup>233</sup> To bi moralo biti obavezujuće za sve racionalne subjekte, u svakom trenutku i na svim mjestima. Ukoliko ne važi za sva racionalna bića u svakom trenutku i uvijek, onda taj princip ne može biti princip moralnosti. Kant kaže da svako ko uzima moral kao nešto stvarno, a ne kao himeričnu ideju bez istine, mora priznati princip koji smo postavili naprijed.<sup>234</sup> Zbog toga je nužno da taj imperativ bude kategorički, a nikada ne hipotetički. Wood prenosi da Kant kaže: „Da svaka nauka sadrži hipotetičke imperative koje ponekad naziva "problematičnim imperativima", ponekad "tehničkim imperativima", a ponekad "imperativima vještine".“<sup>235</sup> Dakle, jedino gdje je moguć kategorički imperativ jeste u metafizici morala, dok sve druge znanosti koje se bave kako

---

<sup>231</sup> Höffe, O., *Umijeće življenja i moral*, str. 232.

<sup>232</sup> Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 42.

<sup>233</sup> Kerstein, S. J., *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002., str.2.

<sup>234</sup> Rawls, J., op. cit., str. 253.

<sup>235</sup> Wood, A. W., *Kant's Ethical Thought*, str. 63.

praktično ostvariti nešto, postići, jestu hipotetički imperativi. U najboljem slučaju ti imperativi mogu biti pragmatički, ali nikada ne i kategorički. Kant navodi primjer iz medicine da bi nam to pokazao. On kaže da medicinska znanost funkciniora na ovaj način, npr. „ako želite izlečiti ovu bolest K, a zatim davati lek M pacijentu u propisana doza “<sup>236</sup>

"Svi praktički principi koji pretpostavljaju objekt (materiju) moći žudnje kao određujući razlog volje skupa su empirijski i ne mogu biti praktički zakoni".<sup>237</sup> Dakle, princip koji se zasniva na subjektivnom uslovu prijemljivosti za neko zadovoljstvo ili nezadovoljstvo može služiti subjektu kao maksima, ali ni njemu samom ne može služiti kao zakon te takav princip nikada ne može biti praktički zakon, jer oni ne mogu važiti univerzalno i nužno. „Univerzalnost je suštinska karakteristika zakona kao takvog. Zakon, u strogom smislu 'zakona', mora se odnositi na sve slučajeve i biti bez izuzetaka.“<sup>238</sup> Ne može postojati jedan moralni zakon za jednu osobu, drugi za drugu. Onda to nije zakon, nego proizvoljno donešen stav o moralu.

Svi ti materijalni praktički principi potpadaju pod princip samoljublja ili lične sreće. Ti principi zavise od postojanja nekog predmeta koji izaziva zadovoljstvo, prema tome, oni pripadaju čulima, a ne razumu i kao takvi nikada ne mogu polagati pravo na nužnost, odnosno, da budu praktički zakoni. Prema tome, taj princip mora biti formalan, jer ukoliko se odnosi na neki predmet (materiju) onda više nije a priori i samim tim ne zapovijeda kategorički, nego samo hipotetički i kao takav ne može biti princip moralnosti. „Ako bi bilo šta, što je van racionalne volje bilo osnova moralnog zakona, to bi uništilo njegov kategorički karakter.“<sup>239</sup> Dakle, bilo kakavo materijalno određenje moralnog zakona je za Kanta apsolutno nemoguće, samo čista forma može zapovijedati kategorički.

Kant priznaje da je pretenzija na sreću nužan zahtjev svakog umnog, ali i konačnog bića, ali to zavisi od osjećanja zadovoljstva ili nezadovoljstva koje je subjektivno i može se saznati samo empirijski, stoga, taj zadatak se nikada ne može smatrati kao zakon, jer osjećanje zadovoljstva i nezadovoljstva je mnogostruko i različito kod subjekta, dakle, nema isti određujući razlog volje. Prema tome, ne postoje praktički zakoni koji ukazuju kako postati sretan nego postoje samo savjeti koji se saznaju na osnovu iskustva i koji nikada ne mogu biti nužni, nego samo relativni. “Stoga, svaka praktička pretpostavka koja se zasniva na

---

<sup>236</sup> Ibid., str. 63.

<sup>237</sup> Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 43.

<sup>238</sup> Paton, H. J., *The Categorical Imperativ: A study in Kant's Moral Philosophy*, str. 69.

<sup>239</sup> Wood, A. W., „Kant's practical philosophy“, in Ameriks, K. (ed.), *The Cambridge companion to: German Idealism*, str. 66.

zadovoljstvu (materijalnom principu) pada pred pokušajem, jer težnju ka sreću želi da postavi kao vrhovni princip motiva djelovanja i izbora“.<sup>240</sup> Iz ovoga slijedi sljedeća postavka "Ako umno biće treba da zamisli svoje maksime kao praktičke sveopšte zakone, onda ih ne može zamisliti samo kao takve principe koji određujući razlog volje ne sadrže prema materiji već samo prema formi".<sup>241</sup>

Jedini način da nešto bude zakonodavno mora se odvojiti od svake materije i empirizma, jer u tom slučaju svaki subjekt postavlja za osnov svoju sklonost i na taj način opšte zakonodavstvo je nemoguće pronaći. Ali ako se odvoji svaka materija ne preostaje ništa osim čiste forme sveopšteg zakonodavstva, čak i najobičniji razum može razlikovati koja forma u maksimi je saglasna sa sveopštim zakonodavstvom (univerzalizacija), a koja ne. "Maksime koje polože test univerzalizovanja, legitimisale su se kao moralne, a one koje na testu padnu-kao nemoralne".<sup>242</sup>

Takva volja je potpuno nezavisna od prirodnog zakona i ona je slobodna volja tj. volja kojoj čista zakonodavna forma maksime jedino služi kao zakon. U tom smislu volja je isto što i praktički um. Jer mi djelujemo determinisani praktičkim zakonima uma. Dakle, mi imamo volju koja je praktička. Kant je u *Kritici praktičkog uma* pokazao da kada čisti um upotrebljavamo praktično, mi možemo potvrditi da postoje moralni zakon, sloboda i da smo autonomni. Samo ako je naša volja umnavolja tj. praktički um to je moguće. To je najviši sintetičko a priori sud, koji potvrđuje autonomnost naše volje, odnosno, nedeterminiranost od vanjskih uzroka. To je jedino moguće ukoliko volja (praktički um), sama sebi postavlja zakon, kojeg se pridržava i time potvrđuje da je autonomna, a kao uslov te autonomnosti se pokazuje nužnost postojanja slobode. Dakle, naša volja je slobodna volja, negativno određena kao nezavisnost od svih vanjskih uzroka, a pozitivno određena, kao izvršavanje vlastitog zakonodavstva (moralnog zakona) kojeg sama sebi propisuje i pokorava se.

Upravo to izjednačavanje slobode i moralnog zakona Beck smatra najvažnijim otkrićem Kantove etike. On kaže da je: „Kantovo najvažnije otkriće je da zakon nije pukom ograničenju slobode, već je i sam proizvod slobode ... Ovo je kopernikanska revolucija u moralnoj filozofiji.“<sup>243</sup> To i jeste ono što je sintetičko a priori. Upravo izjednačavanje slobode sa autonomijom volje i moralnim zakonom se ne može analitički spoznati, prema tome, to je

---

<sup>240</sup> Beck, L. W., *An Commentary on Kant's Practical Reason*, str. 97.

<sup>241</sup> Kant, I., *Kritika, praktičkog uma*, str. 49.

<sup>242</sup> Heffe, O., *Umijeće življenja i moral*, str. 291.

<sup>243</sup> Beck, L. W., *An Commentary on Kant's Practical Reason*, str. 179.

sintetičko a prioran sud i tim određenjem volje kao autnomne se zasniva metafizika morala. „Kant...slobodu smatra kao *ratio essendi* moralnog zakona i potonjeg kao (jedinostveni) *ratio cognoscendi* slobode.“<sup>244</sup> Beck kaže da možemo poistovijetiti slobodu u pozitivnom smislu i autonomiju. Sposobnost samozakonodavstva u smislu u kojem je čisti praktični um-volja je određeno kao „pozitivna sloboda“ ili autonomija.<sup>245</sup>

### 3.3. Razlika između slobodne volje (Wille) i mogućnosti izbora (Willkur)

U njemačkom jeziku Kant navodi da u *Metafizici morala* jasno postoji distinkcija između onog što jeste volja (Wille) i što bi bilo mogućnost izbora (Willkur). Kod nas izraz volja se koristi za oba značenja i prevodioci obično zanemaruju tu razliku. Također, Alisson navodi da engleski jezik za oba ova termina koristi izraz „Will“, što je dovelo do problema u prevođenju Kantovih etičkih djela, a on smatra da je najbolje označiti *Wille* sa riječju „will“, a *Willkur* sa „Choice“.<sup>246</sup> Kant u uvodu *Metafizike morala* jasno daje doznajanja da ti pojmovi nisu istoznačni. On koristi termin *Wille*, kao volja pod moralnim zakona, tj. praktički um, dok izraz *Willkur* koristi za mogućnost izbora. *Wille* je slobodna volja jer se samo putem djelovanja iz poštovanja prema moralnom zakonu potvrđuje sloboda, dok se *Willkur* može označiti kao samovolja, da biramo ono što god želimo, bez ikakvih pravila i to može predstavljati vladavinu sklonosti, tj. ropstvo. *Wille* je slobodna ili autonomna volja koja propisuje sama sebi zakon kojem se pokorava. „Tako, Kant zaključuje da su slobodna volja, moralna volja i čisti praktički um identični.“<sup>247</sup>

Međutim, Kant daje do znanja da to nisu neke dvije različite volje, nego da je to jedna te ista volja. On kaže *Willkur* jeste mogućnost izbora, međutim, ukoliko mi savladamo sklonosti i budemo determinirani moralnim zakonima onda ta ista volja jeste *Wille*. To znači da postoji „dvostruka funkcija volje i da *Wille-Willkur* razlika pruža upravo ono što je potrebno kako bi se ta dvostrukost artikulirala unutar jedinstva.“<sup>248</sup>

Dakle, to je jedna te ista volja, samo *Willkur* je mogućnost izbora, a *Wille* je prava istinska slobodna autonomna volja, tj. volja pod moralnim zakonom. *Willkur* je, dakle, samo termin da se označi volja u potenciji, koja može biti determinirana i sklonostima i umom. Ali volja u

<sup>244</sup> Ameriks, K., *Interpretating Kant's Critiques*, str. 176.

<sup>245</sup> Beck, L. W., *An Commentary on Kant's Practical Reason*, str. 197.

<sup>246</sup> Alisson, H. E., *Kant's Theory of Freedom*, str. 129.

<sup>247</sup> Beck, L. W., *An Commentary on Kant's Practical Reason*, str. 123.

<sup>248</sup> Alisson, H. E., *Kant's Theory of Freedom*, str. 130.

potenciji nije slobodna volja, jer ona svoju slobodu tek može dokazati ukoliko je determinirana umom.

Prema, tome Kant koristi pojam *Willkur* za volju koja nije slobodna, jer da bi volja bila slobodna mora biti determinirana umom, a ukoliko jeste Kant koristi termin *Wille*. Slobodna volja je određena kao „izbor“ u Arisotelovoj etici vrline, ali Kant jasno daje doznanja da bi volja bila slobodna, ona ne može biti u stanju izbora, nego mora biti determinirana praktičkim zakonima uma. Odnosno, ona mora sama sebi pripisivati zakon kojem se pokorava, dakle, ona mora biti autonomna. Kant svojim shvatanjem slobodne volje zasigurno da odudara od savremenih liberalističkih shvatanja. Liberali uzimaju za slobodnu volju upravo ono što Kant naziva *Willkur*, kao slobodu izbora, ali istina ograničavaju *Willkur* time da ne šteti drugima. Međutim, takvo stajalište je kombinacija slobode sa utilitarizmom, budući da štetu razumijevaju kao nanošenje bilo kakve boli, patnje drugom. Jer nanositi štetu drugom i biti nemoralan za Kanta se ne mogu identificirati. Mi možemo nanositi štetu drugom (kao u slučaju govorenja istine), a da nismo nemoralni i obratno. Zbog toga smatram da je Kantov pojam slobode široko pogrešno shvaćen i zloupotrebljen, a da bi se njega shvatilo, nužna je distinkcija između fenomenalnog i inteligibilnog karaktera u čovjeku.

### **3.4. Sloboda i dvostruka čovjekova priroda**

„Za Kanta je volja slobodna, ako određuje samu sebe, a ne određuje je ništa drugo.“<sup>249</sup> Kako smo već naveli to i jeste princip autonomije volje. Slobodna volja kao nezavisna od empirijskih uslova nalazi svoj određujući razlog u zakonu tj. moralnom zakonu. Na osnovu moralnog zakona mi saznajemo slobodu, jer u svijetu pojava nije moguća nikakva sloboda, međutim, iskustvo nas uči ukoliko nekom čovjeku predložimo da uživa u svojim nasladama i nakon toga ga očekuje smrtna kazna jasno da on to neće prihvatiti, ali ako tom istom čovjeku pod istom prijetnjom smrtno kazne tražimo da lažno svjedoči protiv nekog poštenog čovjeka, da li će tada, ma kolika bila njegova ljubav prema životu, moći da je savlada. Hoće li on to učiniti ili ne, to ni on sam ne zna, ali da je to moguće, mora bez razmišljanja priznati. On je svjestan kako nešto treba, te u sebi saznaje slobodu koja bi bez moralnog zakona ostala nepoznata.

---

<sup>249</sup> Jennifer, U. K., *An Introduction to Kant's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, New York, Cambridge, 2010., str. 9.

"Mi smo slobodni kao čisto praktična umna bića, oslobođena vremena i prostora i lančanog niza događaja koji se u njima ostvaruju, pri čemu jedno uvijek slijedi iz drugog".<sup>250</sup> Dakle, sloboda počiva na vankuzalnosti. Subjekt kao pojava pripada svijetu pojava u kojem se sve dešava putem kauzalnosti, međutim, on saznaje slobodu koja je noumen i na osnovu nje djeluje izvan kauzalnog lanca, on može da se suprostavi redu prirodnih uzroka i nije ničim determinisan, dakle, slobodan je. „Nema sumnje da Kant prihvaća ideju da se naša noumenalna strana mora smatrati nevremenskom, ...vremenost zahtijeva kauzalnu vezu na takav način da bi ona bila nespojiva vrsta spontane slobode za koju Kant misli da je potrebna za slobodu i moralnu odgovornost.“<sup>251</sup>

Mi smo, s jedne strane, kao pojava i pripadamo redu prirodnog kauzaliteta i kao takvi smo empirijski uslovljeni i deteminirani, a, s druge strane, kao noumeni oslobođeni od prostorno-vremenske uslovljenosti i samim tim slobodni. Jer inteligibilni svijet je moralni svijet koji je dokazan slobodom koja je bezprostorna i bezvremenska praktička ideja. A kako ćemo znati da smo oslobođeni empirijskih sklonosti pri nekoj radnji, dovoljno je da uporedimo radnju sa kategoričkim imperativom. Prema tome, osnovni zakon čistog praktičnog uma glasi: "Delaj tako da maksima tvoje volje uvek može istovremeno važiti kao princip sveopšteg zakonodavstva".<sup>252</sup>

Taj moralni zakon je fakt uma i nameće se kao sintetički stav a priori koji nije zasnovan ni na kakvom opažaju, on ipak neposredno zapovjeda. To određenje moralnog zakona kao fakta uma je ono što u *Zasnivanju metafizike morala* nedostaje i što Kant dodaje u opravdanju postojanja moralnog zakona. „U drugoj kritici Kant inzistira na tome da čisti um može biti odmah praktičan u prepoznavnju i motiviranju moralnim zakonom, zakonom s autoritetom kojeg shvatamo kao neizvedenom i bezuvjetnom „Činjenicom Uma“.“<sup>253</sup> Iz toga slijedi zaključak da čisti um je sam za sebe pratički i daje čovjeku sveopšti moralni zakon. Međutim, on se ne ograničava samo na ljude nego se odnosi na sva bića koja imaju um i volju. „Praktični um počinje čistim moralnim faktom uma, 'koji čak i određuje' slobodu 'pozitivno i omogućava nam da prepoznamo nešto od nje, naime zakon.“<sup>254</sup> Kod ljudi se javlja kao imperativ pošto je čovjek čulno aficirano biće i ne može se očekivati sveta volja koja je uvijek

---

<sup>250</sup> Jodl, F., op. cit., str. 26.

