

VLADIMIR MILISAVLJEVIĆ  
Filozofski fakultet, Novi Sad

## PROBLEM POKRETAČA MORALNOSTI U KANTOVOJ ETICI AUTONOMIJE

*Apstrakt.* Principu autonomije Kant je u svojoj filozofiji morala najpre pripisao ograničenu ulogu. Saglasnost volje umnoga bića sa samom sobom kod Kanta se najpre pojavljuje samo kao princip prosuđivanja moralnog delanja. Sledeći britanske teoretičare škole moralnog čula, Kant od principa prosuđivanja razlikuje princip izvršenja moralnosti. Kao princip izvršenja, tj. kao pokretač morala um nije dovoljan. Tako su čulni motivi preuzeti iz religije ne samo dozvoljeni u području morala, već imaju i odlučujući značaj za „egzekuciju“ moralnih normi. Princip autonomije zahteva, međutim, da se ne samo saznanje moralnog zakona već i motivi delanja koje je tom zakonu potčinjeno, u potpunosti izvedu iz slobodne volje umnoga bića. Upravo u tome sastoji se prema Kantu razlika moralnosti u odnosu na puku legalnost. Tako poslednja konsekvencija etike autonomije leži u ukidanju dvojstva principa prosuđivanja i principa izvršenja. Na kraju evolucije Kantove filozofije morala stoji učenje o poštovanju moralnog zakona, odnosno o samom moralnom zakonu kao jedinom dozvoljenom „pokretaču“ moralnosti. Ovim se moral u načelu sasvim emancipuje od religije. Pored toga, shvatanje o intelektualnom „kauzalitetu iz slobode“, odnosno koncepcija uma kao delatnog uzroka povlači za sobom dalekosežnu transformaciju u teoriji uma.

*Cljučne reči:* autonomija, izvršenje, um, poštovanje, volja.

U beleškama o istoriji zapadne metafizike, objavljenim pod naslovom „Prevazilaženje metafizike“, Hajdeger piše: „Bez-ciljnost, i to suštinska bez-ciljnost neuslovljene volje za voljom je dovršenje one suštine volje koja se najavila u Kantovom pojmu praktičkoga uma kao čiste volje. Ta volja hoće sebe samu i kao volja jeste biće (*das Sein*). Zbog toga su u pogledu sadržaja čista volja i njen zakon formalni. Volja je sebi samoj jedini sadržaj kao forma.“<sup>1</sup> Autonomna volja, koju Hajdeger određuje i kao volju za voljom, oslobođena od svakog „cilja po sebi“, prema ovom tumačenju u svojoj suštini je „volja za ništa“; zato Hajdeger shvata princip autonomije volje koji je Kantova filozofija uzdigla do temeljnog etičkog stava kao nagoveštaj nihilizma<sup>2</sup>.

Predistorija interpretacije principa autonomije u svetlu nihilizma seže preko Ničea unazad sve do Jakobija. U poznatom pismu Fihteu (1799), Jacobi u principu autonomije vidi „praznu ljušturu samostalnosti i slobode u onom apsolutno neodređenom“<sup>3</sup>. Formalna saglasnost čoveka sa sobom u moralnom zakonu i apsolutna samostalnost uma

1 M. Heidegger, *Vorlesungen und Aufsätze* (Teil I), Pfullingen 1967, str. 81.

2 *Isto*, str. 81 i dalje.

3 Jacobi, *Werke*, III tom, Leipzig 1816, str. 37.

koji „samo iz sebe proizvodi svu istinu“<sup>4</sup> pretvara svaki mogući sadržaj u ništa. Stoga se krajnja konsekvenca idealističkog shvatanja autonomije sastoji u pojmu „volje koja neće ništa“<sup>5</sup> – ili, kako bi rekao Hajdeger, volje koja to Ništa upravo hoće. Tako Jakobi konačno stavlja znak jednakosti između Kantovog i Fihteovog „idealizma“ s jedne, i „nihilizma“ s druge strane<sup>6</sup>.

Ovaj rad nema za svoj neposredni cilj ispitivanje održivosti Hajdegerove ili Jakobijeve interpretacije etike autonomije. Njegova namera je skromnija: da s obzirom na kantovski pojam „pokretača“ ili „motiva“ moralnosti<sup>7</sup> otvori perspektivu u kojoj će se pokazati unutrašnja aporetika principa autonomije u Kantovoj etici, i da ukaže na njen značaj i konsekvence u poslekantovskim tokovima nemačke klasične filozofije.

## I.

Kantova moralnofilozofska pozicija može se okarakterisati kao etika volje (*Willensethik*). Šta to zapravo znači?

Prvi odsek *Zasnivanja metafizike morala* počinje poznatim stavom po kom je „nemoguće zamisliti bilo šta u svetu, pa ni uopšte izvan sveta, što bi se bez ograničenja moglo smatrati dobrim – osim jedino dobre volje“. Svoje stanovište Kant obrazlaže jednim argumentom koji je postao klasičan<sup>8</sup>. Vrednost svega što se uopšte može smatrati „dobrim“ podložna je daljem preispitivanju. To preispitivanje uvek se vrši tako što se predmet ili svojstvo o čijoj se vrednosti radi stavlja u odnos prema nameri ili svrsi sa kojom se jedna volja tim dobrom služi i prema unutrašnjoj nastrojenosti te volje.

4 Isto, str. 34.

5 Isto, str. 37 i dalje.

6 Isto, str. 44.

7 Problem pokretača moralnosti u Kantovoj etici, ali i kod Kantovih sledbenika, posebno je upečatljivo predstavljen u tekstu Dietera Henricha "Ethik der Autonomie" (u: *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982, str. 6-56), kojim je ovaj rad u velikoj meri podstaknut.

8 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt 1974, str. 18 i sled. (svi dalji navodi i upućivanja na ove Kantove spise odnose se na ovo izdanje).

- Razmatranje mogućih prigovora protiv ovog Kantovog temeljnog stava ovde se mora ostaviti po strani. - C.D. Broad (*Five Types of Ethical Theory*, New York 1956, str. 117) kritikuje Kantovu tezu kao pogrešnu jer smatra da Kantovi argumenti zapravo dokazuju samo to da je dobra volja nužni sastavni deo svake celine koja se može odrediti kao suštinski dobra, iz čega, prema Broadu, još uvek ne proizlazi da dobra volja ima bilo kakvu sopstvenu unutrašnju vrednost koja bi bila nezavisna od vrednosti celine sklopa u koji ulazi. - Najpoznatiji prigovor na račun Kantovog shvatanja dobrog kao dobre volje jeste, međutim, Murov (*Principia ethica*, 1903) prigovor zbog naturalističke greške. Prema Muro, ta greška se sastoji u poistovećivanju dobra sa nekim prirodnim svojstvom stvari. Nasuprot tradicionalnim naturalističkim i metafizičkim teorijama Mur zastupa etički intuicionizam prema kom "dobro" predstavlja prosto i nedefinljivo svojstvo. K.-H. Ilting ("Der Naturalistische Fehlschluss bei Kant", in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, hrsgg. von M. Riedel, Bd I, 1972, str. 113-130) je prigovoru zbog naturalističke greške dao načelnije značenje u okviru svoje interpretacije Kanta. Prema Iltingu, Kantova etika (posebno *Zasnivanje metafizike morala*) podleže tom prigovoru zbog toga što ne pruža adekvatnu osnovu za razlikovanje između teorijskih i praktičkih stavova (str. 114). U tom svetlu Ilting posebno kritikuje koncepciju iz *Zasnivanja metafizike morala*, u kojoj je Kant i izričito postavio zahtev da se moralni zakon dedukuje iz opšteg pojma umnog bića. Tako je, prema Iltingu, Kant u krajnjoj liniji svoje zasnivanje etike uspeo da učini nezavisnim samo od onih stavova koji se odnose na biće (*Semssätze*) koji imaju empirijski karakter - ali ne i od onih koji čine nastede racionalističke metafizike (str. 124), u krajnjoj liniji, Kant je rešenje etičkog problema zasnivanja postavio na antropološku ravan (str. 123). - Prema O. Höffeu (*Immanuel Kant*, München 1992, str. 206), oslonac za odbranu Kanta od Murovog prigovora zbog naturalističke greške može se videti u tome što Kant u svojoj argumentaciji ne pretenduje da definiše rod dobrog u celini, već samo specifičnu razliku moralno dobrog.

Moralna vrednost nečijih ličnih osobina, kakve su razum ili hrabrost, ali i dobra poput zdravlja ili bogatstva, nije apsolutna već relativna; ona zavisi od moralnosti svrha za koje ova dobra mogu biti upotrebljena kao sredstva. Jedino dobra volja prema Kantu predstavlja upravo ono „dobro“ za koje ovo ograničenje više ne važi; jedino ona je dobra po sebi a ne radi nečega drugog. Stoga se jedino dobra volja može smatrati apsolutnim dobrom. Odatle proizlazi da unutrašnja vrednost volje istovremeno predstavlja poslednji osnov prosuđivanja svake moralne vrednosti. A pošto se za prosuđivanje dobrote same volje više ne može navesti nikakav spoljašnji kriterijum, to znači da se on mora tražiti u njenim unutrašnjim karakteristikama.

Ovo stanovište u Kantovom mišljenju oblikovalo se relativno rano. U jednoj refleksiji iz 1769. ili naredne godine – punih petnaest godina pre objavljivanja *Zasnivanja metafizike morala* – Kant piše: „Dobro nije ništa drugo sem volje. Ono što nema volju samo je na uslovan način dobro, čak i kad ima razum“. Nekoliko godina kasnije (1776-1778): „Ne može biti ničega naprosto dobrog sem dobre volje. Sve ostalo dobro je ili posredno ili samo pod nekim ograničavajućim uslovom. (...) Jedino je slobodna volja i njena kakvoća sposobna za unutrašnju dobrotu (*Bonität*).“<sup>9</sup> Zbog toga princip moralnosti počiva samo na „dobroti slobodne volje“<sup>10</sup>.

U formalnom pogledu, jedna od osobenosti ovog Kantovog stava koja zaslužuje pažnju sastoji se u tome što on izokreće uobičajeni odnos volje i njenog predmeta. Zajedničko obeležje svih predkantovskih teorija morala može se videti u tome što one polaze od pretpostavke da se moralno obavezujuća usmerenost volje ili moralnog izbora na određenu vrstu objekata ili stanja – tj. „dobra“ - izvodi iz svojstava ili osobina koje su tim objektima ili stanjima inherentne. Kant, naprotiv, tvrdi da je u eminentnom smislu dobra jedino dobra volja a ne predmet na koji je ona u prvom redu (u svojoj *intentione recta*) usmerena. Iz stava da je „samo dobra volja dobra po sebi“ proizlazi da određeni kvalitet volje ili htenja leži u osnovi svakog govora o dobrome koji je uopšte moralno relevantan. U ovom Kantovom stavu sadržana je u klici čitava Kantova moralnofilozofska koncepcija. Pre nego što se upustimo u njeno razmatranje, nameće se pitanje o njenim istorijskim pretpostavkama.

Kantovo isticanje moralnog značaja „unutrašnje nastrojenosti“ (*Gesinnung*) volje svakako nije bez presedana. Po radikalnosti svoje orijentacije na čistotu volje ili namere hrišćanska etika u izvesnom smislu čak prevazilazi kantovsku. U jevanđeljima se stav o odsudnoj važnosti unutrašnje namere u kojoj se neka radnja vrši zaoštava do shvatanja da je moralno opravdano u „duhu“ zakona vršiti i radnje koje protivreče njegovom „slovu“. Tu krajnju „hrišćansku“ konsekvencu iz pozicije kantovske etike autonomije izveli su tek neki među Kantovim sledbenicima – i to nasuprot Kantu, koji je saglasnost sa zakonom ili legalitet smatrao nužnim, mada ne i dovoljnim uslovom moralnosti<sup>11</sup>. Pa ipak, može se pretpostaviti da je upravo nasleđe hrišćanske etike imalo odlučujući uticaj na formiranje Kantovih uverenja u stvari morala. Vrednovanje unutrašnjeg karaktera čoveka i njegove savesti predstavlja jedno od najizrazitijih obeležja pijetističkog duha u kom je Kant bio vaspitan. Nasuprot uobičajenom shvatanju, pijetizam ima izrazito indi-

9 *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"* (R.Bittner/K.Cramer, Hrsg.), Frankfurt am Main 1975 (u daljem tekstu: *Materialien*) str. 74 i sled.

