

Jovan Babić

SREĆA I MORAL[♦]

(Maksime i hipotetički imperativi u Kantovoj filozofiji morala)

Apstrakt: Rad predstavlja studiju u kojoj se analizira Kantov pojam instrumentalne racionalnosti kroz koncepte maksima, hipotetičkih imperativa i sreće. Centralni deo Kantovog etičkog učenja odnosi se na kategorički imperativ, koji predstavlja merilo moralnog ocenjivanja naših postupaka. Ali tim se merilom ne “meri” ništa drugo osim moralne ispravnosti i neispravnosti tih postupaka. Postupci međutim prvenstveno “služe” za realizaciju postavljenih svrha koje predstavljaju ciljeve koje akteri sebi postavljaju kada odlučuju da izvrše neki postupak; postupak je sredstvo i jedan od koraka u realizaciji postavljenog cilja. Moralna ispravnost načelno nije deo te svrhe, već njena spoljna vrednosna oznaka (ne čini se neki postupak *zato da bi bio* ispravan, već je on ispravan ako je svrha moralno dozvoljena, što se vidi iz toga da maksima realizacije te svrhe prolazi *test* kategoričkog imperativa); svrha postupka, odnosno cilj koji akter ima pred sobom jeste neki van-moralni sadržaj koji se želi, odnosno hoće, iz nekog od morala nezavisnog razloga, i koji kao predmet htenja predstavlja razlog za izvršenje postupka. Uspešnost realizacije tog cilja, uspešnog postupka, proizvodi ono što Kant zove “sreća”. U studiji se detaljno analizira odnos između ciljeva i sredstava u realizaciji sreće. Ono što stoji u osnovi mogućnosti delanja jeste uloga (instrumentalne) racionalnosti u konstituciji (svake) volje, kroz mogućnost formiranja *hipotetičkih imperativa* kao iskaza u kojima se opisuje kako se neka svrha može ostvariti ako se postavi kao predmet volje, tj. kao cilj. U hipotetičkom imperativu se kaže koje *sredstvo* je potrebno da se ostvari bilo koji *postavljeni* cilj. Ako takvog sredstva nema cilj se ne može postaviti. Ova shema istovremeno omogućava moralno ocenjivanje zato što čin *postavljanja cilja* predstavlja *odluku*, što konstituiše *odgovornost* delatnika za postupak. Ovo otvara mogućnost da se na postupke primeni i moralni kriterijum, a ne samo kriterijum uspešnosti, koji je definiciono povezan sa pojmom delanja i sa srećom.

Ključne reči: Maksime, hipotetički imperativi, praktički um, moral, sreća.

[♦] Objavljeno u *Filozofski godišnjak* 20/2007, str. 121-151.

“Tada ga odvede đavo u sveti grad i postavi ga na vrh crkve; pa mu reče: Ako si sin Božij, skoči dolje; jer u pismu stoji da će anđelima svojijem zapovijediti za tebe, i uzeće te na ruke, da gđe ne zapneš za kamen nogom svojom. A Isus reče njemu: ali i to stoji napisano: nemoj kušati Gospoda Boga svojega.” (Mt, , 6-7.)

Dva su načina na koji se po Kantu možemo odnositi prema svetu, teorijski i praktički. Prvim pokušavamo da ga razumemo i objasnimo, a drugim da ga promenimo. Ovo drugo, delatnost, podrazumeva moć da se izvrši postupak, čin, kojim se u svetu proizvodi nešto čega bez tog čina ne bi bilo, makar u pokušaju.

Predmet moralne ocene po Kantu su uvek i jedino *postupci*, jedino se za njih može utvrditi i pripisati *odgovornost*, jer njih ne bi bilo da nije bilo odluke kojom su, na osnovu slobode da se nešto uradi ili ne uradi, postupci zapravo i proizvedeni. Prirodni događaji, svojstva ili relacije u svetu (i njihovi skupovi i kombinacije) ne mogu kao takvi biti predmet moralne ocene. Ali, opet, sami postupci ne nastaju *zato* da bi bili moralno ispravni već zbog nekog određenog cilja koji je u njima postavljen i za koji je odlučeno da se tim postupkom ostvari. Moralna vrednost ili nevrednost postupka otuda nije inherentno svojstvo postupka, već njegova ocena nakon što se na postupak primeni moralni kriterijum vrednovanja. Inherentno svojstvo postupka je da je to proces realizacije postavljenog cilja – postavljenog u smislu da je donesena odluka da se on realizuje a ne da se o njegovom postavljanju (još) razmišlja, ili možda samo mašta, a njegova stvarnost *želi* (priželjkuje). Cilj je predmet htenja (i, sledstveno, namere i odluke da se nešto ostvari), i on je po tome vredan: njegova uspešna realizacija predstavlja vrednost, neuspeh u njegovoj realizaciji je negativna vrednost. Te vrednosti ne bi bilo da cilj nije postavljen, da nije postao *sadržaj htenja*. Tako se činom volje *stvaraju (konstituišu)* vrednosti.

Ali vrednost o kojoj je ovde reč nije moralna vrednost. Uspešna realizacija postavljenog cilja proizvodi zadovoljstvo i *sreću*, neuspeh je nužno skopčan sa nezadovoljstvom. Zadovoljstvo ili nezadovoljstvo su nužan rezultat realizacije svakog postupka, i to je nezavisno od moralnog određenja tog postupka: pozitivna vrednost koju prati zadovoljstvo se konačno realizuje uspešnom realizacijom postavljenog cilja, ali *šta će biti* vrednost određuje se činom postavljanja cilja. Nešto ima vrednost zato što je predmet *interesa*, a nema vrednost ako nije predmet nijednog interesa. Iako je interes širi pojam od postupka (stvari ili stanja stvari mogu biti predmet interesa i nezavisno od toga da li su proizvedeni nekim postupkom) postupak je u ovom smislu uvek nužno povezan sa postojanjem interesa, jer je realizacija postavljenog cilja predmet interesa volje koja je taj cilj

postavila, odnosno nosioca te volje. Postupak u sebi uvek sadrži interes ostvarenja cilja na koji je taj postupak konstitutivno orijentisan. Celokupnja ljudska delatnost je otuda svrhovita, za razliku od prirodnih događaja koji se samo i prosto dešavaju (prema prirodnim zakonima).

Volja je moć da se postavljaju ciljevi. Moć žudnje, koja je praktički izraz osećaja (atraktivnosti i odbojnosti, zadovoljstva i nezadovoljstva) može da se artikuliše praktično, tj da se postavi “svrsishodno”, tako da bude *određena i vođena* nekim *pravilom* koje je ustvari “predstava zakona”, o tome kako nešto proizlazi iz nečega drugoga na osnovu predstave o toj pravilnosti. To pravilo je maksima postupka. Ali u osnovi, ili na početku, je stremljenje za predmetom potrebe ili interesa. Moć žudnje je zavisna od osećaja, i ona uvek ispostavlja potrebu koja, ako se poveže sa predstavom ove pravilnosti postaje interes¹, osnova za moguće delanje. Bez osećaja delatnost ne može započeti (ne može biti moći žudnje kao osnove svake motivacije), ali bez uvida u ovu pravilnost delatnost ne može da se artikuliše kao svrsishodna volja iz koje proizlazi odluka da se predmet interesa postavi kao cilj postavi i ostvari.

Volja je zato delatnost uma, ona je “praktički um”. U ovom smislu volja ne može biti arbitrarna, proizvoljna, ona se oslanja na pravilnost koja u sebi ima element nužnosti. Kao delatnost ona nije (“puko”) *zamišljanje* već u sebi već sadrži element odluke: da se iznađu i upotrebe *sredstva* koja su potrebna da se postavljeni cilj ostvari. Impuls da se cilj uopšte postavi dolazi iz osećanja, iz kojih dolaze potrebe i interesi, a usmerenost volje na ostvarenje cilja predstavlja njen motivacioni karakter.

Kad se cilj jednom postavi imamo ono što Kant zove “sklonost” (“*Neigung*”). Ostvarenje cilja pak povlači zadovoljstvo, a sreća je stanje sistematskog, ili pretežnog, ostvarivanja postavljenih ciljeva. Međutim, ti ciljevi mogu biti parcijalni (iako je racionalnost uvek aspekt njihove realizacije, zbog pravilnosti sadržane u svrsishodnosti koja omogućuje da se oni i postave i ostvare), međusobno isključivi, i moralno neispravni, odnosno nemoralni. Uspešnost realizacije postavljenog cilja će proizvesti zadovoljstvo, odnosno sreću, ali to ne garantuje moralnost tog postupka. Da bi se utvrdilo da je postupak moralno ispravan on mora da bude u skladu sa zahtevom moralnog zakona (da bude u skladu sa kriterijem moralne ispravnosti), a ne samo uspešan. Kao što ćemo videti uspešan postupak može biti nemoralan, štaviše ista svojstva postupka koja vode uspehu mogu biti upravo ona koja proizvode njegovu nemoralnost, pa moralna dužnost može biti direktno suprotstavljena sreći.

¹ *GMS*, IV 412; *ZMM*, 51. [U citiranju ću koristiti skraćenice. Prvo se navodi skraćenica izdanja prema izdanje Pruske kraljevske akademije nauka, a zatim naš prevod. Skraćenice su sledeće: *GMS* za *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, *Zmm* – *Zasnivanje metafizike morala*, *BIGZ*, Beograd 1981; *KpV* - *Kritik der praktischen Vernunft*; *Kpu* - *Kritika praktičkog uma*, *BIGZ* 1979; *RGV* - *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*; *Rel.* - *Religija unutar granica čistog uma*, *BIGZ*, Beograd 1990; *MS* - *Metaphysik der Sitten*; *Mm* - *Metafizika morala*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sr. Karlovci-Novi Sad 1993.]

Može se čak anticipirati da će moralni problem nastati samo tamo gde sklonosti dođu u sukob sa moralnim zahtevom, u postupku realizacije nekog cilja. Ali sklonosti same za sebe, bez postupka (sklonosti kojima smo se oduprli), nisu mogući predmet moralne regulacije. To znači da jedino postupci mogu biti moralno ispravni ili neispravni. Događaji, stvari, ili stanja stvari, sa jedne, ili zamisli i puke želje koje nisu proizvele odluke i iz kojih se nisu razvili postupci, ne mogu biti predmet moralne ocene.

I

Po Kantu, *postupci* se izdvajaju iz celokupnog svetskog događanja u posebnu klasu pojava koje, iako su takođe regulisane prirodnim zakonima, izmiču neposrednoj podložnosti pod onu nužnost u determinaciji prirodnim zakonima koju inače vidimo kod onih pojava koje označavamo prosto kao *događaje*. Kant kaže: “Svaka stvar u prirodi dejstvuje po zakonima. Samo je umno biće sposobno da dela *prema predstavi zakona*, odnosno prema principima, ili ono ima volju». I na to dodaje: «Pošto se radi izvođenja zakonite radnje zahteva *um*, to volja nije ništa drugo do praktički um».²

“Delovanje prema predstavi zakona” *uzeto kao pojava*, jeste *postupak*, i on je, osim prirodnim zakonima, determinisan takođe *i* tom predstavom koja, *uzeta kao pokretač radnje*, kao nešto što *subjektivno* determiniše radnju, predstavlja određeno pravilo ili maksimu (o tome *kako* je moguće učiniti nešto da se predmet predstave sadržane u toj pravilnosti – “predstave zakona” – ostvari).

Delujući, dakle, prema principima čovek deluje prema nekoj maksimi, što znači da se njegov postupak, kao takav, uvek može supsumirati pod neko subjektivno *pravilo ponašanja*. Maksima kao *pravilo* ponašanja sadrži u sebi opštost delovanja prema principima, ona kaže kako je moguće nešto ostvariti, tj. koje sredstvo vodi kome potencijalnom cilju. *Ali maksima još nije imperativ*, u onom smislu u kome tek oni, imperativi, figurišu u praktičnom saznanju kao određujući razlozi volje: tek kad se neki cilj postavi postaje maksima *hipotetički imperativ*, forma u kojoj se neka maksima za nas pojavljuje kao aktualno htenje nečega što se želi i što se u postupku *postavlja* kao cilj.³

Ovako shvaćena teorija delanja je moralno ali ne i vrednosno neutralna. Delanje uključuje *svrhovitost*, to nije puko događanje (postupak nije puki događaj koji se dešava po po prirodi stvari), i svrha koja je tu prisutna

² *GMS*, IV 412; *ZMM*, 50.

³ *KpV*, V 20; *Kpu*, 42, *GMS*, IV 414; *ZMM*, 53.

unos element vrednosti koji u slepom, kauzalno determinisanom, događanju nije prisutan. Ali pošto ta vrednost nije moralna vrednost, to je delanje kao takvo moralno neutralno: uspeh, odnosno realizacija postavljenog cilja, ne nosi automatski moralnu vrednost, već je moralna vrednost, ako je ima, nešto što postupku može doći samo sa strane, pa uspeh, prema tome, može biti i nemoralan. Međutim, moralna vrednost takođe nije ni isključena: sloboda, na osnovu koje se imputira odgovornost za učinjeni postupak (kao pokušaj realizacije postavljenog cilja) ne svodi se na slobodu izbora (“praktička sloboda”), gde bi realizovanost postavljenog cilja bila sveukupna i konačna vrednost bez obzira na to koji je to cilj (vrednost realizacije se oslanja samo na činjenicu da je cilj stvarno postavljen), već obuhvata i slobodu da se *odluči* da postupak, odnosno njegova maksima, bude u skladu sa zahtevom univerzalnog (nepriistrasnog) uma.⁴

Tako Kantova teorija delanja (po kojoj je postupak pokušaj realizovanja postavljenog cilja) ne povlači da je postavljanje cilja, koje je racionalna delatnost kojom se konstituišu vrednosti (vrednost “dobra” se definiše kao realizovanost postavljenog cilja), automatski moralna delatnost i da je cilj nužno moralno vredan, ali takođe i *ne isključuje* takvu mogućnost. Etička neutralnost teorije delanja kod Kanta omogućuje, i povlači, razdvajanje sreće i morala: sreća je, nužno, dobra ali ne nužno i moralno vredna ili pak samo moralno ispravna. Moral, sa druge strane, može zahtevati zanemarivanje, odbacivanje, ili žrtvovanje sreće. Međutim, iako realizacija postavljenih ciljeva vodi sreći, a sreća nije vrednost, domen mogućeg delanja se ne svodi na domen sreće. Etička neutralnost Kantove teorije delanja povlači da nema redukcionizma ni u jednom pravcu – ni svođenja morala na sreću (na “dobro”) ni, što je za nas ovde zapravo važnije, isključenja morala iz domena mogućeg delanja: teorija delanja “ne sme sadržati definicije ili deskripcije koje unapred isključuju mogućnost da smo mi moralni delatnici”⁵

Ova *mogućnost* da budemo moralni delatnici otvara prostor za jednu *delatnost* koja je različita i nezavisna od delatnosti realizacije ciljeva koje sebi postavljamo. To je delatnost *kontrole* (“transcendentalna sloboda”⁶ procesa izbora ciljeva, kontrole koja se proteže preko trenutka samog čina izbora cilja (čina odluke) i pokriva *ceo* postupak, do njegovog kraja – do momenta realizacije postavljenog cilja ili odustajanja od te

⁴ Cf. Jovan Babić, Proizvoljnost i sloboda, *Filozofski godišnjak* 5 (1992).