<sup>251</sup> Watkins, E., *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge University Press, New York, 2005., str. 333.

<sup>252</sup> Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 53.

<sup>253</sup> Sussman, D., „Something to Love: Kant and the Faith of Reason“, in Bruxvoort Lipscomb, B. J. (ed.), Kruger, J. (ed.), *Kant's Moral Metaphysics*, str. 138.

<sup>254</sup> Ameriks, K., *Interpreting Kant's Critiques*, str. 251.

saglasna moralnom zakonu. Kant smatra da moralni zakon postoji u svim subjektima a priori, on je fakt naše svijesti.

Kantova etička teorija može samo dati objašnjenje morala, a nikada ne može proizvesti principe koji bi bili moralni. Zbog toga on kaže da filozofi ne samo da nisu doprinijeli pojmu morala, nego čak šta više svojim teorijama su zakrili moralni zakon. Moralne dileme su moguće samo teoretski, praktično, praktički um zna šta je moralno, isto ko što znamo koja nam je lijeva koja je desna ruka. Rawls kaže da: „Kant ne želi da nas podučava šta je ispravno, a šta pogrešno (smatrao bi to pretpostavljenim) već da nas učini svjesnim moralnog zakona koji je ukorijenjen u našem slobodnom umu“<sup>255</sup>

Da bi postojao kategorički imperativ mora postojati sloboda, da bi postojala sloboda ona mora biti noumen. Paton tvrdi da:

„Samo zato što postoje racionalna bića, uopće može postojati takvo što kao kategorički imperativ. Jer volja umnih bića se nužno očituje u univerzalnim zakonima. Budući da su nesavršeno racionalni, ovi univerzalni zakoni moraju se pojaviti kao kategorički imperativi. Kategorički imperativ ima svoje utemeljenje u volji umnih bića koji nisu u potpunosti umni.“<sup>256</sup>

Dakle, razlika između fenomenalne i noumenalne prirode čovjeka je nužna za postojanje moralnog zakona, jer ukoliko mi nismo umna bića, mi ne možemo zapovijedati kategorički, nego samo hipotetički tj. relativno. Ukoliko bi bili u potpunosti umna bića tada nam ne bi bio potreban imperativ, nego bi naša volja bila u skladu sa moralnim zakonom uvijek. Taj imperativ zapovijeda kategorički i označava primoravanje na neku radnju, a to se naziva dužnost. Jedini princip koji je primjeren dužnosti je autonomija volje jer svaka heteronomija neutemeljuje nikakvu obaveznost i u suprotnosti je sa moralnim principom.

Rawls kaže da: „Ovdje možemo napraviti razliku: Mi imamo istinsku čistu volju kada zato što možemo uvijek djelovati kako dužnost zahtijeva iz čistog praktičnog interesa, međutim to snažno izvršavanje naše dužnosti se suprotstavlja našim prirodnim željama i sklonostima.“<sup>257</sup>

Dakle, izvršavanje dužnosti, nužno potvrđuje našu slobodu kao dio inteligibilnost svijeta i sasvim je razumljivo, da sve ono što umno biće potvrđuje kao dio fenomenalnog svijeta je u suprotnosti sa slobodom i moralnim zakonom.

Na osnovu toga Höffe tvrdi: „Slobodu volje u puno smislu, dakle, pravu moralnu slobodu, dostižemo tek spremnošću da, u slučaju sukoba među razlozima, sopstvenu dobrobit

---

<sup>255</sup> Rawls, J., op. cit., str. 148.

<sup>256</sup> Paton, H. J., *The Categorical Imperative: A study in Kant's Moral Philosophy*, str. 170.

<sup>257</sup> Rawls, J., op. cit., str. 223.

suspregnem o u korist morala".<sup>258</sup> Autonomija volje predstavlja volju koja je sama sebi zakonodavna, nezavisna od sklonosti i ta nezavisnost je sloboda u negativnom smislu, a vlastito zakonodavstvo čistog praktičkog uma jeste sloboda u pozitivnom smislu. Kant slobodu izjednačava, dakle, sa racionalnošću, on u Kritici praktičkog uma upravo želi da pokaže da je moguć praktički um, odnosno, da je moguće da je volja = praktički um, tj. da volja umna. Takav stav je kritikovan od Schopenhauera, iako se on smatra nastavljajem Kantove filozofije, ipak, on smatra da je to pogreška koja je Kantovu etiku odvela u pogrešnom smjeru i da je to razlog zašto Kant misli da mi imamo slobodnu volju, iako to nije slučaj. U narednom dijelu osvrnut ćemo se na njegovu kritiku Kantove slobodne umne volje.

### **3.5. Šopenhauerova kritika Kantovog pojma slobodne volje**

Dakle, sloboda volje je za Kanta umna volja (praktički um). Kant kada kaže volja on misli na praktički um, na nešto što je determinirano umom. Taj stav kritikuje Šopenhauer i tako izvodi kritiku slobode volje. Sa polazišta umne volje Šopenhauer kritikuje Kantov pojam slobode smatrajući da volja nije umna i da um i volja nisu iste ontološke kategorije. Šopenhauer udara na srž Kantovog učenja iako se i sam smatra nastavljajem Kantove filozofije. On tvrdi da jedino metafizičko, tj. ontološko, ono što i jeste bitak svega je volja, a da intelekt nije ništa drugo nego mozak, tj. biološko evolucijsko nastala materija koja je determinisana prirodnim kauzalitetom. Volja jeste slobodna, ali individua nije volja u potpunosti, nego je individua manifestacija volje, a ne subjekt kao kod Kanta koji je polazišna tačka za sve. Svaka individua jeste u službi jedne opće volje, pojedinačna volja je samo manifestacija opće volje.

Šopenhauerova kritika slobode volje proizilazi upravo iz ovog stava o uslovljenosti svake pojedinačne volje, općom voljom. Volja je slobodna, ali individua nije slobodna jer ona kao predstava podliježe zakonu kauzaliteta tako da su njene radnje determinisane. Ta iluzija da čovjek može upravljati putem intelekta svojim djelovanjem je prisutna samo u intelektu. Putem apstraktnih pojmova čovjek saznaje vlastitu suštinu kao volju koja je slobodna. Međutim, čovjek je također predstava koja je uslovljena zakonom kauzaliteta i on kao predstava ne može djelovati na osnovu svog saznanja. Tek nakon izvršenog djela u čovjeku se javlja mišljenje da je moglo biti drukčije. Dakle, čovjek ima slobodu da misli o svim svojim mogućnostima jer njegova suština i jeste volja, ali on ne može djelovati jer nije on ta volja u potpunosti nego samo njena manifestacija.

---

<sup>258</sup> Höffe, O., *Umijeće življenja i moral*, str. 278.



Da bi čovjek djelovao drukčije, potrebna je neka druga volja, odnosno, drugi karakter, a pošto je to nemoguće prema datim uslovima, čovjekovo djelovanje je nužno. Nema vaspitanja koje bi moglo promijeniti karakter, ko se rodi zao, on ostaje zao. Šopenhauer navodi par primjera vezanih za ovu konstataciju. On kaže, oslanjajući se na Spinozu, da ukoliko bi kamen imao svijest, on bi kada pada sa visine na zemlju pomislio da ne mora pasti. Također, motka koja stoji vertikalno i klata se, pada na lijevu stranu mi možemo pomisliti da je mogla pasti i na desnu, ali s obzirom na postojeće uslove, smijer vjetra, ona je nužno morala pasti na lijevu stranu. Tako je i sa čovjekovim djelovanjem, Šopenhauer tvrdi da u istim uslovima čovjek će uvijek uraditi isto, jer takav je njegov karakter koji je nepromjenjiv.<sup>259</sup>

Međutim, Šopenhauer zapada u kontradiktornost zbog negiranja slobode volje, on kaže da samim tim što je ta volja iracionalna, život je vječna patnja i sve što čovjek treba da radi jeste da negira volju za život, odnosno, ne da se ubije kako bi to mnogi protumačili, nego negirati tako što neće izvršavati zahtjeve volje. Ali kako bi to bilo moguće bez volje koja je slobodna? Da li bi to značilo da ono što Šopenhauer kaže da nije moguće mijenjati svoje djelovanje i da volja određuje šta će pojedinac raditi, a ne intelekt - pada u vodu? Jer on očigledno tu predlaže da putem intelekta zaustavimo iracionalnu volju, a svrstavajući intelekt u nešto što je sekundarno, to nije moguće. Prema njemu, čovjek može biti čisti spoznajajući subjekt koji posmatra objektivno, a ne djeluje, a sve to nije moguće ukoliko je intelekt samo nešto što je u službi volje kako kaže, a ne odlučujuća instanca djelovanja.

### **3.6. Kantova kritika svih etika zasnovanih na heteronomiji volje**

Schopenhauer očigledno zagovara volju koja nije autonomna i time udara na temelje Kantove etike. Kant, međutim, smatra da mi u djelovanju potvrđujemo našu autonomnu tj. slobodnu volju, koja da nije umna, ne bi bila slobodna što Schopenhauer i primjećuje. Već smo u drugom dijelu naveli da je suprotnost principu autonomije volje, princip heteronomije volje. To znači da su principi lične sreće u suprotnosti sa principima moralnosti. Kant ističe da su granice moralnosti i samoljublja toliko očigledne za svaki i najprostiji razum. Principi sreće mogu pružati maksime koje su najčešće tačne, ali nikada koje su uvijek i nužno tačne, prema tome, ne mogu važiti za praktičke zakone, razlog tome je što se sreća zasniva na iskustvu koje je promjenjivo i mnogostruko i u svakom svjesnom subjektu različito.

---

<sup>259</sup> Šopenhauer, A., *Svet kao volja i predstava I*, 257.-262.

"Maksima samoljublja (razboritosti) samo savetuje, a zakon moralnosti zapoveda ".<sup>260</sup> Ono što je dužnost svakom se pokazuje samo od sebe, međutim, kako biti sretan zahtjeva poznavanje svijeta. Kao razliku između dužnosti i lične sreće, Kant navodi čovjeka koji je varao da bi se obogatio, ukoliko je on izgubio, a nije varao, on se može ljutiti na samog sebe, ali ukoliko je svjestan da je varao, on mora prezirati samog sebe čim se uporedi sa moralnim zakonom. Dakle, moralni zakon je ipak nešto drugačije od principa lične sreće. Kant kaže: "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 kesu".<sup>261</sup>

Svi dotadašnji pokušaji da se izvede moralni zakon pripadaju heteronomiji volje. Svi su ili empirijski ili racionalni tj. subjektivni ili objektivni. Subjektivni su spoljašnji gdje spadaju bazirani na odogoju (prema Montanju) i građanskog uređenja (prema Mandevilu), a u unutrašnje principe Kant navodi primjere s fizičkog osjećanja (prema Epikuru) i moralnog osjećanja (prema Hačisonu). Objektivni ili racionalni principi se, također, dijele na spoljašnje tj. na osnovu Božije volje (prema Kruzijusu i dr.) i unutrašnji na osnovu savršenstva (prema Volfu i stoičarima). Također, i Leibnizova etika metafizičkog perfekcionizma (sa koncepcijom prethodnog moralnog poretka datom i poznatom našem razumu), kao i psihološkog naturalizma koji stoji u osnovi Humeove doktrine simpatije kao osnova morala. Wilhelm Windelband to objašnjava na sljedeći način: „teleološki moral Kant potpuno odbacuje s najvećom energijom, kombinaciju svih vrsta heteronomije vidi kao sankciju u božanskoj volji, kriteriju korisnosti i motivu u očekivanju nagrade i kazne.“<sup>262</sup> U tim svim etikama ono što određuje našu volju je koncepcija određenog objekta (usmjerenost na neki objekat), a ne objekta (npr. carstvo svrha) razvijenog iz principa koji proizlaze iz našeg praktičkog uma. Svi principi koji su ovdje postavljeni su materijalni i neprikladni su za najviši moralni zakon jer određujući razlog volje predstavljaju van nje same, dakle, heteronomija volja. Kant kaže da: „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 kojem on određuje volju za delo.“<sup>263</sup>

---

<sup>260</sup> Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 59.

<sup>261</sup> Ibid., str. 56.

<sup>262</sup> Windelband, W., *A History of Philosophy*, The Macmillan Company/Macmillan & co., Ltd, New York, London, 1901., str. 553.

<sup>263</sup> Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 64.

Taj moralni zakon kao fakt uma, također smo pokazali da je povezan sa slobodom volje, čak staviše, da je s njom jedno. Na osnovu toga čovjek sebe saznaje kao stvar po sebi kao pripadnik inteligibilnog svijeta. „Natčulna priroda bi se mogla nazvati prauzornom prirodom (natura archetypa) koju saznajemo samo u umu, a čulni svijet bi se, pošto sadrži moguće dejstvo ideje one prve kao određujućeg razloga volje, mogao nazvati kopiranim (natura ectypa).“<sup>264</sup> Ovdje vidimo veliki uticaj Platona na Kantovo učenje, inače diferencija između čulnog svijeta i svijeta razuma, ali taj Kantov svijet je ipak svijet koji je isti kao i čulni samo predstavlja noumenalni svijet, tj. svijet kakav bi trebao biti, a ne kako ga mi vidimo u odnosu na naše spoznajne moći.

Što se tiče dedukcije *Kritike praktičnog uma* Kant navodi da se ovdje ne možemo pouzdati u čula kao što je to bilo u *Kritici čistog uma*, međutim, i pored toga nemogućnosti moralni zakon je *fakt čistog uma* kojeg smo a priori svjesni i koji je apodiktički izvijestan iako se ne može u iskustvu naći primjer gdje bi on bio tačno izvršavan. Na taj način smo proširili granice saznavanja van iskustva, a taj zahtjev *Kritika čistog uma* nije uspjela ispuniti. Kako je moguće primjeniti tu kategoriju kauzaliteta (slobode) van granica mogućeg iskustva, Kant kaže da treba samo da se osvrnemo "zbog čega nismo zadovoljni njegovom primenom na iskustvene predmete."<sup>265</sup> Jer koliko god mi poznavali prirodu, mi tu nemamo nikakvu istinski dobiti poznavanje prirode ne može zadovoljiti našu temeljnu žudnju za znanjem.

### 3.7. Moralni zakon kao uslov iz kojeg se izvode pojmovi dobra i zla

Kant dalje razlaže pojam predmeta čistog praktičnog uma, pod pojmom predmeta praktičnog uma on razumije: "Predstavu nekog objekta kao moguće posledice putem slobode".<sup>266</sup> Dakle, predmeti praktičnog uma su pojam dobra i pojam zla. Kant kaže da oni ne mogu biti temelj moralnog zakona jer kada bi bili, to bi bilo povezano sa zadovoljstvom ili nezadovoljstvom. Velika je razlika između dobrog i dobrobiti i zlog i nevolje. Iz toga proizilazi da njima prethodi moralni zakon na osnovu kojeg se zna zašto je nešto dobro, a zašto je nešto zlo. Jodl tvrdi da u Kantovoj etičkoj teoriji: „Moralni zakon ne nastaje iz prethodnog pojma dobra i zla, nego što je dobro i zlo samo je moralnim zakonom određeno.“<sup>267</sup> Ova konstatacija razlikuje Kanta od svih njegovih prethodnika, jer budući da su oni polazili od pojma dobra i zla uvijek

---

<sup>264</sup> Ibid., str. 65.

<sup>265</sup> Ibid., str. 75.

<sup>266</sup> Ibid., str. 78.

<sup>267</sup> Jodl, F., op. cit., str. 23.

su zagovarali heteronomiju volje. Moral se samo može utemeljiti kada je volja određujući razlog i sama sebi zakonodavna, dakle, autonomija volje je najviši princip moralnosti.

