

TEMA BROJA

ETIKA

Arhe XVI, 32/2019

UDK 17 Kant I.

17 Hegel G.

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.32.11-31>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MINA ĐIKANOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

POIMANJE MORALNOG FENOMENA U KANTOVOJ I HEGELOVOJ FILOZOFIJI

Sažetak: Kantova filozofija raskida s tzv. etikama dobara. Kant je postavio novi pojam moraliteta, očišćen od svih heteronomnih svrha i usmeren na ideju poopštivosti maksime. Tražeći čisti princip moraliteta i nalazeći ga u moralnom zakonu, Kant je u isto vreme dao ljudskoj subjektivnosti nenadmašni dignitet i osudio je na neozbiljivost koja vrhuni u težnji ka savršenstvu. Hegel je usvojio visoko misaono postignuće Kantovog stava o beskonačnom pravu subjektivnosti, ali ga je učinio ozbiljivim tako što ga je ukonačio pojmom običajnosti. Autor nastoji da pokaže vrhunski domet Kantove koncepcije morala i mogućnost da se njena ograničenja prevaziđu hegelovskom intervencijom.

Ključne reči: Kant, Hegel, moral, zakon, volja, subjektivnost, sloboda

Bezbrojne su stranice napisane o pojmu moraliteta kod Kanta i Hegela. Može se, bez veće nelagode, reći da je poimanje moralnog fenomena unutar tih filozofskih koncepcija na listi *opštih mesta* povesti filozofije. Ta opštost bi samo neuke duhove sklone *neofiliji* mogla navesti

¹ E-mail adresa autorke: mina.djikanovic@ff.uns.ac.rs

na površni zaključak o depasiranosti predmeta istraživanja. Opštost ne počiva na *samorazumljivosti* ovih velikih filozofskih zahvata u bit modernog čoveka. Naprotiv! O tome se mnogo pisalo upravo zbog *epohalnog* značaja filozofskih koncepcija nemačkog idealizma. Epohalnost nije nimalo umanjena činjenicom da savremeni filozofski tokovi nemački idealizam smatraju prevaziđenim niti se nemački idealizam može procenjivati sa stanovišta *mode* u filozofiji.

Kantova i Hegelova filozofija uistinu nas obavezuju da područje moraliteta shvatimo kao poprište istinskog rođenja onoga ljudskog po kome čovek i jeste čovek. Teza nimalo ne gubi na plauzibilnosti s obzirom na znatne razlike u razumevanju i vrednovanju moralnog fenomena u tim koncepcijama. Za Kanta je moral ishodište i konačište čovekove duhovnosti u kome se sustiču sve druge manifestacije onog inteligibilnog što čoveka čini uzročnikom vlastitih postupaka. Za Hegela, pak, moral je jedan od načina na koje čovek ispoljava vlastitu osobnost i kao takav nedostatan da izrazi celinu ličnosti modernog čoveka. Hegelova kritika Kantovog poimanja morala ne obrušava se na ideju da je moral bitni način objektivacije slobode, već na stav da je jedini: pojam slobode koji sebe odelovljuje samo kao moralnu slobodu nužno strada od rđave beskonačnosti vlastitog principa.

Kant pod *praktičkim* misli pre svega na ono *moralno*. Fundiranje praktičke filozofije u kritičkom projektu presudno zavisi od pojma trebanja, koji počiva na pojmu slobode. Pojmom trebanja Kant otvara novu epohu u povesti filozofije i samorazumevanja čoveka i njegove delatne biti. Za Helene je nezamisliva mogućnost izmeštanja praksisa iz onog bitkovnog: „Helenska je filozofija shvatala područje ljudskih žudnji, htijenja i djelanja u biti *entelehijalno*, kao područje usidreno u prirodnom bitku čovjeka, koji sam po sebi jeste čovjeku imanentno dobro, imanentni telos koji se ima slijediti, dokučivati i dostizati djelanjem (...) Mogućnost da se nekim zahtijevanim *trebanjem* pokuša ići preko entelehijalnog određenja čovjeka za antičku filozofiju ne samo da bijaše isključena, nego se nije ni mogla postaviti kao tematsko filozofsko-etičko pitanje, budući da čovjek nije bio shvaćen kao radikalno

modifikabilno biće, nego kao biće *s prirodom koja mu je svojstvena*². Koncept modifikabilnosti čoveka postaje moguć tek sa hrišćanskom tematizacijom odnosa između prve i druge prirode³, gde je čovek razumljen kao biće koje je – pod teretom istočnog greha – odvojeno od svoje istinske prirode, zbog čega čitav zemaljski život ima provesti u stremljenju ka povratku vlastitoj prvoj prirodi, tj. raju kao njenom mitskom iskonu. Ovo stremljenje se izražava nekim *trebanjem* u pogledu poštovanja božje volje i propisa crkve, ali to još uvek nije *trebanje* koje izvire iz slobode i ka slobodi smera, već naprosto koncept uvažavanja božje volje. Tek će novovekovna filozofija, a posebno Hjumov uvid o nemogućnosti da se vrednosni sudovi izvode iz indikativnih, otvoriti prostor za razumevanje ljudske biti ne samo kao modifikabilne, već kao one koja je u toj modifikabilnosti slobodna da sebi postavlja svrhe i prema njima samerava vlastiti bitak⁴.

Taj otvoreni prostor bio je pogodno tle za veliki obrt koji se događa u Kantovoj filozofiji, u kojoj će, zajedno sa jasnom distinkcijom između prirode kao područja onoga što *jeste* i slobode kao područja onoga što *treba da bude*, biti postavljena i ideja primata onoga što treba da bude nad onim što jeste, odnosno, primata *trebanja* nad bitkom, slobode nad prirodom, praktičkog uma nad teorijskim, rečju: slobode nad nužnošću. Dalekosežne posledice te transformacije ne umanjuje bitno činjenica da je Kant topos onog *Sollen* pronašao u području noumenalnog i strogo ga odvojio od područja fenomenalnog. U prvom koraku oslobađanja vlastite biti od bitkovne određenosti, samosvest praktičkog sveta nije ni mogla izbrisati tu granicu.

Sloboda je *ratio essendi* moralnog zakona, a moralni zakon *ratio cognoscendi* slobode. Sloboda izmiče spoznaji, teorijski um se naprosto zapliće u antinomiju nastojeći da razreši pitanje o eventualnom kauzalitetu slobode koji bi mogao postojati uz kauzalitet prirode. Slobodu stoga ne možemo spoznati, možemo je, tj. *moramo*, samo pretpostaviti.