⁵ Cf. R. J. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge University Press, 1990, p- 24.

⁶ Cf. Jovan Babić, Proizvoljnost i sloboda, *Filozofski godišnjak* 5 (1992), str. 43ff.

realizacije. Ova delatnost (moralna delatnost) ide dalje, u vremenu, i od ovog trenutka završetka postupka: ako je postupak (bio) moralno neispravan, moralna delatnost ispostavlja (normativnu) *nužnost* njegove *osude*.⁷

Nužnost moralne osude moralno neispravnog postupka izražava potpunu *objektivnost* moralnog kriteriju, njegov ne-relativistički, ili antirelativistički, karakter: moralna osuda ne sme u sebi sadržati nimalo proizvoljnosti. Ali sa druge strane, stav izražen u toj osudi je potpuno naš, u onom *istom* smislu u kome je i delatnikova odluka da postupi onako kako je odlučio da postupi njegova vlastita odluka: on je slobodan da odluči tako ili drugačije, ili da ne odluči, kao što je slobodan i da se u svakom trenutku predomisli. Ovo povlači pripisivost odgovornosti za moralno suđenje u istom smislu u kome je i delatnik odgovoran za svoj postupak (koji se, kao što smo videli, definiše kao pokušaj realizacije slobodno postavljenog cilja). Ali, sasvim u skladu sa specifičnošću slobode koju imamo u ovoj vrsti delatnosti – delatnosti moralnog suđenja – moja odgovornost u suđenju je čak veća nego inače (ili delatnikova odgovornost za njegov čin): ja sam *apsolutno* odgovoran za svoj moralni sud, na način na koji *nisam* odgovoran ni za svoju sreću (koja je jednim značajnim delom izvan moje kontrole) ni za svoje moralno dopuštene cilje (koji su stvar mojih želja i moga znanja, i konačno moja privatna stvar). Moje želje i preferencije, njihovo postojanje i njihov sadržaj, nemaju nikakav značaj za konstituisanje moralnog suda.

Pa ipak, i sloboda i odgovornost su jedino tu potpuni i apsolutni, jedino tu nema spoljašnjih determinacija koje mogu predstavljati izvinjenja i olakšavajuće okolnosti. Kada bi želje i njihovo ostvarenje bile moralne determinante onda sloboda ne bi bila potrebna jer bi celokupno ljudsko delanje moglo da se objasni *psihološki*, tj. kauzalno, “najviši princip praktičke filozofije bi nužno morao ispasti empirijski”, i etika bi bila suvišna.⁸ Delatnost kao takva, međutim, jeste moralno neutralna. Ona se zasniva na našoj sposobnosti da delamo na osnovu zamišljanja svrha koje onda postavljamo kao ciljeve koje pokušavamo da ostvarimo. Svrhe koje nisu samo zamišljene već su i postavljene kao stvarni ciljevi jesu *razlozi* za delanje. Razlozi, i naša moć da delamo na osnovu razloga, određuju našu delatnost. U ovom smislu svaka ljudska delatnost je razložna, i u

⁷ Moralna osuda moralno neispravnog postupka je nužna. Ali moralna osuda je i složena: ona obuhvata, *prvo*, moralnu nužnost da se maksima datog postupka (i zbog toga i postupak realizacije postavljenog cilja) *obavezno označi kao moralno neispravna* (i da se postupak osudi u osnovnom smislu), ali takođe i, *drugo*, da se *postupi* u skladu sa ovom osudom: da se kazni krivac. Prvi element već pokriva nužnost osude kao izraz moralne indignacije koja nije stvar subjektivnog ukusa već normativne nužnosti. Drugi element sledi na spoljašnjem, socijalnom, planu bilo kao pravednost zaslužene kazne u pravnom smislu bilo kao neizbežnost da se zauzme određeni negativni stav prema delatniku, kao kada ne verujemo lažovu.

⁸ KpV, V, 97; Kpu, 114.

minimalnom smislu racionalna, onom smislu koji pokriva termin “uračunljivost”: da je svaki postupak učinjen namerno i na osnovu odluke koja je proistekla iz namere, da nije nešto što se prosto desilo.

Razlozi funkcionišu kao oblik uzročnosti karakterističan za racionalna bića koja su u stanju da “postupaju prema predstavama [prirodnog] zakona”, i ta sposobnost, sposobnost zamišljanja koncepata koji se ne samo zamišljaju već se zamišljaju kao *moguće* svrhe koje se onda *mogu* stvarno i postaviti kao nameravani ciljevi, što Kant označava kao *volju*⁹, ili *praktični um*¹⁰. Delatnost je tako upravljena na svrhe koje delatnik sebi postavlja, što znači da pre nego što dela delatnik uspostavlja zainteresovanost za predmet te svrhe: “Interes je ono na osnovu čega um postaje praktičan, to jest uzrok koji determiniše volju. Zato se samo za umna biće kaže da gaji interes za nešto; bezumna stvorenja osećaju samo čulne nagone”¹¹. A u *Kritici praktičkog uma* kaže: “Neosporno je da svako htenje mora da ima neki predmet, dakle materiju”¹². Isto tako “svaki postupak ima svoj cilj, i pošto niko ne može imati cilj a da taj cilj nije postao predmet njegovog izbora, to imati cilj podrazumeva čin *slobode...*, a ne učinak *prirode.*”¹³ “Moć da se postavljaju ciljevi jeste karakteristika čovečnosti (za razliku od animalnosti)”¹⁴.

Realizacija ciljeva nije uvek u našoj moći i pod našom kontrolom, ali ono što svakako jeste u našoj moći je da se oni ciljevi koji *mogu* da se ostvare *postave* kao nameravani ciljevi, i da se na toj osnovi formira *namera* i *odluka* da se taj cilj ostvari. Ali ne treba smetnuti sa uma da mi ne možemo hteti ono što je nemoguće.¹⁵

Pravilnost nekog prirodnog uslova – moguće kauzalne veze u vremenu - na osnovu koje praktički um uviđa da je realizacija neke svrhe moguća jeste *maksima* neke moguće radnje. To znači da nema maksimuma nemogućih radnji! Želja nije dostatna za formiranje maksime! Kada nešto želim još uvek nemam maksimuma delanja.

⁹ Cf. “O uobičajenoj izreci: To bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne вреди za praksu”, prev. S. Žunjić, u: D. Basta, *prir., Um i sloboda*, Mladost, Beograd 1974, str. 95, fn.: “Bez neke svrhe ne može biti nikakve volje”. Cf. “Über den Gemeingspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, u I. Kant, *Sämtliche Werke, Sechster Band, Die kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, hrsg. von K. Vorländer, Verlag von Felix Meiner in Leipzig, 1922, S. 75 Fn.

¹⁰ *GMS*, IV 411; *Zmm*, str. 50.

¹¹ *GMS*, IV 460, fn; *Zmm*, str. 116, fn.

¹² *KpV*, V 34; *Kpu*, 57.

¹³ *MS*, 6:385; *Mm*, 186.

¹⁴ *MS*, 6:392; *Mm*, 193.

¹⁵ Cf. R. J. Sullivan, *op. cit.* p. 26.

Ovo je veoma delikatna shema: da bi maksime bilo mora postojati *moгуće htenje*: mora se nešto moći hteti! Ali za samo postojanje neke maksime stvarno htenje nije nužno, dovoljno je da je htenje moguće! Stvarno postojanje želje ne može ispostaviti maksimu, ali već sama mogućnost htenja – tj. da je neki cilj stvarno *moгуće postići* – dovoljno je da se maksima može formirati. Da li će se htenje stvarno i formirati zavisi od toga da li će maksima postati hipotetički imperativ, što je tema na koju ćemo sada preći. Ali ovo je veoma važan momenat: pošto je mogućih ciljeva u načelu beskonačno mnogo, to je i broj mogućih maksima beskonačan – ali nijedna od njih se neće odnositi na neku želju koja nije u stanju da postane htenje! Želje, iako takođe moraju zadovoljiti uslov neprotivrečnosti, nisu pokrivene maksimama. Ali namere i odluke, pa makar to bile namere i odluke koje samo uzimamo u razmatranje, jesu pokrivene maksimama. Jer, za razliku od želja, namere i htenja su usmerena na *delatnost*, a to podrazumeva ne samo zamislivi cilj, već *moгуći cilj*, što znači i *moгуće sredstvo* za realizaciju tog cilja, tj. mogućnost *izvršenja postupka*: “Maksima ... predstavlja načelo po kome subjekt *dela*” (Kantov kurziv!), odnosno maksimom se formulišu uslovi po kojima delanje može da se konstituiše, tri od četiri uslova delanja: da se zamisli mogućí cilj, da taj cilj postane predmet želje, da se detektuje, ili shvati, da je taj cilj stvarno ostvariv kroz uvid u pravilnost koja pokazuje da postoje sredstva koja se mogu upotrebiti za ostvarivanje cilja, - ovo je centralni deo maksime: formulacija pravila mogućeg delanja. Preostali, četvrti uslov za delanje je da se cilj “postavi”, tj. formira namera i donese odluka da se on zaista i realizuje.

Želja da se neki mogućí cilj ostvari je osnova za izbor, ukoliko je on moguć, i ta je osnova, ključni deo onoga što Kant zove “sklonost” (“*Neigung*”). Ali sklonost nije dovoljna da se izbor i izvrši, jer sklonosti ne prisiljavaju sa nužnošću, pa je izbor slobodan. Forma tog izbora je *hipotetički imprativ*.

Zamišljanje mogućeg cilja još uvek nije želja, iako već tada imamo usmerenost ka (potencijalnom) cilju: predmet zamisli se zamišlja takođe i kao mogućí predmet želje ili htenja. Kod želje je ova usmerenost već aktivna, ali zbog toga što cilj nije postavljen kao predmet namere – nameravani cilj – to nema potrebe za utvrđivanjem pravila po kome bi se ta svrha mogla i ostvariti. Zato kod želje još nema artikulisane maksime mogućeg postupka; predmet želje se zamišlja potpuno nezavisno od bilo kog sredstva (uzroka) za njeno ostvarenje. *Postavljanje* svrhe podrazumeva međutim htenje, praktički um, a to znači i *znanje* (ispravno ili pogrešno) da je uopšte moguće ostvariti tu svrhu, kao i neki način kako se to može izvesti. Taj način je maksima, opis pravilnosti po kojoj svrha kao posledica proizlazi iz nekog sredstva kao uzroka. Ovde bi mogla da se locira razlika između namere (da se čin izvrši) i odluke (kao početka čina): kod namere postoji znanje, odnosno pretpostavka o znanju, da je svrhu uopšte moguće ostvariti, kod odluke je međutim nužno specificovati i način njene realizacije da bi postupak mogao da započne. Otuda, iako pravilnost relacije između sredstva i

cilja imamo već kod namere (ne može se nameravati uraditi nešto što je nemoguće), ova pravilnost je apstraktna i neodređena, i još nije maksima (“maksima nekog postupanja”, kao “subjektivno pravilo” o tome šta da se učini da se nešto postigne). Namera podrazumeva da postoji sredstvo, odluka podrazumeva izbor određenog sredstva.¹⁶ Odluka je onda početak izvođenja postupka. A postupak je pokušaj realizacije u maksimi postupka postavljene svrhe.

Zašto se svrhe postavljaju? Čovek je racionalno, ali i konačno biće, i stoga biće potreba.¹⁷ Sreća je “nužan zahtev svakog umnog, ali konačnog bića, i shodno tome, neizbežan određujući razlog njegove moći i želje”.¹⁸ Ali, kao što ćemo videti kasnije u tekstu, određujući razlog volje nije sreća sama kao takva, već neki cilj čija realizacija donosi zadovoljstvo, a ukupna ili pretežna uspešnost u realizaciji postavljenih ciljeva donosi sreću. Realizacija ciljeva se želi. Motiv, ili kako Kant kaže “subjektivni osnov” postupka, je da se nešto postigne, tj. da se postavljeni cilj, ma koji da je to cilj, realizuje. Pošto samo razum ima uvid u kauzalne veze koje su kandidati za sredstvo-cilj relaciju, i pošto se samo iskustvom može doći do toga koje od tih kauzalnih relacija stvarno funkcionišu i kada, to se uvid u način kako se nešto postiže – preko pravilnosti sadržane u ovoj relaciji – stiču pomoću iskustva. Kada se cilj prihvati, i “postavi” kao predmet htenja u odluci da se njegov sadržaj (njegov “predmet”, ili “materija”), pravilnost ove relacije postaje “maksima”, praktičko pravilo postupka i “subjektivni princip htenja”¹⁹. Kant kaže: “Praktičko pravilo je uvek proizvod uma, jer ono propisuje radnju kao sredstvo da se dođe do posledice kao cilja”²⁰, ali kako to pravilo “za biće koje kod koga um nije sam određujući razlog volje, ne funkcioniše spontano već kao *imperativ*: “to jest pravilo koje se označava trebanjem što izražava objektivno primoravanje radnje, i znači da bi se radnja, kad bi um potpuno određivao volju, neizostavno događala prema tom pravilu.” Prema tome “maksime jesu, doduše, pravila, ali nisu imperativi”²¹

¹⁶ Iako se kolokvijalno kaže “Čvrsto sam odlučio” u smislu koji označava da sredstvo možda još nije izabrano, ipak je ovakva formulacija sasvim nepravilna (ako sam čvrsto odlučio onda sam već počeo da delam, i moja čvrstina se odnosi samo na istrajnost u realizaciji cilja, bilo da istrajavam na upotrebi tog sredstva koje može biti naporno, bilo da sam spreman i da promenim sredstvo [promenim maksimu!], tako da se ova distinkcija bolje vidi ako se situacija u kojoj sredstvo još nije izabrano rezerviše za namere: “Imam čvrstu nameru da to uradim”, ali još nisam odlučio kako, još nemam maksimu delanja.