Autonomija volje nužno pretpostavlja slobodu jer jedino na osnovu nje je autonomija moguća, jer zaista bića koja ne posjeduju slobodu, odnosno, nisu nezavisni od empirijskih uticaja, nisu sami sebi zakonodavni. Iako mi danas slobodu shvatamo kao mogućnost izbora (*Willkur*) i time mislimo da smo mi slobodni i kada odabiramo zlo. Kant smatra da mi jedino svoju slobodu potvrđujemo kada vršimo radnju iz poštovanja prema moralnom zakonu, a ne zato što tobože možemo birati da li bi bili dobri ili zli, jer biti zao za Kanta jeste djelovati u skladu sa sklonostima, i time poništavati vlastitu slobodu i autonomiju, jer heteronomijom se ne može potvrditi vlastita sloboda.

Ermano Bancivenga to objašnjava ovako: „Nije moguće da bude slobodno i dobro, slobodno i zlo ili nevoljno. Sloboda je isto što i dobrota: Autonomno ponašanje je ponašanje koje um prihvata, dakle prosuđuje i pozitivno vrednuje.“<sup>268</sup> Dakle, sloboda se podudara sa dobrim djelovanjem, ali ne ukoliko je to djelovanje slučajno dobro, nego ukoliko hoćemo da djelujemo dobro, tada smo slobodni. Prema tome, „sloboda ... uopće nije sposobnost odabira zla, već dobra, jer naš um zapovijeda samo dobro.“<sup>269</sup>

Dalje, Kant navodi da moralni zakon nema nikakvu drugu moć saznanja osim razuma koji omogućava primjenu na predmete prirode, ali ipak, takav zakon „in concreto može biti prikazan na predmetima čula, dakle, prirodni zakon, ali samo prema njegovoj formi kao zakon u svrhu moći suđenja, te ga stoga možemo nazvati *tipom* moralnog zakona.“<sup>270</sup> Prema tome, pravilo po kojem prosuđujemo da li su radnje moralno dobre ili zle je da samog sebe pitaš da li radnju koju namjeravaš da izvršiš želiš da ona bude prirodni zakon pomoću tvoje volje. Dakle, ono što je moralno dobro zavisi samo od toga da moralni zakon neporedno određuje volju, ako se to ne događa radi zakona, ali se poklapa sa zakonom, ta radnja sadrži legalitet, ali ne i moralitet.

S obzirom na ljudsku volju koja nije uvijek saglasna sa zakonom već je određuju sklonosti taj zakon se javlja kao *pobuda*, a pod *pobudom* Kant razumije: „Subjektivni određujući razlog volje nekog bića čiji um nije već po svojoj prirodi nužno primeren objektivnom zakonu.“<sup>271</sup> Iz toga slijedi da se Božijoj volji ne mogu pridavati nikakve pobude jer to je sveta volja koja je u

---

<sup>268</sup> Bancivenga, E., op. cit., str. 64.

<sup>269</sup> Ibid., str. 64.

<sup>270</sup> Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 89.

<sup>271</sup> Ibid., str. 91.

potpunosti i nužno saglasna sa moralnim zakonom. Pobuda jeste otpor sklonosti koji onemogućava da ljudi uvijek djeluju dobro.

Suština moralnog zakona je ta da volja koja je slobodna bude nezavisna od svih čulnih uticaja, prema tome, moralni zakon nanosi štetu svim sklonostima i nužno izaziva osjećanje bola. Sve sklonosti skupa sačinjavaju sebičnost. Prema Kantu, postoje dvije vrste sebičnosti, sebičnost samoljublja ili samoživost i sebičnost samodopadanja ili taština. Čisti moralni zakon nanosi štetu samoljublju i suzbija taštinu. Kant kaže: „Dakle, moralni zakon neminovno ponižava svakog čoveka onog trenutka kad on s njim uporedi čulnu sklonost svoje prirode. Ono što nas svojom predstavom kao određujućim razlogom naše volje ponižava u našoj samosvesti, pobuđuje poštovanje za sebe.”<sup>272</sup> To neprijatno osjećanje koje se u nama javlja kada se uporedimo sa moralnim zakonom Kant naziva *intelektualni prijezir*. Kant u *Kritici praktičkog uma* navodi vlastiti primjer suzbijanja taštine, kada je sreo čovjeka koji je neobrazovan, koji ne zna ništa o filozofiji, ne zna ništa o moralnom zakonu, ali svejedno je djelovao moralno u toj mjeri da je Kant sam osjećao sram pored njega, znajući da on nije na tom nivou moralnosti. Dakle, moralnost šteti samoljublju i suzbija taštinu, pokazujući ljudima da nemaju svetu volju i da se njihovo djelovanje može uvijek popraviti.

Dalje, Kant u drugoj kritici kaže da moralni zakon u nama budi osjećaj *poštovanja* (njem. *Achtung*, eng. *Reverence* (reverence mnogo više odgovara njemčkoj riječi *Achtung* nego *respect* kako mnogi autori prevode) jer on predstavlja oslobođenje od svake čulnosti, mi možemo nekoga poštovati samo kao izvršioca moralnih radnji. „*Poštovanje* se uvek odnosi samo na osobe, a nikada na stvari. Ove posljednje mogu nama pobuditi sklonost, a ako su životinje (npr. konji, psi...) čak i ljubav, ili i strah, kao more, vulkan, grabljiva životinja, ali nikada ne mogu u nama pobuditi poštovanje.”<sup>273</sup> Najveći osjećaj koje *stvari* mogu izazvati jeste osjećaj divljenja što ipak nije poštovanje.

*Poštovanje* zakona je svijest o slobodnom potčinjavanju volje zakonu sa neizbježnom prinudom koja se vrši nad svim sklonostima podsredstvom uma. „U grubim crtama, Kant tvrdi da djelovanje motivirano emocijama nema moralnu vrijednost.”<sup>274</sup> I s obzirom da nema moralnu vrijednost, nikada ne može u nama izazvati taj osjećaj *poštovanja*. Paton kaže: „osjećam samo *poštovanje* (*reverence*) prema nečemu što određuje moju volju i ne služi mojim sklonostima, već ih nadmudrim ili ih barem ne uzima u obzir pri određivanju mog

---

<sup>272</sup> Ibid., str. 93.-94.

<sup>273</sup> Ibid., str. 95.

<sup>274</sup> Mađarević, L., op. cit., str. 337.

izbora.<sup>275</sup> Dakle, taj osjećaj poštovanja dobijamo zato što smo uspjeli savladati sklonosti, a svako djelovanje motivirano emocijama se odnosi na djelovanje u skladu sa sklonostima. Prema tome, osjećaj *poštovanja* je jedinstven i ne može se zaslužiti nikakvim drugim djelovanjem koje nije iz dužnosti, odnosno, moralno djelovanje jedino izaziva taj osjećaj. Kant u svojim *Etičkim predavanjima* kaže: „*Poštovanje* je direktno povezano sa našom unutrašnjom vrijednošću.“<sup>276</sup> Ono što neki autori brkaju jeste da Kant pridaje osjećanju *poštovanja* takvu pažnju da smatraju da je moralno djelovanje motivirano sticanjem *poštovanja*, što je apsolutno pogrešno, jer tada ne bi bila radnja iz dužnosti, nego bi bila radi tog jedinstvenog osjećanja, dakle iz sebičnosti tj. sklonosti.

Dalje, Kant kaže da se sve stvari mogu podijeliti na one koje nemaju cijenu i one koje imaju cijenu. Stvari koje imaju cijenu - za njih postoji ekvivalent koji ih može zamijeniti, za stvari koje nemaju cijenu - za njih ne postoji ekvivalent, a jedino *dostojanstvo* je ono za što nema nikakvog ekvivalenta, vršenje moralnih radnji nam osigurava *dostojanstvo*, ukoliko smo nemoralni nikakva druga stvar to ne može zamijeniti. Dakle, moralna (umna) bića posjeduju unutrašnju vrijednost koju Kant naziva *dostojanstvo*. Rawls kaže da: „Kant vjeruje da ako ljudski život ne slijedimo svoje svrhe u okviru moralnog zakona, ljudski život je bezvrijedan, bez ikakve vrijednosti.“<sup>277</sup> Jedino moralni zakon osigurava *dostojanstvo* čovjeku i osjećaj *poštovanja*, zbog toga je sve drugo manje vrijedno i podređeno moralnom zakonu. Jer putem slobode koja je moguća samo kao autonomija volje tj. volja koja propisuje i izvršava sama svoj zakon, umno biće sebe saznaje kao člana inteligibilnog svijeta, a to osigurava osjećaj *poštovanja* i osigurava *dostojanstvo*.

Kant tvrdi da: „Čovjek koji se smatra ličnošću, to jest subjektom moralno praktičkog uma, uzvišen je iznad svake cijene; jer se kao osoba (homo noumenon) ne smije se cijeniti samo kao sredstvo prema tuđim ili čak prema vlastitim ciljevima, već kao svrha u sebi, to jest, on posjeduje dostojanstvo (apsolutnu unutaraju vrijednost).“<sup>278</sup> Dakle, čovjek kao subjekt moralnog zakona, kao svrha po sebi, kao moralno biće ima apsolutnu unutrašnju vrijednost koja se ničim drugim ne može zamijeniti, niti bilo šta u svijetu odgovara dostojanstvu tj. apsolutnoj unutrašnjoj vrijednosti. Kroner to odlično objašnjava na sljedeći način:

„Čovjek kao moralna volja i moralna ličnost ne pripada objektivnom svijetu, on ne pripada svijetu predmeta koji je nadređen cijelom prostornom vremenskom poretku. To je smisao njegovog

---

<sup>275</sup> Paton, H. J., *The Categorical Imperative: A study in Kant's Moral Philosophy*, str. 65.

<sup>276</sup> Kant, I., *Lectures on Ethics*, str. 173.

<sup>277</sup> Rawls, J., op .cit., str. 158.

<sup>278</sup> Kant, I., *The Metaphysics of Morals*, str. 230.

postojanja. Kao takav, on je nadprostoran, kao i nadtemporalan. On pripada čisto inteligibilnoj ili (upotrijebiti grčki termin) noumenalnoj sferi. U toj činjenici leži temelj njegovog moralnog dostojanstva<sup>279</sup>

Iako Allen Wood tvrdi da Kant griješi kada poistovjećuje moralno djelovanje i čisto racionalno djelovanje. Navodeći primjere da su nekada inteligentni ljudi u historiji smišljali ratove i genocide.<sup>280</sup> Mislim da je njegov prigovor neargumentovan i da time pokazuje pogrešno interpretiranje Kantove filozofije. Prvo, kako da mi znamo ko je inteligentan, a ko ne? Ako misli na obrazovane ljude onda su tu pobrkani pojmovi? Za Kanta inteligencija nije nešto što se može vezati za čulni svijet, pa npr. ljudi koji su dobri u rješavanju životnih problema su inteligentni. Naprotiv, to nema nikakve veze sa inteligencijom. Mislim da Wood upotrebljava racionalnost onako kako postoji predrasuda o tome šta je racionalnost, za Kanta je racionalno ono što je van svakog iskustva, što je noumenalno, odnosno inteligibilno. Drugo, Kant izričito navodi da mi iz iskustva ne možemo izvoditi nikakve primjere moralnog djelovanja, jer u moralnom djelovanju se radi o htijenju (radnjama koje se ne vide), a ne činu (radnjama koje se vide).

Kant je smatrao moralnost ono što je najvrijednije kod umnog bića. On u kasnom spisu iz 1795. godine pod nazivom *Prema vječnom miru* tvrdi da je najpoštenija politika najbolja i da ona vodi vječnom miru. Moral rješava politička pitanja koje politika ne može samostalno riješiti, pa se svako odvajanje politike od morala mora smatrati pogrešnim. Kant kaže u spomenutom spisu: „Istinska politika, dakle, ne može učiniti niti jedan korak a da se prije toga ne pokloni moralu; i premda je politika sama za sebe teško umijeće, njezino sjedinjenje s moralom nije nikakvo umijeće. Jer moral presijeca čvor koji politika nije mogla odriješiti čim se te dvije snage suprotstave jedna drugoj.“<sup>281</sup>

Dakle, činjenje moralnih djela osigurava dostojanstvo kod čovjeka i potvrđuje se sloboda kao dio inteligibilnog svijeta. Čovjek tako sebe saznaje kao umno biće, kao inteligenciju, koja je nešto različito od fenomena. Potvrditi slobodu možemo samo kada djelujemo putem moralnog zakona, kojeg smo sami propisali i kome smo potčinjeni. To je princip autonomija volje kojeg Kant naziva najvišim principom moralnosti, ali on se bazira na tome da moral mora biti svrha sam sebi, jer ukoliko za određenje moralnog tražimo van subjektive volje, onda je to heteronomija volje. Ukoliko uzmemo za kriterij i određenje moralnosti bilo koju materijalnu svrhu, onda više nismo autonomni ni slobodni, nego samo pokazujemo ropstvo sklonostima i

---

<sup>279</sup> Kroner, R., op. cit., str. 70.

<sup>280</sup> Wood, A. W., *Kant's Ethical Thought*, str. 71.

<sup>281</sup> Kant, *Pravno-politički spisi*, str. 143.

heteronomiju volje. Zbog toga, nužno je da volja sama sebi propisuje zakon kojem se pokorava da bi bila slobodna i u tome se ogleda formalizam Kantove etike. Utilitaristi, Schiler, Scheler i mnogi drugi su kritikovali Kantov etički, a te kritike i odbranu Kantovog formalizma ćemo iznijeti u sljedećih par dijelova ovog rada.

### **3.8. Kritike Kantovog etičkog formalizma i rogirizma**

#### **3.8.1. Utilitaristička kritika Kantovog etičkog formalizma**

Kantov formalizam je kritikovan od strane mnogih etičkih teorija. Najveći udar na Kantovu etiku je izvršio utilitarizam. Jeremy Bentham kao osnivač utilitarizma smatrao je da moralno djelovanje nikada ne može biti motivirano samo formom, kako je to Kant mislio, nego ono mora biti usmjereno na posljedicu. Bentham vidi svoju teoriju kao obnovu utilitarizma koji je bio prisutan u Kirenskoj školi i Epikurejstvu. On smatra da kriterij onoga što je moralno mora biti zadovoljstvo i bol. Radnja koja donosi više zadovoljstva je dobra, a koja donosi više boli je loša. To naravno po Kantu nije prihvatljivo, budući da su moralne radnje nekada najbolnije i možda najmanje dobrinose. Kasnije je taj princip zadovoljstva formuliran u princip opće koristi. Ono što je moralno jeste radnja koja donosi više koristi društvu i šire svima na planeti Zemlji (ljudima i životinjama tj. onim koji mogu osjećati bol i patnju). Dakle, posljedica koja ima najveću korist je najbolja radnja prema utilitaristima.

Kantova deontološka etika nam govori da mi ne trebamo da računamo korisnost neke radnje. Utilitarizam govori drugo, da je jedino bitno da činimo ono što smatramo da je najkorisnije za sve. Iako su možda moralne radnje i najkorisnije, to za Kanta nije cilj. Za J. S. Milla i za utilitariste moral nije svrha po sebi, nego se moral cijeni jer dovodi do sreće. J. S. Mill kaže da je:

„Neosporno da čovek može da djeluje bez obzira na sreću. Ali šta je to ako ne sreća drugih ili neki od rekvizita za nju? Plemenita je to stvar kada je neko sposoban da se potpuno odrekne svog udela u sreći ili izgleda na nju: ali na kraju krajeva to samopožrtvovanje mora imati neki cilj; ono nije samo sebi cilj, te kada nam neko kaže da cilj samopožrtvovanja nije sreća, već vrlina koja više vredi od sreće, onda ja pitam da li bi heroj ili mučenik podneo žrtve da nije bio uveren da će time drugima uštedeti slične žrtve?“<sup>282</sup>

J. S. Mill kaže da čak i Schopenhauerova kritika pojma sreće nije u suprotnosti sa utilitarizmom, jer i ako se sreća ne može pozitivno odrediti, onda bi princip korisnosti ili

---

<sup>282</sup> Mill, Dž. S., *Utilitarizam*, Kultura, Beograd, 1960., str. 18.-19



najveće sreće, na kome se bazira utilitaristička etika, bio da se smanji bol i patnja. Zadovoljstvo i sreću koju on uzima u obzir je stanje duševnog mira - *ataraksije* koje preuzima od Epikura, a to je stanje u kome je čovjek bez bolova. J. S. Mill u spomenutom djelu to opisuje na sljedeći način: „Prema verovanju koje usvaja korisnost ili princip najveće sreće kao fundamentalni princip morala, naše radnje su ispravne utoliko koliko vode unapređenju sreće, a neispravne ukoliko vode proizvođenju nečega suprotnog sreći.“<sup>283</sup> J. S. Mill tu navodi da se utilitarizmu ne protivi nijedna etička teorija, pa čak i iz Kantovog kategoričkog imperativa koji zagovara požrtvovanje i odricanje od vlasititog udjela u sreći pronalazi da to samopožrtvovanje ostvaruje najveću sreću i korist u cijelini. Dakle, J. S. Mill izvodi da su te radnje u skladu sa kategoričkim imperativom i najkorisnije za društvo, prema tome i po utilitarizmu su najviše moralno vrijedne.