² Perović, M. A., *Etika*, INED CO „Media“, Novi Sad 2001., str. 409.

³ Pojam druge prirode osobito je značajan u Hegelovoj filozofiji.

⁴ Up. Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, University of Adelaide 2014, p. 40 et passim.

Moramo je pretpostaviti jer na toj pretpostavci počiva ideja morala. Ne može biti moralnog delanja ako nema moralnog zakona, a ne može biti moralnog zakona ako nema slobode. Tragajući za utemeljenjem moralnog fenomena, Kant traga za *principom* moraliteta – principom koji bi bio *čist*, nezavisan od čulnosti i svakog partikulariteta. Traženi princip ne može biti ništa drugo do čista ideja slobode koja se odelovljuje u konceptu moralnog zakona. Dakako, još od Sokratovog utemeljenja etike nije moguće ozbiljno govoriti o moralu ako se ne pretpostavi sloboda delanja. Ipak, za Helene je iskustvo slobode samoniklo i samorazumljivo. Sloboda je samorazumljivi izvor moralnog fenomena, ali ne i njegova svrha. Odbacujući heteronomne svrhe, Kant je za novi pojam morala morao prirediti i novi pojam slobode koji će u isto vreme biti izvor i svrha moralnog delanja.

Novi pojam slobode oblikuje se u dvostrukosti vlastitog određenja te se sloboda pojavljuje kao transcendentalna ideja i kao autonomija volje. U *Kritici čistog uma*, Kant je nastojao da dokaže da sloboda ne protivreči kauzalitetu slobode te da kauzalitet prirode i „kauzalitet slobode“ mogu postojati uporedo ukoliko se svakom odredi vlastito područje: prirodi empirijsko, slobodi inteligibilno. U isto vreme je i sam čovek određen kao nosilac dva karaktera – empirijskog i inteligibilnog, a to razdvajanje omogućilo je Kantu da izbegne antinomičnost determinizma i indeterminizma: „Sloboda se ovde uzima samo kao transcendentalna ideja na osnovu koje um misli da apsolutno započne niz uslova u pojavi onim što je čulno neuslovljeno, ali on se pri tom zapliće u jednu antinomiju sa svojim sopstvenim zakonima koje propisuje empiričkoj upotrebi razuma. Da se ova antinomija osniva na jednom prostom prividu i da priroda ne *stoji u sukobu* sa kauzalitetom slobode, to je jedino što smo mogli učiniti i do čega nam je samo jedino i bilo stalo“⁵. Na transcendentalnoj ideji slobode temelji se ideja slobode kao slobode volje, odnosno, autonomije volje. Autonomija volje, pak, jeste jedino moguće određenje moralnosti u Kantovoj filozofiji.

Za razliku od *zvezdanog neba* nad čovekom, *moralni zakon* u njemu zahteva utemeljenje koje nije i ne može biti empirijsko. Moralitet

⁵ Kant, I., *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd 2003., str. 298.

pripada području inteligibilnog, ne može se teorijski dokazivati. Može se obrazložiti jedino praktički, raskrivanjem njegovog temeljnog principa. Princip utemeljenja moralnog fenomena jeste moralni zakon. Moralni zakon počiva na slobodi – koja mu je *ratio essendi* – i kao takav mora biti *objektivan*, mora zapovedati *kategorički* i *ne* sme biti *heteronoman*. Čisti um mora moći da odredi volju bez bilo kakve materije, jer je svaka materija *empirijska*, tj. za odredbeni razlog volje postavlja se nešto što je drugačije od volje same. Volja mora moći da odredi samu sebe, ako moralitet treba da postoji, a to znači da odredbeni razlog volje može biti samo opšta zakonodavna forma maksime, jer je svaka materija nužno heteronomna. Moralni zakon se konačnim bićima izražava kao kategorički imperativ i zahteva da se mora moći hteti da maksima našeg delanja postane opštim zakonom: „Djeluj tako da maksima tvoje volje u svako doba ujedno može da važi kao princip općega zakonodavstva“⁶, odnosno: „*Delaj samo prema onoj maksimi za koju u isto vreme možeš želeći da ona postane jedan opšti zakon*“⁷. Čista volja je određena *samom formom zakona*, ne nekim sadržajem, bio on čulnog ili razumskog porekla i u tome se sastoji osnovni zakon čistog praktičkog uma. Svest o osnovnom zakonu Kant naziva „faktom uma“, primećujući da je tu „stvar dosta čudna i nema joj slične u cijeloj ostaloj praktičkoj spoznaji“⁸, jer se fakat uma ne može izvesti iz bilo koje datosti uma (s obzirom na svoju prirodu, mogao bi se izvesti jedino iz svesti o slobodi, ali ovo je nemoguće pošto nam sloboda nije unapred data; naprotiv, svest o slobodi se i zasniva na ovom faktu), ne može se zasnovati ni na čistoj ni na empirijskoj predstavi – on je naprosto *sintetički stav a priori*.

Osnovni zakon praktičkog uma, pored forme po kojoj maksime moraju biti izabrane tako da mogu da važe za opšte prirodne zakone, ima dakako i *materiju*. Volja jeste sposobnost da se od sebe započne neko delanje određeno samozakonodavstvom, tj. shodno predstavi izvesnih zakona. Objektivni razlog za započinjanje nekog delanja se određuje kao svrha, koja može biti subjektivna (pobuda) ili objektivna (podsticaj), a

⁶ Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1974., § 7, str. 64.

⁷ Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., str. 60.

⁸ Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, prim. uz §7, str. 64.

ono što sadrži samo „osnov mogućnosti radnje“ čija je posledica svrha određuje se kao sredstvo. Subjektivne svrhe ne mogu biti osnovom praktičkih zakona jer su relativne. Ako bismo pretpostavili da „postoji nešto, čije postojanje samo po sebi ima neke apsolutne vrednosti, a što bi kao svrha po sebi moglo biti osnov određenih zakona, onda bi u njemu i samo i jedino u njemu bio osnov jednog mogućeg kategoričkog imperativa, to jest praktičkog zakona“⁹. Po Kantovom sudu, takva svrha po sebi jeste čovek („i uopšte svako umno biće“). Otuda se kategorički imperativ može formulirati i na sledeći način: „*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*“¹⁰. Određenje čoveka kao svrhe same po sebi „predstavlja najviši ograničavajući uslov slobode radnji svakoga čoveka“¹¹. Drugim rečima, granica moje slobode jeste sloboda drugih. Poštujući slobodu drugih, ja poštujem i vlastitu slobodu, odnosno slobodu uopšte, pa i ljudskost kao takvu. Iz tog principa, po kome svako umno biće prema drugim umnim bićima treba uvek da postupa kao prema svrsi po sebi, proizilazi jedna „sistematska zajednica umnih bića“ ili „carstvo svrha“¹². Kroz ideju carstva svrha, sve maksime – uz formu i materiju – sada dobijaju „potpunu odredbu“. Dakle: (1) maksime moraju biti odabrane tako da bi se moglo hteti da važe za opšte prirodne zakone; (2) umno biće kao svrha po sebi mora svakoj maksimi služiti kao ograničavajući uslov relativnih svrha; (3) sve maksime treba da se slažu sa mogućim carstvom svrha, kao carstvom prirode¹³.