¹⁷ *KpV*, V 61; *Kpu*, 82.

¹⁸ *KpV*, V 25; *Kpu*, 47.

¹⁹ *GMS*, IV 400; *Zmm*, 34; *KpV*, V 19; *Kpu*, 41.

²⁰ *KpV*, V 20; *Kpu*, 42.

²¹ *Ibid.*

Maksime stoje u službi neke posebne određene sklonosti, i uobičajeno se kaže da su one, nasuprot tzv. praktičkim zakonima, *prima facie* subjektivne. Uobičajeno – zato što po svom osnovnom značenju maksima označava samo to da je u pitanju pravilo o tome šta može da se uradi, koja svrha *može* da se postavi kao stvarni predmet htenja i odluke, ukoliko subjekt tako odluči. U tom smislu maksima ima, načelno gledano, beskonačno mnogo, kao što je mogućih ciljeva načelno beskonačno mnogo, a “motivisuća snaga maksime dolazi prosto iz želje za tim ciljem”²².

Hipotetički imperativ, kao pravilo prema kome sudimo da nešto uopšte možemo da učinimo (odnosno kako je to moguće), povlači, kada odlučimo šta hoćemo, opšte pravilo, ili maksimu, kojom se premošćava od zamisli i želje na htenje i odluku; pravilnost uzročne veze koja omogućava da svoju želju ostvarimo (jer smo povezali sredstvo i cilj tako da se cilj može realizovati u postupku upotrebe sredstva) omogućava *ponavljanje* istog postupka sa istom efektivnošću. Znanje o toj pravilnosti zavisi od preciznosti našeg uvida u to kako svet funkcioniše i od toga koje resurse i koju moć imamo da nađemo i upotrebimo potrebna sredstva koja imamo na raspolaganju. To znanje je potpuno objektivno.

Potpuno je, međutim, otvoreno da li će se uopšte konstituisati neki postupak prema nekoj maksimi. Isto tako, stepen zahtevnosti da se svrha nekog postupka zaista i realizuje može biti različitog intenziteta. Ostvarivost te svrhe može doći u sukob sa mogućnošću ostvarenja neke druge svrhe, pogotovo ako je to u isto vreme ili unutar nekog određenog vremenskog intervala. Različiti subjekti imaju različite želje i interese, a i kod istih subjekata to se menja u toku vremena. To otvara prostor za sukobe tih želja i interesa u svim mogućim kombinacijama i različita ograničenja u mogućnostima njihove realizacije.

Nasuprot tome, praktički zakoni određuju volju nezavisno od bilo kakvih subjektivnih uslova i važe kategorički. Doduše i oni su, kao pravila radnji takođe i maksime, ali se termin “maksima” kod Kanta po pravilu koristi za one maksime koje su doduše pravila, principi (*Gurdsätze*), ali ne bezuslovna i zato takva pravila koja odgovaraju hipotetičkim a ne kategoričkim imperativima.²³ Zato su maksime, kaže Kant, praktička pravila ali ne

²² Cf. Patricia Kitcher, “What is a Maxim?”, *Philosophical Topics*, Vol. 31, nos 1 & 2, 2003, p. 230. (Kitcherova je, međutim, sama više sklona da maksime uzima kao u jačem smislu povezane sa (egoističkom) racionalnošću interesa i sa mogućnošću boljeg uvida u pravilnost procesa u svetu koji omogućavaju da se sopstvena delatnost preciznije planira tako da bude “konsistentna sa osnovnijim životnim planovima” delatnika; cf. *ib.* p. 235, - a ne kao opštu vrednosno neutralnu shemu ljudske delatnosti kao svrsishodne, u procesu u kome se tom delatnošću – zahvaljujući upravo uvidu u pravilnost funkcionisanja svetskih procesa – prosto dešava nešto čega bez delanja i odluke da se dela ne bi bilo.)

²³ U kategoričkom imperativu maksima je predmet ocene, iako formulacija “samo prema onoj maksimi” može da izgleda da se tu izdvaja neka određena maksima: *bilo koja* maksima koja može da prođe test kategoričkog imperativa će biti moralno ispravna, a ako njena suprotnost ne može da prođe kroz ovaj test onda će to biti i dužnost. Pa ipak,

i zakoni.²⁴ Drugim rečima, maksime su stvar instrumentalnog, pragmatičkog, uma, ili u kantovskoj terminologiji empirijskog praktičkog uma, a ne, kao praktički zakoni, čistog praktičkog uma. Ova razlika između uslovnih, van-moralnih, i bezuslovnih, moralnih, principa, ili pravila i zakona, odgovara razlici između hipotetičkih (u opštem smislu, dakle uključujući i asertoričke) i kategoričkog imperativa. Hipotetički imperativi “predstavljaju praktičku nužnost jedne moguće radnje kao sredstva za nešto drugo, što se hoće postići.... Kategorički imperativ bio bi onaj koji bi predstavljao jednu radnju kao objektivno nužnu samu za sebe, nezavisno od njenog odnosa prema nekoj drugoj svrsi”.²⁵

Hipotetički imperativi se dele na *problematičke*, koje Kant zove i *tehničkim imperativima* ili *pravilima veštine*, i *asertoričke*, koje on takođe zove i *pragmatičkim imperativima* ili *propisima* odnosno *savetima razboritosti*.²⁶ Prva vrsta, problematički ili tehnički imperativi, odnosno pravila veštine, predstavljaju jednu radnju kao sredstvo za neku, bilo koju moguću, svrhu ili nameru. Njihova hipotetičnost je samo prividna – oni su ustvari *tvrdnje o postojanju neke određene sredstvo-cilj relacije*, gde radnja figuriše kao potencijalno sredstvo za postizanje cilja. Iz takve tvrdnje nastaje «imperativ», iskaz sa normativnom snagom koja upućuje u pravcu odluke, tek onda kada se stvarno želi cilj, kad se on postavi kao svrha htenja. Sve je ovde na empirijskoj ravni: tvrdnja o postojanju neke sredstvo-cilj relacije je istinita ako je istinita tvrdnja o odgovarajućem uzročnom odnosu, takvom da neki uzrok povlači određenu posledicu koju mi postavljamo za našu svrhu.

U tom kontekstu je onda svaki uzrok koji ima tu posledicu, ili skup svih takvih uzroka, kao i svaka njihova kombinacija ili kombinacija njihovih delova *sredstvo* za taj cilj kao našu svrhu. Postojanje takvih kauzalnih relacija je, naravno, empirijsko pitanje. Ako je tvrdnja o toj relaciji istinita onda je istinit i iskaz «Ako želiš *Z* onda učini *m*» («*Z*» je cilj, a «*m*» je sredstvo), a taj iskaz je ekvivalentan iskazu «*m* je dobro – dovoljno dobro, najbolje, itd. – sredstvo za *Z*».

Ovakvi iskazi kao indikatori imaju maksimalno moguću objektivnost, što se izražava i u njihovoj podložnosti pod istinosni kriterijum, ali upravo zato oni nemaju nikakvu normativnu objektivnost. Jer da li se zaista želi taj dati cilj, *Z*, opet je empirijsko pitanje. Svaki mogući cilj se može želiti, ali isto tako on se svakog trenutka može takođe i napustiti. Zbog tog njihovog empirijskog određenja, *vrednost* svrha hipotetičkih

iako su dužnosti kategorički imperativi, maksime koje su predmet dužnosti, kao maksime, i dalje su samo predmet, *sastojak*, a ne da ta maksima postaje kategorički imperativ.

²⁴ *KpV*, V 20; *Kpu*, 42.

²⁵ *GMS*, IV 414; *Zmm*, 52.

imperativa u potpunosti je relativna; ta vrednost se konstituiše potpuno u funkciji njene subjektivne uslovljenosti, pa se nužnost, bez koje neki imperativ ne može biti osnov jednog opšteg zakonodavstva kakvo je moralno, «u svim subjektima ne može pretpostaviti u jednakom stepenu».²⁷ Nekome je više a nekome manje stalo do ostvarenja neke svrhe, i taj nivo zainteresovanosti konstituiše i stepen poželjnosti (vrednosti) postavljene svrhe. Štaviše, budući da postavljanje takvih svrha zavisi od postojanja ili nepostojanja subjektivne želje otuda je i njihova vrednost potpuno u funkciji prisustva ili odsustva takve želje; za onoga ko neku takvu svrhu ne nalazi kao predmet svoje želje i svog htenja ona je, naravno, bezvredna.

Prisustvo ili odsustvo vrednosti mogućih posledica u mogućim kauzalnim lancima ne ukida njihovu objektivnost, jer se ova zasniva na objektivnosti prirodnih zakona. Određene posledice nužno proizlaze iz određenih radnji, izvršenih pod određenim (normalnim) uslovima. Da li će te posledice postati svrhe htenja, pa onda i dobiti vrednosni karakter, potpuno je neizvesno. To učimo iz iskustva, iz toga šta nam donosi zadovoljstvo a šta bol, pa tako i šta hoćemo a šta nećemo.²⁸ Ali zbog mogućnosti da se postavljaju najrazličitije svrhe, i zbog neizvesnosti toka događaja u svetu (koja proizlazi iz njegove otvorenosti i izražava se u nepredvidivosti sadržaja aposteriornog saznanja) to se u *pedagoškom procesu* postavlja kao jedan od važnih ciljeva «da se nauče *mnoge raznovrsne stvari*» odnosno da se savlada «veština u upotrebi sredstava za postizanje svakojakih *proizvoljnih svrha*»;²⁹ odnosno da se savlada što veći broj različitih pravila veštine. Iz neodređenosti broja mogućih svrha proizlazi i neodređenost broja takvih pravila; njihovo poznavanje spada u domen *činjeničkog znanja*.³⁰ To znanje ne proizlazi iz samog uma, već iz poznavanja sveta i njegovih zakona.

Ipak, znanje o *tehničkim* aspektima postizanja neke svrhe (znanje koje je potpuno objektivno, jednako za lekara koji leči i za trovača koji truje)³¹ povezano sa moći rasuđivanja o vrednostima onih stvari koje bi se eventualno mogle postaviti kao svrha u uskoj je vezi sa *drugom* vrstom hipotetičkih imperativa, sa *asertoričkim* imperativima.

²⁶ Kant koristi oba izraza, pa jednom kaže “die Vorschrift der Klugheit”, a drugi put, na istoj stranici, kaže u množini “Ratschläge der Klugheit”; cf. *GMS*, IV 416, *Zmm*, 55.

²⁷ *KpV*, V 20; *Kpu*, 43.

²⁸ *KpV*, V 58; *Kpu*, 79.

²⁹ *GMS*, IV 415; *Zmm*, 54.

³⁰ Cf. “Ciljevi obrazovanja: etička analiza”, u: J. Babić, *Moral i naše vreme*, Službeni glasnik, Beograd 2005

³¹ *Ibid.*

Po Kantu «postoji *jedna* svrha koja se može pretpostaviti kao stvarna kod svih umnih bića», takva koju oni ne samo da *mogu* imati nego je i stvarno *imaju*, a to je *sreća*.³² Tu se međutim pojavljuje jedan problem. Za asertorički imperativ Kant kaže da se «ne sme izlagati kao nužan samo za neku neizvesnu, čisto moguću, svrhu, već kao nužan za takvu svrhu koja se može pretpostaviti sa sigurnošću i *a priori* kod svakog čoveka». ³³ Ali taj je imperativ ipak samo «još uvek hipotetičan» jer se «radnja ne nalaže apsolutno, već samo kao sredstvo za postizanje neke druge svrhe». Koje? Odgovor koji bi glasio «Sreća» nije zadovoljavajući s obzirom na Kantovu *definiciju sreće*. Da li je odgovor, možda, da se kaže da se asertoričkim imperativima ili savetima razboritosti, specifikuje ona radnja koja je sredstvo za ostvarenje neke stvarne svrhe, stvarno nameravane (stvarno željene) svrhe?!

Potvrđan odgovor na ovo pitanje sasvim je u skladu sa Kantovom definicijom sreće: «Sreća je stanje nekog umnog bića u svetu kome u celini njegove egzistencije *sve ide po želji i volji*». ³⁴ *Svrha* koja treba da se realizuje da bi se ostvarila sreća *nije* materijalno određena! Sreća se postiže ostvarenjem postavljenih svrha, ma koje da su to svrhe. (Srećan trovač je trovač koji je uspešan u realizaciji svoje svrhe, trovanja, tj. onaj ko “dobro”, odnosno uspešno, truje).

Po toj definiciji sreća je određena formalno, što za implikaciju ima da asertorički imperativ gubi svoj predmet. Kao stvarni predmet asertoričkog imperativa pojavljuje se opet predmet nekog problematičkog imperativa. Taj predmet, naravno, nije unapred određen, ali kad se cilj jednom postavi pojavljuje se i to određenje. Tako se može zaključiti da se kod Kanta opet, na posredan način, gubi ona razlika unutar hipotetičkih imperativa: problematički imperativi govore koje sredstvo treba upotrebiti za ma koji (zamišljeni) cilj, a asertorički hipotetički imperativ kaže to isto, s tim što se u njemu kaže još i to da se zamišljeni cilj uzima kao stvarni cilj - iako se ne kaže koji je to cilj.

Nije to stvar samo dvoznačnosti, po kojoj, sa jedne strane, ostvarivanje svake (stvarne) želje predstavlja sreću, a sa druge strane sreća predstavlja stvarni cilj, odnosno takvu svrhu «koja se može sa sigurnošću i *a priori* pretpostaviti kod svakog umnog čoveka», koja «spada u suštinu svakog čoveka». ³⁵ Jer, radi se o tome da su *obe*

³² *GMS*, IV 416; *Zmm*, 54.