Ipak, velika razlika jeste u samom htijenju. Za Kanta je bitno da radnje vršimo iz dužnosti, a ne radi neke koristi. Pogotovo što Kant pojam sreće kritikuje smatrajući da je on a posteriori i kao takav ne može služiti kao uzor moralnim radnjama, jer je promjenljiv, a ono što je promjenljivo ne može biti moralni zakon. Dalje, iako su većina radnji koje su izvršene iz dužnosti i korisne, ipak u nekim slučajevima i ne bi bile. Npr. kad je laganje u pitanju, Kant tvrdi da je laganje nemoralno bez obzira na posljedicu, čak i u slučaju kada bi laganje imalo plemenit cilj, spasenje života, utilitaristi bi to procijenili kao moralno najvrijedniju radnju, ukoliko bi lažima spasili nečiji život, kod deontološke etike to je nemoralno. J. S. Mill smatra da kada Kant zahtjeva od nas da postupamo iz dužnosti, on od nas zahtjeva da postupamo u skladu sa općim interesima, a ne da nas poziva na bezinteresno djelovanje. J. S. Mill navodi da iako je istina u suštini od opće koristi, da su izuzeci ponekad korisni, jer za Milla na postoji a priori moralni zakon koji osigurava nužnost i univerzalnost, nego se moralnost bazira na posljedicama koje doprinose principu koristi ili najveće sreće. Wood navodi da je upravo „krucijalna razlika između Kanta i Milla je u tome što Kant preuzima osnovni princip morala koji treba biti a priori, dok Mill kao temeljni empiričar potpuno negira a priori.“<sup>284</sup>

Prema Höffeu utilitaristi su ignorirali pitanje na koje Kant daje odgovor a to je: „Pod kojim je a priori uvjetima subjekt sposoban za moral? Odgovor leži u autonomiji volje.“<sup>285</sup> Dok utilitaristi ne vide moralnost kao formalan i autonoman princip. Höffe tvrdi da Kant ne vidi u utilitarizmu suprotno stajalište, nego samo nepotpunu teoriju kojoj je potrebna autonomna

---

<sup>283</sup> Ibid., str. 9.

<sup>284</sup> Wood, A. W., *Kantian Ethics*, str. 58.

<sup>285</sup> Höffe, O., *Immanuel Kant (SUNY Series in Ethical Theory)*, str. 152.

volja da učini od te teorije etiku dužnosti. Singerovi prigovori da se Kantova etika ruši kada se pokuša primijeniti kategorički imperativ, ipak, nema osnova. Univerzalizacija koju zahtjeva kategorički imperativ i koji razumijevanju Hare i Singer nemaju isto značenje. Kod Singer i Harea taj princip koji očekujem da bude moralni zakon se primjenjuje direktno na praksu, čime se gubi smisao i svrha etike maksime i razlike između maksime i praktičkog zakona kojeg uvodi Kant.

Michael Albrecht navodi da:

„Kantova moralna teorija općenito je karakterizirana na različite načine: kao formalistička etika, kao etika dužnosti, kao deontološka etika i tako dalje. No, također je važno svojstvo Kantove teorije da ono predstavlja ono što možemo nazvati „etikom maksime.“ Otfried Höffe, jedan od najistaknutijih savremenih tumača Kantove misli, uveo je taj izraz upravo da bi naglasio važnu ulogu koncept maksime u Kantovoj etici.“<sup>286</sup>

Jer primijeniti kategorički imperativ tj. univerzalizaciju svojih radnji direktno na praksu, direktno poništava taj subjektivni princip htijenja tj. maksimu, jer između maksime i praktičkog zakona je veliki jaz. Ja mogu željeti npr. da druge ljude ubijam i da to bude zakon, ali to je moja maksima, koja nikada ne može biti zakon jer bi činila suživot nemogućim.

Drugo, ono što treba napomenuti jeste da Kant smatra da mi to ne možemo htjeti, razlog je što se to može desiti u praksi jeste da je naša maksima kontaminirana sklonostima (željama, interesima itd.). Treće, kada primijenimo opći zakon na praksu, on je automatski u svijetu čulnosti i kao takav se ogleda u posljedicama, ukoliko posljedica neke maksime koja pretenduje da bude univerzalana nije dobra, ne znači da je to moralno loše djelovanje, jer slučaj određuje posljedicu, a praksa jeste upravo svakodnevno iskustvo koje pored moralnog zakona i subjektivnog principa htijenja (maksime), ipak se sastoji od brojnih drugih a posteriori faktora koji određuju samu posljedicu djelovanja. To nam sasvim lijepo objašnjava Paton sljedećim riječima:

„Rezultati koje želimo postići našim djelovanjem nisu nužno isti kao rezultati koje ustvari dajemo; i čak bi mogao biti slučaj, kao u naglom udaru paralize, da moralno dobra volja uopće ne bi dala vanjske rezultate. Kant smatra da moralno dobro djelovanje ne ovisi ni o njegovoj vrijednosti ni o rezultatima koje proizvodi niti čak o rezultatima koje nastoji proizvesti. Držeći ovo, on negira svaki oblik utilitarizma.“<sup>287</sup>

Rawls, također, navodi da je najveća razlika između utilitarističkih etika i deontoloških sljedeća:

---

<sup>286</sup> Albrecht, M., „Kant's Justification of the role of Maxims in ethics“, in Ameriks, K. (ed.), Höffe, O. (ed.), *Kant's Moral and Legal Philosophy*, str. 134.

<sup>287</sup> Paton, H. J., *The Categorical Imperative: A study in Kant's Moral Philosophy*, str. 58.

„Kad god je naša maksima odbačena, tada moramo preispitati svoj namjeravani postupak djelovanja, jer je u tom slučaju zahtjev za zadovoljenje dotične želje odbijen. Na ovom je mjestu kontrast s teleološkom moralnom doktrinom poput utilitarizma jasan, jer za Kanta koncepcija dozvoljenih svrha pretpostavlja da su moralni zakon i principi čistog praktičnog uma već uspostavljeni. S druge strane, klasični utilitarizam počinje s koncepcijom dobra - kao zadovoljstva, ili kao sreće, ili kao zadovoljstva želja, sklonosti ili interesa; a može nametnuti i uvjet da ove želje, sklonosti ili interesi budu racionalni.“<sup>288</sup>

Dakle, Kant uvijek polazi od moralnog zakona i ukoliko radnja nije u skladu s onim što kategorički zapovijeda, ta radnja se odbacuje, dok utilitaristi uzimaju za kriterij sreću ili korist i na taj način može se i kositi sa moralnim zakonom, ali ukoliko doprinosi najvećoj mogućoj sreći, za njih je to moralno. U ovom slučaju složit ću se s Rawlsom da je ovo stvarno najveća razlika između, ne samo utilitarističke etike, nego i svake etike koja polazi od svrhe koja se želi ostvariti, dok kod Kanta svrha je u samom moralnom zakonu u djelovanju iz dužnosti, ne postoji neka druga svrha osim u samom sebi.

Ta razlika između Kanta i teleoloških etičkih teorija je Kant najbolje objasnio u odgovoru Constantu na prozivke o tome da li je laganje uvijek nemoralno ili može biti i moralno.

### 3.8.2. Constantova kritika nužnosti govorenja istine

Henry-Benjamin Constant proziva Kanta u svom djelu *Des reactions politique* navodeći da „jedan njemački filozof“ kaže da je bezuvjetna dužnost uvijek govoriti istinu. Constant obrazlaže svoje stajalište na sljedeći način:

Moralno načelo da je dužnost reći istinu, uzeto apsolutno i za sebe, čini ljudski suživot nemogućim. „Apsurdnost toga načela pokazuje na primjeru „jednoga njemačkog filozofa“, koji iz toga načela izvodi da čak i kada nas ubojica pita da li se jedan naš prijatelj sakrio u našoj kući trebamo govoriti istinu, jer bi i tada svaka laž bila zločin. Neodrživost toga načela dokazuje ovako: dužnost je reći istinu. A što je to dužnost? Ideja dužnosti neodvojiva je od ideje prava. Gdje ne postoje prava, ne postoje ni dužnosti. Reći istinu samo je dužnost nasuprot onome tko ima pravo na istinu. Ali pravo na istinu nema onaj koji nanosi štetu drugome.“<sup>289</sup>

Kant daje odgovor na taj argument u spisu *O tobožnjem pravu da se laže iz ljubavi prema ljudima* (1797.). On navodi da izraz pravo na istinu nema nikakvog smisla, da svako, s obzirom da je svrha po sebi, ima pravo na istinu. Kantov je odgovor jasan: „Istinoljubivost u iskazima jest formalna dužnost čovjeka prema svakome (formale Pflicht des Menschen gegen

---

<sup>288</sup> Rawls, J., op. cit., str. 222

<sup>289</sup> Talanga, J., „Marulić i Kant o problemu laži“, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 31.-32., Zagreb, 1990. (181.-195.), str. 189.

Jeden), bez obzira proizlazi li ili ne proizlazi iz toga ma kako velika šteta (auch noch so grofi er Naohtheil) za nekoga.“<sup>290</sup>

Kant argumentira dalje pomoću Constantovog primjera, navodeći da nekada i dobronamjerna laž može imati loše posljedice i da samo slučaj određuje posljedice, a mi se ne trebamo voditi slučajem, nego dužnošću, onim što važi univerzalno za sva misleća bića. Kant navodi da ukoliko potencijalni ubica pita da li se ugroženi krije u kući, a mi kažemo da je izašao iz kuće, može doći do toga da baš tada žrtva izađe iz kuće, jer zna da će ga ubica tu tražiti, i van kuće sretno ubicu. Ukoliko se desi da kažemo istinu i to prođe sa lošim posljedicama mi tada za taj čin nismo odgovorni, ukoliko slažemo i to prođe sa lošim posljedicama tada smo direktno odgovorni, a u prvom slučaju ne. Kant dalje kaže: „Ako hoćemo zadržati imena osoba onako kako se ovdje navode, onda »francuski filozof« zamjenjuje radnju kojom netko šteti (nocet) drugome, budući da kaže istinu čije priznanje ne može zaobići, s onom radnjom kojom ovome čini nepravdu (laedit).“<sup>291</sup> Dakle, Constant je pobrkao činiti štetu sa činiti nepravdu. U prvom slučaju, ako kažemo istinu i dođe do loše posljedice, mi nismo učinili nepravdu iako škodimo, što je jedino etički relevantno, a ukoliko slažemo i dođe do loše posljedice mi škodimo i činimo nepravdu drugom, što je velika razlika. Onaj koji govori istinu „sam pritom uistinu ne čini štetu onome koji je time pogođen, nego nju prouzrokuje slučaj.“<sup>292</sup>

Drugo, laganjem se čovjek prema sebi ponaša kao prema sredstvu, odnosno, negira čovječstvo u vlastitoj osobi, radi nekih drugih ciljeva. Čovjek je svrha po sebi, govoriti istinu je svrha po sebi, žrtvovati to radi nekih drugih svrha, pa bilo to i spasenje života, jeste kršenje moralnog zakona, koji jasno nalaže da ne smije prema sebi postupati kao prema sredstvu, nego samo kao prema svrhi po sebi. U *Metafizici morala* Kant kaže da je: „Najveća povreda čovjekove dužnosti prema sebi smatranog kao moralno biće (čovječstvo u vlastitoj osobi) je suprotnost istinitosti, laganje (aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere)“.<sup>293</sup>

Laganje je, dakle, najveća povreda čovječstva u sebi i, prema tome, moralno se ne može opravdati. Herder bilježi na Kantovim *Etičkim predavanjima* da je Kant rekao da šaljive laži nisu nemoralne, ali u slučaju da neko drugi vjeruje da su istinite i mi to znamo, onda je to laž kao i svaka druga, prema tome to je nemoralno.<sup>294</sup> Jer ovdje se radi o zakonima, ono što um

---

<sup>290</sup> Ibid., str. 190.

<sup>291</sup> Kant, *Pravno-politički spisi*, str. 160.

<sup>292</sup> Ibid., str. 160.

<sup>293</sup> Kant, I., *The Metaphysics of Morals*, str. 225.

<sup>294</sup> Kant, I., *Lectures on Ethics*, str. 28.

zapovijeda, koji je zakonodavan. Dalje, Kant i dokida mogućnost da ugrožena osoba može zahtijevati od neke osobe da laže u njenu korist. Talanga prenosi sljedeće Kantove riječi:

„To znači da bi bilo apsurdno ako bi se zahtijevalo od zakonodavca da osigura to pravo nekim zakonom. To bi po Kantovu mnijenju dokinulo osnove svakoga pravnog poretka. Za njega je izraz 'pravo na istinu' bez ikakva smisla, jer bi to značilo da zakonodavac može nekome uskratiti pravo na istinu, kao da se radi o nečijemu posjedu.“<sup>295</sup>

### **3.8.3. Schelerova kritika Kantove formalne etike**

Dakle, dobro i zlo prema njemu prethode moralnom zakonu, a ne obratno. Dobro i zlo su a priori principi, a ne a posteriori, kako je to Kant mislio. Scheler smatra da Kant ne uviđa da volji prethodi određeni uvid u vrijednosti i dobro preko moralnog života i iskustva. On smatra da etika nije formalna, ali da subjekt nije motiviran ni vanjskim dobrom, nego je vrijednost u tom unutrašnjem dobru. Scheler tako čuva iskustvo kao dio moralnog života i zasniva materijalnu etiku a priori. Dakle, sadržajem je pojedinac motiviran, ali taj sadržaj je a priori (nužan i univerzalan) i nalazi se u ljudskom duhu prema Maxu Schelelu.

Kant je odbacio vezu iskustva i moralnog djelovanja, utemeljio je svoju etiku kao apsolutno formalnu, gdje nema primjesa nikako iskustvene spoznanje. Čovjek kao moralno biće, činit će dobro samo zbog forme, iz poštovanja prema moralnom zakonu, odnosno, kategoričkom imperativu. Time se ne zapovijeda da se ne djeluje putem sadržaja djelovanja, nego se zapovijeda njegova opća forma. Nema dobra i zla kao sadržaja, već je dobro određeno formalno, putem moralnog zakona. Iz moralnog zakona proizilazi pojam dobra i zla i njime je određen, čistom formom moralnog zakona. Ono što im je zajedničko jeste da Scheler, kao i Kant, odbacuje sve prethodne etike koje su utemeljene na vanjskim motivacionim uzrocima, ali smatra da osoba mora biti potaknuta opaženjem fenomena kako bi moralno djelovala, tu su vrijednosti presudne za moralni izbor jer one omogućuju čistoću moralnog čina. Dakle, i on etike vrline i utilitarističke etike smatra pogrešnim, jer moral se mora zasnovati a priori, ali ne vidi razlog zašto bi emocije bile a posteriori. Emocije poput ljubavi, strahopoštovanja, dobrote smatra osnovom morala. Te emocije su a priori i na osnovu njih moralnost je moguća, a ne na osnovu čiste forme. Osoba i čin moraju biti povezani u svojoj biti. Prema Kantu, dobro treba biti nezavisno od bilo čega, pa se znanje dobra i zla ne utemeljuje na osnovu iskustva, jer postojanje nekog pravila ne određuje njegovo važenje u moralnom smislu, svaki etički stav mora biti a priori utemeljen.

---

<sup>295</sup> Talanga, J., op. cit., str. 191.