Osnovni zakon u punoći svojih određenja ne važi samo za ljude, već za sva konačna bića koja uopšte imaju um i volju („neku moć da svoj

⁹ Ibid., str. 72.

¹⁰ Ibid., str. 74.

¹¹ Ibid., str. 76.

¹² „Jedno carstvo svrha moguće je samo po analogiji sa jednim carstvom prirode, ali carstvo svrha moguće je samo na osnovu maksima, to jest na osnovu pravila koje je nametnulo samo sebi, a carstvo prirode moguće je samo na osnovu zakona spolja iznuđenih eficientnih uzroka“ (Ibid., str. 89). Carstvo svrha počiva na kauzalitetu slobode, a carstvo prirode na kauzalitetu prirode.

¹³ Up. Ibid., str. 85-86.

kauzalitet određuju predstavom pravila“), ali isto tako i za beskonačno biće kao „najvišu inteligenciju“. „Sveta volja“ beskonačnog bića nije, dakako, sposobna za neku maksimu koja nije u skladu sa moralnim zakonom ili mu protivreči (što implicira sam pojam svetosti volje), pa se za nju osnovni zakon ne može pojaviti *kao imperativ*. Imperativ pretpostavlja mogućnost neke neskladnosti između opšteg zakona i subjektivnog principa te podrazumeva *primoravanje* na poštovanje zakona, tj. usklađivanje maksime sa njim. Primoravanje nije neka spoljašnja nužnost, već dolazi od samog uma. Ono se terminološki apsolvira kao *dužnost* i označava nužnost jedne radnje iz poštovanja prema zakonu. Dužnost važi za sve volje konačnih umnih bića, ali ne i za svetu volju čije su maksime uvek jednake zakonu¹⁴. Zbog te jednakosti, odnosno savršenog identiteta subjektivnih i objektivnih principa koji odlikuje svetu volju, ona služi kao *uzor* svim konačnim voljama. (Zbog toga se, kao formula „apsolutno dobre volje“, kategorički imperativ može izraziti i ovako: „*Postupaj prema onim maksimama koje u isto vreme mogu imati za predmet same sebe kao opšte prirodne zakone*“¹⁵.) Ugledanje na svetu volju podrazumeva stremljenje ne ka postizanju savršenstva (jer ovo nikada ni ne može biti postignuto, samim tim što konačnost volje nužno implicira *mogućnost* rasapa između maksime i zakona), već ka približavanju uzoru „do u beskonačnost“. To onda znači da savršena moralnost nikada ne može biti dostignuta, ali stremljenje ka tom nedostižnom cilju jeste jedino „što priliči svim umnim bićima“.

Ovaj je stav dvoznačan. S jedne strane, što će posebno doći do izražaja u Fihteovoj filozofiji, on sugerise svojevrstu nemoć moralne svesti. Ukoliko čovek *nikada* ne može u potpunosti ozbiljiti vlastitu ljudsku svrhu, onda je sam pojam čoveka, kao izraz njegove ljudske svrhe, pogrešno postavljen. S druge strane, ta „nedovršivost“ je na liniji pređašnjih – a pre svega Aristotelovih – tematizacija problema moraliteta, u kojima se pokazuje da je sloboda čoveka uvek u događanju, odnosno,

¹⁴ Nansijeva teza da imperativ mora da postoji zato što u čoveku postoji zlo (Nancy, *Finite thinking*, Stanford University Press, California 2003, p. 137) oslanja se na ovu pretpostavku. Zlo je tu shvaćeno naprosto kao konačnost.

¹⁵ Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 87.

da ona postoji kao *delanje*, a ne kao *čin*. Dok god *jeste*, čovek može biti i ne biti moralan; „dobro“ volje je stvar konkretnog pojedinačnog delanja i uvek se u njemu mora iznova potvrđivati. Jednom zadobijena vrлина nije zauvek zadobijena vrлина i može postati stalnom jedino u smislu *navike* kao subjektivne odredbe, a nikako u smislu faktuma kao objektivnog ostvarenja. Naznačena dvojakost Kantovog stava o odnosu između konačne i beskonačne volje može biti prevladana tek postavljanjem višeg principa iznad moralnosti. U Kantovoj filozofiji je to nezamislivo, jer kategorički imperativ upravo i jeste najviši mogući princip¹⁶. Tek sa Hegelovim principom običajnosti će „konačnoj volji“ biti omogućeno da se zaista *ukonači*, odnosno, da posreduje rđavu beskonačnost vlastitog fundamentalnog zadatka u sferi onog običajnosnog i tako ozbilji svoj pojam.

Moralni zakon je u isto vreme: (1) formalni odredbeni razlog radnje (pomoću praktičkog uma); zatim (2) materijalni, objektivni razlog predmeta radnji (putem dobra i zla); konačno, (3) on je i subjektivni odredbeni razlog (jer proizvodi osećaj poštovanja koji „pomaže“ uticaj zakona na volju). Poštovanje zakona je zapravo sama moralnost, subjektivno shvaćena kao pokretač, i to jedini mogući pokretač. Poštovanje moralnog zakona određuje se kao *svest o slobodnom podvrgavanju volje zakonu*, koja je praćena i moralnim interesom za pokoravanje tom zakonu¹⁷. Razjašnjenje pojma poštovanja zakona omogućuje da se odredi pojam *dužnosti*, kao tražena demarkaciona linija između moralne i legalne radnje: „Dužnost je ona radnja na koju je neko

¹⁶ Nasuprot potonjem svođenju kategoričkog imperativa na puke teorijske procedure provere, na šta upozorava Bielefeldt (Bielefeldt, H., *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, p. 59).