³³ *Ibid.*

³⁴ *KpV*, V 124; *Kpu*, 140.

³⁵ *GMS*, IV 416; *Zmm*, 55.

vrste hipotetičkih imperativa jednako nemoćne da zasnuju opštost i nužnost potrebnu za jedno univerzalno zakonodavstvo, kao što je moralno.

Sa *tog* stanovišta, stanovišta mogućnosti postavljanja *moralnog* kriterijuma, imperativi koji nisu kategorički su svi odreda samo *hipotetički*. Moralni kriterijum sadržan u kategoričkom imperativu nalaže univerzalno i sa praktičkom nužnošću koja ne dopušta izuzetke, i tu imamo posla sa praktičkim zakonima koji su određeni umski, formalno, i predstavljaju “formalne principe”. Ono što oni nalažu može se saznati uvidom u vlastitu racionalnost, nezavisno od toga šta želimo (šta se desilo da želimo).

Kod hipotetičkog imperativa međutim, bez obzira na svu objektivnost kauzalne relacije koja mu stoji u osnovi, uopšte nema univerzalnosti. Praktički princip, maksima delanja, ovde je *materijalan*, određen materijom i htenja koja je došla iz želje. Prihvatanje neke maksime mogućeg delanja, kojoj u osnovi mora da stoji neki određeni hipotetički imperativ, u potpunosti zavisi od želja, a ne od uma. Nema nikakve nužnosti da se bilo koja maksima prihvati, pa otuda ni hipotetički imperativ ne sadrži nikakvu *praktičku* nužnost.

Njegova potencijalna motivaciona snaga je sasvim i u potpunosti hipotetička, kako mu i ime kaže, i ona zavisi kako od u principu slučajnog postojanja neke želje, tako i od njenog intenziteta i konstantnosti u trajanju. Upravo ono isto što čini potpunu objektivnost hipotetički imperativa, njihovo određenje da neki uzrok objektivno vodi u neku posledicu – što ih čini u potpunosti i bez ostatka podložnim empirijskim istinosnim kriterijumima – uvodi i *relativnost* u njihovu praktičku normativnost. Nije um, nego su želje izvor motivacije, i onda eventualnog delanja. Razlozi, u koje je uložena razumska snaga, nemaju stvarnu praktičku moć; oni samo mogu da pokažu, u deskripciji, kakva je neka posledica ako postane cilj (i u tom se opisu pokazuje kako je stanje realizovanosti tog cilja poželjno, ako je to ono što odgovara onome što se želi), i kako je proces te realizacije moguć i izvodiv unutar sheme prihvatljivosti (lak, jeftin, kako je taj cilj ustvari *prilika*). Ali to što želje u hipotetičkim imperativim konačno daju svu motivaciju pokazuje zašto su maksime zasnovane na hipotetičkim imperativima u potpunosti *subjektivne*, za razliku od maksima koje su u osnovi kategoričkih imperativa, koje su takođe subjektivne (“moje”) i imaju motivacionu snagu, ali su istovremeno praktički nužne i zato predstavljaju *praktičke zakone*. Ono što je naloženo praktičkim zakonima ne može se ignorisati, kao što je to slučaj sa željama. Moguće je da želja koja je suprotna moralnom zahtevu nadvlada, “pobedi”, i to je u domenu slobode, ali je za moralnog delatnika (racionalno biće) nemoguće prosto ih ne uzeti u obzir, to jest njihova normativna snaga ne zavisi od slučajnog akta prihvatanja njihove maksime.

Dakle, hipotetički imperativ, kao tvrdnja o nekoj (mogućoj ili stvarnoj) sredstvo-cilj relaciji, kaže nam, prvo, *koje* sredstvo treba upotrebiti za postizanje neke svrhe, i drugo, eksplicitno ili implicitno određuje,

sadržinski, o kojoj se svrzi radi. Ali, istovremeno, on nam ne kaže ništa o moralnom sadržaju maksima. «Da li je svrha umna ili dobra, to se pitanje ovde uopšte ne postavlja, već se samo pita šta moramo činiti da bismo je postigli».³⁶

Kao tehnička pravila, odnose se hipotetički imperativi na pitanje instrumentalnih vrednosti i zato, mogli bismo reći, na pragmatički um koji, onda, ona mogu biti i *uputstva*, ali ne moralna, a to znači ni moralne dužnosti. Njima se ne pripisuje nikakva forma radnji, koja bi bila nužan preduslov za konstituciju neke dužnosti.³⁷ Na primer, «ako nekome kažete da u mladosti mora da radi i štedi kako u starosti ne bi oskudevao, onda je to ispravan i ujedno važan propis volje. Ali se odmah vidi da se ovde volja upućuje na nešto *drugo* što se pretpotavlja da on želi, a ta želja se njemu, samom izvršiocu, mora prepustiti...»³⁸, pa onda i volja da se predmet te želje ostvari ili ne mora da se prepusti slobodnoj odluci pojedinca, što kod moralnih maksima nikako nije slučaj. Jer, između hipotetičkih i kategoričkih imperativa postoji jedna «nejednakost prinuđivanja volje».³⁹ Kant se pita kako su mogući svi ti imperativi, i odgovara da to pitanje «ne zahteva da se zna kako se može zamisliti izvršenje radnje koju nalaže imperativ, već samo kako se može zamisliti prinuda volje koju imperativ izražava».⁴⁰ Štaviše, na pitanje kako je moguć problematički imperativ, imperativ veštine, relativno je lako odgovoriti: «Ko želi svrhu taj želi i sredstvo koje je radi nje neophodno potrebno, a u njegovoj je moći. Ovaj stav je, što se volje tiče, analitički; jer u htenju nekog objekta kao moje tvorevine već se zamišlja moj kauzalitet kao delotvorni uzrok, to jest upotreba sredstava, i imperativ pojam potrebnih radnji za tu svrhu izvodi (*zieht heraus*) već iz pojma htenja te svrhe».⁴¹

³⁶ *GMS*, IV 415; *Zmm*, 53-54.

³⁷ Ovo izgleda vuče na to da ima i drugih dužnosti, osim moralnih, kao što ima i drugih intrinzičnih vrednosti osim moralnih (ali ne i bezuslovnih intrinzičnih vrednosti - što je specifikum moralnih vrednosti), ali da je za konstituciju svake dužnosti nužno određenje "forme" radnje, bez specifikacije njenog sadržaja. Problem odnosa tako opštih vrednosnih stavova kao što su dužnosti i "materijalnih", saržinskih, određenja sklonosnih stavova zanimljivo je aksiološko pitanje. Čini se da je izvesni formalizam uvek prisutan u određenju dužnosti, bilo kakve, a ne samo moralne. U roditeljskoj dužnosti to je očigledno (naše dužnosti, tamo gde se može govoriti o *dužnosti*, prema deci ne variraju prema stepenu naše ljubavi prema njima, cf. "Moralna dimenzija reproduktivnih prava", u: J. Babić, *Moral i naše vreme*), ali čak i u *prijateljstvu* dužnost, u onoj meri u kojoj je ima, ima takođe, u formi svoje obaveznosti, element nepristrasnosti, jedne kategoričke prisile koja nas, u jednom bitnom smislu, ne pita šta u tom trenutku priželjkujemo i kuda ide naša (intimna) naklonost.

³⁸ *KpV*, V 20; *Kpu*, 42.

³⁹ *GMS*, IV 416; *Zmm*, 55.

⁴⁰ *GMS*, IV 417; *Zmm*, 56.

⁴¹ *GMS*, IV 417; *Zmm*, 57.

Dakle, kod čoveka se već iz konstitucije njegove volje, tj. ukoliko ona postoji, može izvesti postojanje analitičke veze između htenja svrhe i htenja za tu svrhu potrebnog sredstva. Isti princip važi i za asertoričke imperativne, tj. taj princip odnosi se na celu sferu hipotetičkih iskaza. Doduše, Kant ovde ne pokazuje isti stepen sigurnosti, smatrajući pojam sreće, u sadržinskom smislu, veoma neodređenim, jer je «za ideju sreće potrebna apsolutna celina, maksimum dobrog raspoloženja u mom sadašnjem i svakom budućem stanju».⁴² Ali za bilo koje konačno biće, ma kako moćno i ma kako precizno u predviđanju bilo, nemoguće je da sebi u pogledu sreće napravi do kraja određeni pojam o tome «šta zapravo hoće». Jer, «sreća ne predstavlja ideal uma, već ideal uobrazilje koji počiva samo na empiričkim osnovama od kojih se uzaludno očekuje da bi mogli odrediti neku radnju kojom bi bio postignut totalitet beskonačnog niza posledica».⁴³ Ipak, čovek u žudnji za srećom ne raspolaže nikakvim određenim principima već samo empirijskim savetima, pa bez obzira što vrednosti koje čine sreću i samo jednog čoveka, nisu uopšte jednoznačne, za htenje sa kojim imamo posla važi isti princip koji je važio i kod htenja u vezi sa problematičkim imperativima: «Ko hoće svrhu, hoće takođe i za nju potrebno sredstvo», pa «pošto oba ta imperativa nalažu samo sredstva za postizanje onoga o čemu se pretpostavlja da bi se želelo kao svrha, to je imperativ, koji nalaže htenje sredstava za onoga ko želi svrhu, u oba slučaja analitičan».⁴⁴

II

Kao što smo videli, materijalni principi, kako ih Kant naziva, su praktička pravila određena materijom htenja koja je došla iz želje, i oni se mogu saznati samo *empirijski*. Beskonačno je veliki skup predmeta mogućih želja, i neodređeno veliki, ali takođe beskrajn, je broj tih predmeta koji se takođe mogu hteti. Takođe, svako htenje se može realizovati na više načina, što broj “materijalnih principa” čini neodređeno velikim. Njima u osnovi stoje hipotetički imperativi kao stvarne empirijske tvrdnje o mogućnostima realizacije postavljenih ciljeva koje pribavlja razum. Ali kod materijalnih principa odredbeni razlog volje je predstava nekog objekta, i

⁴² *GMS*, IV 418; *Zmm*, 58.

⁴³ *GMS*, IV 418; *Zmm*, 59.

⁴⁴ *GMS*, IV 419; *Zmm*, 59.

to on postaje preko htenja, ili kako Kant kaže: žudnje, tog objekta. A žudnja (*Begehren*) je žudnja po tome što teži zadovoljstvu.

Kao iskustveni iskazi, koji se odnose na buduće događaje, materijalni principi su prognostički iskazi, iskazi koji u sebe uključuju izvestan stepen verovatnoće. Ali ono što je važnije od ovog probabilističkog momenta jeste način na koji Kant definiše žudnju. On je definiše tako da je težnja (*Streben*) sadržana u moći žudnje uvek usmerena na vlastito zadovoljstvo.

Dakle, svako htenje prema materijalnim principima jeste po Kantu hedonsko, i ova hedonistička pretpostavka igra veoma važnu ulogu u Kantovoj etici. Ili, bolje reći, u tradicionalnoj interpretaciji i u njegovom vlastitom shvatanju sopstvenog etičkog učenja ovoj se pretpostavci očigledno pripisuje velika uloga. Naime, ako su sva sadržinski (materijalno) određena htenja hedonska, onda, polazeći od *moralističke pretpostavke antihedonizma* dobijamo snažnu antimaterijalističku i proformalističku tendenciju. (Ali može se ispostaviti da se i bez te moralističke pretpostavke dobija isto – ako se insistira na objektivnosti i nužnosti koji se ne mogu dobiti iz polazišta zasnovanog na hedonizmu. Druga je mogućnost da se kaže da pretpostavka nije moralistička, ako se zastupa stanovište da se pretpostavkom antihedonizma u moralu ne vrši nikakva redukcija moralne vrednosti na nešto drugo izvan samog morala: to jest da se u moralu, u relevantnom smislu te reči, ne radi o hedonizmu, da moral hedonizam ne uključuje ni na koji način, pa ni kao svoju – pozitivnu ili negativnu – dimenziju.)

Međutim, ono što se tu, uglavnom, postiže jeste izjednačavanje hedonizma i egoizma. Ali time se unosi jedna nova dvoznačnost u pojam egoizma. Jer, kao što znamo, i moralni motiv, ili umski motiv, jeste «moj» motiv, on pripada «mojoj» ličnosti, isto onako kao što i univerzalni um (koji je po svojoj univerzalnosti – samo – jedan) pripada «meni» i jeste «moj», štaviše u jednom jačem smislu nego što je to moje telo, čiji se pojedini delovi mogu delimično ili u potpunosti zameniti ili čak ukloniti (a da ja ostanem, u relevantnom [moralnom] smislu *potpuno*, isti). Dakle, može se sa smislom reći da je i moralni motiv «egoističan», mada naravno ne hedonističan.

Luis Vajt Bek (Lewis White Beck), jedan od najpoznatijih i najznačajnijih komentatora Kantovih, smatra da se kantovski argument, koji i on izgleda shvata u jednom pomalo psihologističkom smislu, može pojačati.⁴⁵ On odbacuje čestu pogrešnu interpretaciju po kojoj već samo prisustvo želje, odnosno sadržaja, «diskvalifikuje maksimu kao zakon». Jer, ne samo da su želje i sklonosti, »posmatrani sami po sebi« *prima facie*

⁴⁵ Cf. L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Phoenix Books & Chicago UP, 1963, p. 96.

dobri,⁴⁶ nego takođe nekog predmeta želje uvek mora biti da bi postupka uopšte bilo. Bez prisustva neke želje nije moguće hteti, i to je potpuno nezavisno od pitanja eventualne saglasnosti predmeta želje sa nekim formalnim zahtevom kakav je moralni; svaka maksima u svom cilju sadrži materijalno određenje tog cilja.⁴⁷ Diskvalifikuju se kao za zakon podobne one maksime kod kojih je predmet želje kao sadržaj *isključivi* odredbeni razlog volje. Ali sve maksime imaju sadržaj, a samo su one kod kojih je predmet želje *isključivi* odredbeni razlog volje one tzv.»materijalne maksime«.