10 *Eine Vorlesung Kants über Ethik* (hrsgg. von P. Menzer), Berlin 1924 (u daljem tekstu: *Menzer-Ethik*), str. 13.

vidualistički karakter i stavlja naglasak na program unutrašnje obnove čoveka kao pojedinca<sup>12</sup>. Prema Jakobu Špeneru, osnivaču pijetističke sekte<sup>13</sup>, pravu moralnost treba tražiti u čistoti i iskrenosti srca, kao i u ličnoj meditaciji Svetog pisma a ne u učenim metafizičkim raspravama; to uverenje o nezavisnosti čovekove ispravne moralne nastrojenosti od metafizičkih argumenata ostalo je trajno obeležje Kantovog shvatanja morala<sup>14</sup>.

Na univerzitetu, Kant je slušao Martina Knucena, koji je istovremeno bio pijetista i pristalica Volfove filozofije<sup>15</sup>. Neosporno je da je ova poslednja izvršila veliki uticaj na formiranje Kantove filozofije. Pa ipak, može se pretpostaviti da se Kantova recepcija Volfovog racionalizma odvijala upravo u znaku unutrašnje napetosti prema pijetističkoj podlozi Kantovog obrazovanja. Tako se postavlja pitanje nije li za Kanta racionalistička orijentacija od početka bila problematična u mnogo većoj meri nego što se to obično smatra. Tako je, na primer, na Kanta poseban utisak ostavila Kruzijusova kritika racionalizma Volfove škole<sup>16</sup> sa jednog – iako nedosledno formulisanog – empirističkog stanovišta. U području filozofije morala, ta kritika pogađala je temeljno racionalističko shvatanje da je volja u potpunosti zavisna od čovekovih predstava. Nasuprot ovom determinizmu Kruzijus zastupa stav da upravo slobodna volja, tj. volja koja je nezavisna od predstava i razuma predstavlja suštinu čoveka<sup>17</sup>. Kruzijus se posebno protivio Volfovom svodenju volje na radnje razuma odnosno njegovoj monističkoj koncepciji o jednoj jedinstvenoj *vis representativa* koja u sebi obuhvata i volju. Toj koncepciji on je suprotstavio shvatanje o duši kao „sistemu osnovnih moći“<sup>18</sup>. Takvo shvatanje prihvatio je i Kant. U svojim predavanjima iz etike, on ističe da se „za pamet traži dobar razum, a za moralnost dobra volja“<sup>19</sup>. U Kantovom osnovnom razlikovanju između moći saznanja i moći htenja ili volje može se, između ostalog, videti i odjek ovog Kruzijusovog uticaja.

Zbog toga je shvatanje o Kantu kao bezrezervnom pristalici prosvetiteljskog racionalizma, kojim je još uvek obeležena predstava o Kantu kod šire publike, iz osnovna pogrešno<sup>20</sup>. Kantovo duhovno formiranje pada u period intenzivnih kritika racionalizma u Nemačkoj. Posebno bi Kantovu pred-kritičku filozofiju bilo čak primerenije odrediti kao „empirističku“<sup>21</sup> nego kao „racionalističku“. Ako je danas sasvim prob-

11 Upor. Menzer-Éthik, str. 27.

12 Upor. P.A. Schilpp, *Kant's Pre-Critical Ethics*, Evanston 1960, str. 50; ovdje se navode i podaci o izvorima za proučavanje pijetizma uopšte; upor. i E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tom II, str. 450 kao i J. Vialatoux, *La morale de Kant*, Paris 1956 str. 4.

13 Sekta je svoje ime dobila po "zborovima pobožnih" (*collegia pietatis*) u kojima se insistiralo upravo na iskustvu onoga većnog u čovekovom ličnom doživljaju. Upor. F. Martini, *Deutsche Literaturgeschichte*, Stuttgart 1984, str. 173.

14 Šilp (*isto*, str. 49) se, kako izgleda, s pravom suprotstavlja shvatanju samoga Kanta, koji je smatrao da je na oblikovanje njegovog sopstvenog uverenja o beskonačnom unutrašnjem dostojanstvu čoveka, pa i običnog čoveka "mase" (*Pöbel*), presudno uticao Ruso (upor. najpoznatiji Kantov iskaz o tome, u: I. Kant, *Bemerkungen in den "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen"*, Hamburg 1991, str. 38), sa tvrdnjom da je ovaj stav već preko pijetističkog učenja ušao u Kantova temeljna moralna shvatanja.

15 Bréhier, *isto*

16 D. Henrich, "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft", u: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* (Hrsgg. von D. Henrich, W. Schulz, K.-H. Volkmann-Schluck), Tübingen 1960, str. 96

17 W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie*, prvi tom, Leipzig 1919, str. 564.

18 Ch. A. Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, Leipzig 1745, par. 70 i dalje, 449 i dalje (navedeno prema: Henrich, *isto*, str. 96).

19 Menzer-Éthik, str. 23.

20 To shvatanje Šilp je kritikovao već 1938 (*isto*, str. 2).

21 Bréhier, *isto*, str. 455.

lematično može li se i u najmlađem Kantu prepoznati predstavnik „Volfove škole“, može se reći da nema sumnje da je sam Kant od 60-tih godina pa nadalje sebe shvatao kao „empiristu“. Naročito su na formiranje Kantove moralne filozofije odlučujući uticaj imale koncepcije predstavnika britanske škole „moralnog osećanja“. To pre svega važi za Kantov spis *Razmatranja o osećanju lepog i uzvišenog* (1764). U njemu Kant i izričito preuzima značajne momente stanovišta filozofije „moralnog čula“ ili „moralnog osećanja“ (*moral sense, moralisches Gefühl*)<sup>22</sup>.

Britanska škola moralnog osećanja čiji su glavni predstavnici Šaftsberi, Hačeson i Džozef Batler, nastala je iz suprotstavljanja Hobzobom svodenju morala na princip ličnog interesa. Tako Batler Hobzovom „samoljublju“ (*self-love*) suprotstavlja „prirodni princip dobronamernosti“ (*benevolence*), „dobru volju“ i „savest“<sup>23</sup>. Pored toga, ova škola predstavljala je vid reakcije u odnosu na racionalizam (npr. Klarkov) u stvarima morala. Prema Hačesonu, um (*reason*) može imati samo instrumentalnu, ne i specifično moralnu vrednost; „prirodno i neposredno opredeljenje da se odobre izvesna osećanja i radnje koje iz njih proističu, ili prirodno čulo (*sense*) za neposrednu izvrsnost koja je u njima sadržana, bez obzira na bilo koje drugo svojstvo koje se u njima može zapaziti drugim čulima ili mišljenjem (*reasoning*)“, Hačeson određuje kao moralno čulo, osećanje ili instinkt<sup>24</sup>. To osećanje, „čijeg smo dostojanstva i obavezujuće prirode neposredno svesni“, nesvodivo na teorijsko saznanje, neophodno je već i za uvid u moralnu vrednost određenih predmeta i za njihovo rangiranje<sup>25</sup>. Za Kantovu teoriju morala Hačesonova koncepcija postala je, međutim, posebno značajna zbog prigovora upućenog racionalističkim etikama da um, čak i pod pretpostavkom da može da objasni šta dobro jeste, nije od pomoći kada je reč o pitanju kako se dobro na delatan način može ostvariti u odgovarajućem određenju volje – dakle o pitanju kako dobro može odrediti volju na efikasan način. Čak i pod pretpostavkom da sadrži „princip prosuđivanja“ onoga što je dobro, um ne pruža princip njegovog „izvršenja“. Reagujući na racionalističke koncepcije morala, Hačeson je izričito formulisao stav prema kom um nema moć da nezavisno od svake sklonosti određuje volju. „Može li se ičemu davati prednost ili može li se išta izabrati, ukoliko nije prisutna jedna sklonost? To svakako nije slučaj, jer inače bi morala postojati sklonost i izbor koji se događaju pre svake sklonosti“; kako je istakao Diter Henrih, Hačeson je ovim stavom anticipirao centralni problem Kantove etike – problem mogućnosti čistog praktičnog uma<sup>26</sup>.

22 U svojoj knjizi o Kantovoj prekritičkoj etici Šilp (*isto*, str. 38 i sled., 52, 60, 62) možda ide predaleko u nastojanju da Kantove moralnofilozofske poglede razgraniči u odnosu na uticaje britanskih moralista. Okolnost da Kant govori o moralnom "osećanju" (*Gefühl*) a ne o moralnom čulu ne povlači za sobom nikakvu značajnu distancu prema teoretičarima *moral-sense* škole, kako to smatra Šilp. Paton ("Can Reason be Practical?", *Proceedings of the British Academy* 29, 1943, str. 84 i sled., beleška 1) i izričito izjednačava moralno čulo sa osećanjem (*emotion*). "Moralno čulo" britanskih moralista, koje oni strogo razgraničavaju od drugih, tj. telesnih čula "kakva imaju i životinje" - predstavlja "postojano ustanovljeno određenje same duše, podjednako kao naše moći rasuđivanja i mišljenja" (Hutcheson, Francis, *A System of Moral Philosophy*, tom I, Glasgow 1755, str. 58). Slično tome, Kant određuje "principe istinske vrline" kao "svest o osećanju koje živi u grudima svakog čoveka" (*O lepom i uzvišenom*, Beograd 1988, str. 25).

23 J. Butler, *Human Nature and other sermons*, London etc., 1887 (11726), str. 13 i dalje, 28 i dalje. Batler nagoveštava Kantov pojam autonomije time što u prvi plan stavlja ideju da je "čovjek po prirodi samome sebi zakon" (*isto*, str. 33, 46 i sled.)

24 Hutcheson, Francis, *isto*, str. 58.

25 *Isto*, str. 61, 64 i dalje.

26 Henrich, "Der Begriff der sittlichen Einsicht", n.n.m., str. 97.

Za razvoj Kantove svesti o ovom problemu morala su biti posebno značajna Hjumova moralnofilozofska shvatanja. Kao i teoretičari moralnog osećanja, i Hjum smatra da um uzet za sebe ne predstavlja dovoljan osnov razlikovanja između dobra i zla<sup>27</sup>; tome je razlog što vrednovanja koja stoje u osnovi moralnih sudova – dobro i zlo, porok i vrlina – ne izražavaju odnose među objektima koje uviđa um već subjektivno odobravanje ili neodobravanje, koje potiče jedino od moralnog osećanja<sup>28</sup>. Pored toga, Hjum ističe da čak ni eventualna mogućnost svodenja moralnih sudova na razlikovanja uma ne bi bila kadra da u potpunosti objasni karakter moralnog fenomena; „naš um može služiti tome da se porok ili vrlina otkrije“; pa ipak, to „tvrđenje pretpostavlja nešto posebno što postoji u tim razlikovanjima, i to nešto što zavisi samo od volje i prohteva“<sup>29</sup>. Nedovoljnost racionalističkih etika prema Hjumu se pre svega pokazuje u sasvim ograničenom uticaju koji um ima na delanje. „Aktivni“ princip moralnosti ne može se zasnivati na umu kao na suštinski „neaktivnoj“ moći<sup>30</sup>. Tako je i Hjum poput Hačesona imao u vidu razliku između pitanja o saznanju dužnosti i pitanja o odluci da se dužnost vrši, razliku između načela po kome prosuđujemo dobro i načela po kom postupamo u skladu sa njim. Hjum se, doduše, ne može smatrati pravim predstavnikom škole moralnog osećanja – mada je tvrdio da saznanje morala potiče od osećaja a ne od uma – pošto je moralnim sudovima, za razliku od pripadnika ove škole, pripisivao (makar i komparativnu) opštost. Upravo ovaj aspekt Hjumove koncepcije morala morao je, međutim, biti naročito podsticajan za Kanta, i to na način koji sasvim odgovara Hjumovom uticaju na Kantovu teorijsku filozofiju. Jer, opštost zasnovana na induktivnim zaključcima iz iskustva ne može se nikako pomiriti sa neuslovljenošću moralne norme. Da bi se ta neuslovljenost mogla objasniti, neophodno je da se iznova postavi pitanje utemeljenja filozofije morala.

## 2.

Iz prethodnog proizlazi da se originalnost Kantove moralnofilozofske koncepcije ne može na zadovoljavajući način objasniti pukim pozivanjem na značaj „volje“. Štaviše, ukoliko se pod „orijentacijom na volju“ podrazumeva samo uvažavanje nezaobilaznosti subjektivnog momenta moralnog vrednovanja, može se reći da je stanovište „etike volje“ u Kantovo vreme bilo čak preovlađujuće. Kantova etika ide, međutim, još jedan korak dalje o ovog preovlađujućeg shvatanja. Ona ne tvrdi samo to da moralno vrednovanje ili delanje nužno uključuje u sebe momenat subjektivnosti ili volje nesvodiv na znanje o odnosima između objekata, već da se i samo razlikovanje između dobra i zla, i, konačno, moral kao takav, može zasnovati isključivo i jedino na pojmovima koji pripadaju sferi slobodne subjektivnosti ili autonomne volje, i to – sada u temeljnom otklonu od konsekvenci koje druge subjektivističke prema Kantu povlače za sobom – bez gubljenja bezuslovne obavezujuće snage morala.