¹⁷ Dakako, ni pojam osećaja, ni pojam interesa ne mogu se shvatiti u nekakvom empirijskom smislu, već isključivo kao pripadni čistom praktičkom umu. Osećaj poštovanja jeste subjektivno shvaćeni pokretač delanja, a moralni interes jeste isti taj pokretač, ukoliko se predočava umom: „Interes je ono na osnovi čega um postaje praktičan, to jest uzrok koji determinira volju...Neki neposredan interes um nalazi u radnji samo tada kada je opšte važenje njene maksime dovoljan odredbeni razlog volje. Jedino takav interes jeste čist“ (Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 123, fusnota).

obavezan¹⁸. Tako će moralno biti delanje *iz dužnosti*, odnosno, ono koje počiva na poštovanju moralnog zakona, dok je legalno delanje *prema dužnosti*, odnosno, ono koje se samo slučajno poklapa sa moralnim zakonom: „Slaganje jedne radnje sa zakonom dužnosti jeste *zakonitost* (legalitas), slaganje maksime radnje sa zakonom njena *moralnost* (moralitas)¹⁹. Dužnost je i subjektivna i objektivna: „Pojam dužnosti zahtijeva dakle kod radnje – objektivno – suglasnost sa zakonom, ali kod njene maksime – subjektivno – štovanje za zakon kao jedini način određenja volje pomoću njega²⁰. Za volju konačnog umnog bića, moralni zakon je nužno *zakon dužnosti*, premda bi za volju nekog najsavršenijeg bića bio „zakon svetosti“, jer se kod njega ne može zamisliti neka obaveznost, koja iz dužnosti proizilazi.

Pojam dužnosti je osnovni *delatni oblik moralnosti*²¹ koji Kantova filozofija poznaje: tamo gde su predašnji filozofi raspravljali o vrlini, Kant raspravlja o dužnosti. To ne znači da on odbacuje pojam vrline, već da vrlini oduzima dignitet središnjeg delatnog momenta i na njeno mesto postavlja dužnost, kao odnos volje prema zakonu ukoliko radnja treba da je moralna. Vrlina se, po Kantovom sudu, u tradiranom pojmovlju etike javljala uvek u odnosu sa blaženstvom, što nužno vodi ka antinomiji praktičkog uma. Ova antinomija počiva na tome što se u pojmu *najvišeg dobra* vrlina i blaženstvo zamišljaju kao nužno povezani, te je ili želja za blaženstvom shvaćena kao motiv za maksime vrline, ili je maksima vrline shvaćena kao delatni uzrok blaženstva. Dok je prva

¹⁸ Kant, I., *Metafizika morala*, IKZS, Novi Sad 1993., str. 24. Ili: „Dužnost po sebi nije ništa drugo doli ograničenje htijenja pod uvjetom općeg zakonodavstva omogućenog posvojenjem maksime, čiji predmet ili svrha može biti bilo kakva (a pritom također i sreća); ali od kojeg se, a također i od svake svrhe koju čovjek može imati, ovdje sasvim apstrahira“ (Kant, I., „O općoj izreci: To bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vrijedi u praksi“ u *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000., str. 66).

¹⁹ Kant, I., *Metafizika morala*, str. 27. Kada se čini više od onoga na šta primorava zakona, reč je o zaslužnosti (meritum); kada se čini upravo ono što je primereno zakonu, u pitanju je dužnost (debitum), a kada se čini manje nego što zakon zahteva, radi se o moralnoj krivici (demeritum).

²⁰ Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 122.

²¹ Up. Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013., str. 301.

tvrdnja „apsolutno nemoguća“, jer podrazumeva heteronomiju volje, dotle je druga „uslovno pogrešna“, odnosno pogrešna je ako se čovek posmatra samo kao član čulnog sveta²². Najviše dobro može biti samo produkt slobode volje²³ (bez obzira što vrlina *posredno* može izazvati blaženstvo u čulnom svetu). Dakle, dužnost koja podrazumeva saglasnost radnje sa zakonom i poštovanje tog zakona jeste ono što pokreće moralnu radnju. Sam moralni stepen na kome se čovek nalazi Kant određuje kao „poštovanje moralnog zakona“²⁴. Vrlina je, pak, „njegovo moralno stanje“, odnosno „moralna nastrojenost u borbi“, jer čovek nikako nije sposoban za potpunu čistoću nastrojenosti volje, tj. za svetost²⁵. To znači da je vrlina najviše moralno savršenstvo do koga čovek može doći, i to vrlina kao „zakonita nastrojenost iz poštovanja zakona“, odnosno kao svest o „nekoj kontinuiranoj sklonosti prema prekršaju“²⁶.

Ovaj nacrt Kantovog poimanja morala i temeljnog pojmovlja koje ga prožima ne bi bio potpun bez podsećanja na ono što Kant određuje kao „uslov mogućnosti slobode“ – naime, razdvajanje sveta na svet pojava i svet stvari po sebi: „Dakle, ako još hoćemo da spasimo slobodu, onda preostaje samo taj put da se opstojnost neke stvari, ukoliko je ona određiva u vremenu, dakle i kauzalitet prema zakonu *prirodne*

²² Up. Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 160-162.

²³ O pojmu najvišeg dobra kod Kanta vidi npr. Marina, J., Lafayette, W. „Making Sense of Kant's Highest Good“, *Kant-studien*, 91/2000, 329-356 i Silber, J., „Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent“, *The Philosophical Review* 68, 1959, pp. 460-492.

²⁴ Agamben ukazuje na mogućnost da se potpuna ispražnjenost moralnog zakona od sadržaja i uzvišeni osećaj poštovanja izvrgnu u apsolutnu suprotnost Kantove plemenite zamisli: „Istinski je zapanjujuće kako je Kant, gotovo pre dva veka i pod naslovom uzvišenog 'moralnog osećanja' bio u stanju da opiše upravo ono stanje koje će postati blisko masovnim društvima i totalitarnim državama našeg vremena“ (Agamben, G., *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press 1998, p. 35). U Kantovu odbranu se ipak mora navesti da ideja praktičkog uma ima za cilj apsolutno onemogućavanje kafkijanskog društva.

²⁵ Up. Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 126.

²⁶ *Ibid.*, str. 176. „Vrlina je, dakle, moralna jačina volje jednog čoveka u izvršavanju njegove *dužnosti*; ona je moralno *prisiljavanje* pomoću njegovog vlastitog zakonodavnog uma, ukoliko se on sam konstituiše u silu koja *izvršava* zakon“ (Kant, I., *Metafizika morala*, str. 206).