Termin “isključivi” u izrazu “isključivi odredbeni razlog volje” može biti predmet dalje egzegeze u sledećem smislu: u materijalnim principima (običnim ili “materijalnim” maksimama na osnovu kojih se formiraju postupci) konačni odredbeni razlog volje (onaj razlog koji je doveo do postupka) je predmet htenja. On međutim može biti takav da je u *suprotnosti* sa moralnim zahtevom, ali i ne mora biti. U prvom slučaju on dolazi u sukob sa kategoričkim imperativom, dok u drugom slučaju imamo složeniju situaciju: taj razlog može biti moralno indiferentan (maksima postupka formirana na takvom razlogu se može univerzalizovati, ali se to može učiniti i sa suprotnom maksimom) ili je pak postupak predmet moguće moralne dužnosti (ali se ne čini iz dužnosti, nego iz nekog drugog motiva). U ovom poslednjem slučaju imaćemo slučaj tzv. nad-determinacije (“*overdetermination*”), koja je predmet istraživanja kod nekih izučavalaca Kanta.⁴⁸ To otvara problem oko pitanja da li je maksima *nosilac* moralne vrednosti, ili *predmet* moralnog vrednovanja.⁴⁹ To dalje vodi u pitanje moralne artikulacije razlike između postupaka *iz dužnosti* i postupaka *prema dužnosti*.⁵⁰

Beck ovde parafrazira sličan izraz iz *Kritike čistog uma*: «Sadržaj (predmet želje) bez forme je slepi impuls; forma bez predmeta želje je praktično jalova».⁵¹ Ako je želja za nekim predmetom uslov za određenje volje da realizuje taj predmet kao cilj, onda je praktička propozicija empirička, jer želja za nekim predmetom kao želja za zadovoljstvom, koje se očekuje od realizacije tog predmeta može računati samo sa verovatnoćom, pa je zato i saznanje da će taj predmet zaista proizvesti zadovoljstvo uvek empirijsko pitanje. Zato će i maksima takvog delovanja važiti samo pod empirijskim uslovom da će zadovoljstvo stvarno uslediti. Argument se može

⁴⁶ Cf. *RGV*, VI 58; *Rel.*, 54.

⁴⁷ *MS*, 6:395; *Mm*, 196.

⁴⁸ Cf. npr. Barbara Herman, “On the Value of Acting from the Motive of Duty”, u: *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, 1993.

⁴⁹ Cf. Patricia Kitcher, “What is a Maxim?”, *Philosophical Topics*, Vol. 31, nos 1 & 2, 2003, p. 216.

⁵⁰ Cf. *GMS*, IV 397; *Zmm*, 29.

pojačati tako što će se učiniti nezavisnim od ove hedonističke teorije želja i to na taj način da se posmatraju pravila pod koja podleže neka takva delatnost: «Pravilo realizacije nekog predmeta može se naučiti samo empirijski. Prema tome, određenje volje i njeno sleđenje specifičnih pravila koja vode delatnost dvostruko je neizvesno: neizvesno je hoće li proizvodnja tog predmeta zadovoljiti želju (ma koja da je ona), i neizvesno je hoće li predmet biti proizveden delatnošću koja je inicirana i vođena prihvatanjem te maksime».⁵² Dakle i nezavisno od hedonizma empirijski karakter materijalnih maksima je nesporan.

Ali sam Kant to svoje izjednačavanje egoizma i hedonizma dalje zaoštava u Postavci II *Kritike praktičkog uma*: «Svi materijalni principi su, kao takvi, odreda jedne i iste vrste i pripadaju pod opšti princip samoljublja ili vlastite sreće».⁵³ To znači da kad je htenje nekog objekta odredbeni razlog volje, onda se zadovoljstvo koje je svrha tog htenja zasniva na čulnosti a ne na umu. Osetljivost na prijatno spada u *nižu* moć žudnje. Pošto je sreća «svest umnog bića o prijatnosti života, prijatnosti koja stalno prati celo njegovo postojanje»⁵⁴ i pošto se sreća zasniva na principu samoljublja, Kant zaključuje da su svi materijalni principi jednakovredni, jer svi potpadaju pod princip samoljublja, odnosno vlastitog zadovoljstva. Egoizam je potpuno izjednačen sa hedonizmom, samoljublje sa zadovoljstvom.

Dakle, odredbeni razlozi htenja prema materijalnim principima spadaju u niže moći žudnje. Razliku između nižih i viših moći žudnje Kant je preuzeo iz volfijanskog nasleđa, ali ona ide unazad i zasniva se na sholastičkoj razlici između *appetitus sensitivus* i *appetitus rationalis*. Kriterijum kod odredbenih razloga ove niže žudnje jeste intenzitet zadovoljstva. «Ako određenje volje počiva na prijatnosti ili neprijatnosti koju očekuje....., onda joj je sasvim svejedno kojim se načinom predstavljanja aficira. Da bi se odlučila za izbor za nju je važno samo to koliko je ta prijatnost snažna, koliko dugo traje, da li se lako stiže i koliko se često ponavlja».⁵⁵ Ako je osećaj zadovoljstva odredbeni razlog, onda je ovaj uvek jedne i iste vrste, i može se razlikovati samo u stepenu.⁵⁶

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ *KpV*, V 22; *Kpu*, 44.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *KpV*, V 25; *Kpu*, 47.

⁵⁶ U pristupu vrednosti zadovoljstva i njegovom učešću u konstituciji sreće Kant pokazuje veliku sličnost sa Benthamom; opis vrednosti sreće kod ove dvojice filozofa je praktično isti, jedino što se kod Benthama na tome završava i na to svodi i "moralnost" (koja se ustvari svodi na prošireni pojam "zakonodavstva", sa kombinacijom "moralne aritmetike" i sankcija koja treba da da sistem normi za proizvodnju najvećeg dobra i progressa u sreći), dok

Dok moralni princip sadrži, objektivno u svim slučajevima i za sva umna bića, jedan isti odredbeni razlog, dotle princip sreće ne specifikuje nikakav određeni odredbeni razlog volje, i ta raznovrsnost i (moguća) proizvoljnost na planu njenog određivanja uklanja mogućnost da to određivanje dobije potrebna svojstva nužnosti i opštosti. Otuda se uopšte ne može sa nužnošću i opštošću, tj. *a priori*, zaključiti i saznati šta će nekog (subjekta) učiniti srećnim, već je to u potpunosti stvar empirijskog određenja. Sreća je zato «samo opšti naziv za subjektivno određujuće razloge i ne određuje ništa specifično».⁵⁷

Iako princip samoljublja, na koji se po Kantu u krajnjoj instanci svodi princip sreće, povlači opšta pravila umešnosti i savete razboritosti, on nije u stanju da konstituiše *praktičke zakone*, jer «ono naime što svako treba da prihvati kao svoju sreću, zavisi od svakog njegovog posebnog osećanja zadovoljstva ili nezadovoljstva, ili čak u jednom i istom subjektu zavisi od različitosti potrebe, prema intenzitetu tog osećanja, a *subjektivno nužan* zakon (kao prirodni zakon) jeste, prema tome, *objektivno* čak veoma *slučajan* praktički princip koji u različitim subjektima može i mora da bude vrlo različit».⁵⁸ To osećanje je osećanje zadovoljstva i nezadovoljstva, jedno osećanje za koje «se nikada ne može pretpostaviti da je sveopšte usmereno na iste predmete».⁵⁹

Ali čak i kad bi bilo, kad bi «konačna umna bića mislila potpuno jednako i s obzirom na ono što bi trebalo da prihvate kao objekte svojih osećanja uživanja i bola i s obzirom na sredstva kojima se moraju služiti da bi postigla ona prva» to bi slaganje ipak «bilo samo slučajno».⁶⁰ Zato maksima da se vlastita sreća uzima za odredbeni razlog volje u postupanju ne može postići sveopštost jednog zakona, štaviše ona mu je potpuno suprotna, jer je predmet volje kao njen odredbeni razlog veoma promenljiv, a kada saglasnost i postoji broj i priroda izuzetaka su takvi da se «nikako ne mogu sigurno obuhvatiti u neko sveopšte pravilo».⁶¹ Štaviše, saglasnost oko cilja i sredstava može da bude čak i izvor sukoba, jer taj cilj može u doslovnom i numeričkom smislu biti jedan i isti pa «nastaje hramonija slična onoj koju opisuje ona podrugljiva pesma o duševnom skladu

je kod Kanta sadržaj sreće predmet hipotetičkog asertoričkog imperativa, odnosno jedna van-moralna vrednost, a moral predstavlja jedan od sreće potpuno nezavistan vrednosni kriterijum. Treba napomenuti i to da dva filozofa pišu u približno isto vreme, krajem osamnaestog veka. Sličnost je velika, ali je razlika još veća. Cf. J. Bentham, *The Principles of Morals and Legislation*, 1789.

⁵⁷ *KpV*, V 25; *Kpu*, 47.

⁵⁸ *KpV*, V 25; *Kpu*, 47-8.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *KpV*, V 28; *Kpu*, 50.

dvoje bračnih drugova koji se međusobno upropaštavaju: *O divotna harmonijo, što on hoće, hoće i ona*, i tako dalje, ili ono što se priča o obećanju kralja Fransoa Prvog caru Karlu Petom: što moj brat Karlo hoće da ima (Milano), to i ja hoću da imam». ⁶²

Ovde pada na um jedan osoben i prividan izlaz iz ove teškoće: da se bez logičke protivrečnosti može hteti (ili želeti) da *svi*, a to znači pored mene *i svako drugi*, teže *mojoj* sreći, imaju za cilj moju sreću; ali, mada u takvoj želji ⁶³ nema ničeg protivrečnog, ona se ne može *praktički* univerzalizovati. Princip autonomije, sa kojim se takav jedan pokušaj praktičke univerzalizacije sukobljava, nije nezavisan princip koji onemogućava takvu univerzalizaciju, već je takoreći implikacija te nemogućnosti. Jer, pre uvida u određenje autonomije ličnosti *drugih* ljudi (nešto o čijem stvarnom postojanju mi nikada ne možemo sa potpunom izvesnošću *znati*) ta nemogućnost proizlazi iz *ozbiljnog uzimanja*, pretpostavljanja, postojanja drugih kao jedne *činjenice*. Ta činjenica je istog nivoa kao i *činjenica uma* o postojanju moralnog zakona, ⁶⁴ - one se zapravo dopunjavaju: nema smisla govoriti o činjenici postojanja moralnog zakona ako se prethodno ne prihvati jedna antisolipsistička teza o činjenici postojanja drugih ljudi. I obrnuto, nema smisla govoriti o drugima, kao drugima, tj. o drugima koji su kao i ja, subjekti, bez pretpostavke o postojanju moralnog zakona kao činjenici uma. A onda se sreća svakoga, kao potencijalni cilj, pokazuje kao *prima facie* jednakovredna *mojoj* sreći; isto tako se svačija autonomija volje, iz same činjenice postojanja (posedovanja) volje, pokazuje *prima facie* ravnopravnom sa autonomijom moje volje. Prema tome, iz činjenice postojanja više subjekata, tj. iz činjenice postojanja *drugih*, sledi nemogućnost praktičke univerzalizacije maksime da svi (treba da) teže *mojoj* sreći.

Ipak, ostaje još nerazjašnjeno zašto se ne bi mogla univerzalizovati maksima da svako teži i ide *isljučivo* za svojom vlastitom srećom, izuzev u onom delu koji se odnosi na «slučajevе saglasnosti volje» (tj. sukobe), kada se ciljevi poklapaju kao što je opisano u primerima koje Kant navodi. Da svako teži *i* za svojom srećom je jedna maksima koja bi se, po duhu Kantove etike, svakako morala moći i praktično univerzalizovati. I to zaista i jeste slučaj. Budući da su dužnosti implikacija *nemogućnosti* (logičke i praktičke) univerzalizacije neke maksime ništa ne sledi u pogledu dužnosti kod maksima kod kojih nema takve nemogućnosti. To samo znači da

⁶² *Ibid.*

⁶³ Ova shema verovatno spada u psihološki inventar odrastanja, kao stadijum nerazlikovanja sebe i drugih kod (veoma) male dece, mada se često u ropskim i kvazi-ropskim odnosima, u odnosima drastične nesrazmere u moći, u kultu ličnosti, u ideološkom i religijskom sledbeništvu i u mnogim odnosima ljudske neravnopravnosti mogu naći tragovi ove sheme, bilo u obliku ostvarenih odnosa bilo u pretenziji onih koji svoju volju na ovaj isključiv način nameću drugima.

⁶⁴ *Cf. s KpV, V 31; Kpu, 54*

je *interes* nešto što je legitimno (imati), odnosno da on nije, kao takav, nemoralan, već su prirodne sklonosti »posmatrane sami po sebi« *prima facie* dobre⁶⁵ Ono na šta se odnosi nemogućnost praktičke univerzalizacije jeste maksima da svako teži i ide *isključivo* za svojom vlastitom srećom.

Ali, sa druge strane, iz *nemogućnosti* univerzalizacije maksime da se *ne teži* za vlastitom srećom (što bi predstavljalo neku ekstremnu formu altruizma) sledi nesavršena dužnost da se vlastita sreća pospešuje. Taj se zaključak potpuno uklapa u opšti duh Kantove etike; možda čak i bolje nego (savršena) dužnost da se ne vrši samoubistvo.⁶⁶ (Ovde se pojavljuje jedno šire, čini se veoma značajno, pitanje o moralnom dometu nesavršenih i savršenih dužnosti; stalno iskrsava i nameće se utisak da su nesavršene dužnosti one istinski moralne dužnosti, a da savršene dužnosti imaju jedan *institucionalni* sastojak koji izmiče moralnom određenju. Ako je odgovor na to pitanje potvrđan, onda je to jedna opšta dužnost koja ne specifikuje konkretne radnje već samo daje (pozitivni) vrednosni okvir životu, u onom smislu u kome se može govoriti o «dužnostima» koje daju vrednost životu: da se živi, da se misli, da se bude ozbiljan, da se razvijaju vlastite sposobnosti i talenti, itd. I mada, naravno, svi ti faktori nisu u nekoj direktnoj kauzalnoj vezi sa čovekovom srećom, ipak su svi oni u takvoj vrsti veze sa srećom iz koje proizlazi moralna relevancija tog odnosa. Zato je ovde mesto da se još nešto kaže o odnosu morala i sreće i o zahtevima koji se traže za jedno i drugo.