Od ovog temeljnog shvatanja Kant nikad nije odustao. Jedan recenzent *Zasnivanja metafizike morala* kritikovao je Kanta zbog toga što je pojmove dobre volje i dužnosti

27 D.Hume, *A Treatise of Human Nature*, tom II, London 1926, str. 166, 171 i dalje.

28 *Isto*, str. 177.

29 *Isto*, str. 176.

30 *Isto*, str. 167 i sled.

utvrdio pre određivanja pojma dobra.<sup>31</sup> U *Kritici praktičkog uma*, koja je objavljena tri godine kasnije, Kant je podvrgao iscrpnom ispitivanju pojam „predmeta čistog praktičnog uma“ (u okviru poglavlja o analitici), i razradio (u okviru dijalektike), koncepciju o najvišem dobru kao „nužnom predmetu“ praktičkog uma. Pa ipak, ni u ovom delu on nije odustao od svog shvatanja po kom „dobro“ predstavlja funkciju određenog načina htenja. Moralna vrednost je prema Kantu izvorno vrednost volje jedne osobe, ne vrednost predmeta na koji je ta volja upravljena; čak je i „najviše biće“ dobro samo po „dobraj volji“<sup>32</sup>.

Dobra volja kao takva nije određena svojstvima objekata prema kojima je okrenuta već svojim internim karakteristikama. Zato je najviši princip morala autonomija volje. Autonomija je „jedini princip svih moralnih zakona i dužnosti koje tim zakonima odgovaraju“; naprotiv, sve materijalne ili supstancijalne etike zasnivaju se prema Kantu na principima heteronomije, tj. nesamostalnosti<sup>33</sup>. To znači da se poznata fraza o „kopernikanskom preokretu“, osim na Kantovu teorijsku filozofiju, može primeniti i na Kantovu filozofiju morala<sup>34</sup>. Zasnivanje moralne filozofije na principu autonomije volje strukturno sasvim odgovara Kantovom zasnivanju teorijske filozofije na shvatanju da se predmeti upravljaju prema našoj moći saznanja umesto da je naprosto aficiraju<sup>35</sup>.

Princip autonomije volje u Kantovom izvođenju je kompleksan. On omogućava da se objedine odgovori na više zahteva koje mora ispuniti jedna etička teorija. Ova ne treba samo da objasni šta dobro koje predstavlja sadržaj jedne norme jeste, već i da pokaže u čemu leži osnov njegove obavezujuće snage; jer, osnov obaveznosti morala ne može sastojati maprosto u pukoj sili<sup>36</sup>. U jednoj refleksiji Kant razlikuje pitanje „šta je dobro“ (*quod est bonum*) od pitanja zašto to dobro treba da činim (*cur hoc bonum a me faciedum*)<sup>37</sup>. Princip autonomije, pre svega, omogućuje da se pruži uverljiv odgovor na ovo poslednje pitanje: volja može se posmatrati kao podložna moralnom zakonu jedino ako je taj zakon dala samoj sebi. To je poslednji osnov obavezujuće snage (*vis obligandi*) jednog moralnog zakona i, istovremeno, jedini princip koji dopušta da se sloboda volje ili moralnog subjekta pomiri sa njegovim potčinjavanjem zakonu. Tako se može reći da Kantovo shvatanje autonomije predstavlja primenu Rusoovog političkog pojma autonomije na moralnofilozofskom terenu: sloboda se može definisati upravo kao poštovanje zakona koji je jedan subjekt samome sebi dao ili postavio<sup>38</sup>.

Princip autonomije zahteva, drugo, da se i sadržaj moralnih normi izvede iz samoodnošenja slobodne volje „umnoga bića“. Najpre se postavlja pitanje o vezi između pojmova slobodne volje i uma.

31 H.A. Pistorius ("Sg."), "Rezension der 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'", *Allgemeine deutsche Bibliothek*, sveska 66, 1786, str. 447-463 (navedeno prema: *Materialien*, str. 145 i dalje); na ovog recenzenta Kant upućuje u predgovoru za *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 113.

32 *Materialien*, str. 76; upor. *Menzer-Ethik*, str. 29 i sled.

33 *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 144 i dalje.

34 Bréhier, str. 489 i sled.; Henrih ("Ethik der Autonomie", n.n.m., str. 16) je iz razvojnoistorijske perspektive Kantovu transformaciju teorije morala u pravcu shvatanja prema kojoj se "forma dobre volje prihvata kao pravilo mogućih sadržaja volje" odredio čak kao "prvi kopernikanski preokret" Kantove filozofije.

35 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart 1985, str. 28.

36 *Menzer-Ethik*, str. 50.

37 *Materialien*, str. 96.

38 Upor. *Du contrat social*, Genève 1947, str. 198-200.

Da bi se na to pitanje moglo odgovoriti, mora se imati u vidu da Kantova moralna filozofija nema za predmet oblast neuređenog ili anarhičnog postupanja. Pretpostavka Kantove teorije morala jeste da se od početka krećemo na terenu na kom našim radnjama upravljaju „subjektivna načela“ ponašanja koja Kant naziva „maksimama“<sup>39</sup>. Moglo bi se reći da se u tome što se čovek u svom životu rukovodi ovim principima – nezavisno od toga kako se oni vrednuju u moralnom pogledu – sastoji elementarna pretpostavka racionalnosti u najširem smislu te reči. Kant najpre ima u vidu ovaj širi pojam racionalnosti kada čoveka određuje kao „umno biće“. To da je čovek u stanju da se opredeljuje prema načelima, ili da ne deluje prosto iz prirodnih impulsa, predstavlja nužan, mada ne i dovoljan, preduslov govora o „autonomiji volje“. Ova pretpostavka nije proizvoljna. Ona sasvim odgovara načinu na koji funkcioniše i obična moralna svest. Preduslov za to da se pitanje o moralnoj vrednosti neke osobe uopšte postavi jeste da je osoba o kojoj govorimo uopšte sposobna da „upravlja“ svojim ponašanjem – ili, u Kantovoj terminologiji, da se opredeljuje „putem predstave o pravilima“<sup>40</sup>. Stoga se radnje ljudi koji nisu sposobni da se rukovode principima („bezumnih“) uopšte ne mogu vrednovati kao radnje u moralnom smislu. Ovakav pojam „umnosti“ istovremeno stoji u pozadini krivičnog pojma uračunljivosti. Kod Kanta on predstavlja osnov razlikovanja između slobodne volje (*arbitrium liberum*) i volje koja je zbog toga što deluje pod neposrednom prinudom prirodnih impulsa isključena iz područja moralnog vrednovanja (*arbitrium brutum*)<sup>41</sup>. Prema tome, ovaj širi pojam racionalnosti moramo usvojiti još i pre nego što postavimo pitanje o mogućnosti praktičkog uma u emfatičkom smislu te reči, tj. pitanje o mogućnosti određivanja volje do kog dolazi isključivo putem predstave moralnog zakona.

Od trenutka kada smo prihvatili ovaj prvi korak, za jednu teoriju morala otvara se još jedna dalja mogućnost. Jer, kada za predmet ispitivanja uzmemo volju koja se upravlja prema maksimama ili subjektivnim principima, možemo postaviti pitanje o „konzistenciji“ te volje ili o njenoj saglasnosti sa samom sobom. To pitanje najpre se postavlja povodom različitih subjektivnih principa jedne volje koji mogu doći u međusobni sukob. Na primer, maksima da nastojim da na svaki mogući način popravim svoje imovno stanje može doći u sukob sa maksimom da ne dajem obećanja koja nemam nameru da ispunim. U tom smislu, može se reći da volja koja se rukovodi maksimama koje protivreče jedne drugima, nije „u saglasnosti sa samom sobom“. Instanca koja donosi zaključak o protivrečnosti među maksimama i time o konzistenciji jedne volje jeste, međutim, um. Kant je u *Kritici čistoga uma* taj pojam odredio upravo kao moć načela ili principa<sup>42</sup>. Kao što se u sferi teorijskog saznanja um ne odnosi neposredno na predmeta već na načela i pitanje njihovog jedinstva<sup>43</sup>, tako se u području morala um ne odnosi neposredno na radnje već na načela koja njima upravljaju. Pri tom je i u području morala um konačno upućen na princip protivrečnosti kao osnovni kriterijum održivosti načela.

Pitanje o „saglasnosti volje sa samom sobom“ ili o njenoj unutrašnjoj konzistenciji ne ograničava se, međutim, samo na pitanje o eventualnom sukobu ili „protivrečnosti“

39 Höffe s pravom ističe ključni značaj pojma maksime u Kantovoj etici (*Isto*, str. 186 i dalje).

40 *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 142.

41 Upor. *Menzer-Ethik*, str. 34, 36.

42 *Kritik der reinen Vernunft*, str. 382.

43 *Isto*, str. 384.



među različitim maksimama prema kojima se jedna volja upravlja. Ono se prema Kantu isto tako postavlja i za bilo koju određenu maksimu ili princip delovanja ponaosob. Štaviše, upravo ova perspektiva za Kantovu teoriju morala ima presudnu važnost. Kako je uopšte moguće reći da postoje i takve maksime koje su u sukobu sa samima sobom ili koje sebi samima „protivreče“? Ta mogućnost zasniva se kod Kanta na razlikovanju između materije maksime i njene forme. Pod materijom maksime Kant podrazumeva određeni predmet na koji je volja usmerena; materija maksime tako predstavlja njen kontingentni sadržaj koji se razlikuje od subjekta do subjekta. Forma maksime kod Kanta se naprotiv pojavljuje kao nosilac funkcije njene opštosti. Opštost je konstitutivna za maksimu kao takvu već i zbog toga što ova pod sobom obuhvata pojedinačne slučajeve mogućeg delanja kojima upravlja. Stoga Kant pripisuje formi u ovom smislu reči normativno značenje i dovodi je u vezu sa pojmom moralnog zakona uopšte; forma maksime je upravo sama po sebi zakonodavna<sup>44</sup>. Ona je isto tako nezavisna od svakog određenog predmeta htenja. A upravo takvu nezavisnost od svakog spoljašnjeg određenog razloga zahteva princip autonomije. Zato Kant može da kaže da za principom delanja jedne autonomne volje koji bi imao bezuslovno važenje treba tragati samo na ravni forme. Ova, doduše, ne daje nikakav konkretan sadržaj<sup>45</sup>, već ima ograničavajuće dejstvo: ona dozvoljava da se izvesne maksime isključe kao moralno neodržive. Može se reći da ona predstavlja princip drugog reda<sup>46</sup> na kom se zasniva prosuđivanje svake određene maksime kao principa prvog reda. To znači da će se preispitivanje moralne održivosti maksime odnositi na pitanje saglasnosti njene materije sa njenom sopstvenom formom – sa formom opštosti koja joj kao takvoj, tj. kao principu delovanja, pripada, ili na njenu podobnost da posluži kao osnova jednog opštevažećeg zakonodavstva. Taj zahtev saglasnosti jedne maksime sa njenom sopstvenom formom, izrečen u imperativnom obliku, predstavlja prema Kantu najviši moralni zakon „koji važi za svako umno biće“ ili „kategorički imperativ“, tj. zapovest koja ima neuslovljeno i neograničeno značenje: „Deluj tako da maksima tvoje volje uvek istovremeno može važiti kao princip jednog opšteg zakonodavstva“<sup>47</sup>.

I ovaj princip konačno se svodi samo na zahtev formalne saglasnosti volje umnoga bića sa samom sobom koja isključuje svaki drugi odredbeni razlog, i prema tome na princip autonomije<sup>48</sup>. Zbog toga je za Kanta bilo od centralnog značaja da izvesne maksime imaju protivrečan karakter, tj. da u izvesnom smislu ukidaju same sebe pod uslovom da se zamisle kao principi opšteg zakonodavstva. Najpoznatiji Kantov primer odnosi se na maksimu kojom se dopušta mogućnost davanja lažnog obećanja<sup>49</sup>. Ovakav subjektivni princip, proširen u princip opšteg zakonodavstva, učinio bi nemogućim i obećanje i njegovu svrhu; jer, u svetu u kom bi takva maksima važila kao opšti zakon, u obećanja niko ne bi ni verovao, i

44 *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 135 i dalje.