*nužnosti, pridaje samo pojavi, a sloboda tome istom biću kao stvari samoj po sebi*²⁷. Ideja da je slobodu uopšte potrebno spasavati počiva, dakako, na novovekovnom iskustvu promišljanja slobode: za novovekovne je filozofe sloboda stalni kamen spoticanja. *Naturalizacija physis-a* i potenciranje eficientnog uzroka umesto entelehijalnog pokazali su se kao nesavladive prepreke. Kant mora spasiti slobodu da bi spasio moral i u tom spasavanju, u konačnom, izjednačava moralnu slobodu sa slobodom uopšte. Pokazuje se da je moralni zakon meritoran za sva područja ljudske delatne zbiljnosti. Moralni zakon mora biti formalan i poopštiv i u toj formalnosti, kako primećuje Agamben, leži i granica i snaga kantovske etike²⁸. Formalnost je u bitnome suprotstavljena svakom sadržajnom ispunjenju volje, zbog čega je teško provesti konkretizaciju moralnosti. Drugim rečima, ukoliko moralni zakon mora ostati formalan i čist, sama moralna *praksa* time postaje upitna, budući da ona ne može biti ni puko formalna, ni čista, u smislu oslobođenosti od svih empirijskih uticaja. Kant ovaj problem nastoji rešiti tako što dopušta čulne afekcije dok god one *nisu odredbeni razlozi volje*. Ostaje ipak upitnim kako je moguće precizno razlučiti šta je u konkretnom delanju zbilja bilo odredbenim razlogom volje. Jednako tako i pretpostavka poopštivosti sadrži temeljnu opreku: „Moralna je svijest za Kanta utemeljiva samo kao *poopštiva svijest*, tj. svijest koja u djelanju mora biti vođena *opštom* sadržinom. Međutim, kako njezino djelanje uvijek mora biti djelanje u pojedinačnim konkretnim situacijama, ona se mora javljati kao *partikularna svijest*“²⁹. Bežeći od reziduuma novovekovne aporetičnosti u poimanju problema slobode, Kant je otvorio čitav niz novih aporija.

Kantova redukcija slobode na moralnu slobodu ne održava se u Hegelovoj filozofiji. Hegel prevazilazi i početni rasap između pojave i stvari po sebi i hipostaziranje trebanja kao potonje osnove zbilje. Hegelova filozofija polazi od duha i završava s duhom, a – budući da je sloboda njegovo temeljno obeležje – ona mora proći kroz sve

²⁷ Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str., 138. Up. i *Kritika čistog uma*, str. 289., *Kritika praktičkog uma*, str. 145.

²⁸ Agamben, G., *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 35.

²⁹ Perović, M. A., *Etika*, str. 228.

transformacije kroz koje prolazi i sam duh. Drugim rečima, moralna sloboda više ne može apsolvirati čitavo područje slobodnosti niti se moralitet može pojaviti kao sinonim za ono praktičko ili običajnosno. Nastojeći da obrazloži moderno iskustvo slobode, Hegel će se odreći i tradiranog koncepta „praktičke filozofije“. Odricanje je jednim delom uslovljeno time što relacija teorijsko-praktičko, s jedne strane, implicira metafizički tradiranu potčinjenost praktičkog teorijskom, a – s druge strane – implicira stav Hegelovih idealističkih prethodnika o primatu trebanja nad bitkom³⁰. Sa stanovišta spekulativnog stava su jednostrana hipostaziranja obe vrste ne samo neprihvatljiva, već i nemoguća. Drugim delom se pojam praktičke filozofije mora odbaciti zbog balasta aristotelovske kompozicije samoniklog jedinstva vlastitih elemenata praksisa koje reflektuje i praktička filozofija. Zbilja modernog građanskog sveta ne može se više objasniti na modelu zbilje aristotelovskog praktičkog sveta. Otuda je, umesto pojmom praktičke filozofije, Hegel vlastitu filozofiju o praktičkom nazvao filozofijom objektivnog duha ili filozofijom prava.

Sfera prava je sfera duha koji sebe zna kao duh: „Tlo je prava uopće ono *duhovno*, a njegovo poblize mjesto i ishodište *volja*, koja je slobodna, tako da sloboda čini njegovu supstanciju i određenje, a pravni je sistem castvo ozbiljene slobode, svijet duha proizveden iz njega samoga kao druga priroda“³¹. Određenje pravnosti prava – ili slobodnosti slobode – uključuje i prevazilaženje nadmetanja između bitka i trebanja, tj. između teorijskog i praktičkog duha. I volja i inteligencija imaju vlastito pravo i prostor važenja, ali obe svoju višu istinu nalaze u ideji slobodnog duha, odnosno, volje kao slobodne inteligencije koja omogućuje da ideja slobode bude zbiljnost čoveka. To je smisao glasovite odredbe po kojoj ljudi *jesu* ideja slobode. Kantovska ideja autonomije subjekta ostaje i dobrom Hegelove filozofije. Međutim, ta autonomija nije više shvaćena samo kao moralna autonomija, već kao

³⁰ O razlozima za odbacivanje pojma praktičke filozofije vidi: Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2004.

³¹ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1989., § 4.

autonomija u delanju uopšte. Ključni problem Kantove tematizacije praktičkog bio je u tome što je – paradoksalno – ta tematizacija potpuno izostala. Praktička sloboda uopšte pojavljivala se samo u formi moralne slobode. Kod Hegela, pak, beskonačno pravo subjektivnosti ima svoj element egzistencije, ali taj element nije najviši. Ne iscrpljuje se bit modernog pojma ličnosti samo u određenju moralnog subjekta. Naprotiv, mora se ona moći pokazati u punom bogatstvu vlastitih objektivacija.

Kant je pojam slobodne volje kao autonomne postavio za bestemeljni temelj moraliteta. U Hegelovom sistemu je volja bitno slobodna, ali mogući načini na koje ona svoju slobodu ospoljava ne iscrpljuju se u ideji formalnog i poopštivog moralnog zakona. Slobodna volja se ispoljava u apstraktnom pravu, moralitetu i običajnosti, kao temeljnim područjima egzistentne slobode modernog praksisa. Kantovo izvođenje ideje legaliteta iz moraliteta na temelju pojma dužnosti kod Hegela je u potpunosti prevladano stavom o pravu i moralu kao jednako izvornim načinima egzistencije moderne slobode. Niti se moral izvodi iz prava niti pravo iz morala – oba ova načina ospoljenja moderne slobode postoje naporedo uz permanentnu mogućnost međusobnih napetosti: „Svaki stupanj razvoja ideje slobode ima svoje vlastito pravo, jer je on opstojanje slobode u jednom njenom vlastitom određenju“³². Svako pravo – izuzev prava svetskog duha – ograničeno je drugim pravom! Razvoj ideje slobodne volje pokazuje da je njen prvi momenat momenat neposrednosti, kao sfera *apstraktnog* ili *formalnog prava*. Zatim ideja prava kao ozbiljene slobode prelazi u oblik posebne egzistencije, kao sfera *moraliteta*, i, konačno, dostiže po sebi i za sebe opštu egzistenciju kao sfera *običajnosti*, u kojoj se slobodna volja manifestuje u *porodici* kao prirodni duh, u građanskom društvu kao „podvojenost i pojava“ i – u državi – kao „ono po sebi i za sebe *umno*“.