III

Princip morala mora biti ne samo univerzalan i nužan, već takođe i dovoljan da odredi radnju. Sreća, pak, predstavlja samo nužan cilj propisa razboritosti, ali i kao takav on je još uvek samo hipotetičan i ne nalaže nijednu radnju apsolutno već samo kao sredstvo za postizanje neke određene svrhe (koja je onda nužna samo po prirodnoj nužnosti)⁶⁷, iako nema nikakve nužnosti da se ta moguća svrha postavi kao stvarni cilj. I mada se taj imperativ predstavlja kao nužan «sa sigurnošću i *a priori* kod svakog čoveka, jer on spada u samu suštinu svakoga čoveka»,⁶⁸ dakle pruža osnov za konstituciju maksima, to on ipak nije pogodan da bude zakon «čak i

⁶⁵ *Op. cit.*

⁶⁶ *Cf. GMS, IV 428-9; Zmm, 74-75.*

⁶⁷ *Cf. GMS, IV 415-16; Zmm, 54-55.*

⁶⁸ *Ibid.*

onda ako bismo sebi načinili objektom *sveopštu* sreću». ⁶⁹ Ljudi po prirodi žele sreću u smislu da žele da zadovolje svoje potrebe i sklonosti, i kao racionalna bića ne mogu izbeći da misle o sredstvima pomoću kojih bi to mogli postići. Ali «kako se saznanje sreće zasniva na samim iskustvenim datama, kako svaki sud o tome veoma zavisi od mnjenja svakog čoveka, koje je uz to još i samo vrlo promenljivo, to zacemento mogu postojati *generalna* pravila, ali nikada ne mogu postojati *univerzalna* pravila; prema tome, na njima se ne mogu zasnivati nikakvi praktički zakoni». ⁷⁰

Određenje sreće je, u praktičkom smislu, kontingentno, i varira od subjekta do subjekta, pa i kod istog subjekta varira u toku vremena. Zbog ove praktičke neodređenosti princip sreće nije pogodan za praktički zakon, jer ne može, kao praktički princip, dati odlučiv i jedinstven kriterijum suđenja, bilo na normativnom planu – za određenje postupaka koje *treba* izvršiti – bilo na evaluativnom planu – za određenje moralne vrednosti *ocene* nekog postupka.

Ipak, iako princip sreće nije, u Kantovom smislu, praktički zakon, ipak sreća predstavlja ime za materijalnu supstancu svih čovekovih zemaljskih ciljeva i njegovu «vlastitu poslednju prirodnu svrhu». ⁷¹ I mada Kant, na istom mestu, kaže da ako bi čovek sreću učinio svojom jedinom svrhom to bi ga učinilo nesposobnim da «svojoj vlastitoj egzistenciji postavi krajnju svrhu», razmatranje pojma i vrednosti sreće je od krucijalne važnosti za određenje morala.

To određenje se zapravo nalazi u *odnosu* između formalnog principa moralnog zakona i sa njim konkurentskih zahteva raznih sklonosti, vlastitih i tuđih, koje su, po određenju čoveka, sve odreda u nekoj relevantnoj vezi sa srećom. Do koje mere je samo određenje morala povezano sa određenjem sreće vidi se jasno iz Kantove tvrdnje da, iako moral «nije učenje o tome kako sebe treba da *usrećimo* već o tome kako da postanemo *dostojni* sreće», ⁷² postupanje u skladu sa poštovanjem dužnosti ne mora, a po prirodi stvari i ne može, kao što po značenju odnosa između dostojanstva i sreće (koji vidimo u gornjem citatu) i *ne treba*, da zahteva odricanje od sreće. Naša racionalnost je neraskidivo vezana sa našom težnjom za srećom. To je ono što nam omogućava da napravimo red i hijerarhiju prioriteta između naših različitih sklonosti. Ali u punom smislu naša racionalnost se artikuliše u formalnom zakonu koji predstavlja poslednji test našeg delanja koji nas vodi

⁶⁹ *KpV*, V 36; *Kpu*, 59.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Cf. Kritika moći suđenja*, str. 310-11.

⁷² *KpV*, V 130; *Kpu*, 145.

tome da neke svrhe (humanitet u vidu vlastite savršenosti i tuđe sreće) prihvatimo kao obavezne, a neke druge svrhe (sve one čije se maksime ne mogu univerzalizovati) odbacimo kao nedopustive. (Između ova dva tipa svrha nalazi se široki međuprostor koji sadrži neobavezne ali i dopustive svrhe). I sve to potpuno nezavisno od naših subjektivnih sklonosti.

Ako je sreća čovekova poslednja svrha kako je onda moguće da nešto drugo osim nje, i što se ni u krajnjoj instanci ne može na nju svesti, bude pokretač volje na delatnost? Predmeti tzv. problematičkih i hipotetičkih imperativa imaju motivacionu snagu ili kao sredstva za sreću ili kao sredstva za neku njenu pretpostavku ili uslov. Ali moralni zakon se ne može tako odrediti. On nije sredstvo za sreću, ni njena pretpostavka ni uslov, već nešto što je nadilazi. Ako u svetu ne bi bilo nikakvih drugih izvora motivacije, nikakvih drugih pokretača volje, osim čulnih, onda bi stanovište koje sreću uzima kao vrhovno načelo morala bilo ispravno, ali istovremeno tog nadilaženja ne bi bilo niti bi se moralno načelo po bilo čemu razlikovalo od načela razboritosti, odnosno ne bi ni bilo nikakvog distinktnog i specifičnog moralnog kriterijuma vrednovanja, različitog od drugih, van-moralnih, vrednovanja.

Ovo nas uvodi u pitanje da li, i kako, um može biti praktičan?, odnosno da li nas *znanje* o nečemu, na primer, o tome da *A* vodi u *B*, može, *kao takvo*, tj. samo ono, podstaći na delatnost? Da li nas razumski uvid u neku kauzalnu relaciju može, sam po sebi i bez ikakve druge determinacije, podstaći, da postavimo neki cilj. Uobičajeno⁷³ se smatra da puko znanje ne može podstaći na delatnost. Razlog zašto nam *izgleda* da nas znanje podstiče na delatnost jeste u tome što znanje zaista često, *kao dodatak* nekom stanju stvari, *uzrokuje* delatnost. Ali zašto se to dešava?

Objašnjenje je veoma jednostavno. Delatnik svoju želju (cilj) ostvaruje tako što je postavlja kao *posledicu* u nekom kauzalnom odnosu u kome će ona slediti iz *nekog* uzroka. Pitanje kako se to dešava na ontološkom planu jeste pitanje o realnosti transcendentalne slobode, ali to pitanje ovde možemo zaobići.⁷⁴ Na gnoseološkom planu, koji nas sad zanima, relacija sredstvo-cilj očigledno parazitira na *nekoj* relaciji uzrok-posledica. Kad *saznamo* na kojoj, možemo realizovati svoj cilj i tako zadovoljiti svoju želju ili interes. Ali pošto cilj *već* znamo, to jest znamo šta posledica treba da bude, onda se radi samo o tome da se utvrdi koje sredstvo vodi tom cilju, a to znači da se *sazna* koji uzrok vodi u tu posledicu. To znači da se *sazna* koji sve uzrok

⁷³ Ovaj stav je dobio svoj klasični oblik kod Hjumana, u tezi da je um “rob strasti”.

⁷⁴ Cf. J. Babić, “Sloboda i proizvodljivost”, *Filozofski godišnjak* 5, 1992. Cf. takođe Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press 1990.

proizvodi tu posledicu, ili, što je dovoljno, da se sazna barem jedan uzrok od onih koji (mogu da) prouzrokuju tu posledicu, ako, kao što je obično slučaj, ima, više takvih uzroka.

Pošto to često *ne znamo*, cilj ne samo da ostaje nerealizovan već se ni ne pokušava realizovati. U tom slučaju o cilju je teško govoriti kao o pravoj svrsi, već se on, ako postoji neka svest o njemu, uzima zapravo samo kao želja. Ali kad postignemo saznanje o uzroku koji (može da) vodi tom cilju, više nema prepreka da se pređe na njegovu realizaciju, i to se i dešava. Pa se čini kao da znanje deluje podsticajno. A zapravo je cilj postojao *pre*, odnosno nezavisno, od saznanja, kao želja spremna da, uz još neke pretpostavke, ispostavi cilj čim se, tj. ako se, za to ukaže prilika. Da toga nije bilo cela priča bi bila sasvim drugačija.

Doduše, *slučajno saznanje* o nekoj kauzalnoj vezi, to jest saznanje o ostvarivosti *nekog* cilja, koji dotle nije ni bio postavljen kao svrha (pa čak ni u vidu želje, ili onoga što želji, kao aktivnom stavu, može da prethodi, a što bismo, u nedostatku boljeg izraza, mogli nazvati «priželjkivanje u zamišljanju», ili maštanje) može, naravno, indukovati da se ona iskoristi da se njome određena svrha stvarno i postavi kao cilj, ali znanje tada ne proizvodi pobudu da se taj cilj ostvari, već samo na posredan način proizvodi njegovo postavljanje u odluku, kao svrhe čijoj se realizaciji pristupa. Svrha se, kao i inače, postavlja «slobodno», tj. spontano; a saznanje samo dovodi delatnika do toga da se «seti» te svrhe kao mogućeg cilja i da je onda, eventualno, i postavi (da «poželi» da je ostvari).

Druga vrsta primera koja vodi utisku o praktičkoj podsticajnosti saznanja su primeri sa svrhama koje izgledaju kao *očigledno* (*već*) prihvaćene. U tim primerima očiglednost je ono što zavodi. Na primer, ako bolesnik sazna za efikasan lek za svoju bolest *izgleda očigledno* da on *treba* da ga i upotrebi⁷⁵. Ali naravno prividnost očiglednosti se jasno pokazuje suočavanjem sa pitanjem da li on *želi* (stvarno želi) da ozdravi, - ili možda želi da umre, možda želi da maskira odavno željeno samoubistvo, možda uživa u bolesti. Nijedna od ovih mogućnosti ne sadrži ništa protivrečno niti logički čudno. Tako da očiglednost koju ovde u prvi mah imamo jeste više jedna «očigledna kvaziočiglednost».

Iz svega ovoga bi proizlazilo da je domen praktičkog uma, kao racionalne moći, ograničen na otkrivanje (dovoljno) dobrih sredstava za postizanje postavljenih ciljeva. Jer, um (razum) se bavi *činjenicama*. Postoji

⁷⁵ Kao da *deskripcija bolesnika* povlači i to da on *hoće* da upotrebi efikasan lek – što povlači jedno drugo zanimljivo pitanje ovde: da li je taj sastojak deskripcije, po (*toj, nekoj implicitnoj, ali prisutnoj*) pretpostavci, deo opisa «bolesnika» ili je deo opisa «efikasnosti» - ili, i tu se krije parazitski investirana pretpostavka o očiglednosti, *u njihovoj kombinaciji*, odnosno pretpostavljenoj nužnosti njihovog kombinovanja: *kako bi lek mogao biti «efikasan» ako možda uopšte i nije «lek»?! Tako da na kraju izgleda da definicija «leka» - kao nečega što «leči» - povlači tu pretpostavku očiglednosti: bez nje ne bi bilo leka, a onda ni, po jednoj povratnoj vezi, «bolesnika» niti, na kraju, «efikasnosti».*

smisao reči «činjenica» u kome sredstva jesu činjenice dok ciljevi to nisu. Naime, sredstva su uvek uzroci nekih posledica, to je sadržano već u njihovom pojmu. Ako nisu, onda to nisu sredstva: sredstva su sredstva po tome što vode nekom cilju, i ako ne vode onda nisu sredstva. Otuda izvesna pleonastičnost u izrazima kao što su «dobro sredstvo» ili «efikasno sredstvo» (bilo bi bolje reći: «bolje – najbolje – sredstvo», «efikasnije – najefikasnije – sredstvo», pa da to znači bolje ili najbolje u nekom skupu sredstava; slično mogu služiti druge karakterizacije, npr. «efikasan u visokom stepenu», koje su ustvari verovatnoće). Sve to ne važi za ciljeve: cilj može biti nerealan, a želja može sadržati i nemoguća stanja stvari (imati za svoj predmet nešto što je nemoguće, npr. mogu želeti da živim u osamnaestom veku, ili u antičko doba). Da je nešto cilj nije nikakvo stvarnosno određenje. Drugim rečima, između cilja i posledice veza nije onakva kakva je između sredstva i uzroka.

Nadalje, ciljevi ne mogu dobiti svoju intrinzičnu vrednost zato što su dobri kao sredstva za bilo šta (što doduše važi i za posledice: da bi nešto bilo posledica ne zavisi od toga da li će to biti dalji uzrok za neku dalju posledicu – ali ovde ima važna razlika: posledica sledi iz uzroka na način koji nema nikakve logičke veze sa načinom na koji vrednost cilja čini opravdanje nečega što je sredstvo u njegovoj instrumentalnoj vrednosti, ali i još više – kad je neki cilj postavljen onda je kriterijum instrumentalne vrednosti takođe postavljen, ali da bi nešto bilo cilj nema nikakvog *takvog* kriterija, kao da je to u potpunosti stvar slobode: nema ničega što bi *moralo* biti cilj (kao što ono što sledi iz uzroka mora biti posledica – jer vrednost cilja neme veze sa tim da on proizlazi iz nekog «sredstva», već je ta vrednost potpuno nezavisna i odvojena i određena *pre* određenja bilo kakve instrumentalne vrednosti).

Da bi se cilj *realizovao* on doduše mora biti posledica u nekom kauzalnom lancu, ali da bi se on *postavio*, to određenje *prima facie* nije nužno. Drugo, ali ne i prvo, je ono što je konstitutivno da bi nešto postalo i bilo cilj. Nešto postaje cilj delatnikovim aktom biranja kojim ga on postavlja kao predmet želje, htenja, odluke: cilj delatnik, odnosno subjekt, doslovno stvara svojim činom postavljanja, i jedino kroz taj čin on i postoji kao cilj. Ako stanje stvari (ili posledica) prestane biti željeno ono prestaje biti cilj. Ako ga niko ne želi ono uopšte i nije cilj. Tek u tom odnosu nešto uopšte može postati cilj. A to znači da nešto što je cilj za jednog subjekta ne mora biti cilj za drugog i da, u krajnjoj instanci, svaki subjekt može imati različit cilj.