45 Kao što samosvest "mora moći da prati sve moje predstave", mada se ove ne mogu izvesti iz samosvesti, maksime kojima se jedno umno biće rukovodi moraju biti takve da se mogu dovesti u saglasnost sa opštom zakonodavnom formom maksime ili sa moralnim zakonom - i pored toga što se sve ono što čovek čini (čak i kada se pretpostavi da je moralan) ne može izvesti iz moralnog zakona.

46 Upor. Broad, *isto*, str. 120.

47 *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 140; upor. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, str. 51.

48 *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 144.

49 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, str. 52 i sled.

prema tome ne bi ni postojao pojam obećanja. U tom smislu, ova maksima samu sebe ukida. Pri tom je bitno naglasiti: „nemoralnost“ davanja obećanja koje nemamo nameru da ispunimo sastoji se samo u nesaglasnosti volje sa samom sobom. Svaki pojedinačni slučaj delanja koje je protivno moralnom zakonu u stvari se svodi na prekršaj protiv principa autonomije. „Dobra“ je, konačno, samo ona volja koja stoji u saglasnosti sa samom sobom<sup>50</sup>; pored toga, saglasnost dobre volje sa samom sobom predstavlja isključivi kriterijum za prosuđivanje bilo čega drugoga što se uopšte može shvatiti kao dobro u moralno relevantnom smislu te reči.

To znači da je Kant uspeo da pokaže – nezavisno od svih specifičnih problema i teškoća koje Kantova razrada teorije moralnog zakona i kategoričkog imperativa povlači za sobom, od čijeg se razmatranja ovde mora odustati – kako je moguća jedna etika koja se u potpunosti zasniva samo na razmatranju unutrašnjih karakteristika volje, i koja se može lišiti pozivanja na svako supstancijalno određenje predmeta prema kom je volja usmerena. Kantova etika autonomije slobodne volje umnoga bića pronašla je zadovoljavajuće rešenje za objašnjenje karaktera bezuslovnosti moralnog zakona i time odgovorila na problem relativizma koji se postavljao polazeći od empirističkih teorija morala. Do univerzalističke perspektive u objašnjenju morala, koja se samom Kantu činila nespojiva sa empirizmom i teorijom moralnog osećanja, Kantova teorija nije došla svodenjem morala na znanje, kao što je to bio slučaj u racionalističkim i prosvetiteljskim teorijama. I pored toga, Kantov pristup omogućio je da se filozofija morala zasnije na jedinstvenom principu. Pre svega, napredak Kantove teorije morala u odnosu prema njegovim prethodnicima treba videti u tome što je u njoj ponovo uspostavljen odnos volje prema umu – za razliku od racionalističkih teorija, u kojima je jedinstvo između volje i uma postignuto po cenu žrtvovanja specifične dimenzije morala, i za razliku od empirističkih filozofija morala u kojima se um shvatao kao sposobnost zaključivanja koja nema nikakve suštinske veze sa voljom. Uspostavljanjem veze između volje i uma shvatanje o autonomiji volje dopunjeno je pozitivnim normativnim momentom, koji predstavlja deziderat svih voluntarističkih antropologija i teorija morala u zapadnoj filozofiji od Dekarta do Sartra. Pa ipak, Kantovo viđenje odnosa između uma i volje omogućilo je da se izbegne očigledno pogrešna konsekvencija racionalističkih teorija prema kojoj biti pametniji ujedno znači biti i moralniji. Konačno, princip autonomije – doslovno princip samozakonodavstva – pružio je i uverljivo obrazloženje obavezujuće snage moralnih normi.

### 3.

Funkcija koju Kant pripisuje umu u svojoj koncepciji autonomne volje mogla bi dati povoda da se njegova zrela moralnofilozofska pozicija (stanovište koje Kant zastupa od *Zasnivanja metafizike morala* /1785/ pa nadalje) okarakterise u terminima izvesnog povrat-

50 U *Zasnivanju metafizike morala* Kant je i na terminološkom planu posebno nastojao da autonomiju zahvati kao striktno samoodnošenje volje; tako je u ovom spisu reč o volji koja je "u saglasnosti sa sobom samom", odnosno koja "samoj sebi protivreči". U *Kritici praktičkog uma* češće je reč o "saglasnosti volje sa umom", kao i o da "određivanju volje putem uma". Ovaj poslednji način izražavanja implicira izvesnu radikalizaciju Kantove moralnofilozofske koncepcije autonomije. Pa ipak, ne treba preceniti značaj ove terminološke promene. Već u *Zasnivanju* (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, str. 41) Kant izjednačava volju sa praktičnim umom. U jednom argumentu iz *Zasnivanja* koji bi se mogao odrediti kao "antropološki" (isto, str. 21 i sled.), Kant je čak iz pesimizma s obzirom na sposobnost uma da upravlja voljom u pogledu njenih predmeta i čovekovih potreba (što je motiv preuzet od Rusoa) izveo ideju da je jedino za šta bi on mogao služiti to da zasnije dobru, tj. konzistentnu volju.

ka „racionalizmu“. Pa ipak, sa takvim opisom Kantovog stanovišta ostalo bi se na površini. Na to ukazuje već i okolnost da su suštinski problemski impulsi u razradi Kantove teorije i dalje poticali od gledišta koja se pre vezuju za „empirističku“ orijentaciju u filozofiji morala.

Jer, isti prigovor koji je svojevremeno Kruzijus uputio Baumgartenu sada se može primeniti i na novu Kantovu moralnofilozofsku poziciju. Čak i pod pretpostavkom da autonomija volje zaista predstavlja dovoljan osnov za objašnjenje moralno dobrog, kao i za eksplikaciju obavezujuće snage moralnog zakona, princip autonomije najpre ne daje nikakav odgovor na pitanje o načinu na koji moralni zakon efikasno određuje volju – na pitanje kako je uopšte moguće da se um shvati ne samo kao „formalni“ već i kao „eficijentni“ uzrok dobra. U terminologiji koju je Kant razvio još u predkritičkim spisima o etici, može se reći da princip autonomije volje daje pouzdano pravilo za prosuđivanje ili „dijudikaciju“ dobra, ali još uvek ne pruža neposredno i načelo njegovog izvršenja ili „egzekucije“<sup>51</sup>. Pri tom je potrebno imati u vidu da se ovaj poslednji pojam tiče samo načina na koji moralni zakon određuje volju; pod njim se ne podrazumeva stvarno izvršenje namere ili uspevanje radnje „u svetu“.

I za običnu moralnu svest sasvim je jasno da znanje moralnih normi, pa čak ni uvid u suštinu morala ne predstavlja jemstvo stvarne moralnosti. Skepticizam prema jedinstvu vrline i znanja pojavljuje se kao reakcija na etički racionalizam – najpre na Sokratov, a zatim i na onaj stoičke škole - kao u Ovidijevom stihu: „I vidim bolje i hvallim, ali za gorim idem“<sup>52</sup> (*Video meliora, proboque, deteriora sequor*). Problem se, dakle, sastoji u tome što ne samo uvid u dobro, već čak ni specifično etički akt odobravanja (*probo*), kojim je taj uvid eventualno praćen, još uvek za sobom ne povlači nužno i stvarnu odluku da se dobro čini. Pri takvom stanju stvari javlja se problem „pokretača moralnosti“ – pitanje o motivima koji znanju o dobru treba da daju snagu izvršenja<sup>53</sup>.

U Kantovoj etici autonomije taj problem se postavlja na specifičan način. Dobra volja se sastoji u saglasnosti sa samom sobom, tj. sa svojim sopstvenim zakonom ili sa umom. Ali, ova „objektivna“ nužnost nije uvek i „subjektivna“<sup>54</sup>. Zbog toga što se moral obraća volji koja nije apsolutno dobra, koja se razlikuje od svete volje, za njega je konstitutivan momenat prinude. Otuda je potrebno objasniti kako je primeravanje volje jednog konačnog umnog bića objektivnosti moralnog zakona uopšte moguće.

Sva Kantova moralnofilozofska dela pokazuju da je to pitanje Kant uvek imao u vidu<sup>55</sup>. To pre svega važi za ona koja su prethodila „kopernikanskom preokretu“ u Kantovoj etici. U svojim predavanjima o etici Kant kaže da se nedostatak stoičke etike

51 Upor. F. Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin/New York 1978, str. 162 i dalje.

52 *Metamorfoze* (Beograd 1991, prev. T. Maretić), str. 165; odgovarajući motiv koji dovodi u pitanje sokratovsku tezu o jedinstvu vrline i znanja može se pronaći u Euripidovom *Hipolitu* (u: *Mekića. Hipolit. Ifigenija*, Beograd 1960, prev. Miloša Đurića, str. 91): „I ne mislim da ljudi gore biraju/ po umu svom, jer zdrava ima razuma/ u mnogih, već ovako treba gledati. Mi znamo šta je dobro, razumemo to/ al' ne marimo...“). U hrišćanstvu se isti motiv javlja u transformisanom obliku. Kod svetog Pavla (npr. u Rimljanima, 7.18-19), tek Sveti duh znanju dobrog kojim čovek i inače raspolaze donosi snagu izvršenja.

53 O problemu motivacije kod Hačesona - u obliku pitanja kako odobravanje i „benevolence“ mogu da motivišu dobro delanje - i o teškoćama njegovog hedonističkog rešenja tog problema, upor. John D. Bishop, „Moral Motivation and the Development of Francis Hutcheson's Philosophy“, u: *The Journal of the History of Ideas*, 57/2 (1996), str. 277-295

54 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, str. 41; upor. *Materialien*, str. 74.

55 A.M.Baxley („Autocracy and Autonomy“, *Kant-Studien* 1/2003, str. 22) čak bez ograničenja tvrdi da kod Kanta problem saznanja dobrog kao takav ima podređeno značenje u odnosu na pitanje „volje da se dela u saglasnosti sa diktatima čistog praktičkog uma“

vrline sastoji upravo o tome što ne može da pruži uverljiv odgovor na pitanje o pokretačima moralnosti. Naprotiv, Epikurovo učenje rešava problem pokretača, koji se prema epikurejcima sastoji u čovekovoj težnji za blaženstvom, ali zakazuje kada je reč o objašnjenju vrednosti vrline, i tim promašuje specifičnu dimenziju morala<sup>56</sup>. Uopšte uzev, može se reći da problem motivacije moralnog delanja predstavlja stalnu teškoću racionalističkih ili kognitivističkih koncepcija morala; naprotiv, u moralnom sentimentalizmu teškoću predstavlja nalaženje načela prosuđivanja dobrog koje neće završiti u relativizmu. U predavanjima o etici, čija je redakcija za nekoliko godina prethodila definitivnom uobličavanju Kantovog moralnofilozofskog stanovišta, mogu se naći i sasvim načelna razmatranja o razlici između dijudikacije i egzekucije. U skladu sa uobičajenom praksom, Kant je držao svoja predavanja prema udžbeniku drugog naučnika – u ovom slučaju, prema Baumgartenovim *Initia philosophiae practicae primae* (1760). Prema Baumgartenu Kant ima kritički odnos – pa ipak, budući da predavanja nemaju striktno autorski karakter, teško je, sem na mestima gde je taj kritički odnos nedvosmisleno izražen<sup>57</sup>, razlučiti Kantova sopstvena shvatanja od Baumgartenovih. Pored toga, postavlja se i pitanje u kojoj su meri rukopisi trojice Kantovih studenata po kojima su predavanja izdata verni Kantovom izlaganju.

Ipak, neosporno je da Kant pripisuje veliku važnost razlikovanju između dijudikacije i egzekucije; „pošto ta razlika nije bila shvaćena, sve je u moralu bilo pogrešno“<sup>58</sup>. Princip dijudikacije daje odgovor na pitanje o normi, merilu ili kriterijumu (*Richtschnur*) dobra, i tiče se „boniteta“ radnje; princip egzekucije odgovara na pitanje o pokretaču. Na drugom mestu Kant takode ističe ovu razliku: pitanje šta je dobro ne odnosi se na ono što nas prema „bonitetu“ pokreće, već na ono u čemu se bonitet radnje po sebi i za sebe sastoji<sup>59</sup>.