Scheler kritikuje Kantovu etiku, također, na osnovu predrasude izjednačavanja a priori i racionalnosti, a odbacivanje emocionalnosti. Apriornost po Kantu dolazi iz uma, dok je emocionalno aposteriorno, a Scheler smatra da je a priori ono što dolazi iz emocija i moralnost se ne može prema Scheleru razumjeti bez emocija. Dok Kant teži za objektivnošću umskih principa, Scheler teži za objektivnošću vrijednosti koja se postiže putem apriornosti. Umski principi nisu centralni dio moralnosti, nego hijerarhija vrijednosti koja je sadržana u duhu. Kant u svakom iskustvu vidi relativnost, te je morao pronaći utemeljenje van iskustva u čistoj formi moralnog zakona. Materijalno je, nasuprot tome, povezano s iskustvom, i to osjetilno je a priori, prema tome, da je svako iskustvo a posteriori, je odbačena teza od Schelera.

Scheler kaže da:

„A priori sadržaj spoznaje se određuje prema zrenju biti fenomena preko iskustva, dok a posteriori sadržaj spoznaje uvjetovan okolnostima u kojima se javlja predmet spoznaje. Apriornost spoznaje nije sadržana u formalnoj konstrukciji kategorije razuma; a priori spoznaja nije sadržana u formalnoj konstrukciji kategorije razuma; a priori spoznaja ne prethodi iskustvu kao uvjet mogućnosti spoznaje nego nadilazi iskustvo kao značenjsko i bivstveno jedinstvo svih fenomena. Apriornost nije prije iskustva kao njegov uvjet, nego iznad i prije iskustva kao jedinstvena bit nekog fenomena danog u iskustva“.<sup>296</sup>

Apriornost uma dakle čini stub Kantovog etičkog formalizma, a apriornost emocionalnosti čini temelj Schelerovog etičkog učenja. Apriornost po Kantu dolazi iz razuma i uma, dok emocionalnost čini temelj Schelerovog etičkog učenja. Emocije su a priori prema Scheleru, a po Kantu one su aposteriorne što znači da su relativne i mnogoznačne. Osjećanja vrijednosti, prema Scheleru, imaju objektivnost i apriornost, apsolutnost, univerzalnost u odnosu na sve ostalo. Prema Scheleru, mišljenje nema tu vrstu apriornosti, koje je osnov Kantove etike.

Scheler ističe da Kantovi pojmovi *trebanje* i *dužnosti* predstavljaju jednu od glavnih praznina Kantovog učenja. Umjesto Kantovog primata treba nad dobrim, Scheler smatra da je dobro utemeljeno na vrijednostima i ono predstavlja vrijednost koju treba realizirati. Za razliku od Kanta, koji u moralnoj dužnosti vidi prinudu nad sklonostima, Scheler smatra da dužnosti pripada dvostruka prinuda; prinuda nad sklonostima i prinuda nad samom individualnom voljom. Suština dužnosti, prema Scheleru, je negativna u smislu ukidanja zla, ali dužnosti ne pripada postizanje dobra. Nema potrebe da se govori o dužnosti tamo gdje je nešto, neka radnja ili htjenje dobro. To i jeste možda i najveći prigovor Kantovoj etici, da se ona bazira na ukidanju zla, a ne na činjenju dobra. Ipak, u Kantovu odbranu možemo reći da sam Kant

---

<sup>296</sup> Tomić, A., „Ordo amoris Osoba i vrijednost u filozofiji Maxa Schelera“, *Nova prisutnost*, Vol.8., br.3. (317-342), 2010., str. 327.

navodi primjer da se kosi sa kategoričkim imperativom da ne pomažemo nikom, iako ne činimo zlo. U četvrtoj klasi dužnosti prema drugima jasno nam ukazuje na to.

Prema Scheleru, univerzalnost Kantove etike je upropaštena isključivanjem osjećanja iz moralnosti. Ono smatra da postoji razlika, ali i snažna veza između vrijednosti i onoga što ih utjelovljuje. Njemu nije za cilj pokazati da je materijalno apriori nego i da su te vrijednosti u hijerarhijskom poretku. One mogu imati veze i odnose, svoj red i poredak, drugim riječima, svoju hijerarhiju. Ono što je moralni zakon za Kanta, to je vrijednosna hijerarhija kod Schelera. U toj hijerarhiji viša vrijednost obuhvata nižu, nadilazeći je u svojoj biti. Ta hijerarhija je apsolutna i nepromjenjiva.

U prvom dijelu vrijednosne etike Scheler zastupa mišljenje da su vrijednosti zasnove na vezi tri vrste osjećaja: onih u tijelu, životu i lični osjećaji, a sve vrijednosti se mogu podijeliti na pozitivne i negativne. Njegova etika se fokusira na ono što čini bit vrijednosti, a to je moć ljubavi bez koje nije moguća realizacija pozitivnih vrijednosti. Scheler se osvrće na Pascalovu tvrdnju kako ljudsko srce, kao centar ljubavi, ima vlastiti poredak ili logiku, koji se razlikuje od racionalne logike. U racionalnoj logici jedan plus jedan je dva, dok srce ne poznaje takvu logiku i u tom slučaju ako učinimo dva dobra djela umjesto jednog, nećemo biti dva puta bolji. U moralnom iskustvu dvije vrijednosti od dva učinjena djela ostaju na istom nivou i nisu podvrgnuti kalkulacijama. U spomenutoj hijerarhiji vrijednosti Scheler ukazuje na pet različitih vrsta osjećaja koje možemo imati. Prvo su vrijednosti vezane za ugodu, drugo za korisnost, treće su vrijednosti vezane za život, kao što su zdravlje i snaga, četvrte su vezane za pravdu i istinu, dok su najviše religiozne vrijednosti. Svaka od spomenutih vrijednosti sadržava i suprotne, negativne vrijednosti. Što su veće vrijednosti, manje se može upravljati njima, a što su niže više se može upravljati njima.

On odbija čisti um kakav imamo kod Kanta, jer smatra da nemamo iskustvo čistog uma bez osobe. Scheler smatra da ljudi čine iste radnje, ali da svaka osoba to radi na unikatan način, kao što svi mislimo, ali mislimo na drugačije načine. Materijalna vrijednosna etika otkriva jedinstven način, prema kojem se spoznaju originalne vrijednosti svake osobe i ujedno nije cilj etike prepričavati šta je društvu prepoznato kao dobro ili loše, nego ono što je zapravo dobro ili loše.<sup>297</sup> Dakle, Scheler kritikuje Kantovu etiku na osnovu njegove epistemologije, smatrajući da a priori saznanje ne mora biti samo umsko. Ljubav kao osnov moralnosti je a

---

<sup>297</sup> Frings, M., „Max Scheler: Early Pioneer of Twentieth-Century Philosophy“, *Modern Age*, vol. 40., no.3. (271-280), 1998., str. 273-274.

priori prema Scheleru, ali veliko se pitanje postavlja na kojem osnovu to Scheler zasniva. Savremena znanost nam pokazuje da su emocije nestalne i neuniverzalne što znači da je Kant bio upravo, ako je ljubav i a priorna vrijednost onda možda je isključena iz emocionalne sfere? Izjednačavajući emocije sa a priornosti, prema mom mišljenju, Scheler čini veliku pogrešku, budući da ne postoji ništa nestalnije od emocija. Očigledno da su Schelerovi motivi religiozne prirode, iz kršćanske tradicije, u kojoj imamo ljubav kao temelj morala.

Naslanjajući se na njegovo glavno djelo *Položaj čovjeka u kozmosu*, može nam njegova etika i kritika Kantove etike biti jasnija. On tu navodi da je razlika između čovjeka i drugih živih bića u tome jer je čovjek duh, dok druga živa bića nisu. Ta kategorija duha obuhvata ideje i zrenje prafenomene, kako Scheler kaže, kao što su dobrota, ljubav, strahopoštovanje. Iz toga slijedi da je čovjek ličnost, dok druga živa bića nemaju ta određenja. Takvo određenje čovjeka je u potpunosti prisutno u monoteističkim religijama, tako se i njegova etika zasniva na religijskom fenomenu ljubavi, koja je bezuvjetna. Bog voli ljude bezuvjetno, također, i ljudi imaju potencijal da vole bezuvjetno, ali zbog svojih nedostataka ne uspjevaju u tome. Samim tim smatram da je Scheleru više stalo da opravda kršćansku doktrinu, nego što je pošteno ušao u kritiku Kantove formalističke etike. Prema tome, kao i većina kritika koje se odnose na Kantovu etiku proizilaze iz nerezumijevanje Kantove epistemologije, jer Kant jasno daje doznanja i opravdava da je svako saznanje koje se izvodi iz iskustva a posteriori, ukoliko Scheler to smatra pogrešnim onda korištenje termina a priori i a posteriori nema smisla. Bez te distinkcije, nema ni Kantove filozofije.

Da Kant jasno daje doznanja da ljubav ne može biti temelj morala pokazuje u sljedećem pasusu u *Metafizici morala* gdje kaže: „Ljubav je stvar osjećanja, a ne volje, i ne mogu voljeti jer hoću, još manje zato što bih trebao (ne mogu biti ograničen na ljubav); pa je dužnost prema ljubavi apsurd.“<sup>298</sup> Što znači da bilo koja emocija, pa i ljubav, jeste sklonost, pa bila ona i najbolja, kao takva je realativna i ne može biti praktički zakon i djelovanje iz dužnosti je nespojivo sa djelovanjem iz ljubavi. Dalje Kant u istom djelu nastavlja:

„Trebalo činiti dobro drugim ljudima ukoliko je to naša dužnost, bilo da ih volimo ili ne; pa čak i ako bismo morali nažalost napomenuti da naša vrsta, pri bližem poznanstvu, nije osobito draga, to ne bi umanjilo silu ove dužnosti... Ali mržnja prema čovjeku uvijek je mržnja, čak i kad ona poprimi oblik samo potpunog izbjegavanja čovjeka (separatistička mizantropija), bez aktivnog neprijateljstva prema njima. Jer dobročinstvo uvijek ostaje dužnost, čak i prema mizantropistu, koga zapravo nitko ne može voljeti, ali kome još uvijek može činiti dobro.“<sup>299</sup>

---

<sup>298</sup> Kant, I., *The Metaphysics of Morals*, str. 203.

<sup>299</sup> Ibid., str. 203.



Radnja koja sadrži praktično primoravanje i koja je nezavisna od svih sklonosti je dužnost. Izvršavanje dužnosti ne sadrži nikakvo zadovoljstvo već, naprotiv, sadrži nezadovoljstvo, ali nasuprot tome, pošto se ta prinuda vrši vlastitim umom, to osjećanje sadrži i uznošenje. To uznošenje Kant pravda time što mi na taj način saznajemo sebe kao slobodna bića tj. kao stvari po sebi i na taj način dolazi do uznošenja duše. „U svim moralnim rasuđivanjima od najveće važnosti da se s krajnjom tačnošću pazi na subjektivni princip svih maksima, da bi se svaki moralitet radnji stavio u nužnost tih radnji iz dužnosti i iz poštovanja zakona, a ne iz ljubavi i naklonjenosti ono što radnje treba da proizvedu.“<sup>300</sup>

#### **3.8.4. Schillerova kritika Kantovog etičkog formalizma**

Schiller među prvima kritikuje Kantov formalizam, već krajem 18. stoljeća i na njegovoj kritici su bazirane sve kritike Kantove etike koje su bazirane na njegovo nedopuštanje emocija da učestvuju u moralnom djelovanju, odnosno, njegov etičko formalistički rigorizam. On smatra da sklonosti, kako ih Kant naziva, nisu uvijek loše i da radnja iz dužnosti ne može biti motivirana sama sobom, nego mora biti motivirana posebnom sklonošću pod nazivom „milost (ljubav)“. Schiler uvodi pojam lijepa duša, koja je sinonim za čovjeka koji je moralan. Ono što Kant naziva poštovanjem, Schiler naziva ljubav prema dobru.

Kantov formalizam Schiler ismijava na sljedeći način:

„Oklijevajuća savjest:

Volim služiti svojim prijateljima, ali nažalost to radim naklonošću i toliko često me muči misao da nisam vrlovit.

Odluka:

Nema drugog načina osim ovoga! Morate tražiti da ih prezrete i činite to sa odvratnošću što dužnost od vas zahtjeva.“<sup>301</sup>

Ovaj stav Schilerov je jasan, isti onaj prigovor koji se odnosi na Kantovo nepriznavanje djelovanja iz ljubavi prema ljudima. On na jedan sarkastičan način kaže, ako nije moralno da činim iz ljubavi, možda trebam mrziti ljude i činiti dobro i to je onda djelovanje iz dužnosti.

---

<sup>300</sup> Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 100.

<sup>301</sup> Wood, W. A., *Kant's Ethical Thought*, str. 28.

Dalje, on postavlja pitanje kako je moguće da se izvršavaju dužnosti koje ja sam sebi postavljam i koja je svrha toga?<sup>302</sup> On smatra da mi moralne radnje moramo činiti iz ljubavi. Zato uvodi pojam „lijepa duša“, to je ona koja čini dobro i to iz ljubavi prema ljudima, ne iz dužnosti.

Naravno, Kant samtra tu Schelerevu i Schilerevu ljubav patološkom ljubavlju, kao sklonošću. Onim što nas ometa da postupamo uvijek moralno, jer nije moguće da ono što je emocija, što je a posteriori, da je univerzalno i nužno prema svima. Kant od samog starta zauzima negativan stav spram emocija, pa makar to i bila ljubav. On ne prihvata određenje ljubavi kao nečeg božanskog, nečeg što nema veze sa čulnim svijetom. Budući da je ljubav dio prirodnog kauzaliteta, dio fenomenalnog svijeta, ona ne može biti temelj na kojem se gradi moralnost. Schillerovi i Schelerovi motivi su motivirani opravdanjem Božje ljubavi i milosti, kao nečeg što pokreće moral, dok Kant smatra da naša volja sama sebi propisuje moralni zakon i ukoliko je bilo čime kontaminirana iz vana, pa bila to milost ili ljubav, onda radnja nije autonomna nego heteronomna, a samim tim nije moralna.

Dakle, Kant je jasan ukoliko smo motivirani simaptijom, moralnim osjećanjem, ljubavi božanskom, milošću, božijim zakonima, korišću, srećom bilo čim što ne proizilazi iz naše vlastite volje, pripada heteronomiji volje. Sve heteronomne etike su neslobodne, ne može se sloboda potvrditi ukoliko volja nije autnomna. Bez slobode nema ni moralnog zakona, prema tome, ljubav kao temelje morala za Kanta je neutemeljena teza. Svi filozofi koji zagorvaraju da je ljubav ono što nas čini moralnim, više su pod uticajem kršćanstva nego što to misle, jer za Kanta ljubav je sklonost (emocija) kao i sve druge i nikakve razlike nema između ljubavi i interesa. Iako može biti lijepo da nešto činimo uz pratnju ljubavi, ali mora prvobitni motiv da bude radnja iz dužnosti. Ljubav koju Schiler zagovara u *Metafizici morala* Kant naziva patološkom ljubavlju, odnosno, to je ljubav koja zavisi od osjećaja.<sup>303</sup>

### **3.9. Zlo i ljudska volja**

Za svetu volju moralni zakon je zakon svetosti, a za ljude kao konačna bića on je zakon i dužnost tj. moralnog primoravanja i određivanje radnji putem poštovanja zakona. Iz toga proizilazi da „zapovest zahteva poštovanje zakona koji zapoveda ljubav, i ne prepušta

---

<sup>302</sup> Alisson, H. E., *Kant's Theory of Freedom*, str. 183.