Iz ove konstitutivne vezanosti cilja za stanje «postavljenosti» - za stanje da je postavljen kao *željen*, ili kao onaj koji se *hoće*, sledi relativistička implikacija u svakom određenju dobra koje bi se definicijom vezalo za *sadržaj* koji je kao cilj postavljen. Ali sa druge strane nema problema da nas takvo stanje podstakne na delatnost, jer njegova «postavljenost» (kao cilja, tj. kao predmeta želje ili htenja) i ne znači ništa drugo do poziciju «podsticanja» na delatnost, dakle jednu praktičku poziciju.

Da bi se relativizam izbegao, a i dobila praktička dimenzija znanja, bilo bi dovoljno utvrditi da postoji jedan cilj koji će svako svesno i racionalno biće, već po samoj svojoj prirodi, želeti i hteti, i zatim utvrditi koji je to cilj. Međutim, nužnost jednog takvog cilja, kao sadržinski određenog, u suprotnosti je sa samom transcendentalnom pretpostavkom mogućnosti «postavljanja». Ta pretpostavka je *sloboda*. Jer, «postavljanje», kako je ovde, a i kod Kanta, opisano, nužno uključuje moment *biranja, izbora*: nema biranja (dakle ni postavljanja) ako je sa nužnošću određen jedan cilj. Kant doduše kaže da postoji jedan cilj čije ostvarenje svako racionalno biće već po samoj svojoj prirodi želi, a to je sreća. Međutim, definicija sreće je sasvim formalna: to je stanje ispunjenosti delatnikovih želja, ma koje da su to želje, što ne daje opis nikakvog konkretnog sadržaja. Sreća kao cilj postaje delatna samo onda ako *već imamo* («postavljenju») neku želju ili htenje. Videli smo razne razloge zašto sreća ne može biti kriterijum moralne ispravnosti odnosno, govoreći kantovskim jezikom, zašto načelo sreće ne može dati praktički zakon. Ali među tim razlozima se *ne* nalazi nijedan koji bi se zasnivao na pitanju da li znanje jeste ili može biti praktično.

A da li ono to može biti, ne u smislu onog sastojka celine koji «otkačinje» delatni momenat (kao saznanje o sredstvu za postavljeni⁷⁶ cilj) već kao takav, samo po sebi? Odgovor nije jednostavan, ali izražen u formi jednostavnosti bio bi, bar kako ja mislim da jedino odgovara duhu Kantove filozofije, negativan. *Nema* konačnog vrhovnog cilja, i kategorički imperativ ništa ne naređuje. On je, kao što znamo, *formalan*. Ali on *zabranjuje*, reći će neko, a to je jednako tako delatno kao i naređivanje.

Mislim da bez prihvatanja određene asimetrije između naređivanja i zabranjivanja Kantovo stanovište ne može da se održi. Ali isto tako mislim da ima dobrih razloga za tu asimetriju i da, iako možda u drugim vrednosnim oblastima simetrija (a to, verovatno, znači i samerljivost) postoji, moral se uopšte ne može zasnovati bez ove asimetrije. Njena poenta je u tome da zabrana ne ukida i ne ugrožava slobodu izbora, čak i u nekom konkretnom slučaju, na onaj isti način na koji to čini naredba. I neka mi bude dopušteno da ovde zaključim sa dve opaske: načelom zabrane se ne mora, prvo, određivati sadržaj onoga što se zabranjuje već se zabranom može određivati samo *granica* koja se ne sme preći, što znači da se zabrana može izraziti univerzalnim sudom, što nikako nikada ne može biti slučaj sa naredbom. I drugo, zabranom koja je ovde u pitanju, moralnom zabranom, se i ne postavlja granica koja se *ne može* preći već samo jedna granica koju *ne treba* preći, što znači da se tom granicom samo postavlja jedan *uslov* koji radnja, svaka radnja, mora zadovoljiti, *da bi* bila moralno ispravna radnja. Jedna određena *ako-klauzula* sadržana u tome «da bi» predstavlja momenat

⁷⁶

koji moralnu normu razdvaja i razlikuje, recimo, od pravne norme sa istim konkretnim sadržajem. Praktički um je praktičan *moralno* u onom smislu u kome subjekt kao individualni um (*noumenon*) u svetu (koji je, kao ograničen na moguće iskustvo, u svojoj celini, pojava, fenomen) može da postavi neku granicu, a granica će biti delatna u onoj meri u kojoj je subjekt svoj, u kojoj će on biti u stanju da bude nezavistan a to će biti slučaj u onoj meri u kojoj je on umsko biće. Sa druge strane, jedan zahtev pravne prirode delatnik može zadovoljiti i bez postavljanja bilo kakve granice u svetu, prostom kalkulacijom svojih sklonosti (strasti), sabiranjem i oduzimanjem njihovih snaga: npr. da li se više plaši kazne ili je strast jača. Kod pravne norme nema asimetrije između zabrane i naredbe koja bi onemogućavala ili otežavala kalkulaciju, i mada i u pravu postoji momenat slobode (to je potrebno radi uslova uračunljivosti) ovo «da bi» nije izraženo tako formalno pa se može reći da su pravne norme «pozitivne» (i partikularne, a ne univerzalne).

Ipak, i u ovako negativnom određenju praktičkog, kakvo nalazimo u moralu, sadržana je po Kantu određena veza sa srećom: kao zadovoljstvo sobom u svesti o slobodi.⁷⁷ To zadovoljstvo sobom (*Zufriedenheit*) ne mora biti praćeno pozitivnim osećanjem zadovoljstva kao uživanja (*Genuss*), što proizlazi iz methodske suprotstavljenosti zadovoljstva u svesti o slobodi od zadovoljstva u svesti o pozitivnom *zadovoljenju* neke sklonosti (želje). To nas približava ideji kantovskog najvišeg dobra – univerzalnoj sreći u saglasnosti sa moralom, ali i udaljava od naše teme o razlici u vrsti pobuđivačke snage koju imaju sredstva i koju imaju ciljevi.

Ova vrednosna asimetrija o kojoj smo govorili, dolazi do izražaja, naravno, samo na planu ciljeva. I naravno, samo na tom planu može biti nekakvog *treba*, koje nije zasnovano ni na kakvoj sklonosti, a koje ipak delatno izražava svoju praktičku moć, pa se u izvesnom praktičkom smislu razlika između zabranjivanja i naređivanja gubi. Na planu delatnosti to praktično može biti isto. Ali na planu objašnjenja kako je moguće da um sam, kao takav, bude delatan, nije isto jer se pokazuje da u jednom slučaju (naređivanje) takva moć nije moguća ali da u drugom slučaju (zabranjivanje) ta se moć ipak može javiti. I ona onda može dobiti sasvim jasno pozitivno određenje da se nešto može na osnovu puke svesti da to treba, a da se svest da treba pokazuje kao implikacija zabrane da se pređe granica koju um sam, kao takav, vidi kao granicu koju nije dopušteno («ne treba») prelaziti. Kant to sam najbolje ilustruje na primeru: «Pretpostavimo da neko u svojoj sklonosti ka sladostrašću tvrdi da je ona za njega, kad bi mu se pružili omiljeni predmet i prilika za to, sasvim neodoljiva: ne

⁷⁶ Korisno je razlikovati “dati cilj” od “postavljenog cilja”: prvi je onaj koji se *uzima* kao *dati*, na primer onaj o kome se govori, ali to može biti samo zamišljeni, potencijalni, cilj; drugi se uzima, već po samom određenju “postavljenosti”, kao *aktualan*.

⁷⁷ *KpV*, V 117; *Kpu*, 134.

bi li on savladao svoju sklonost kad bi pred kućom gde je našao tu priliku bila nameštena vešala da ga na njima odmah obese posle uživane naslade. Ne mora se dugo pogađati šta bi on odgovorio. Međutim, pitajte ga da li će, ako bi njegov vladar od njega zahtevao, pod pretnjom iste neodgodive smrtne kazne, da lažno svedoči protiv nekog poštenog čoveka koga bi vladar hteo da upropasti na osnovu prividnih izgovora – da li će tada, ma koliko bila velika njegova ljubav prema životu, smatrati mogućim da je savlada? Da li bi on to učinio ili ne, to se možda neće usuditi da potvrdi; no, da je to moguće, mora bez razmišljanja priznati. On, dakle, rasuđuje da nešto može zato što je svestan da to treba, te u sebi saznaje slobodu koja bi mu, inače, bez moralnog razloga ostala nepoznata.»⁷⁸

IV

Dve stvari ostaju da se još kratko razmotre u vezi sa srećom, a u kontekstu razmatranja maksima i hipotetičkih imperativa. Prva se odnosi na *intrinzičnost* sreće kao vrednosti, a druga na odnos moralne vrednosti i sreće shvaćene kao *slučaj* (kao neki određeni sticaj okolnosti). Mada su vrednosti prirodnih dobara po pravilu ekstrinzične, izgleda da *sreća*, shvaćena kao jedno od njih, kao potpuno zadovoljenje htenja i u tom smislu potpuno ispunjenje čovekove čulne prirode, jeste jedna intrinzična vrednost. Naravno, intrinzičnost se ne poklapa sa bezuslovnošću, i odredbom «bez ograničenja» koju pripisujemo jedino dobroj volji, i koja označava apsolutni primat moralnih vrednosti u odnosu na sve druge vrednosti.⁷⁹ U osnovi moralne ispravnosti je vrednost dobra bez ikakvih ograničenja: ta vrednost je bezuslovna u tom smislu da *svaki* njen pojedinačni slučaj ima dignitet kao vrednost koja nadilazi svako poređenje i za koju se ne može reći cena.

Iako bez ograničenja i bezuslovna, moralna vrednost nije apsolutna, ona je relativna u odnosu na čovekovu racionalnu prirodu – kao što je prirodno dobro relativno u odnosu na našu čulnu prirodu. Doduše, moralna vrednost pojedinačnih postupaka (kao akata volje) nije relativna u odnosu na moralnu vrednost kao takvu na onaj način na koji su «prirodne» vrednosti relativne u odnosu na određenje same te vrednosti. To je tako zato što prirodne vrednosti kao predmeti hipotetičkih imperativa variraju od subjekta do subjekta. Iako one imaju jedno jedinstveno opšte određenje vrednosti – priroda tih vrednosti, ili njihov kriterijum, konstitutivno

⁷⁸ *KpV*, V 30; *Kpu*, 52-53.

⁷⁹ *GMS*, IV 393; *Zmm*, 23; o primatu moralnih vrednosti, u jednom drugom i širem kontekstu cf. Susan Mendus, “The Magic of the Pronoun ‘My’”, u M. Matravers, *Scanlon and Contractualism*, Frank Cass, London & Portland 2003.

zavisi od određenja cilja hipotetičkih imperativa, predmeta želje. Kod moralnih vrednosti taj «predmet» je «jedan», možemo reći zato što je «um» jedan i jedinstven. Štaviše, pošto kod čoveka imamo jedinstvo umnog i prirodnog, to su prirodne vrednosti normativno ograničene uslovom moralne ispravnosti – vrlina zavređuje sreću, ali ne i obrnuto!⁸⁰

Kao što smo videli *sreća* je kod Kanta definisana na jedan logički formalan način. Ta definicija glasi: "Sreća je stanje nekog umnog bića u svetu kome u celini njegove egzistencije *sve ide po želji i volji*."⁸¹ Sreća se postiže ostvarenjem *postavljenih* svrha u životu, ma koje da su to svrhe. Ali se kaže i to da srećno može biti samo *umno biće*,⁸² (nije osetljivost već racionalnost uslov postojanja sreće - životinje ne mogu biti "srećne") i to *u svetu* (nema sreće "van sveta", na primer u nekoj apstraktnoj usamljenosti - ni pustinjaci, ukoliko su raskinuli *sve* veze sa svetom, takođe ne mogu biti "srećni").

Treba dodati još dve odredbe sadržane u ovoj definiciji: sreća se postiže *realizacijom* tih postavljenih svrha, što znači da nema uzamaka u apstraktnu kontemplaciju, da nije dovoljno nešto *zamisliti*, čime se izražava prevashodno *praktički* karakter tog pojma. I drugo, kontekst te realizacije je "celina egzistencije" onoga o kome se radi, pri čemu se pod celinom misli na *vremensku* celinu, tj. celinu *životnog plana* (kako to nalazimo danas, na primer, kod Džona Rolsa, u njegovoj *Teoriji pravde*).⁸³ Ovo je važan momenat, jer je u određenje sreće uključeno nešto što bismo mogli nazvati "*relevantna_dugoročnost*". U opis nečije sreće ulazi cela njegova budućnost, kao i cela njegova prošlost.

Ipak, sreća i moral su sasvim različite stvari. Za sreću, kako je gore određena, ključna je *racionalnost*, i to artikulisana kao *znanje*. Sreća je oblast primene, kako bi rekao Kant, pragmatičkog, ili kako bi se danas reklo, instrumentalnog uma. Zato je znanje pretpostavka sreće: da bi se znalo *koja* su sredstva za "ma koje" ciljeve. U znanju se um koristi u jednoj neutralnoj funkciji iznalaženja sredstava za ciljeve. To znanje ne proizlazi iz samog uma već iz poznavanja sveta i njegovih zakona. Ono je jednako za trovača koji truje i za lekara koji leči. Pa će *srećan* trovač, na primer, biti onaj trovač koji dobro zna hemiju, koji je lukav itd., tj. koji je savladao veliki broj "veština u upotrebi sredstava za postizanje *svakojakih svrha*"⁸⁴ - jer on ne može unapred znati šta će

⁸⁰ *KpV*, V 130; *Kpu*, 145; *GMS*, IV 393; *Zmm*, 24.

⁸¹ *KpV*, V 124; *Kpu*, 140.

⁸² *KpV*, V 79; *Kpu*, 98; *GMS*, IV 459fn; *Zmm*, 116fn.

⁸³ Upor. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press 1971, pp. 407-415.