Pozicija koju Kant u predavanjima zastupa može se odrediti u terminima etike volje ili etike čistog htenja u širokom smislu te reči. Moralnost se ne sastoji u radnji kao takvoj, već u moralnoj nastrojenosti (*Gesinnung*) subjekta koji tu radnju vrši<sup>60</sup>; princip moralnosti, prema tome, počiva na „bonitetu slobodne volje“<sup>61</sup>. Značajno je zapaziti da već ova Kantova etika najviši moralni zakon određuje kao kategorički imperativ, tj. kao zapovest koja za razliku od propisa spretnosti ili praktične mudrosti (*Klugheit*) ne obavezuje problematično (s obzirom na neki proizvoljni unapred postavljeni cilj) ili asertorično (s obzirom na težnju za srećom koja se svakom čoveku može pripisati) već bezuslovno i bez obzira na svrhu<sup>62</sup>. U tekstu Kantovog predavanja ne može se, doduše, naći i kasnija poznata formulacija kategoričkog imperativa. Pa ipak, kriterijum koji Kant navodi za prosuđivanje moralnosti gotovo sasvim<sup>63</sup> odgovara Kantovoj kasnijoj koncepciji: prosuđivanje moralne ispravnosti jedne radnje sastoji se u ispitivanju njene podob-

56 Menzer-*Ethik*, str. 11 i sled.

57 Npr. u Kantovoj kritici Baumgartenove formulacije najvišeg principa morala ("Fac bonum et omitte malum") kao tautologije (*Isto*, str. 30 i sled., 47), ili povodom Baumgartenove razdeobe moralne obaveznosti (str. 39).

58 *Isto*, str. 44

59 *Isto*, str. 22

60 *Isto*, str. 27

61 *Isto*, str. 13

62 *Isto*, str. 6, 17, 19

63 Razlike se mogu videti u tome što se u argumentaciji iz predavanja Kant još uvek donekle oslanja i na "zlatno pravilo", i u okolnosti da se, uprkos tome što predavanja poznaju pojam maksime, ispitivanje moralne održivosti ne odnosi neposredno na subjektivna načela delanja već na same radnje (*Menzer-Ethik*, str. 51 i sled.).

nosti da bude uzeta kao opšte pravilo<sup>64</sup>. Sposobnost tog prosuđivanja Kant određuje kao razum ili um (ne razlikujući strogo da dva pojma). Tako se može reći da se „moralnost sastoji u podvođenju radnji uopšte pod princip razuma“. Upravo razum kao moć opštosti garantuje univerzalno važenje ili objektivnost moralnih zapovesti. Istovremeno, ovo pozivanje na razum ili um ne povlači za sobom ograničenje principa autonomije volje. Jer, prosuđivanje moralne održivosti jedne radnje kada se ona uzme kao opšte pravilo u krajnjoj instanci ne odnosi se ni na šta drugo sem na saglasnost „intencije“ sa kojom je ta radnja izvršena sa samom sobom<sup>65</sup>.

I pored toga, teorija morala koju Kant u svojim predavanjima izlaže nije u potpunosti zasnovana na principu autonomije. Štaviše, može se reći da je za Kantovo tadašnje stanovište karakterističan stav da je razum u sferi morala dovoljan samome sebi jedino kada je reč o principu dijudikacije, ali ne i egzekucije moralnosti. Za izvršenje ili pokretanje na delanje pored razuma neophodna je i čulnost. Tako Kant čak definiše pokretače (*Triebfedern*) upravo kao one razloge našeg delovanja koji su uzeti iz čulnosti<sup>66</sup>, i prema tome kao „subjektivne“ razloge. Tada važi sledeći stav: u pogledu moralnog prosuđivanja svi su razlozi objektivni i nijedan ne sme da bude subjektivan; za izvršenje su, međutim, neophodni i subjektivni razlozi ili „subjektivno-pokretački“ motivi koji su uzeti iz čulnosti, a koji čoveka pokreću da učini ono za šta mu razum kaže da je dobro<sup>67</sup>. Jer, razum sudi, ali nema moć da svom sudu da snagu izvršenja; njemu nedostaju pokretači – „*elateres animi*“ koji bi bili u stanju da nadvladaju pokretače koji dolaze iz čulnosti<sup>68</sup>. Može se reći da u predavanjima Kant ostaje veran principu da sama misao ne pokreće ništa, koji je Aristotel formulisao u svojoj kritici Sokrata<sup>69</sup>. Pronalaženje pokretača preko kojih bi sudovi razuma mogli da deluju na volju zato bi bilo ravno otkriću „kamena mudrosti“<sup>70</sup>.

To znači da je za rešenje problema egzekucije moralnosti neophodno pronaći u samoj čulnosti jednu sposobnost koja će obezbediti uticaj ispravnog moralnog uvida na delanje ili odluku da se dobro čini. Takvu sposobnost prema Kantu predstavlja moralno osećanje, čije je sedište u srcu<sup>71</sup>. To osećanje Kant određuje kao dispoziciju da se bude aficiran putem moralnog suda, odnosno kao „čulnost koja je saglasna sa pokretačkom silom razuma“<sup>72</sup>. Ova dispozicija u okviru tadašnje Kantove pozicije nema neposredno normativno značenje<sup>73</sup>. Pa ipak, Kant i sam tvrdi da se moralna nedostatnost u užem smislu – za razliku od saznavne, koja se odnosi na prosuđivanje dobroga – sastoji upravo u izopačenosti moralnog osećanja<sup>74</sup>. Tako se može reći da Kant, uprkos svom kognitivizmu u pogledu prosuđivanja moralnosti, u pogledu motivacije moralnog delanja ovde i dalje stoji na stanovištu moralnog sentimentalizma.

64 *Isto*, str. 51

65 *Isto*, str. 53.

66 *Isto*, str. 12

67 *Isto*, str. 44

68 *Isto*, str. 53

69 Upor. D. Ross, *Kant's Ethical Theory*, Oxford 1954, str. 26

70 *Menzer-Ethik*, str. 54

71 *Isto*, str. 44

72 *Isto*, str. 55

73 *Isto*, str. 45

74 *Isto*, str. 45, 54 i sled.

Jedna od konsekvenci podvajanja između načela prosuđivanja i načela izvršenja u Kantovoj poziciji, koja s obzirom na pitanje o odnosu između autonomije i autoriteta ima nemerljiv značaj, sastoji se u problematičnom, dvostrukom odnosu između morala i religije. Princip prosuđivanja morala prema Kantu je „unutrašnji intelektualni princip“ (*principium intellectuale internum*). Utoliko što je za prosuđivanje morala u njegovoj objektivnosti dovoljan razum, Kant se distancira u odnosu na teološke koncepcije morala.

Um je, štaviše, ovlašćen da preispituje i sadržaj religijskih zapovesti, koje se mogu posmatrati kao važeće jedino ako stoje u saglasnosti sa principima razuma: moralni zakon ne zasniva se na božanskim zapovestima, već su, obrnuto, religijske zapovesti božanske zato što se zasnivaju na moralnom zakonu, s kojim se božja volja nužno poklapa<sup>75</sup>. To znači da božansku volju otkrivamo putem razuma ili uma. Takvo shvatanje između morala i religije nagoveštava kasniju Kantovu koncepciju moralne teologije. Pa ipak, na planu „egzekucije“, sa moralom se ne može postići ništa ako se u pomoć ne pozove uticaj religije na srce i oblikovanje moralnog osećanja kao „habitusa“. U tom smislu, religija i teologija je suštinski pokretač morala, mada nije i osnov njegove „dijudikacije“. Tako Kant kaže da svi moralni zakoni mogu, doduše, da budu ispravni i bez boga; pa ipak, u izvršenju, oni bi bili prazni bez boga kao bića koje prisiljava na to da se čini ono što je moralno dobro: „s pravom je primećeno da bi bez najvišeg sudije svi moralni zakoni bili bez efekta“; jer, „tada ne bi bilo pokretača, nagrade niti kazne“<sup>76</sup>. Tako, prema Kantu, ni moral ne može bez religije, baš kao što ni religija ne može bez morala. Već i zbog toga je jasno da se Kantova koncepcija iz predavanja ne može bez ograda odrediti kao etika autonomije. Delanje motivisano strahom od kazne odnosno nadom u nagradu u onostranosti teško se može pomiriti sa principom autonomije.

Još i u *Kritici čistoga uma* (1781) Kant posmatra odnose između morala i religije u svetlu dvojstva principa dijudikacije i principa egzekucije. U sklopu izlaganja o moralnoj teologiji u odeljku o idealu najvišeg dobra – koji je, kao i čitavo poglavlje posvećeno „transcendentalnom učenju o metodi“, ostao nepromenjen i u drugom izdanju ovog dela (1787) – Kant pravi razliku između „prosuđivanja“ moralnosti u pogledu njene čistote s jedne, i „pokoravanja“ njenim zakonima s druge strane. Tako Kant kaže: „Nužno je da se sve naše vladanje potčini moralnim maksimama; međutim, istovremeno je nemoguće da se to dogodi ako um sa moralnim zakonom, koji je puka ideja, ne poveže neki delatni uzrok, koji za ponašanje prema tom zakonu određuje ishod koji tačno odgovara našim najvišim svrhama, bilo u ovom ili u nekom drugom životu. Dakle, bez jednog boga i jednog sveta koji sada ne možemo da vidimo, ali kojem se nadamo, divne ideje moralnosti jesu, doduše, predmet odobravanja i divljenja, ali nisu i pokretači namere i izvršenja, jer ne ispunjavaju u potpunosti svrhu koja je prirodna za svako umno biće, i koju isti taj čisti um određuje *a priori* i čini nužnom.“<sup>77</sup> – U nastavku Kant napominje da moralnu nastrojenost treba učiniti uslovom nade u udeo u budućem blaženstvu, tj. da nada u buduće blaženstvo ne treba da bude odredbeni razlog moralne nastrojenosti – pa ipak, čini se da je ta nada neophodna upravo da bi se sama moralna „nastrojenost“ učinila subjektivno efikasnom.

75 *Isto*, str. 48

76 *Isto*, str. 48 i sled.

77 *Kritik der reinen Vernunft*, n.n.m., str. 822 i sled.

Tek izričito uzdizanje principa autonomije u jedini princip čitave etike – koje se kod Kanta prvi put može dokumentovati u *Zasnivanju metafizike morala* (1785), a koje je konsekventno sprovedeno u pogledu svojih implikacija tek u *Kritici praktičkog uma* (1788) – dovelo je do temeljne promene u Kantovom viđenju odnosa između dijudikacije i egzekucije u sferi morala. Važno je imati u vidu da je ta promena bila rezultat Kantovog nastojanja da odgovori na imanentne zahteve koje princip autonomije kao takav postavlja u sferi „izvršenja“<sup>78</sup>. Konceptija izložena u *Zasnivanju* proizašla je prema tome iz radikalizacije Kantovih ranijih shvatanja. Problem do kog je dovelo njihovo razmatranje može se odrediti kako sledi: Premošćavanje jaza između moralnog uvida (za koji je dovoljan razum) i odluke da se dobro čini mora se izvršiti tako da čis-tota moralnosti za koju garantuje princip dijudikacije ne bude ugrožena. Posebno, to premoščavanje se mora izvršiti na način koji će dozvoliti da se očuva razlikovanje između puke legalnosti (postupanja u saglasnosti sa zakonom, za koje se pitanje o motivima i ne postavlja) i moralnosti (postupanja koje je u potpunosti motivisano zakonom), a samim tim i specifična dimenzija moralnog fenomena<sup>79</sup>. A to onda znači da se pitanje postavlja u sledećem obliku: da li se u okviru jedne etike autonomije uopšte mogu zamisliti bilo kakvi pokretači čisto moralnog delanja sem upravo same namere da se dela isključivo iz obzira prema imanentnoj vrednosti moralnog zakona, i prema tome uz isključenje svih ostalih motiva, pa i nade u nagradu na onom svetu? Ako se uzme u obzir i način na koji bi se ova vrsta motivacije mogla ostvariti u volji konačnog umnog bića, problem se postavlja u vidu dileme: da bi bio efikasan, pokretač moralnosti mora u izvesnom smislu imati čulnu prirodu; ali on ne sme pripadati čulnosti ako volja koju on pokreće treba da ostane moralna prema strogim merilima principa autonomije.

#### 4.

Kantovo učenje o poštovanju kao jedinom mogućem pokretaču dobre volje zamišljeno je kao rešenje ovog problema. Do tog rešenja, koje je izložio u *Zasnivanju metafizike morala*, Kant je došao tako što je iz sfere dopuštenih „subjektivnih principa morala“ sasvim isključio „moralno osećanje“. Moralno osećanje ne može se prihvatiti kao pokretač ostvarenja moralnog zakona koji ima bezuslovno i objektivno važenje, jer osećanje uvek uključuje i odnos prema kontingentnoj i subjektivnoj materiji htenja. Pa ipak, pitanje o pokretaču moralnosti ne može se isključiti iz teorije morala sve dok se ne dovede u pitanje premisa da moralni zakon sam po sebi nema moć da odredi volju i na subjektivno-nužan način.