<sup>303</sup> Wood, W. A., *Kant's Ethical Thought*, str. 38.

proizvoljnom izboru da sebi ljubav načini principom.<sup>304</sup> Čovjek, dakle, nikada ne može biti moralno savršen jer je ujedno i čulno biće kojeg aficiraju sklonosti, iako taj ideal svetosti nije dostižan ipak njemu treba težiti da se što više približimo. Mi kao konačna bića nikada nećemo potpuno dragovoljno izvršavati moralne radnje, ali moralni zakon zapovijeda kategorički i nadvladava sve sklonosti i za nas predstavlja dužnost da se treba izvršavati moralno dobro. Ljudska volja je nešto između svete i životinjske volje. Kao *noumen* čovjek je svet, kao *fenomen* on je životinja kao i sve druge. To lijepo objašnjava prof. Robert Johnson u svom tekstu pod nazivom *Dobra volja i moralna vrijednost djelovanja iz dužnosti* na sljedeći način: „Ljudska volja je, dakle, različita od obje, neracionalne životinjske volje koja mora odmah donositi odluke usmjerene prema željama, a moć koju bi imala sveta volja bila bi da bude nužno racionalna.“<sup>305</sup>

Moralni zakon je svet, čovjek nije svet, ali mu čovječstvo u njegovoj osobi mora biti sveto. On je na osnovu autonomije svoje slobode subjekt moralnog zakona koji je svet. Zbog toga čovjek i može biti „zao“, jer može da ne izvršava ono što mu moralni zakon zapovijeda, nego da djeluje po svojoj čulnoj prirodi, a ne razumskoj tj. na osnovu sklonosti. Kant kada govori o radikalnom zlu u djelu *Religija unutar granica pukog uma* daje sljedeću definiciju zla: „Zlo srce ... [ima] svoje porijeklo ... [u] krhkosti ljudske prirode, koja nije dovoljno snažna da udovolji njenim usvojenim principima.“<sup>306</sup> Ta slabost jeste zlo za Kanta, nemogućnost da pomoću uma determinišete svoje djelovanje, jer um uvijek bira dobro i kada bi uspjeli voditi se umom uvijek bi dobro djelovali, to nije moguće za čovjeka budući da je on dvostruko biće: razumsko i čulno.

Dakle, biti dobar znači biti dovoljno sposoban da djeluješ determinisan moralnim zakonima i na taj način potvrditi svoju slobodu tj. autonomnu volju. Beck tvrdi da: „Ako postoji zlo, ono mora biti rezultat neuspjeha da budemo slobodni.“<sup>307</sup> Savršeno dobra volja, čini uvijek ono što je određeno putem uma. Zlo ne proizlazi iz bilo kakvih umskih principa, nego zbog propuštanja izvršenja umskih principa. Kant takvo određenja zla pripisuje stoičkoj filozofiji, on u djelu *Religija unutar granica pukog uma* kaže:

„Prema tome, ako je stoik zamisljao čovjekovu moralnu borbu samo kao sukob s njegovim (po sebi nevinim) sklonostima, ukoliko se one moraju prevladati kao prepreke pridržavanju njegove dužnosti,

---

<sup>304</sup> Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 101.

<sup>305</sup> Johnson, R. N., „Good Will and the Moral Worth of Acting from Duty“, in Hill, T. E. Jr. (ed.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, str. 22.

<sup>306</sup> Bancivenga, E., op. cit., str. 64.

<sup>307</sup> Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, str. 203.

onda je, budući da ne pretpostavlja nikakav poseban pozitivan (po sebi zao) princip, uzrok kršenja mogao vidjeti samo u propuštanju da se protiv tih prepreka bori.<sup>308</sup>

Dakle, zlo jeste propuštanje, odnosno slabost, nemogućnost da se putem uma izborimo protiv naših sklonosti.

Zato Kant govori u svom djelu *Religija unutar granica pukog uma*, da smo svi u osnovi zli, jer nismo samo racionalna bića, nego i čulna. Kao pripadnici čulnog svijeta fenomena imamo tendenciju da postupamo u skladu sa sklonostima i tako činimo moralno zlo. Međutim, naša racionalna tj. noumenalna priroda je u potpunosti dobra i kao takva nužno zapovijeda da se odupremo iz zavisnosti od svijeta čulnosti. Čovjek to može, on nije svet jer nije samo racionalno biće, on uvijek može biti bolji, ali kao racionalno biće on je dobar u osnovi, kao čulno biće, on je zao u osnovi. Kroner navodi da je Kant moralni pesimist. On kaže da je Kantov stav sljedeći: „Čovjek je vječno nesavršen, on je zauvijek (čak i izvan groba) u izradi, nikad ne dostižući svoj cilj, uvijek podijeljen protiv sebe.“<sup>309</sup> Dakle, zlo je u našoj osnovi, jer mi smo bića satkana od fenomenalnog i noumenalnog. Kao takvi, uvijek smo podijeljeni u stalnoj brobi i nikada ne možemo biti moralno savršeni. Zlo jeste nesposobnost da se odoli sklonostima, interesima, požudi i da se postupi moralno.

U etici od Sokrata imamo intelektualizam etički u kojem se jasno daje doznajanja da je zlo=neznanje, a ne neko prisustvo đavoljeg karaktera u čovjeku. Takav stav čini se da slijedi i Kant, ali uz razumijevanje slabosti ljudske prirode. S obzirom da možemo kontrolisati svoje sklonosti, mi smo dužni da ih kontroliramo iz poštovanja prema moralnom zakonu. Međutim, Sokrat smatra da mi to uvijek možemo, a Kantu je jasno da zbog subjektivne krhkosti ponekad nećemo moći, jer s jedne strane imamo čulnu prirodu, a s druge razumsku.

Na kraju *analitike praktičnog uma* Kant je upoređuje sa analitikom *Kritike čistog uma* i navodi kao ključnu razliku da je u *Kritici čistog uma* krenuo od čula i završio sa principima, a u *analitici praktičnog uma* počinje sa principima i prelazi na pojmove, iako je moguće predstavljati te pojmove u iskustvu. Čovjek na osnovu slobode saznaje sebe kao člana inteligibilnog svijeta, a ukoliko čovjek ne bi bio slobodan, on bi bio u potpunosti određen prirodnim kauzalitetom. Samim tim što je čovjek slobodan, onda je i odgovoran za svoja djela jer bilo bi budalasto da je odgovoran, a pri tom nije slobodan, nego je to proizašlo iz prirodnog kauzaliteta. Međutim, ne smatraju svi slobodu kao uzvišenost, neki to smatraju kao teret, prokletstvo.

---

<sup>308</sup> Kant, I., *Religija unutar granica pukog uma*, str. 58.

<sup>309</sup> Kroner, R., op. cit., str. 58.

Tako npr. „Prema filosofiji Žan-Pola Sartra (1946./1960. str. 11), čovjek je osuđen da bude slobodan, jer on nije ništa drugo do ono što od sebe napravi, što ima za posljedicu njegovu totalnu odgovornost za svoju egzistenciju.“<sup>310</sup> Iako Sartr slobodu smatra kao nešto negativno, Kant kaže da je pojam slobode jedini pojam koji pribavlja umu veliko saznanje na području onoga što je natčulno i samo na osnovu njega ono što je bilo spekulativnom umu transcendentno u praktičkom umu je imanentno. „Tako se može shvatiti zašto u čitavoj moći uma samo ono što je praktičko može da bude ono što nam pomaže da izađemo iz čulnog sveta.“<sup>311</sup>

## 4. DIJALETIKA ČISTOG PRAKTIČKOG UMA

### 4.1. Pojam najvišeg dobra u „Kritici praktičkog uma“

Kao i *Kritika čistog uma* i *Kratika praktičnog uma* ima svoju dijalektiku jer um za ono što je uslovljeno uvijek traži bezuslovno i pri tom traganju zapada u antinomiju tj. protivriječje iz koje nužno slijedi dijalektički privid. Međutim, *dijalektika praktičkog uma* pokazuje da je taj privid otklonjiv. Kant dijalektiku druge kritike započinje definicijem pojma *najviše dobro* (*summum bonum*) on kaže:

"Kao čisti praktički um on za ono što je praktički-uslovljeno (što počiva na sklonostima i prirodnoj potrebi) isto tako traži ono što je neuslovljeno, i to ne kao određujući razlog volje, nego, ako je ovaj i dat (u moralnom zakonu), neuslovljeni totalitet predmeta čistog praktičkog uma, pod imenom najvišeg dobra".<sup>312</sup>

Sam pojam najvišeg dobra nije jedan od pojmova, kako to Kant kaže, nego Kant pravi analogiju sa *Kritikom čistog uma* navodeći da je pojam *najvišeg dobra* (*summum bonum*) ideal čistog praktičkog uma. Kant pojam najvišeg dobra nasljeđuje od starih Grka koji su najviše dobro uzimali za osnov morala. Za razliku od njih, Kant ističe iako je najviše dobro cjelokupan predmet čistog praktičkog uma, njega ipak ne treba smatrati određujućim razlogom volje.

Kant zapaža da pored vrline za najviše dobro se zahtjeva i sreća, ali ne u pristrasnim očima nekog subjekta nego u sudu nepristrasnog uma. On ističe da je: „Moralnost, doduše, najviši uslov svega toga što bi nam moglo izgledati poželjno, ali ipak ono nije najviše dobro, da bi to

---

<sup>310</sup> Höffe, O., *Umijeće življenja i moral*, str. 219.

<sup>311</sup> Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 122.

<sup>312</sup> Ibid, str. 126.

bilo, potrebna je i sreća, i to ne samo sa stanovišta ličnosti, nego uma uopšte, koji ličnost posmatra kao cilj po sebi.“<sup>313</sup>

U staro-grčkim filozofijama vrlina i sreća su bile shvaćene kao isti pojam tj. da jedan obuhvata drugog. To je najveća greška staro-grčkih etika vrline prema Kantu. Međutim, Kant ipak vidi ogromnu razliku među etikama vrline. On navodi da Epikurejska hedonistička etika ima za cilj dostizanje eudaimonie (sreće) i kao razlog svog djelovanja uzima dostizanje zadovoljstva, dok prvenstveno Kinici, a zatim u potpunosti stoička etika obrće tu ideju i Kant u stoičkoj etici vidi veliki pomak u odnosu na druge etike vrline. Stoici, iako podrazumijevaju da vrlina i sreća su istovjetni pojmovi, ipak kao razlog moralnog djelovanja uzimaju dostizanje vrline, ne eudaimonie. To Kant smatra ispravnim i on kaže da su oni obrnuli frazu od „čini dobro da budeš sretan“ na frazu „čini dobro da budeš dostojan sreće“.

Iako Kant hvali stoičku etiku, ipak smatra da se i ta etika bazira na heteronomiji volje. Stoici su vjerovali u Logos, koji je u osnovi svijeta (prirode). Oni određenje morala vide u skladu s prirodom (Logosom), a ne u skladu sa vlastitom voljom koja propisuje zakon sama sebi i pokorava se. Kant od Stoika preuzima frazu „biti dostojan sreće“, jer sreća je ono čim teži svako umno biće, postaviti sreću kao cilj je pogrešno, ali postaviti moral ispred sreće i biti dostojan sreće jeste kompaktilno sa moralom kao svrhom po sebi.

Kant definira vrlinu u *Metafizici morala* na sljedeći način: „Vrlina je, dakle, moralna snaga čovjekove volje u ispunjenju njegove dužnosti, moralno ograničenje vlastitim zakonodavnim umom.“<sup>314</sup> Odnosno, kao sposobnost karaktera da skoro u svim slučajevima bude moralan, iako, nije moguće u svim jer onda bi posjedovao svetu volju. Alisson Kantovo određenje vrline objašnjava ovako: „Kao oblik samokontrole ili samovladavanja, vrlina uključuje snagu karaktera, koja se sastoji u stvarnoj sposobnosti da se kontrolira nečija sklonost ukoliko je u suprotnosti s moralnim zahtevima.“<sup>315</sup> Slabost vrline predstavlja slabost karaktera da odgovori na moralne zahtjeve. To bi se lahko moglo objasniti razlikom između onoga što hoćemo i onoga što uradimo. Ukoliko mi hoćemo da budemo moralni, a s obzirom da nas praktički um determinira to je nužno, a ne možemo to izvršiti jer nas sklonosti savladaju, odnosno nemamo samokontrolu nad vlastitim emocijama, interesima, strastima i samim tim ne vršimo moralne radnje. To i jeste porok za Kanta, on ga definira kao moralnu slabost, nesposobnost da se odupremo sklonostima pomoću snage uma. Dakle, nedostatak vrline se može označiti kao

---

<sup>313</sup> Jodl, F., op. cit., str.30

<sup>314</sup> Kant, I., *The Metaphysic of Morals*, str. 206.

<sup>315</sup> Alisson, H. E., *Kant's Theory of Freedom*, str. 163.

moralna slabost pojedinca da odgovori na zahtjeve moralnog zakona koji kategorički zapovjeda. Kant u *Metafizici morala* kaže: „Osnova velikih zločina je samo sila sklonosti koja slabi um, što dokazuje slabost duše“.<sup>316</sup>

Ipak, Kant putem ideje slobode rješava i moralnu slabost, jer s obzirom da smo mi slobodni, mi u svakom trenutku možemo iz potpune moralne slabosti, ipak djelovati moralno. Mi smo u potencijalu svi jednaki i samim tim što nismo vrli u datom momentu, ne znači da to naredni trenutak neće u potpunosti obrnuti situaciju, jer sloboda predstavlja apsolutni spontanitet.

Kod Aristotela to ne bi bilo moguće jer budući da se karakter gradi tokom cijelog života i da li smo bili vrli ili ne. To kod Kanta nema smisla jer sloboda je za Kanta „apsolutna spontanost kao spontanost čistog uma, tako i u slučaju slobode u moralnoj sferi apsolutna spontanost našeg čistog praktičnog uma.“<sup>317</sup> Dakle, sloboda je apsolutna spontanost, ne relativna da zavisi od nekih vanjskih uslova, ona ima apsolutnu mogućnost da u bilo kojim uslovima odredi djelovanje tj. bez obzira na posljedice i uticaje sklonosti mi u svakom momentu možemo djelovati moralno tj. slobodno. Snaga praktičnog uma je u tome što može u svakom momentu determinirati djelovanje i savladati bilo koju sklonost, pa čak i u ekstremnim slučajevima kada je u pitanju naš život.

Drugo, pojam vrline Aristotel definira kao srednje stanje između dva poroka<sup>318</sup> (npr. hrabrost je sredina (vrlina), između dva poroka, manjka (kukavičluka) i viška (ludosti), za Kanta to jeste razborito određenje moralnog djelovanja, ali ne i uvijek moralno. S obzirom da kod Aristotela vrlina jeste da se učini ono što treba, kada treba, a da to zavisi od situacije, onda Aristotel ostavlja prostora da moralno djelovanje može biti različito postupanje, koje je zavisno od konteksta. Za Kanta moralni zakon mora zapovijedati univerzalno, bez izuzetka i jedino tako može dobiti određenje moralnog zakona. S obzirom da je i cilj Aristotelove etike vrline dostići eudaimoniu, razboritim postupanjem, njegova etika je heterenomna, jer određenje moralnog traži izvan samog subjekta. Sreća za Kanta jeste a posteriori pojam, kojeg mi izvodimo iz iskustva i kao takav je promjenljiv i relativan. Kant kaže jeste da je sreća stanje bića kojem je sve po volji i želji, a s obzirom da mi kao ljudi nismo tvroci svijeta, nikada ne možemo biti stvarno sretni. Prema tome, sve etike koje su usmjerene na sreću (eudaimoniu) kao krajnji cilj pripadaju heterenomiji volje.

---

<sup>316</sup> Kant, I., *The Metaphysic of Morals*, str. 189.

<sup>317</sup> Rawls, J., op. cit., str. 280.

<sup>318</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb, 1988., str. 32

Sveta volja za Kanta ne potrebuje vrlinu, jer ona nema šta savladati, ona ne sadrži želje, interese, sebičnost i sl. Kant u svojim *Etičkim predavanjima* kaže: „sveta bića, dakle, nisu vrlovita jer nemaju sklonosti da ih prevladaju; njihova je volja odgovarajuća zakonu.“<sup>319</sup> Djelovanje svete volje je u potpunosti moralno, bez ikakve borbe sa sklonostima, jer sveta volja se podudara sa moralnim zakonom. Njoj ne treba ni vrlina, ni dužnost, ni kategorički imperativ. Zbog toga reći da je sveta volja najvišti stepen vrline je besmislica, jer njoj vrlina ne treba, ona je isključuje.