Hegelov sistem i te kako vrednuje beskonačno pravo subjektivnosti postulirano u Kantovom razumevanju moraliteta. Međutim, beskonačnost moraliteta ovde se mora *ukonačiti*, ne samo zarad egzistencije drugih načina slobode, već zarad ozbiljivosti samog moraliteta. S idejom beskonačnosti subjektiviteta neraskidivo je povezan

³² Ibid., § 30.

koncept neozbiljivosti onog moralnog i približavanje „do u beskonačnost“ idealu svete volje. U Hegelovoj filozofiji, moral nije apstrakcija stremljenja, već zbilja čoveka. Hegel ne ostaje kod moraliteta: za njega beskonačno pravo subjektivnosti nije i ne može biti najviši oblik slobode. U krajnjoj liniji, nije on to mogao biti ni za Kanta, koji je nastojao da takvu rđavu beskonačnost rastvori rđavom beskonačnošću približavanja idealu božanstva. Nasuprot tome, Hegel beskonačnost subjektivnosti ukonačuje idejom običajnosti, u kojoj se tek može postaviti istinska beskonačnost kao spekulativni odnos. Običajnost jeste istinsko središte moderne građanske zbilje, stvarna objektivacija subjektiviteta. Ukoliko su njeni konstitutivni elementi porodica, građansko društvo i država, utoliko se kao regulativni elementi običajnosti moraju istaći formalno pravo i moralitet. Oba načina posebnosti subjekta nahode se u svakom od načina njegove opštosti i ostaju trajno izvorni načini samorazumevanja slobode.

Dok sfera apstraktnog prava pokazuje kako čovek biva *pravnom osobom*, sfera moraliteta ga prikazuje kao *moralnog subjekta*. Apstraktno pravo je prvi način ospoljenja slobode volje (kroz vlasništvo, ugovor i nepravo) te u sebi nosi apstraktnost i manjak određenja u odnosu na sferu moraliteta. Moralno stajalište je pre svega pravo subjektivne volje, odnosno, pravo da se *zahteva* da se bude procenjen po svom sopstvenom samoodređenju. Osoba je tu subjekt, a „tek se na subjektu može realizirati sloboda, jer on je istinski materijal za ovu realizaciju“³³. Slobodna volja kao subjektivitet još uvek nije volja koja postoji po sebi i za sebe, već sadrži element jednostranosti. Stoga subjektivitet čini ono formalno volje. Forma i sadržaj još uvek nisu u jedinstvu te je stanovište moraliteta stanovište *trebanja* ili *zahteva*, stanovište svesti. Moralitet je stupanj diferencije, konačnosti i pojave volje, koji svoju istinu ima tek u običajnosti u kojoj se postiže identitet pojma i egzistencije volje. Formalno pravo sadrži samo zabrane te pravno delanje ima samo negativno određenje s obzirom na volju. Moralitet podrazumeva da je određenje jedne volje u odnosu na drugu *pozitivno* i taj pozitivni odnos i može nastupiti tek na stupnju moraliteta. Objektivacija moralne slobode

³³ Ibid., §107, dodatak.

jeste *delanje* (Handlung), koje je trostruko određeno: da ga u njegovoj spoljašnjosti znam kao svoje, da bude bitni odnos spram pojma kao trebanja i spram volje drugih³⁴. Odredba delanja pripada tek ispoljavanju moralne volje, jer je ispoljavanje volje u apstraktnom pravu još uvek neposredno. Momenti moraliteta, odnosno, načini objektivacije slobode na stupnju subjektivnosti, jesu predumišljaj (Vorsatz) i krivica, namera (Absicht) i dobrobit, i savest.

Predumišljaj podrazumeva da je pravo volje da „u svom činu (Tat) kao svoje *delanje* (Handlung) prizna samo ono i ima *krivicu* samo za ono što zna o njegovim pretpostavkama u svojoj svrsi, što je od toga ležalo u njenom predumišljaju“³⁵. Odnosno, čin se može uračunati samo kao krivica volje. To Hegel označava kao „pravo znanja“: čin je krivica moje volje samo onda ako ja to *znam*. To je element konačnosti volje, jer naspram sebe volja ima nešto slučajno. U tome da priznajem samo ono što je bila moja predstava nalazi se već prelaz ka nameri. Bez obzira što se može uračunati u krivicu samo ono što je neko znao o okolnostima, postoje i nužne posledice koje se vežu za svako delanje: „Posljedice koje bi mogle biti spriječene ja doduše ne mogu predvidjeti, ali moram poznavati opću prirodu pojedinačnog čina“³⁶. Dakle, prelaz sa predumišljaja na nameru ogleda se u tome da nije dovoljno da neko zna samo svoju pojedinačnu radnju, već se mora znati i ono opšte koje je s njom povezano³⁷. Time se onemogućuje hipostaziranje motiva koje je Kantovu koncepciju moraliteta učinilo *neozbiljivom*. Vlastito uverenje jeste nužan element moralne svesti, ali – budući da se moralitetu ovde ne priznaje pravo na beskonačnost, tj. da se to pravo ukonačuje običajnošću – ono ne može biti jedina mera stvari.

³⁴ Ibid., § 113.

³⁵ Ibid., § 117.

³⁶ Ibid., § 118, dodatak.

³⁷ Hegel ističe da je preziranje posledica delanja jednako delo apstraktnog razuma kao i prosuđivanje delanja prema posledicama. Naime, posledice su „vlastiti imanentni lik delanja“ te samo manifestuju njegovu prirodu. S druge strane, pod njima se podrazumeva i ono spoljašnje i slučajno, što ne pripada prirodi delanja. Ta protivrečnost pripada konačnosti volje (Ibid., § 118, dodatak). Posledice se ne mogu zanemariti, ali ne mogu biti ni isključivi meritum delanja.