Odmah je jasno da poštovanje moralnog zakona nije samo jedno osećanje među drugima. Ono je upravo osećanje koje isključuje sva druga osećanja kao moguće pokretače moralnosti i ostavlja na snazi još jedino sam moralni zakon, i tako njemu samome daje snagu pokretača. Pa ipak – ova konceptija i dalje se izlaže prigovoru da je i samo poštovanje na kraju krajeva samo jedno osećanje, i da kao takvo ima samo empirijsku prirodu,

78 Zbog toga što Kantov pojam moralnosti, za razliku od legaliteta, upravo zahteva određenu vrstu motiva, i tako za sobom u sferi izvršenja povlači moralne zahteve, ne može se prihvatiti Iltingovo ("Der naturalistische Fehlschluss bei Kant", n.n.m., str. 115) shvatanje da Kantov problem pokretača spada u sferu "psihologije moralnog ponašanja".

79 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, str. 23 i dalje

koja se ne može pomiriti sa opštošću moralnog zakona. U jednoj fusnoti iz *Zasnivanja*, Kant se i izričito bavi ovim prigovorom<sup>80</sup>. Na njega on odgovara tako što u svoje shvatanje „osećanja“ - shvatanje da osećanje može imati samo empirijski karakter - uvodi jedan izuzetak. Jer, poštovanje je osećanje, ali osećanje posebne vrste: ono je spontano proizvedeno jednim pojmom uma. Poštovanje se po tome razlikuje od svih drugih osećanja, koja se uvek odnose prema nečemu drugom što može biti samo empirijski dato. Specifičnost poštovanja sastoji se u tome što ono „nije osećanje zadobijeno nekim uticajem spolja, kakva su osećanja straha ili sklonosti“, već osećanje koje je „sam čovek proizveo“<sup>81</sup>. Njegovo poreklo leži u čistom samoodnošenju autonomne subjektivnosti.

Ovakva teorija o poštovanju kao jedinom mogućem pokretaču moralnosti dozvoljava da se očuva princip autonomije. Sa etičkog stanovišta, shvatanje kojim se poštovanje dovodi u vezu sa autonomijom i, konačno, sa samodelatnošću ili spontanitetom nije, doduše, sasvim uverljivo: jer, prema onome što smo sami proizveli upravo ne osećamo „poštovanje“<sup>82</sup>. Ali to nije i glavni nedostatak Kantove koncepcije. Teškoća sa Kantovim rešenjem problema pokretača pre se sastoji u tome što se ono teško može usaglasiti sa unutrašnjim sistematskim zahtevima njegove filozofije. Kant se u *Zasnivanju* zapravo okrenuo onom pojmu spontaniteta koji je prvobitno razradio u okviru teorijske filozofije. U *Kritici čistoga uma*, mogućnost apriornog saznanja predmeta garantovana je upravo time što je i sam predmet shvaćen kao korelat objektivnog saznanja, koje je proizvod mišljenja kao spontaniteta. To, međutim, ne znači da se i celokupni sadržaj saznanja može u potpunosti izvesti iz funkcija spontaniteta. Raznolikost koja u saznanju dolazi od čulnosti - za koju Kant inače vezuje i pojam osećanja - upravo nije proizvod spontaniteta saznavnog subjekta. Ako je to slučaj, kako treba shvatiti mogućnost da jedno osećanje bude tako reći proizvedeno *a priori*? U stvari, takvo shvatanje predstavlja presedan u Kantovoj filozofiji. U *Kritici moći suđenja* Kant, doduše, razvija jednu koncepciju estetskog doživljaja čija je osnovna namera da objasni pretenziju na opšte važenje u sferi ukusa. Utoliko i ova koncepcija stavlja u igru principe *a priori*. Pa ipak, ti principi neposredno određuju samo sud ukusa; oni ne dopuštaju da se estetsko zadovoljstvo, koje je proizvod ovog suda, u bilo kom smislu shvati kao *a priori* proizvedeno osećanje<sup>83</sup>. S obzirom na zadatak kritike estetske moći suđenja to nije ni neophodno: za ispravnost estetskog suda svest o principima na kojima se njegova opštost zasniva nije od presudnog značaja. Etički princip autonomije, međutim, takvu svest upravo zahteva; jer, iz svesti o moralnom zakonu – a ne naprosto u saglasnosti sa njim – može se delovati jedino pod pretpostavkom da takva svest postoji. A to onda znači da se i principu izvršenja morala mora pripisati apriorni karakter.

U *Zasnivanju metafizike morala* Kant nije razradio teoriju poštovanja moralnog zakona koja bi omogućila da se na ove probleme odgovori. On je kasnije odustao od određenja poštovanja kao „spontano proizvedenog osećanja“. Kant je ostao pri shvatanju o poštova-

80 Isto, str. 27 i sled.

81 Isto

82 Upor. Henrich, "Ethik der Autonomie" (n.n.n.), str. 32 i dalje.

83 Zbog toga je Kantu bilo stalo do toga da pokaže da u sferi ukusa sud mora prethoditi osećanju; zadovoljstvo je empirijski pojam, i može se objasniti jedino kao efekat odnosa među višim moćima saznanja koje se opažanjem stavljaju u pokret (*Kritik der Urteilskraft*, Stuttgart 1963, str. 89 i dalje). Kada bi se, obrnuto, estetski sud zasnivao na osećanju, njegova pretenzija na opšte važenje bila bi ugrožena.



nju moralnog zakona kao pokretaču moralnosti. Pa ipak, u *Kritici praktičkog uma* (1788) on je izložio jednu koncepciju o pokretačima moralnosti koja se ne podudara u potpunosti sa onom iz *Zasnivanja metafizike morala*. Neke Kantove formulacije mogu da izazovu utisak da je Kant naprosto nedosledan. U čemu se sastoji ova prividna nedoslednost?

Na početku izlaganja koje je posvećeno pitanju pokretača čistog praktičkog uma<sup>84</sup> Kant kategorički tvrdi da je jedini subjektivni pokretač moralnosti koji princip autonomije dopušta sam moralni zakon, odnosno praktični um koji bezuslovno zapoveda. U odnosu na koncepciju iz *Zasnivanja*, to predstavlja novinu. Čini se da se ovde po prvi put sam um – dakle princip dijudikacije moralnosti – pojavljuje istovremeno u ulozi načela njene egzekucije. U drugom delu poglavlja kao i na samom njegovom kraju Kant, međutim, takođe govori o poštovanju moralnog zakona kao o isključivom i jedinom mogućem pokretaču moralnog delanja. Da li je, onda, pokretač moralnosti sam moralni zakon kao takav, ili je to poštovanje koje prema njemu osećamo? Samo se čini da ovo pitanje znači nepotrebno insistiranje na nijansama. Ono omogućava da se ukaže na jedan stvarni problem u Kantovoj koncepciji autonomije volje, kao i na motive koji su ležali u osnovi razvoja Kantove teorije između *Zasnivanja metafizike morala* i druge *Kritike*.

U prvom spisu Kant je, zapravo, kao i ranije strogo razdvajao moralni zakon kao objektivni odredbeni razlog volje od poštovanja kao subjektivnog pokretača. Kako se pokazalo, to razlikovanje diktirano je dvojstvom između principa dijudikacije i principa egzekucije. U *Kritici praktičkog uma* Kant, međutim, i izričito kaže: „Ako se (...) pod pokretačem (elater animi) razume subjektivni odredbeni razlog volje čiji um nije već po njegovoj prirodi nužno primeren objektivnom zakonu, onda odatle najpre sledi: da se božanskoj volji uopšte ne mogu pripisati nikakvi pokretači, ali da pokretači ljudske volje (kao i volje svakog stvorenog umnog bića) nikada ne mogu biti nešto drugo do moralni zakon, i da prema tome objektivni odredbeni razlog uvek i sasvim sam ujedno mora biti subjektivno-dovoljni odredbeni osnov radnje“<sup>85</sup>. Tako Kant konačno samom moralnom zakonu pripisuje upravo onu ulogu koja je u njegovoj ranijoj koncepciji pripadala „principu egzekucije“. Moralni zakon istovremeno je princip prosuđivanja i princip izvršenja moralnosti. I ovaj korak diktiran je principom autonomije: do izjednačavanja principa dijudikacije sa principom egzekucije dolazi upravo u kontekstu razmatranja razlike između moralnosti i legalnosti. Za moralnu vrednost radnji presudno je to „da moralni zakon neposredno određuje volju“. Moralni zakon mora se shvatiti kao jedini pokretač radnje „ako ova ne treba da ispuni samo slovo zakona a da pri tom ne sadrži i njegov duh“<sup>86</sup>. To znači da učenje o poštovanju kao „pokretaču“ moralnog zakona više ne sadrži ništa što ne proizlazi iz moralnog zakona i principa autonomije. To učenje samo eksplicira način na koji sam moralni zakon postaje subjektivni princip izvršenja moralnosti. A taj način i sam je diktiran moralnim zakonom. Bilo bi „sumnjivo“ da se pored moralnog zakona dopuste još i drugi pokretači<sup>87</sup>.

U *Kritici praktičkog uma* Kant je učenje o poštovanju doveo u saglasnost sa svojim temeljnim uverenjem da jedno „osećanje“ ne može imati apriorni sadržaj. Poštovanje je,

84 *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 191-212

85 *Isto*, str. 191 i sled.

86 *Isto*, str. 192.

87 *Isto*.

doduše, jedino osećanje koje nije empirijskog porekla i koje se može saznati *a priori*<sup>88</sup>. Ali ono samo po sebi nije neko spontano proizvedeno osećanje. Mogućnost da se poštovanje sazna *a priori* zasniva se tome što je ono u potpunosti određeno moralnim zakonom ili umom – ne na okolnosti da je poštovanje osećanje koje smo sami sebi dali. Stoga Kant sada može da preko poštovanja odredi i ono što se ranije podrazumevalo pod „moralnim osećanjem“. Moralni zakon, međutim, nužno prethodi poštovanju; jer, „ne sme se prihvatiti nikakva posebna vrsta osećanja – pod imenom praktičnog ili moralnog - koje prethodi moralnom zakonu i leži mu u osnovi“<sup>89</sup>. Doduše, s obzirom na inteligibilni karakter moralnog zakona u stvari se ne može znati kako on može da postane i subjektivni princip moralnosti, podjednako malo kao što se može uvideti pozitivna mogućnost slobode. Tome odgovara Kantovo odustajanje od „dedukcije“ moralnog zakona, tj. učenje o moralnom zakonu koji bezuslovno zapoveda kao „faktumu uma“<sup>90</sup>. Nužnost da se pretpostavi kauzalitet moralnog zakona – intelektualni kauzalitet „iz slobode“ – proizlazi, međutim, iz principa autonomije. Tome je razlog to što bi svaki drugi subjektivni pokretač morao kompromitovati moralnu vrednost radnje. Učenje o poštovanju ne predstavlja toliko psihološki opis onoga što se zaista događa u ljudskoj duši, koliko izlaganje onoga što bi se u njoj *de jure* moralo dešavati ako čistota neuslovljenog zakona u moralnom subjektu treba da bude očuvana.

Tako Kant konačno može da kaže da samo „poštovanje prema moralnom zakonu nije pokretač za moralnost, već da je ono sama moralnost, ukoliko je subjektivno uzeta kao pokretač.“<sup>91</sup> Moralni zakon koji se zasniva na principu autonomije umne volje je takav da sam nalaže način sopstvenog izvršenja. Krajnja konsekvenca etike autonomije leži prema tendenciji u ukidanju razlike između principa dijudikacije i principa egzekucije – i to u korist uma kao principa dijudikacije, koji se od sada pojavljuje i kao nosilac egzekucije moralnosti. To znači da *Kritika praktičkog uma* uvodi jednu temeljnu promenu u teoriju uma, koja se sastoji u tome što se umu, koji je Kant ranije, na tragu britanskih moralista, shvatao kao „neaktivni“ princip, pripisuje sposobnost da bude delatni uzrok.

Tako se pokazuje u kom smislu se Kantovo učenje o poštovanju moralnog zakona kao pokretaču može pomiriti sa njegovim iskazima u kojima se poštovanju pripisuje uloga pokretača<sup>92</sup>.