Zatim, Kant pokazuje da su vrlina i sreća dva različita pojma tj. dva različita elementa najvišeg dobra, a ta njihova primjećena povezanost je sintetička u pojmu *najvišeg dobra* (*summum bonum*) da bi Kant to pokazao on prelazi na antinomiju praktičkog uma. Antinomija praktičkog uma glasi: „U najvišem dobru koje je za nas praktičko, to jest, koje treba ostvariti pomoću naše volje, vrlina i sreća se zamišljaju kao nužno povezane, tako da se praktički umom ne može pretpostaviti jedno, a da mu drugo također ne bi pripadalo.“<sup>320</sup> Kako je maloprije Kant pokazao da ta povezanost nije analitička već sintetička to znači „ili žudnja za srećom mora biti motiv za maksime vrline, ili maksima vrline mora da bude delatni uzrok sreće.“<sup>321</sup> Prvo je nemoguće jer je u analitici Kant pokazao da princip sreće samo škodi moralu, drugo je, također, nemoguće jer svako povezivanje uzroka i posljedice koje se ne ravna prema moralnim nastrojenjima volje nego prema poznavanju prirodnih zakona je nemoguće.

Međutim, ako najviše dobro nije moguće onda i moralni zakon koji zapovijeda po sebi mora biti pogrešan. Kant ukida ovu antinomiju tvrdeći da stav nastrojenost prema vrlini nužno proizvodi sreću nije apsolutno pogrešan već samo ako se smatra formom kauzaliteta u čulnom svijetu. U ovom čulnom svijetu povezanost vrline i sreće nije moguća i stari Grci su upravo tu pravili grešku jer su smatrali da je moguće ostvariti najviše dobro u ovom životu. „Vrhovno dobro (kao prvi uslov najvišeg dobra) sačinjava moralnost, a sreća, naprotiv, sačinjava doduše njegov drugi element, ali ipak tako da je ona samo moralno uslovljena, a ipak nužna posljedica moralnosti.“<sup>322</sup> Kako bi to bolje objasnio, Kant nastoji objasniti primat praktičkog uma u odnosu na teorijski um.

---

<sup>319</sup> Kant, I., *Lectures on Ethics*, 2001., str. 215.

<sup>320</sup> Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 130.-131.

<sup>321</sup> *Ibid.*, str. 131.

<sup>322</sup> *Ibid.*, str. 136.



## 4.2. Primat praktičkog uma u odnosu na teorijski

Dalje, Kant ističe da praktički um ima primat u odnosu na teorijski, a to znači prednost interesa jedne stvari ukoliko je u njemu podređen interes druge stvari. To Richard Kroner objašnjava tako što tvrdi da je „Kantova filozofija voluntaristička.“<sup>323</sup> Šta to znači? Kroner kao pripadnik Heidelberške škole neokantovstva smatra da Kant filozofiju organizira oko volje, za njega je mnogo bitnija volja (praktički um), nego saznanje (teorijski um) i u ovom dijelu *Kritike praktičkog uma*, koji govori o primatu praktičkog uma, upravo to i dokazuje. Dakle, interes Kantove filozofije nije epistemološki, nego je taj interes etički. Bez obzira što nam teoretski um (saznanje) govori da ne možemo prekoračiti granice mogućeg iskustva, ipak, u etičkim djelima Kant to radi, pokazujući da praktički um (volja) ima prednost u odnosu na teorijski um. Ukoliko praktički um ne prihvata ništa drugo osim onoga što mu spekulativni um pruža, onda spekulativni um ima primat, međutim, praktički um ima sam za sebe prvobitne principe a priori koje dokazuje neovisno od toga što spekulativni um isto to ne može da dokaže. Teorijski um i praktički um nisu dva uma, nego jedan um samo u različitoj upotrebi. Höffe kaže da: "Um postaje praktički tek tamo gdje se zahtjevi percipiraju kao oni koji se nas tiču, kada ih, dakle dovedemo u vezu sa sobom, osjećajući se tada potčinjenim njima."<sup>324</sup>

Taj interes praktičke upotrebe uma se sastoji u određivanju volje sa obzirom na posljednju i potpunu svrhu. Da bi ostvarivanje *najvišeg dobra (summum bonum)* bilo moguće Kant prelazi na *postulate* čistog praktičkog uma definirajući njih kao nužne pretpostavke ostvarivanja *najvišeg dobra (summum bonum)*. Kant kaže nužne pretpostavke jer ukoliko to nije tako onda bi i moralni zakon iščezao, a s obzirom da je moralni zakon fakt uma, postulati su nužne pretpostavke.

Potpuna primjerenost i saglasnost volje moralnom zakonu jeste svetost, za koje čulno, konačno umno biće nije sposobno. „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.“<sup>325</sup> Taj beskonačni progres moguć je samo pod pretpostavkom beskonačno trajne egzistencije, koja se naziva besmrtnost duše, prema tome, besmrtnost duše kao nerazdvojno povezana sa moralnim zakonom je postulat čistog praktičkog uma. Jedini način da čovjek dostigne svetost moralnog zakona je da je besmrtan, jer u ovom čulnom svijetu to

---

<sup>323</sup> Kroner, R., op. cit., str. 6.

<sup>324</sup> Höffe, O., *Umijeće življenja i moral*, str. 229.

<sup>325</sup> Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 138.-139.

nije moguće, a tu beskonačnost trajanja samo Bog može obuhvatiti i na osnovu toga Kant prelazi na drugi postulat čistog praktičkog uma. Na osnovu besmrtnosti riješen je prvi glavni dio najvišeg dobra tj. moralnost, a da bi se ostvario drugi element najvišeg dobra tj. sreća, mora se postulirati egzistencija Boga koji jedini može da poveže ta dva elementa najvišeg dobra. Kant tvrdi: „Bog je potreban kao moć sposobna da realizuje summum bonum, da vrlinu kruniše srećom; besmrtnost je potrebna, jer se vrlina i sreća ne poklapaju vidno u ovom životu, a sloboda je pretpostavka kategoričkog imperativa.“<sup>326</sup>

Sreća je stanje umnog bića u svijetu kojem sve ide po želji i volji, međutim, to nije ostvarivo jer umna konačna bića nisu uzrok svijeta i prirode. Dakle, nema nikakvog razloga da su moralnost i sreća povezani. Pa ipak, pojam najvišeg dobra ukoliko je moguće za ostvariti, a praktički um nam nameće da je to nužno. „Tako se postulira i postojanje uzorka celokupne prirode, različitog od prirode, koji bi sadržavao osnov saglasnosti sreće sa moralnosti.“<sup>327</sup> Taj tvorac je Bog i, prema tome, nužno se postulira egzistencija Boga. Odatle Kant zaključuje da je upravo egzistencija Boga ono što je nedostajalo staro-grčkim filozofima koji su pokušavali povezati vrlinu i sreću u ovom čulnom svijetu. Ali Kant naglašava da ovi postulati su samo praktičko nužni, a da oni ne govore ništa o saznanju duše ili Boga. Da bi se doseglo najviše dobro, potrebno je da postoji besmrtna duša i Bog, međutim, ja ne vidim nikakvu nužnost između postojanja moralnog zakona i najvišeg dobra. Kant tu pokušava da izađe van granica iskustva pod pretpostavkom da mu je to dozvoljeno za praktične svrhe.

Prema tome, moral nije učenje kako sebe treba da usrećimo, nego kako da postanemo dostojnim sreće. Čovjek je sam sebi svrha i čovječnost u njemu je sveta, jer je čovjek subjekt moralnog zakona, a taj moralni zakon zasniva se na autonomiji naše volje kao slobodne volje koja se istovremeno slaže i sa Božijom voljom (ukoliko postoji) kojoj treba da se podvrgne. „Svi ti postulati polaze od načela moraliteta, koje nije postulat nego zakon pomoću kojeg um neposredno određuje volju.“<sup>328</sup> Time Kant hoće reći da postulati nisu puke pretpostavke jer moralni zakon kao fakt ih dokazuje, na osnovu postulata moralni zakon može postojati, a s obzirom da je on fakt uma onda i sloboda, besmrtnost duše i egzistencija Boga nužno postoje.

Sloboda je nužni uslov kategoričkog imperativa, da bi dostigao svetost moralnog zakona neophodna je besmrtnost duše, i konačno za ostvarivanje najvišeg dobra oba njegova elementa i vrlina i sreća jedino može obuhvatiti Bog stoga je egzistencija Boga nužnost.

---

<sup>326</sup> MacInyre, A., op. cit., str. 218.

<sup>327</sup> Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 141.

<sup>328</sup> Ibid., str. 147.

Međutim, Kant dalje kaže: „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.“<sup>329</sup> Tako stoji i sa ostalim idejama koje ljudski um nikada neće moći saznati, ali dovoljno je znati da su to istinski pojmovi.

Dakle, to proširivanje je samo praktički, a nije teorijski. Taj zaključak nam i Beck potvrđuje sljedećim riječima: „To ima samo praktičku realnost, što znači samo validno za praksu, ali ne za spoznaju.“<sup>330</sup> Spekulativnom umu to proširuje znanje jer mora da prihvati da takve ideje imaju i svoje objekte tj. da su stvarne. Kakve su one, to mi nikada ne možemo znati, jer ipak imamo posla sa stvarima po sebi o kojima nijedan ljudski um ne smije ubražavati da ih poznaje. U spekulativnom umu te ideje su regulativni principi i transcendentne su, dok u ovom djelu su imanentne i konstruktivne time što su one osnov mogućnosti da se ostvari nužni objekt čistog praktičkog uma najviše dobro. Kant dalje poredi hipotezu koja je vezana za pretpostavku saznanja i vjeru koja je postulat praktičkog uma i pravi razliku na sljedeći način:

"Jedino u pogledu teorijskog uma može se ta pretpostavka, posmatrana kao osnov objašnjenja, zvati hipoteza, ali 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".<sup>331</sup>

Kant dalje kaže da se ta vjera javlja u obliku zapovijesti, ali nije zapovijedena nego je proizašla iz moralnog nastojanja kao dobrovoljno, subjektivno prihvatanje dužnosti. On smatra da kod čovjeka se jedino može „naići na kolebanje, ali nikada ne može naići na neverovanje.“<sup>332</sup> Ovdje treba razjasniti da Kant misli na vjeru koja je umska (moralna), vjera u besmrtnost duše i Boga radi ostvarenje *najvišeg dobra (summum bonum)*. Mi se možemo nadati tim stvarima, jer praktički um nužno to zahtjeva kako bi ostvario svoju najvišu svrhu. Kada Kant kaže da se ne može kod čovjeka naći na nevjerovanje, on ne misli na vjerovanje u Bogove koji stvaraju ex nihilo svijet, nego nevjerovanje u moralnost, moralni zakon koji nam za ostvarenje svoje svrhe nužno pretpostavlja postulate.

Dakle, ovdje nije riječ o nekom religioznom određenju moralnosti, jer Kant je pokazao da uzimanje moralnih zapovijesti iz Božije volje je heteronomija volje. Jedino autonomija volja

---

<sup>329</sup> Ibid., str. 149.

<sup>330</sup> Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, str. 253.

<sup>331</sup> Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 142.

<sup>332</sup> Ibid., str. 160.

osigurava postojanje slobode kod subjekta i samim tim i moralnog zakona. Kant smatra da se čak i sveta volja mora usporediti sa našom idejom moralne savršenosti, da bi je odredili kao svetu volju. Kroner to objašnjava na sljedeći način: „Kant je duboko uvjeren da sav religiozni život mora biti rezultat moralne dispozicije uma, ili čak više da vjerski život nije ništa drugo nego poseban način moralnog života. U Kantovom *Weltanschauung* moralni zakon zauzima mjesto od Boga“<sup>333</sup> Iako neki interpretatori ovaj dio Kantov tumače kao uvod u religiju, ipak, smatram da je to zbog nerazumijevanja razlike između teorijskog i praktičkog uma. Kant ovdje govori šta praktički um nalaže da bi ostavio svoju krajnju svrhu (najviše dobro), a ne da je to realno i da postoje transcendentni objekti sa sigurnošću. Kant daje objašnjenje mogućnosti jedne racionalne vjere, ne objavljene religije, nego vjere na osnovu umskih principa i subjekt ima pravo da se nada zbog praktičkih razloga.

Rawls napominje da „Kant često kaže da se naše znanje proširuje postulatima umne vjere (sloboda, Bog i besmrtnost), ali on dodaje uvijek, proširuje se samo s praktičnog stajališta.“<sup>334</sup> Dakle, Kant često napominje što i primjećuju njegovi komentatori, kako se ne bi pogrešno razumila njegova etika, da ta vjera služi praktičkim svrhama, a teorijski ne proširuje naše saznanje.

---

<sup>333</sup> Kroner, R., op. cit., str. 35.

<sup>334</sup> Rawls, J., op. cit., str. 309.-310.

## ZAKLJUČAK

Na kraju možemo zaključiti da u Kantovoj etici nije riječ o određivanju morala putem empirijskih principa (bilo koje vrste sklonosti), nego o metafizici morala čije utemeljenje Kant nalazi u a priori principima svakog umnog bića. U samom čovjeku se nalazi odgovor kako na antropološko tako i na etičko pitanje. Nikakav autoritet ne može biti sigurnija garancija za ispravnost ljudskog djelovanja od njegove vlastite svijesti, odnosno, savjesti koja ga obavezuje na moralno djelovanje. Ta osobina čovjekove volje koja je sama sebi zakonodavna Kant naziva principom autonomija volje, a na temelju autonomije Kant gradi svoju etičku teoriju i zbog čega ja smatram da je najprimjereniji naziv za njegovu etiku – autonomna etika.

Za Kanta jedino bezuvjetno dobro jeste dobra volja. On smatra da svi talenti i sposobnosti koje čovjek može posjedovati, bez obzira na njihovu korisnost, mogu biti loši, ukoliko volja koja ih upotrebljava nije dobra. Dakle, jedino dobra volja predstavlja dobro bez obzira na okolnosti. S obzirom da čovjek ne djeluje uvijek dobro, Kant zaključuje da je on dužan da djeluje dobro, a ne da je njegova volja uvijek u saglasnosti s tim. Zbog toga Kant utemeljuje pojam dužnosti koji u sebi sadrži dobru volju uz subjektivna ograničenja kako Kant kaže. On jasno pokazuje da smo mi moralni samo kada djelujemo iz dužnosti tj. iz poštovanja prema moralnom zakonu, a ne radi bilo koje druge svrhe. On razlikuje radnje koje su vršene iz dužnosti i radnje koje su u skladu sa dužnosti, tj. radnje koje su vršene iz poštovanja prema moralnom zakonu i radnje koje se samo kroz posljedicu poklapaju sa dužnosti, ali nisu vršeni radi same dužnosti tj. iz dužnosti. Iz toga proizilazi Kantov etički formalizam, jer on tvrdi da je za etiku jedino bitno htijenje, a ne bilo koja posljedica. S obzirom da moralni zakon da bi bio zakon, mora biti univerzalan i nužan, on, dakle, mora biti a priori, a svaka materijalna svrha koja mu prethodi kao motiv djelovanja kontaminira a priori.

Prema tome, čovjekova volja nije sveta, onda taj moralni zakon se kod njega javlja kao zapovijest izražena u formuli kategoričkog imperativa koji se javlja u tri formule (navedeno u radu), a sve te tri formule su samo različita formulacija jednog te istog kategoričkog imperativa. Kant provodi kroz sve tri formule (univerzalizacija, čovječstvo kao svrha po sebi i autonomija volje) primjere savršenih (negativnih) i nesavršenih (pozitivnih) dužnosti i pokazuje zašto samoubistvo, kršenje obećanja, nerazvijanje talenata i nepomaganje drugima jesu nemoralne radnje.

Zatim, Kant da bi opravdao autonomiju volje kao najviši princip moralnosti pokazuje egzistenciju slobode kao noumena. Sloboda se javlja kao ključ objašnjenja principa autonomije volje. On određuje slobodu prvo u negativnom smislu, kao nezavisnost od vanjskih uticaja tj. prirodnog kauzaliteta, zatim u pozitivno pokazujući da sloboda ima vlastito zakonodavstvo, a to je moralni zakon. S obzirom da sloboda ima vlastito zakonodavstvo, to zakonodavstvo ne može biti materijalno, jer time se pokazuje determinisanost prirodnim kauzalitetom. Zbog toga je nužno da volja propisuje sama sebi zakon, kojem se pokorava. Izvršavajući radnje koje smo mi sami sebi propisali, umno biće sebe mora posmatrati u isto vrijeme kao zakonodavac i potčinjeni. Tu Kant dolazi do pojma carstva svrha, koji upravo govori, kako to John Rawls kaže, o moralnom zajedništvu svih umnih bića. S obzirom da svi propisuju isti univerzalni zakon, kojem se svako drugi pokorava, onda je nužno da su umna bića sistemski povezana u jednu cjelinu. Međutim, čovjek kada djeluje moralno jedino tada potvrđuje tu svoju autonomiju tj. slobodu u pozitivnom smislu, a jako često on djeluje suprotno od onoga što moralni zakon nalaže. Zbog toga Kant kaže da nema ništa pogrešnije nego primjere moralnog izvlačiti iz iskustva, jer moralni zakon nalaže kako *treba* da se djeluje, a ne kako *jeste*.