Namera pripada celokupnosti delanja. U delanju se čovek „mora baviti spoljašnošću“: pravo namere je da je delatnik upoznao opšti kvalitet delanja i stavio ga u svoju subjektivnu volju, isto kao što je pravo „objektiviteta delanja“ da bude utvrđen misaonim subjektom. Svako delanje ima neku svrhu, subjektivnu vrednost ili interes. Naspram te svrhe, koju Hegel naziva namerom po sadržaju, samo neposredno delanje snižava se na sredstvo. Zadovoljenje partikularnih interesa jeste dobrobit ili blaženstvo kao oznaka za svrhe konačnosti uopšte. Reč je, dakle, o sadržaju prirodne volje, ali uzdignutom do jedne opšte svrhe. Hegel odbija asketski ideal čoveka, obrazlažući da u tome što neko živi ne postoji ništa ponižavajuće te da čovek i te kako ima pravo da sebi postavlja „takve neslobodne svrhe koje počivaju samo na tome da je subjekt nešto živo“³⁸. To da je čovek nešto živo *primereno je umu*. To znači da čovek ima pravo da svoje potrebe čini svojom svrhom, jer nema neke „više duhovnosti“ u kojoj se može egzistirati *mimo* života. „Viši krug dobra“ može biti samo uzdizanje zatečenog ka stvaranju iz sebe, što nikako ne podrazumeva njihovo međusobno isključivanje. Drugim rečima, to što je čovek živo biće ne označava neku manu koju treba prevazići, već bazu na kojoj se jedino može graditi.

Samo apstraktni razum može zahtevati da se pojavi samo subjektivno nameravana svrha ili tvrditi da se subjektivne i objektivne svrhe isključuju međusobno. Ne može objektivna svrha biti sredstvo za subjektivnu. Subjekt jeste vlastito delanje, moralna sloboda jeste samo kao delanje, tj. kao niz delanja subjekta. Ako su ta delanja „niz bezvrednih proizvoda“, onda je i subjekt takav. Ako je niz delanja supstancijalan, takva je i volja individue³⁹. Pravo posebnosti subjekta, tj. pravo subjektivne slobode je, po Hegelovom sudu, prekretnica između starog veka i modernog vremena. Apstraktni razum fiksira ovaj princip posebnosti kao suprotan opštosti te posebnu posledicu postavlja kao jedinu svrhu⁴⁰.

³⁸ Ibid., § 123, dodatak.

³⁹ Up. § 124.

⁴⁰ Ova primedba se posebno odnosi na značajne povesne figure čija se postignuća u svetu nastoje umanjiti „pozitivnim“ posledicama koja su imala po samog delatnika. Na taj način apstraktni razum čast i moć koju značajna povesna ličnost stekla nekim delanjem proglašava za jedinu svrhu samog tog delanja. To

Posebnost interesa prirodne volje u svom jednostavnom totalitetu jeste život, kome pripada „pravo u nuždi“, jer se poricanjem života negira i čitava sloboda. U sukobu golop opstanka s posebnim pravom drugog, život mora imati više pravo, jer je ovo drugo samo pojedinačni opstanak slobode: „Život kao cjelokupnost svrhe ima pravo prema apstraktnom pravu“⁴¹. U toj se nuždi takođe otkriva konačnost i slučajnost slobode kao dobrobiti i konačnost sfere posebne volje bez opštosti prava. Time je omogućen prelaz na viši način egzistencije slobode kao dobra i savesti.

Sadržaj ideje dobra sačinjavaju pravo i opšta dobrobit, koji se uzajamno određuju, budući da dobrobit nije dobro bez prava, niti je pravo dobro bez dobrobiti. Otuda dobro ima „apsolutno pravo“ u odnosu na apstraktno pravo vlasništva i posebne svrhe dobrobiti. Hegel ističe da volja nije dobra od iskona, već samo svojim radom može postati ono što jeste. Isto tako, dobro postiže realitet samo kroz subjektivnu volju. To znači da se razvoj duha ovde pokazuje u tri momenta: da ja znam da je zahtevano dobro za mene dobro posebne volje; da se odredi samo dobro i njegova posebna određenja; da dobro po sebi odredi kao „beskonačni, za sebe bivstvujući subjektivitet“. Ovo potonje određivanje jeste savest.

Dobro je bit volje u njenom supstancijalitetu i opštosti ili volja u svojoj istini, što znači da je samo u mišljenju i uz pomoć mišljenja. Iz tog razloga Hegel smatra da se kantovskim stavom o razdvajanju pojave i stvari po sebi duhu oduzima ne samo intelektualna, već i moralna vrednost i dostojanstvo. Paradoksalno, Kant je izričito tvrdio da se sloboda ne može spasiti ako su pojave stvari po sebi. Pravo da se ne prizna ništa što *ja* ne smatra za umno je najviše pravo subjekta, ali je ujedno i *samo formalno* pa se može ispuniti zabludom ili mnenjem. Pravo subjektivnog uvida se posmatra kao nešto apsolutno i beskonačno, ali subjektivitet je dužan da poznaje i ono opšte, kako je pokazano kod predumišljaja i namere. Dobro se postavlja kao ono bitno subjektivne volje, koja je samim u obavezi da ga

je, prema čuvenoj primedbi iz *Fenomenologije*, zbog toga što „za sobara nema junaka; no, ne zato što ovaj ne bi bio junak, nego zato što je onaj – sobar, s kojim junak nema posla kao junak, nego kao čovjek koji jede, pije, oblači se, uopće koji ima s njim posla u pojedinačnosti potrebe i predstave“ (Hegel, *Fenomenologija duha*, Ljevak, Zagreb 2000., str. 430-431).

⁴¹ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, § 127, dodatak.

sledi: dobro je opšta apstrakcija dužnosti radi dužnosti. Ideju dužnosti radi dužnosti Hegel smatra visokim stajalištem Kantove praktičke filozofije. Dakako, granica je te filozofije što se dužnost postavlja kao ono najviše: „Koliko je bitno da se izdvoji čisto neuvjetovano samoodređenje volje kao korijen dužnosti (...) toliko pridržavanje samo moralnog stajališta, koje ne prelazi u pojam običajnosti, snižava taj *dobitak na prazan formalizam*, a moralnu znanost na naklapanje o *dužnosti zbog dužnosti*“⁴². Hegel, na svoj karakteristični način, ističe da govor o dužnosti širi čovekovo srce, ali postaje dosadan ako se ne napreduje do određenja.