Odgovoru na pitanje šta je za Kanta poštovanje moralnog zakona možemo se približiti ako se zapitamo kako bi trebalo da zamislimo jedno „osećanje“, koje bi kao takvo, za razliku od neke „ideje“, imalo pokretačku snagu osećanja i moglo da bude shvaćeno kao „*causa impulsiva*“ – a koje bi ujedno trebalo da u svojoj intenciji sadrži ograničenje ili ukidanje osećanja kao pokretača volje. Poštovanje je prema Kantu upravo takvo „osećanje“ koje ukida uticaj svih osećanja na određenje volje i time ostavlja mesta jedino za kauzalitet moralnog zakona. A ukoliko je uopšte sposobno da na osećanja vrši ovaj negativan uticaj, ono se i samo mora shvatiti kao jedno osećanje<sup>93</sup>. Istovremeno, negativni uticaj pošto-

88 *Isto*, str. 194.

89 *Isto*, str. 195.

90 *Isto*, str. 141 i sled., 155.

91 *Isto*, str. 196.

92 *Isto*, str. 199.

93 *Isto*, str. 192.

vanja u odnosu na čitavu sferu osećanja predstavlja jedini način na koji uopšte možemo postati svesni kauzaliteta iz slobode, koji ne uvidamo neposredno, već jedino putem cenzure koju poštovanje moralnog zakona vrši u odnosu na čulne pokretače, ali koji se mora pretpostaviti. Mi „ne možemo saznati snagu čistog praktičnog uma kao pokretača“, međutim, mi osećamo „otpor protiv pokretača čulnosti“, s kojim smo suočeni upravo u „negativnom“ osećanju poštovanja<sup>94</sup>. Pored toga, osećanje koje ima ovakvu negativnu prirodu i samo je negativno ili neprijatno osećanje. Ono nam daje da osetimo temeljnu negativnost svog sopstvenog realiteta, konačnost, i ponižava nas kao čulna bića. Upravo time, međutim, poštovanje nas isto tako stavlja u položaj da se osvedočimo o onome što nas uzdiže iznad svakog osećanja, o našem moralnom određenju koje nam kao umnim bićima pripada. Zbog toga je poštovanje posredno i pozitivno osećanje<sup>95</sup>. Ono se može shvatiti kao osećanje koje u samome sebi prevazilazi svoju sopstvenu prirodu osećanja, tako što upućuje preko sebe samoga na jedno područje koje je nedostupno osećanju kao takvom<sup>96</sup>. Po svojim formalnim karakteristikama, Kantovo poštovanje gotovo da se može shvatiti kao anticipacija spekulativne strukture „negacije negacije“ – u smislu negacije koja je okrenuta protiv sebe same – koju će Hegel razviti u svojoj logici.

Ova paradoksalna unutrašnja struktura Kantovog pojma poštovanja nije odmah ušla u vidokrug njegovih savremenika. Oni su Kantovu etiku posmatrali i procenjivali pre svega sa stanovišta njenih mogućnosti da pruži uverljivo objašnjenje moralnog fenomena. „Negativne“ crte koje sadrži Kantova teorija motivacije moralnog delanja odstupaju od uobičajenih tumačenja morala i mogu da izazovu neku vrstu protesta moralne svesti. Takva reakcija na konačno uobličenje Kantove teorije morala profilisala se već u prvoj fazi recepcije *Kritike praktičkog uma*. Tako već August Wilhelm Reberg u svojoj recenziji ovog dela<sup>97</sup> ističe nedostatke Kantove teorije o pokretačima. Kantovo učenje o uniženju kao osnovnom dejstvu moralnog zakona prema Rebergu ne vrednuje u dovoljnoj meri pozitivno osećanje zadovoljstva (*Lust*) koje bismo morali imati već i pri samom saznanju moralnog zakona. Štaviše, Reberg tvrdi da bi se svi nečulni momenti morali odstraniti iz koncepcije o poštovanju. U Kantovom uverenju da sam moralni zakon ili njegovo poštovanje – a ne upravo zadovoljstvo koje u njemu nalazimo – može da bude „pokretač“ moralnosti on vidi samo „zanesenjaštvo“<sup>98</sup>. Reberg je ispravno shvatio probleme koje za sobom povlači shvatanje o moralnom zakonu ili umu kao aktivnom „uzroku“ i „sili“, i pored toga što nije ispitao mogućnosti koje Kantovoj teoriji stoje na raspolaganju za njihovo rešenje, već je umesto toga naprosto doveo u pitanje mogućnost čistog praktičkog uma.

Istorijski i problemski najznačajnija je Šilerova kritika Kantovog učenja o poštovanju kao jedinom dopuštenom pokretaču moralnosti koji isključuje svaku „patološku“

94 *Isto*, str. 200.

95 *Isto*, str. 193, 200.

96 Kantova koncepcija poštovanja u tom smislu je srodna sa njegovom teorijom o uzvišenom iz *Kritike moći sudenja* (*Kritik der Urteilskraft*), str. 135 i dalje). Osećanje uzvišenog - koje je kao i poštovanje negativno ili neprijatno osećanje - takođe ukazuje na moralno određenje, koje se nalazi izvan sfere estetskog u užem smislu te reči. Kant dovodi poštovanje u vezu sa uzvišenim već u *Kritici praktičkog uma* (isto, str. 209, 211).

97 A. W. Rehberg, "Rezension der *Kritik der praktischen Vernunft*", u: *Allgemeine Literaturzeitung*, Jena, 6. avgust 1788, str. 345-360 (navedeno prema *Materialien*, str. 179-196).

98 *Isto*, str. 187 i dalje.

sklonost (*Neigung*). Tom učenju Šiler je suprostavio svoju koncepciju o jedinstvu ili harmoniji dužnosti i sklonosti koja je ostvarena u „lepoj duši“. Šiler određuje vrlinu upravo kao sklonost prema dužnosti. Zahtevima moralnog zakona najpotpunije odgovara onaj kod koga sklonost u i dužnost stoje u skladu. Sam moral prema tome zahteva da moralni zakon postane predmet jednog pozitivnog osećanja ili naklonosti. Zato sama „poslušnost prema zakonu mora da obezbedi osnov zadovoljstva, pošto se nagon stavlja u pokret samo kroz uživanje i bol“. Važno je zapaziti da Šiler u osnovi ne osporava, poput Reberga, mogućnost određivanja volje putem uma. I kod Šilera se, kao i kod Kanta, um pojavljuje kao odredbeni razlog pokretača moralnosti; Šiler i izričito isključuje mogućnost preokretanja ove relacije. Utoliko on ostaje veran „besmrtnom autoru kritike“. Njegova korekcija Kantovog stanovišta svodi se na tvrdnju da se određivanje volje putem uma ne vrši putem poštovanja ili hladnog odobravanja, već putem zadovoljstva. Pri izvršenju vrline (*principium executionis*) sklonost mora imati i pozitivnu ulogu, mada kod uma koji prosuduje o moralnosti to ne mora biti slučaj<sup>99</sup>.

Šiler pogada u središte problema koji koncepcija o autonomiji postavlja u sferi motivacije. Njegova argumentacija protiv kantovskog poštovanja nije psihološka već moralnofilozofska. Tako Šiler ističe da čovek „ne samo mora već i treba“ (i prema tome ima neku vrstu dužnosti) „da dovede u sklad dužnost i sklonost“<sup>100</sup>. To što se moralni zakon kod Kanta postavlja u svom majestetu kao zapovest koja dolazi spolja stoji, konačno, u suprotnosti sa samim principom autonomije; trebalo je izbeći „da propis koji čovek sebi samome daje kao umno biće (...) nosi na sebi privid stranog i pozitivnog zakona“<sup>101</sup>.

U jednoj napomeni iz spisa *Religija umutar granica pukoga uma* Kant je odbacio glavni deo Šilerove kritike<sup>102</sup>. U svom odgovoru, Kant je istakao da sklonost, i pored toga što kao efekat ispunjenja moralnog zakona svakako predstavlja nešto pozitivno, povratno preti da ugrozi moralnu vrednost pobude kada se stavi u funkciju pokretača moralnosti. Strogo pojmdu dužnosti, upravo radi njegovog dostojanstva, ne sme se pridruživati Šilerova „ljupkost“. Jer, gracije koje prate Veneru Uraniju postaju „sestre bludnice u pratnji Venere Dione kada hoće da se umešaju u posao određivanja dužnosti i da daju pokretače za nju“<sup>103</sup>. Ostale sporne tačke u raspravi sa Šilerom Kant je pomerio u sferu manje važnog pitanja o „estetskim“ svojstima vrline, koja se uvek tiču samo njenih učinaka a ne i njenih razloga. Prema Kantu, jedino osećanje za koje se ne može sumnjati da će ugroziti čistotu moralne nastojenosti ostaje negativno osećanje poštovanja moralnog zakona.

## 5.

Svojim poistovećivanjem principa izvršenja moralnosti sa principom njenog prosudivanja Kant nije poništio i pojmovnu razliku među njima. O tome svedoči već i kompozicija *Kritike praktičkog uma*. Učenju o pokretačima, kome je posvećeno posebno poglavlje analitike, prethodi izlaganje moralnog zakona i pojma predmeta čistog praktičkog

99 F.Schiller, "Über Anmut und Würde", u: *Werke in drei Bänden*, tom II, München 1966, str. 404 - 407.

100 *Isto*, str. 405-406.

101 *Isto*, str. 407.

102 Kant, *Gesammelte Schriften*, tom VI, Berlin 1907, str. 22 i dalje.

103 *Isto*, str. 23.

uma. Na terminološkom planu, Kant kao i ranije striktno razlikuje između odredbenog osnova (*Bestimmungsgrund*) i pokretača (*Triebfeder*) moralnosti. Može se, štaviše, reći da je to razlikovanje neophodno očuvati na pojmovnoj ravni upravo zbog toga da bi se moglo pokazati zbog čega ono kod autentične moralnosti zapravo otpada.

Tek razlikovanje između analitike i dijalektike ima, međutim, presudni značaj u kompoziciji *Kritike praktičkog uma*. Jer, analitika zapravo izlaže samo etiku čiste volje. Međutim, u dijalektici Kant pokazuje da „najviše dobro“, koje je predmet dobre volje, pored same dobre volje kao „vrhovnog dobra“, uključuje i jedan materijalni cilj, blaženstvo koje je primereno vrlini moralnog subjekta.

Na ovakvo određenje predmeta dobre volje nadovezuje se kod Kanta izlaganje postulata: besmrtnosti duše i postojanja boga, koji predstavljaju osnovu kantovske moralne teologije. Posebno drugi postulat proizlazi iz neophodnosti da se pretpostavi mogućnost ostvarenja najvišeg dobra. I pored toga, Kant izričito tvrdi da se u ovom pojmu najvišeg dobra dijalektike, čak i pod pretpostavkom da tek on dovršava celinu predmeta čistog praktičkog uma, ne sme videti odredbeni razlog dobre volje<sup>104</sup>. Etika koja bi najvišem dobru pripisala svojstvo pokretača moralnosti ne bi se više zasnivala na principu autonomije. Svi pokretači koji su uzeti iz sopstvenog blaženstva predstavljaju prepreku uticaja moralnog zakona na čovekovo srce<sup>105</sup>. Tako i okolnost da Kant učenje o pokretačima moralnosti izlaže u okviru analitike, koja se u potpunosti zasniva na pojmu čiste volje, svedoči o emancipaciji načela izvršenja – ne samo prosuđivanja moralnosti – od svih „spoljašnjih principa“. To onda znači da se u religiji, čak ni kada je ona svedena na principe moralne teologije, više ne može - kao u Kantovim predavanjima o etici – videti oruđe koje je pogodno za uticaj na pokretače izvršenja moralnog zakona<sup>106</sup>. Samo učenje o postulatima spada u okvire dijalektike praktičkog uma, koja pretpostavlja da je rešenje problema već apsolvirano.

Stoga je razumljivo je što je jedna od prvih reakcija na konsekvantno domišljeni princip autonomije u Kantovoj filozofiji morala došla od strane teologa. Krajnji cilj „supranaturalizma“ tzv. „stare tibiŋgenske teološke škole“, čiji je glavni predstavnik bio Gotlob Kristijan Štor, bio je, doduše, potvrđivanje najvrjednijeg biblijskog autoriteta. Štorova kritika Kantove filozofije<sup>107</sup> morala jednim delom je, ipak, bila i imanentna. Štorov postupak najbolje se može opisati kao pokušaj da se protiv rezultata „analitike“ okrene Kantova sopstvena „dijelaktika“ praktičkog uma, sa njenim središnjim pojmom „najvišeg dobra“<sup>108</sup>. Tako Štor nastoji da pokaže da se najviše dobro, koje je nužni predmet dobre volje, ali koje prema Kantu ne sme biti i načelo izvršenja morala, mora pojav-

104 *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 237.

105 *Isto*, str. 293.