Čovjek zbog toga što njegova volja nije uvijek racionalna, jer je s jedne strane umno biće, a s druge strane čulno biće, kao i sve druge. Höffe s pravom zapaža da: „U moralnom pogledu čovjek nikada nije tako savršen, da ne bi bio dostojan poboljšavanja. On se stalno usavršava, ali nikada savršen.“<sup>335</sup> Dakle, uzrok tome je, upravo, što čovjek nije samo racionalno biće, nego i čulno. Sveta volja uvijek djeluje moralno, njoj ne treba ni dužnost ni kategorički imperativ, jer je ona čisto racionalna. Čovjek koji je s jedne strane racionalan, s druge strane čulan, nije uvijek moralan, pa on ima dužnost da postupa moralno, koja mu je izložena kao zapovijed u formi kategoričkog imperativa. Čovjek kada djeluje slobodno saznanje svoju slobodu i da je dio inteligibilnog (noumenalnog) svijeta, a ne samo čulnog. Njegov karakter je dvostruke prirode, on je kao umno (moralno) biće noumen, a kao čulno biće pripada fenomenima kao i sva druga bića. Čovjek je dakle biće dvostrukog karaktera i zbog toga, on ne može biti svet, jer nije samo racionalno biće.

Sve druge etike Kant je predstavio kao heteronomne, odnosno, za određenje volje su uzimali van nje same. Čovjek kao prirodno biće orijentira se po principu sreće, ali osim toga kao inteligencija (racionalno biće) orijentira se prema principu moralnosti. Čovjek je za svoja

---

<sup>335</sup> Höffe, O., *Umijeće življenja i moral*, op. cit., str. 373.

djela odgovoran ako je slobodan, a slobodan je kada je vezan za moralni zakon na osnovu kojeg čovjek potvrđuje sebe kao nezavisan od čulnosti, tj. od prirodnog kauzaliteta. Zato Fichte s pravom kaže da subjekt samog sebe potvrđuje samo kroz moralno djelovanje, jer tu saznanje slobodu koja je dio inteligibilnog svijeta i tu saznaje sebe kao inteligenciju što budi osjećaj *poštovanja* i osigurava čovjeku kao moralnom biću *dostojanstvo*.

Zlo za Kanta predstavlja slabost volje da se odupre sklonostima (interesima, želja, sebičnosti i sl.) i da djeluje moralno, onako kako to praktički um zapovijeda, u formi kategoričkog imperativa. Zbog toga Kant vrlinu definira kao snagu koja je potrebna za savladavanje sklonosti i time omogućiti ljudima da postupe moralno. S obzirom da čovjek mora nadvladavati sklonosti kao bi postupio moralno, najviši stepen njegove moralnosti jeste da bude vrlovit. Međutim, vrlina nije savršenstvo u moralnom smislu, sveta volja ne posjeduje vrlinu, jer ona nema sklonosti, ona uvijek djeluje moralno i nije joj potrebna nikakva vrlina da savladava sklonosti. Čovjek posjeduje sklonosti jer nije samo racionalno biće, nego je s jedne strane racionalno, a s druge čulno biće i, prema tome, njemu je potrebna vrlina kako bi savladao sklonosti koje posjeduje.

Zbog toga Kant u *Religiji unutar granica pukog uma* i govori o radikalnom zlu, mi kao čulna bića imamo tendenciju da ne postupamo moralno, jer naša volja koja nije sveta, može biti determinirana umom ili sklonostima. Ukoliko je determinirana umom, tada djelujemo moralno i slobodno, ukoliko sklonostima, onda je to zlo i nesloboda. Zbog toga Kant razlikuje slobodnu volju (*Wille*) od samovolje (*Willkur*-mogućnosti izbora) smatrajući da je samo djelovanje koje determinirano umom slobodno, jer time se potvrđuje da mi djelujemo na osnovu vlastitog zakona koji smo sami sebi propisali, dakle, slobodno. Za Kanta sloboda i volja pod moralnim zakonom jeste jedno te isto. Za njega samovolja nije sloboda, jer ona može biti determinirana sklonostima, a time pokazuje zavisnost od prirodnog kauzaliteta. Dakle, čovjek da bi bio autonoman i moralan on mora postupati iz poštovanja prema moralnom zakonu tj. iz dužnosti, a ne da određenje moralnog traži u drugim materijalnim principima. Moralni zakon da bi bio univerzalan i nužan mora biti a prioran, dakle, ne smije biti kontaminiran sklonostima jer su one a posteriori. Radnje koje su vršene radi ostvarenja sreće, pa čak i iz saosjećanja (simpatije) prema ljudima, nisu moralne radnje, jer su motivirane materijalnim principima, a ne formom samog zakona. Tu se ogleda Kantov formalizam i etički rigorizam, koji je kritikovan od strane mnogih etičkih teorija koje smatraju da svaka radnja mora biti motivirana nekom svrhom i te radnje koje Kant pretpostavlja uopće ne postoje i da je djelovanje iz ljubavi osigurava moralnost.

Također, Kant izjednačuje slobodu sa praktičkim umom (voljom) i time osigurava slobodu same volje. Taj stav kritikuje Šopenhauer smatrajući da volja nije umna i da mi samo u umu imamo predstavu slobodne volje, a u stvarnosti sloboda ne postoji. Bez obzira na kritike Kantove etike jedno je sigurno, a to je da je Kantova etička teorija zauvijek promjenila etičku misao u filozofiji. Kant prvi osigurava moralnu radnju iz poštovanja prema moralnom zakonu tj. iz dužnosti i na njegovom pojmu dužnosti dolazi do razvoja deontoloških (lat. deon=dužnost) etičkih teorija. Kant putem svojih temeljnih etičkih djela (*Zasnivanje metafizike morala* i *Kritika praktičkog uma*) vrši kopernikanski obrat u etici, kao što to radi u epistemologiji putem *Kritike čistog uma*.

Taj kopernikanski obrat u etici se ogleda u tome što on zauvijek raskida sa svakom etičkom teorijom koja je usmjerena na neku svrhu (sreća, korist itd.) smatrajući da su te etike bazirane na heteronomiji volje, tj. da za određenje moralnog traže van subjektive volje i utemeljuje etiku koja je temeljena na volji koja je autonomna, odnosno, on pokazuje da jedino moguće određenje moralnosti jeste moguće ukoliko volja propisuje sama sebi zakon kojem se pokorava. Time moralni zakon osigurava svoju a priori priornost i formalnost, kao i nezavisnost od tuđih uzroka tj. slobodu u negativnom smislu, a s obzirom da ta sloboda posjeduje vlastitu zakonodavnost, potvrđuje se sloboda i u pozitivnom smislu. Čovjek sebe saznaje, ne samo kao čulno biće, nego i racionalno (moralno) biće. On je kao racionalno biće svrha po sebi, prema Kantu, odnosno on je ličnost, dok sva druga bića koja nisu umna bića Kant naziva stvari. Čovjek kao ličnost ima apsolutnu vrijednost i taj Kantov stav ima temeljnu ulogu u zaštiti ljudskih prava, odnosno, svetosti tj. čovještva koju posjeduje svaki čovjek i time dolazimo do jednakosti svih umnih bića.

Dakle, Kantova etika je egalitarnička, formalna koja se bazira na pojmu dužnosti, a sve to ne bi bilo moguće da moralni zakon nije a priori. Njegovu a priori priornost osigurava princip autonomije volje, kojem se potvrđuje sloboda čovjeka i njegova apsolutna unutrašnja vrijednost. Bez obzira na veliki uticaj pojma dobre volje i pojma dužnosti na Kantovu etiku, ipak, mislim da je najprikladniji naziv za njegovu etiku da je ona autonomna, jer kako kaže Beck autonomija volje je taj kopernikanski obrat, taj sintetičko a priori sud, koji osigurava da je moralni zakon fakt uma i na kome se bazira njegova etička teorija. Cilj ovog rada jeste opravdanje teze da je Kantova etika bazirana na autonomiji volje, a nadam se da je to opravdanje uspješno provedeno.



## **BIBLIOGRAFIJA:**

1. Alisson, H. E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, New York, 1990.
2. Ameriks, K., *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2000.
3. Ameriks, K., *Interpreting Kant's Critiques*, Clarendon Press, Oxford, 2003.
4. Ameriks, K., *Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 2006.
5. Ameriks, K. (ed.), Hoffe, O. (ed.), *Kant's Moral and Legal Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
6. Ameriks, K., *Kantian Subjects: Critical Philosophy and Late Modernity*, Oxford University Press, New York, Oxford, 2019.
7. Ameriks, K. (ed.), *The Cambridge companion to: German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
8. Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb, 1988.
9. Beck, L. W., *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago University Press, Midway Reprint, London, Chicago, 1984.
10. Beck, L. W., *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1969.
11. Beck, L. W., *Essays on Kant and Hume*, Yale University Press, New Haven, London, 1978.
12. Bencivenga, E., *Ethics Vindicated: Kant's Transcendental Legitimation of Moral Discourse*, Oxford University Press, New York, 2007.
13. Bruxvoort Lipscomb B. J., and J. Kruger (eds.), *Kant's Moral Metaphysics: God, Freedom, and Immortality*, Walter de Gruyter GmbH & Co., Berlin, New York, 2010.
14. Casirrer, E., *Kant's Life and Thought*, Yale University Press, New Haven, London, 1983.
15. Casirrer, E., *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1970.
16. Dean, R., *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford, 2006.
17. Denis, L., (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: A critical Guide (Cambridge Critical Guides)*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
18. Everet Green, J., *Kant's Copernican Revolution: The Transcendental Horizon*, University Press of America, Lanham, 1997.

19. Frings, M., „Max Scheler: Early Pioneer of Twentieth-Century Philosophy“, *Modern Age*, vol. 40., no.3. (271-280), 1998.
20. Gardner, S., *Routledge Philosophy GuideBook to Kant and Critique of Pure Reason*, Routledge, New York, London, 1999.
21. Grubšić, K., „Kategorički imperativ kao primjer protivideala“, *Prolegomena: Časopis za filozofiju*, Vol. 11, no.2 (225.-255.), 2012.
22. Guyer, P., *Kant*, Routledge, New York, London, 2006.
23. Guyer, P. (ed.), *The Cambridge companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1992
24. Heidegger, M., *Kant i problem metafizike*, NIRO Mladost, Beograd, 1979.
25. Henrich, D., *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World (Studies in Kant and German Idealism)*, Stanford University Press, Stanford, 1994.
26. Heinrich, D., *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Pacini, D. S. (ed.), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2008.
27. Henrich, D., *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, Vallkey, R. (ed.), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1994.
28. Hill, T. E. Jr. (ed.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2009.
29. Höffe, O., *Critique of Pure reason: The Foundation of Moral Philosophy*, Springer, Dordrecht, 2009.
30. Höffe, O., *Immanuel Kant (S U N Y Series in Ethical Theory)*, State University of New York Press, New York, 1994.
31. Höffe, O., *Umijeće življenja i moral*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2011.
32. Jennifer, U. K., *An Introduction to Kant's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, New York, Cambridge, 2010.
33. Jodl F., *Istorija etike kao filozofske nauke: od Kanta do danas*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1963.
34. Kant, I., *Kant's Prolegomena of any Future Metaphysics*, Carus, P. (ed.), The open court publishing company (third edition), Chicago, 1912.
35. Kant, I., *Kritika čistog uma*, DERETA, Beograd, 2012.
36. Kant, I., *Kritika moći suđenja*, DERETA, Beograd, 2004.
37. Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, BIGZ, Beograd, 1979.

38. Kant, I., *Lectures on Ethics*, Heath, P. (trans. and ed.), Scheenewind, J. B. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2001.
39. Kant, I., *Lectures on Metaphysics*, Ameriks, K. and Naragon, S. (trans. and eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
40. Kant, I., *O lepom i uzvišenom*, Bonart, Nova Pazova, 2002.
41. Kant, I., *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb, 2000.
42. Kant, I., *Religija unutar granica pukog uma*, Naklada BREZA.
43. Kant, I., *The Metaphysics of Morals*, Gregor, M. (trans.), Cambridge University Press., Cambridge, 1991.
44. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, DERETA, Beograd, 2016.
45. Kerstein, S. J., *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
46. Kitcher, P. (ed.), *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1998.
47. Kroner, R., *Kant's Weltanschauung*, The University of Chicago Press, Chicago, 1956.
48. Kuehn, M., *Kant: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
49. Kušan, E., „Aspekti i implikacije Kantova pojma slobode“, *Filozofska istraživanja* 125, God. 32., Sv. 1.( 79.-91.), 2012.
50. MacIntyre A., *Kratka istorija etike*, PLATO, Beograd 2000.
51. Mađarević, L., „Emocije kao motiv u Kantovoj etici“, *Filozofska istraživanja* 114, God. 29, Sv.2. (335.-348.), 2009.
52. Marić, D., *Etika i životinje*, Zalihica, Sarajevo, 2010.
53. Marić, D., *Sokrates i kinici*, HIJATUS, Zenica, 2002.
54. Mill, Dž. S., *Utilitarizam*, Kultura, Beograd, 1960.
55. Paton, H. J., *Kant's Metaphysic of expiarence - Vol I*, , Allen and Unwin, London, 1936.
56. Paton, H. J., *Kant's Metaphysic of experience-Vol II*, Candler Press, Milton Keynes, 2007.
57. Paton, H. J., *The Categorical Imperative: A study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchison's University Library, London, 1946.
58. Perić, Z., „Promišljanje slobode u Kantovu djelu“, *Nova prisutnost*, 11, Sv. 2 (279.-292.), 2013.

59. Perović, D., „Izlazak iz samoiskrivljene nezrelosti: Kant i Levinas“, *Filozofska istraživanja* 148, God. 37, Sv.4., (813.-832.), 2017.
60. Rawls, J., *Lectures on History of Moral Philosophy*, Haman, B. (ed.), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.2000.
61. Regan, T., *Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy*, Rowman & Littlefield, New York, 2003.
62. Regan, T., *The Case of Animal Rights*, Univeristy of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1983.
63. Sadgwick, S., *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2008.
64. Senković, Ž., „Kritička bilješka uz „Projekt svjetski ethos““, *Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, Vol. 66, br. 3 (361-372. ), Zagreb, 2011.
65. Sensen, O. (ed.), *Kant on Moral Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2013.
66. Singer, P. (ed.), *Uvod u etiku*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski karlovci, Novi Sad, 2004.
67. Smith, N. K., *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, 4th edition, Palgrave Mcmillan, New York, 2003.
68. Stratton-Lake, P., *Kant, Duty and Moral Worth*, Routledge, London, New York, 2000.
69. Šopenhaur, A., *Svet kao volja i predstava I*, MISAO, Beograd 2017.
70. Šopenhauer, A., *Parerga i paralipomena*, DERETA, Beograd, 2013.
71. Talanga, J., „Marulić i Kant o problemu laži“, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 31.-32., (181.-195.), Zagreb, 1990.
72. Timmermann, J., *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Moral: A commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
73. Tomić, A., „Ordo amoris Osoba i vrijednost u filozofiji Maxa Schelera“, *Nova prisutnost*, Vol.8., br.3. (317-342), 2010.
74. Tugendhat, E., *Predavanja o etici*, JESENSKI I TURK, Zagreb, 2003.
75. Watkins, E., *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge University Press, New York, 2005.
76. Windelband, W., *A History of Philosophy*, The Macmillan Company/Macmillan & co., ltd, New York, London, 1901.

77. Wood, A. W., *Kant*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, Malden, 2005.
78. Wood, A. W., *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, New York, 2008.
79. Wood, A. W., *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
80. Zöller, G., „Metafizika nakon metafizike: limitativna koncepcija prve filozofije u Kanta“, *Prolegomena: Časopis za filozofiju*, Vol. 2, br. 2., (181.-195.), 2003.