Savest je kod Hegela određena kao unutrašnja usamljenost sa samim sobom u kojoj čovek više „nije sputan svrhama posebnosti“. To je više stanovište koje pripada modernom svetu. Hegelov pojam savesti je protestantske provenijencije. Istinska savest se sastoji u tome da se hoće ono što je po sebi i za sebe dobro. To podrazumeva da ona ima čvrsta načela koja su za nju objektivna određenja i dužnosti. Međutim, ova istinska savest moguća je tek na stanovištu slobode kao običajnosti: na stanovištu slobode kao moraliteta, savesti nedostaje taj objektivni sadržaj. Kao momenat moraliteta, ona je Kant-fihtheovska „beskonačna formalna izvjesnost o sebi samoj, koja upravo stoga jest ujedno kao izvjesnost *ovog subjekta*“⁴³. Savest, dakle, izražava apsolutno ovlašćenje subjektivne samosvesti da iz sebe zna šta su pravo i dužnost i smatra da to uistinu jesu pravo i dužnost. Samosvest je, međutim, isto tako mogućnost da bude zla, jer vlastitu posebnost može učiniti principom za ono opšte: „Savjest je, kao formalni subjektivitet, naprosto to da je spremna da se preobrati u *zlo*. Oboje, moralitet i zlo, ima svoj zajednički korijen u samoj svojoj izvjesnosti, koja za sebe bitkuje, za sebe zna i odlučuje“⁴⁴. „Visoki rang“ mogućnosti zla za dostojanstvo čoveka istaknut je i u Hegelovoj teoriji kazne. Ovde se eksplicitno navodi da samo čovek jeste dobar i to samo ako

⁴² Ibid., § 135. S tim u vezi, Hegel primećuje da i kategorički imperativ pretpostavlja principe o onome što treba činiti.

⁴³ Ibid., § 137. Ova dvoznačnost savesti proizvodi neprilike utoliko što se nepovredivost istinske savesti nastoji protegnuti na nepovredivost formalne savesti. O tome detaljno: Perović, M. A., *Hegel i problem savjesti*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad 1989.

⁴⁴ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, § 139.

može biti i zao⁴⁵. I dobro i zlo svoje poreklo imaju u volji, zbog čega je volja u svom pojmu i dobra i zla. To što zlo leži u pojmu i time je nužno, ne isključuje krivicu čoveka za zlo: svaka odluka za zlo je čin vlastite slobode čoveka. Načini ispoljavanja zla jesu licemerje, probabilizam i ironija, kao put kojim se partikularnost Ja postavlja za opštu meru stvari ne uzimajući u obzir ono opšte.

Konkretni identitet dobra i subjektivne volje jeste običajnost: „Ono *običajnosno* jest subjektivno uvjerenje, ali prava koje po sebi bitkuje“⁴⁶. Ideja običajnosti jeste istina pojma slobode, jer su u njoj ujedinjeni subjektivna i objektivna ideja dobra. Dedukcija običajnosti kao istine slobode sadrži se upravo u tome da se ono pravno i ono moralno pokazuju sami po sebi. Ni jedno ni drugo, naime, *ne mogu egzistirati za sebe*, već ono običajnosno moraju imati kao svoje načelo. Običajnost je tako „*ideja slobode* kao živo dobro koje u samosvijesti ima svoje znanje, a s pomoću njegova postupanja i svoju zbiljnost, kao što postupanje ima svoju po sebi i za sebe bitkujuću podlogu i pokretačku svrhu u običajnom bitku“⁴⁷. Običajnost je, dakle, pojam slobode koji je postao „opstojećim svetom i prirodom samosvesti“. Samim tim, običajnosna određenja čine pojam slobode i pojavljuju se kao supstancijalitet ili opšta bit individua. Nauka o dužnostima moguća je samo kao sistematski razvoj „kruga običajnosne nužnosti“, jer su supstancijalna određenja običajnosti obavezujuće dužnosti za volju individue. Dužnost nije nikakvo ograničenje slobode, već samo ograničenje svojevolje i apstraktnog dobra. Ona je ograničenje apstrakcije slobode, odnosno, ograničenje neslobode. Vrlina je, pak, „običajna virtuoznost“, ono običajnosno u primeni na posebno. Vrlinu Hegel određuje pre svega kao ispravnost, a oreol izuzetnosti vrline pripisuje neobrazovanom stanju društva u kome je vlastita genijalnost individue trebalo da nadomesti nedostatak slobodnog sistema objektiviteta u običajnosti. Istinska vrlina je u razvijenoj običajnosti potrebna samo u istinskim kolizijama mogućih praktičkih odnosa.

⁴⁵ Up. Ibid., §139, prim.

⁴⁶ Ibid., § 141.

⁴⁷ Ibid., § 142.

Na taj se način u Hegelovoj filozofiji pokazuje da je običajnost viša istina i apstraktnog prava i moraliteta. Uzet sam po sebi, moralitet nema istinu ili nije cela istina. Ne može se čitav moderni obuhvat slobode izraziti kao sloboda moralnog stava. Naprotiv, rđava beskonačnost prava posebnosti subjekta mora biti ukonačena postojanjem običajnosti kao *bliže* istine moraliteta. Tek kroz eksplikaciju momenata modernog pojma običajnosti – porodice, građanskog društva i države – može i sam moralitet pokazati svoju punu meritornost. Bez običajnosti bi on ostao puka apstrakcija beskonačnosti koja se iscrpljuje u stremljenju i pretpostavkama idealiteta odvojenog od zbiljnosti. U tom je smislu tek Hegelov pojam običajnosti otvorio mogućnost da se epohalni dometi Kantovog razumevanja morala uistinu odelove.

LITERATURA

- Agamben, G., *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press 1998.
- Bielefeldt, H., *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenologija duha*, Ljevak, Zagreb 2000.
- Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1989.,
- Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, University of Adelaide 2014.
- Kant, I., *Metafizika morala*, IKZS, Novi Sad 1993.
- Kant, I., *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000.
- Kant, I., *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd 2003.
- Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1974.
- Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004.
- Nancy, *Finite thinking*, Stanford University Press, California 2003.
- Perović, M. A., *Etika*, INED CO „Media“, Novi Sad 2001.
- Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013.
- Perović, M. A., *Hegel i problem savjesti*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad 1989.
- Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2004.

MINA ĐIKANOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

CONCEPTIONS OF MORAL PHENOMENON IN KANT'S AND HEGEL'S PHILOSOPHIES

Abstract: Kant's philosophy is discontinuous with traditional systems which postulate good as a purpose of moral conduction. He sets the new concept of morality, which is cleaned of every heteronomous purpose and focused on an idea of universalization of maxims. Pursuing for pure principle of morality and finding it in moral law, Kant gave the incomparable dignity to human subjectivity, but also condemned it to impracticability that peaks in strive for perfection. Hegel adopts high achievement of Kantian position on the infinite right of subjectivity, but makes it practicable through concept of ethical life. The author tends to show the ultimate range of Kant's concept of morality and possibility for overcoming its boundaries with Hegelian intervention.

Keywords: Kant, Hegel, morals, law, will, subjectivity, freedom

Primljeno: 30.8.2019.

Prihvaćeno: 2.11.2019.