106 Sredstvima koja su za taj cilj dopuštena Kant se bavi u poglavlju o učenju o metodi, *isto*, str. 287 i dalje. U ovo razmatranje religija više uopšte ne ulazi; u cilju moralnog poboljšanja dopušteno je jedino da se kroz razmatranje pojedinačnih primera moralnog delanja razvije pokretačka snaga "čiste predstave vrline" na ljudsku dušu (*isto*, str. 288 i sled.).

107 G. Chr. Storr, *Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre*, Tübingen 1793; latinski original ovog dela objavljen je 1792.

108 U savremenim diskusijama o ovom pitanju Kantove etike interpretatori su se u izvesnom smislu podelili na "latitudinarijance" i na "rigoriste" (upor. Kantov spis o religiji, n.n.m., str. 22) - na one koji smatraju da je formalistički princip Kantove etike volje neophodno "dopuniti" pojmom najvišeg dobra (J.R.Silber, Y.Yovel, A.Wood, M.B.Zedlin) i na branitelje striktnog pridržavanja principa autonomije (L.W.Beck, J.Murphie, Th.Auxter); pregled ove polemike daje J.Mariña, u: "Making Sense of Kant's Highest Good", *Kant-Studien* 3/2000, str. 329-355.

iti u ulozi pokretača volje da bi se ta volja uopšte mogla efektivno odlučiti na to da čini dobro. Subjektivni osnov vrline ne može se svesti na puko poštovanje prema moralnom zakonu. Kao pokretač moralnosti ono nije dovoljno već i zbog toga što, kako Štor kaže, mogu da poštuju zakon a da pri tom ipak ne postupam po njemu. Princip egzekucije ne može se uzeti iz čisto formalnog osnova prosuđivanja. To konačno znači da subjektivni pokretač moralnosti mora biti ne samo „hladno dopadanje“<sup>109</sup>, već i blaženstvo kojem se možemo nadati ako se zakona pridržavamo; a najsigurniji put do blaženstva, koje je za pravu moralnost neophodno, sastoji se upravo u vernosti i poslušnosti<sup>110</sup>. I Štor, kao i kasnije Jakobi, kaže da formalizam moralnog zakona, tog „praznog privide- nja“, koji predstavlja konačnu konsekvencu principa autonomije, iščezava u onom ništa<sup>111</sup>. U svom osporavanju principa autonomije Štor ide i dalje. Na Kantovom sop- stvenom poznatom primeru iz metodologije praktičkog uma<sup>112</sup>, on dokazuje da se i dos- tojanstvo čoveka i moralna vrednost njegovih činova koji za posledicu mogu imati nepopravljivu štetu po njegovu sreću i sreću njegove okoline, mogu održati samo pod pretpostavkom da se njegova motivacija zasniva na veri u boga. S druge strane, zaslužuje pažnju jedan značajan ustupak koji Štor čini Kantovoj moralnoj filozofiji: on zapravo prihvata Kantov stav prema kom za samo prosuđivanje moralnog zakona nije i neophodno imati onu veru u boga, koja je za egzekuciju neophodna<sup>113</sup>.

Kada se u obzir uzmu osnovne crte Kantove filozofije morala, ne može začuditi okol- nost da su kritike Kantovog stanovišta često bile inspirisane hrišćanstvom. Vrednovanje unutrašnje namere dovodi kantovsku etiku u suštinski odnos sa moralom jevanđelja. To vrednovanje odvaja kantovski shvaćen moral od prava, koje se zadovoljava spoljašnjom saglasnošću sa zakonom; ono isto tako odvaja hrišćansko sledenje „duha zakona“ od pukog pridržavanja njegovog „slova“. Još predavanja o etici pokazuju, međutim, da je za Kanta bio problem da zapovesti hrišćanske religije jednoznačno situira s obzirom na razliku između legalnosti i moralnosti<sup>114</sup>. Tome je razlog što hrišćanstvo upravo „statu- taro“ propisuje kao zakon jednu određenu nastrojenost srca, koja se zapravo opire po- zitivnom fiksiranju. Kant je, međutim, smatrao bespredmetnim svaku zapovest koja nalaže da se nešto oseća, baš kao i svaki nalog teorijskom umu da se u nešto veruje. To ne znači da on nije bio svestan unutrašnje vrednosti jedne volje koja već sama po sebi hoće ono što moralni zakon nalaže. Međutim, takva volja, koju je Kant nazvao „sve- tom“, po njegovom shvatanju uopšte ne spada u područje morala, koji je Kant uvek video kao neprestanu borbu samosavladavanja.

Uobičajeno je shvatanje da je tek *Kritika moći sudenja* dala odlučujući impuls za dalji razvoj nemačke klasične filozofije koji je u Kantovom „duhu“ vodio dalje od „slova“ Kantove filozofije. Pri tom se ponekad zapostavlja značaj koji je Kantova teori- ja morala sama za sebe imala u istoriji ranog idealizma. Upravo teorija o pokretačima

109 Storr, *isto*, str. 30.

110 *Isto*, str. 39 i sled.

111 *Isto*, str. 34, 38. J.R. Silber ("The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics", *Ethics* 73, 1963, str. 190) takođe smatra da bi striktno pridržavanje formalističkog stanovišta u Kantovoj etici za sobom povuklo "paradoks da se hoće volja za ništa" (*the paradox of willing the willing of nothing*).

112 *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 292 i dalje; upor. Storr, *isto*, str. 33 i dalje.

113 *Isto*, str. 30. Kant s poštovanjem pominje Štorovu kritiku u predgovoru za drugo izdanje spisa o religiji, n.n.m., str. 13.

114 *Menzer-Ethik*, str. 43: "Pridržavanje božanskih zakona je jedini slučaj u kom se pravo i etika podudaraju".

moralnosti izložena u *Kritici praktičkog uma* u velikoj meri je odredila perspektivu prvog spisa koji je Fihte objavio, *Pokušaja kritike svakog otkrovenja*. Ista problematika bila je posebno značajna za generaciju Štorovih učenika kojoj su pripadali Hegel, Šeling i Helderlin. Pod uticajem Štorove intepretacije Kanta, oni su polazeći od principa autonomije povratno kritikovali upravo Kantovo učenje o postulatima<sup>115</sup>. Glavni problem prvih Hegelovih filozofskih nacрта određen je pitanjem kako objektivna religija može da postane subjektivna<sup>116</sup>. Da bi se veza ovog pitanja sa problematikom kantovske etike mogla razumeti, mora se imati u vidu da pod „objektivnom religijom“ Hegel zapravo podrazumeva sadržaje Kantove moralne teologije. Ovako preformulisano, pitanje na koje Hegel traži odgovor zapravo glasi: kako obezbediti pokretače za moralne norme koje propisuje čisti praktički um. Mladi Hegel je nastojao da rešenje ovog problema nađe u jednoj teoriji religije. Iz strukturne nemogućnosti da se do takvog rešenja dođe ponikla je Hegelova kritika hrišćanstva. Za sve pokušaje Kantovih sledbenika koji su se zarad rešenja problema pokretača okrenuli ka religiji može se reći da u izvesnom smislu padaju ispod nivoa kritičke refleksije koji je Kant u razradi principa autonomije dosetigao u drugoj *Kritici*. Već mladi Šeling i Hegel doživeli Fihteovu *Kritiku otkrovenja*<sup>117</sup> kao dvosmislen poduhvat. Isti prigovor, međutim, ništa manje ne pogađa ni Hegelovu prvu koncepciju religije. U njoj je Hegel najpre sasvim prevideo da kantovska etika autonomije zabranjuje da se na mesto principa izvršenja postave pokretači koji su uzeti iz čulnosti. I pored toga, misaoni eksperimenti onih koji su smatrali da nastavljaju poduhvat kritičke filozofije ukazuju u najmanju ruku na to da je teoriji o poštovanju kao jedinom pokretaču moralnosti nedostajala uverljivost za Kantove savremenike.

Do revizije kantovske etike koja će istovremeno ostati verna principu autonomije nije se moglo doći, i to iz pojmovnih razloga, neposrednim intervencijama u „učenje o pokretačima“. Za to je bilo neophodno da se, obrnuto, implikacije kantovskog pojma „kausaliteta iz slobode“ radikalizuju u tom smislu što će se na Kantovom tragu do kraja domisliti pojam delatnog uma koji je takav da u sebe već uključuje i dimenziju svog sopstvenog ostvarenja. Takav zadatak povukao je za sobom kritiku Kantove koncepcije uma, koju su njegovi savremenici i sledbenici doživeli kao „formalističku“. Hegel je na još dalekosežniji način nego Kant doveo u pitanje granicu između uma i autonomne volje kada je u *Filozofiji prava* volju odredio kao „poseban način mišljenja“, ali i kao „mišljenje koje sebe prevodi u postojanje“<sup>118</sup>. Tek na toj osnovi kantovski princip autonomije volje – koja je i po Hegelu slobodna tek kao volja koja je samoj sebi predmet<sup>119</sup>, i prema tome upravo kao „volja za voljom“ – mogao se pomiriti sa pretenzijom *Filozofije prava* na supstancijalnu sadržajnost. Do ovog rezultata Hegel je došao tri decenije nakon objavljivanja *Kritike praktičkog uma*; njegovo postizanje zahtevalo je transformaciju kantovske filozofije koja je sezala daleko izvan granica „teorije morala“.

115 Upor. prepisku između Šelinga i Hegela s početka 1795. godine, u: *Briefe von und an Hegel*, tom 1, Hamburg 1952, str. 13 i dalje

116 "Fragmente über Volksreligion und Christentum", u: G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*, Frankfurt a. M. 1971, str. 9-103.

117 Upor. Hegelovo pismo Šelingu, januar 1795, u: *Briefe*, n.n.m, str. 17.

118 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main 1970, str. 46 i sled.

119 *Isto*, str. 60.

Vladimir Milisavljević

DAS PROBLEM DER TRIEBFEDERN DER MORALITÄT  
IN KANTS ETHIK DER AUTONOMIE  
(Zusammenfassung)

Dieser Aufsatz untersucht die Entwicklung der Kantischen Ethik der Autonomie im Lichte der Frage von der Motivation des moralischen Handelns.

Kant hat zunächst dem Prinzip der Autonomie des Willens nur eine beschränkte Tragweite innerhalb seiner Moralphilosophie zugeteilt. So ist die Übereinstimmung des Willens eines vernünftigen Wesens mit sich selbst bei Kant zuerst nur das Prinzip der Beurteilung des moralischen Handelns. Von dem Prinzip der Beurteilung der Moralität unterscheidet Kant, den Theoretikern der britischen moral-sense Schule folgend, das Prinzip deren Ausübung. Als „Triebfeder“ der Moral reicht die Vernunft nicht aus. So sind die aus der Religion hergenommenen sinnlichen Motiven nicht nur erlaubt, sie haben vielmehr bei Kant eine entscheidende Bedeutung für die „Exekution“ der moralischen Normen.

Das Prinzip der Autonomie erfordert jedoch nicht nur die Erkenntnis des Moralgesetzes, sondern auch die Motive des diesem Geetze untergeordneten Handelns aus den freien Willen des vernünftigen Wesens vollständig abzuleiten. Gerade im letzteren besteht nach Kant der Unterschied der Moralität von der blossen Legalität. So liegt die Konsequenz einer Ethik der Autonomie in der Aufhebung der Dualität von Beurteilung und Exekution. Am Ende der Entwicklung der Kantischen Moralphilosophie steht die Lehre von der Achtung für das moralische Gesetz, bzw. von dem moralischen Geetze selbst als dem einzigen „Triebfeder“ der Moralität. Dies hat zur Folge die vollständige Unabhängigkeit der Moral von der Religion. Ausserdem hat die Kantische Auffassung von einer intellektuellen Kausalität aus Freiheit, bzw. von der Vernunft als einer tätigen Ursache eine entscheidende Wende im Bereiche der Theorie der Vernunft bewirkt.

Am Ende des Aufsatzes werden die genannten Konsequenzen betrachtet im Lichte der philosophischen und theologischen Rezeption der Kantischen Ethik. Kants Zeitgenossen und Nachfolger haben früh Zweifel gegen die Lehre von der Achtung als dem einzigen Triebfeder der Moralität gemeldet. Ihre Probleme konnten sie jedoch nicht durch eine lokale Modifikation im Felde der Motivationslehre lösen, ohne das Prinzip der Autonomie preiszugeben. Sie waren letztlich genötigt, die kantische Frage von einer Vernunft, die in sich selbst die Kraft ihrer Vollendung schliesst, auf eine ganz andere Grundlage zu stellen.

*Schlüsselwörter:* Achtung, Autonomie, Exekution, Vernunft, Wille