⁸⁴ *GMS*, IV 415; *Zmm*, 54.

mu sve biti potrebno da uspešno izvrši svoj naum. *Nesrećan trovač*, nasuprot tome, biće onaj trovač koji doduše žarko želi da nekoga otruje, ali *ne zna* kako da to (dobro) uradi. Ipak, to ne znači da sreća nije *intrinzična vrednost*, vrednost po sebi i vrednost kao cilj. Samo što intrinzičnost nije moralno određenje. Sreća i moral predstavljaju različita vrednosna određenja i povlače različite vrednosne kriterijume.

Čovekova volja nije neki poseban *deus* čoveka, neka klica, kao posebno tvrd kristal neosetljiv na uticaj raznih mogućih uzroka, ili pak samo veoma otporan na njih, kao da u čoveku imamo dva naporedna dela, jedan fizički i mehanički i drugi voljno-racionalni. To na neki način sledi već iz toga što se na ljude može gledati na dva različita načina: *teorijski* i *praktički*.

Kauzalnost je medij prvog načina gledanja, a *sloboda i odgovornost* drugog načina. (Kada kauzalno tumačimo nečije ponašanje, na primer kod mentalnih bolesnika, onda ne možemo reagovati moralnim ili kvazimoralnim reakcijama kao što su osuda, pohvala, sažaljenje, nerviranje, ljutnja.) Međutim, ovi zaista različiti načini gledanja na čoveka kao na jedno isto biće ipak *ne konkurišu* jedan drugom: prvi nam govori o tome šta nam *se dešava*, a drugi o tome šta *mi činimo*. U metodskom smislu nema primata: svaki je jedini u svojoj oblasti. Oba su nužna i oba nekompletna. Oni su komplementarni, međusobno se dopunjuju. Ali oni to čine, dopunjuju se, samo sa stanovišta *celog čoveka*. Kao što znamo iz Transcendentalne dijalektike - nema ničeg protivrečnog u ideji da sloboda uopšte i ne postoji.⁸⁵ Čovek kao prirodno biće već je sasvim kompletno biće. Sve se tu može objasniti kauzalno, a imamo i vrednosti, i to ne samo instrumentalne već, kao što vidimo, i intrinzične. Opšte određenje intrinzične vrednosti je sreća. To je situacija kakvu imamo, na primer, kod Spinoze ili Platona - moral (ili ono što u tim koncepcijama stoji na tom mestu) jeste nešto što se u principu može izraziti teorijski. Rezultat je međutim poljuljano poverenje u mogućnost praktičke upotrebe uma. Jer, postavlja se pitanje otkuda uopšte ciljevi, i princip objašnjenja tog pitanja funkcioniše tako da pitanje samo pomera dalje, ali na njega ne odgovara. Ciljevi su tu zahvaljujući ne praktičkoj upotrebi uma već delatnosti strasti, i oni mogu biti veoma različiti. Um će onda imati samo teorijsku upotrebu: da te ciljeve opiše, razvrsta, "objasni" i u tom smislu "opravda". Nasuprot tome, čineći moral imunim od sreće Kant afirmiše mogućnost praktičke upotrebe uma.

Ta imunost, imunost od sreće, opet će, kad se stvarno konstituiše, ispostaviti primat praktičkog uma. Pa iako je sreća intrinzično dobro, intrinzična vrednost, ona nije moralna vrednost i u njoj (ili u njenoj realizaciji) ne ispoljava se praktičnost uma kao takvog, već se um, kao racionalna moć, samo *upotrebljava*. Um se kao

⁸⁵ Cf. I. Kant, *Kritika čistog uma*, preveo Nikola Popovia, BIGZ, Beograd 1970, str. 350-56.

praktička moć onda može pojaviti na planu *ograničenja principa sreće*, ograničenja na jednu formu koju zahteva moralno načelo. To će biti sreća koja nije samo u skladu sa zahtevima tuđe sreće već i sa jednim načelom koje sreću uopšte ograničava zahtevom dostojanstva, a što se postiže poštovanjem moralne dužnosti. Pa će biti moralno nevredna ne samo ona sreća kojom se narušava neko tuđe pravo, već i ona kojom se narušava vlastito dostojanstvo.

V

Na kraju, ostalo je da raspravimo pitanje o odnosu morala i sreće shvaćene kao *slučaj*. Dva različita načina da se govori o čoveku, koje sam pomenuo u prethodnom odeljku, proizlaze zapravo iz susreta dva sveta, prirodnog i duhovnog, pri čemu je čovek *mesto* tog susreta, i to čovek kao jedinstveno biće. Ali dva sveta podrazumevaju i povlače dva stanovišta i, sledstveno, dva kriterijuma vrednovanja, a to opet povlači mogućnost nerešivih sukoba tih različitih kriterijuma u primeni.

Jedan odraz te situacije biće i mogućnost tragičnih, nerešivih, sukoba dužnosti - što je takođe jedna zanimljiva i značajna tema unutar Kantove etike koja takođe ima i svoj važan odraz u stvarnom životu. Ali postoji i jedan drugi protivrečni, ili možda samo naizgled protivrečni, rezultat tog dualizma, a to je izloženost racionalnih bića čudima slučaja. Taj slučaj se takođe označava terminom "sreća", ali to je samo odraz određene nemoći našeg jezika jer u drugim jezicima postoje za to određeni termini koji jasno izražavaju tu razliku: u latinskom "fortuna" (naspram "beatitudo"), nemačkom "Gluecksfall" (naspram "Gluecksseligkeit", ili prosto "Glueck"), engleskom "luck" (naspram "happiness").

Srećan je čovek, videli smo, i po Kantovoj definiciji sreće, *ako se slučaj potruđi da mu "sve ide po volji i želji"*, tako što će se u komplikovanom toku sveta uvek naći na pravom mestu u pravo vreme (uključujući tu i da neće biti na pogrešnom mestu u pravo vreme ili na pravom mestu u pogrešno vreme). Ali ničeg proizvoljnijeg od toga! Propis razboritosti po Kantu doduše zahteva da u postizanju sreće ne rasipamo snagu i vreme već da se trudimo da budemo efikasni⁸⁶ i da, koliko je do nas, pokušamo zaista biti na pravom mestu u pravo vreme.

Ali da li, da uzmemo drugi primer, to što bi Ajhman, da se kojim slučajem u vreme ekonomske krize početkom tridesetih kada su mnogi Nemci odlazili u Čile i druge države Južne Amerike, odselio (kao što je to

⁸⁶ Biti racionalan znači upotrebiti sva sredstva koja su potrebna za ostvarenje postavljenog cilja. Ni racionalnost moralnog postupanja, kao ni racionalnost delatnosti u proizvodnji sreće, ne izbegavaju ovaj zahtev racionalnosti:

možda uradio neki njegov rođak ili sused) u Argentinu i tamo postao uspešan biznismen, poštovan domaćin, brižan otac i cenjen građanin - umesto što je postao efikasan istrebljivač Jevreja - da li to išta menja u stepenu njegove odgovornosti za nešto što *jeste* učinio? A što pod drugim okolnostima, koje su se *mogle* desiti, nikada ne bi učinio?

Ili da uzmemo primer koji koristi Bernard Vilijams u svom tekstu u kome se zalaže da sreća kao slučajna konstitutivan način uđe u određenje morala.⁸⁷ To je primer umetnika, *Gogena*, koji napušta svoju porodicu da bi mogao neometano i slobodno da stvara. Da li će njegov inače rđav i moralno neispravan postupak *postati* opravdan, i u kom smislu - da li i u moralnom - ako posledica tog njegovog čina bude ostvarenje nekog vrednog umetničkog rezultata? Da li uspeh ima tu opravdavajuću moć - u moralnom smislu? Ako ima onda bi i neuspeh takođe morao imati istu moć: naime da postupak *ostavi rđavim* (kakav je bio), ili čak da doprinese njegovoj rđavosti.

Problem je međutim što je uspeh *neizvestan* i zapravo *izvan moći naše kontrole*, i u tom smislu izvan domena naše slobode. On će biti naš, zaista, kao što je i izbor puta kojim krećemo naš, ali za razliku od tog izbora koji je *postupak*, uspeh ili neuspeh, kao rezultat, neće biti postupak već će biti događaj (prijatan ili neprijatan, lep ili ružan, ali *događaj*).

Ako bi se u etičkoj teoriji (kao što pokušava da učini Bernard Vilijams ili, na primer, Tomas Nejgel) priznala *moralna* relevancija "moralne sreće" (u smislu "fortuna" a ne "beatitudo") onda bi se zapravo morala žrtvovati univerzalna pretenzija moralnog principa. Jer ta se pretenzija ne bi mogla održati kao faktor koji je zavisian, po svom konstitutivnom kriterijumu zavisian, od sreće, odnosno slučajnosti, koju donosi nepredvidivi splet okolnosti u životu. Bitan, ako ne i osnovni, element onoga čemu u moralu pridajemo najveći značaj, princip autonomije ličnosti, takvom bi zavisnošću bio radikalno narušen. Jer ne samo da bi moralna vrednost bila načelno nejednako raspodeljena među ljudima, u zavisnosti od slučajno srećnih ili nesrećnih okolnosti, kao što su posedovanje ili neposedovanje određenih talenata ili sposobnosti, kao i sticaja okolnosti koji se u vremenu mogu prepletati u najrazličitijem vidu, već bi moralna vrednost bila nejednako raspoređena i kod jednog istog aktera a da to nikojim nužnim načinom *ne* zavisi od stepena njegove angažovanosti, budnosti, delatnosti ili bilo čega što bi u bilo kom smislu zavisilo od njegove volje, pa onda ni od autonomije te volje. Sama *priroda* naše delatnosti bi tako varirala od subjekta do subjekta i od postupka do postupka - a to je

dobra volja nije dobra "kao pusta želja, već kao upotrebljavanje svih sredstava, ukoliko su u našoj vlasti", *GMS*, IV 395, *Zmm*, 25.

⁸⁷ Upor.. B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981, pp. 20-39,

posledica koja bi imala razoran učinak na mogućnost bilo kakve opštosti i objektivnosti moralnog suđenja. Da se i ne govori da *sloboda* ne bi bila uopšte relevantan parametar.

Doduše mi zaista uzimamo da je priroda naše delatnosti delimično (ili možda treba reći "barem delimično") zavisna od situacije u kojoj vršimo tu delatnost, odnosno od konteksta u koji se opis nekog postupka može smestiti. Tako tretiramo kao *nužne* neke elemente i neka ishodišta naše delatnosti, pa u nekim slučajevima - kao što je prisila, manipulacija, nesvesne ili nenamerne radnje i neki tipovi neznanja, pa donekle i neki tipovi indoktrinacije ili predrasuda - isključujemo pripisivanje (ili čak pripisivost) odgovornosti za učinjene postupke. Razlog za to je očigledan, a svodi se na to da je ono što je izvan i preko mogućnosti delatnikovog izbora i njegove kontrole nešto što mu se ne može pripisati u zaslugu ili krivicu. Ali stanovište koje bi počivalo na pojmu moralne sreće ne bi postavljalo nikakvo ograničenje uticaju takvih izvinjavajućih momenata. Ako bi sreća bila konstitutivni i formativni princip kriterijuma moralne ispravnosti onda bi se zapravo izgubio i svaki razlog za izvinjavanje jer bi celokupna vrednost postupka u potpunosti zavisila od za subjekta slučajnih ali prethodnom determinacijom nužno određenih spoljašnjih okolnosti. Takvo vrednovanje *ne bi* bilo proizvoljno jer bi raspolagalo preciznim i objektivnim kriterijem, ali kriterijem koji bi se uscrpljivao u utvrđivanju istinitosti tvrdnje o postojanju ili nepostojanju relacije između nekog postupka kao događaja i nekog stanja stvari koji iz toga proizlazi u kauzalnom lancu. A u tom lancu bi se na kraju pokazalo da se na mestu na kome mi vidimo autonomni subjekt, ličnost, neko Ja koje je u stanju da bira, nalazi naprosto tačka ukrštanja, čvor raznih niti opšteg kauzalnog lanca sa konvergirajućim kauzalnim učincima, što bi sve vodilo tome da "postepeno postane jasno da su postupci događaji a ljudi stvari"⁸⁸

To bi značilo da nema nikakve krivice, nikakve zasluge i takođe nikakvog razloga da se uopšte i govori o izvinjavanju. Jer, ne samo da je priroda delatnosti "drugačija" u zavisnosti od okolnosti, već je ona *totalno drugačija*, drugačija po vrsti, naime takva da nema nikakve principijelne razlike između delatnosti i događanja, i da "moralna sreća" omogućava da okolnosti "služe" nekog delatnika ne zato što je on "srećan" već zato što uopšte i nije delatnik. U krajnjoj instanci, redukcijom moralnog kriterijuma na moralnu sreću, ukida se sam pojam delatnika kao takvog.

Da bi uopšte bilo smisla da se govori o delatnosti i o postupku, o delatniku ili o subjektu, nužno je "prisustvo" nečega poput kantovskog noumenalnog momenta koji transcendiraju kauzalnost, - *transcendiraju*, a to znači da je izvan polja u kome se nešto tek samo *događa*, bilo srećno ili nesrećno; a to zapravo znači da postoji neko "Ja" koje je izvan, ili na granici, vremensko-prostornog kontinuuma, ili se, iz razloga koji moraju biti ne

⁸⁸

samo dovoljno dobri već i nezavisni, *uzima* da stoji na jednoj takvoj granici, da nije priroda već duh. *Mogućnost* takvog mesta zavisi (ili je implikovana) od Kantove teze da *treba* povlači *može*. Ako bi ta teza bila *analitička* onda bi izraz "Loša (ili dobra) sreća" predstavljao kontradikciju u terminima.

To je sasvim u skladu sa našom moralnom intuicijom da se niko ne može hvaliti ili kuditi, *u moralnom smislu*, za nešto za što on sam nije odgovoran. Ovde se otvara jedno veoma značajno, ali i specifično, pitanje koje zahteva nezavisnu i detaljnu analizu, iako se na njega, verujem, može u Kantovoj filozofiji morala naći valjan odgovor. (Isto kao i na pitanje o moralnoj relevanciji tzv. "zlatnog pravila": "Ne čini drugome ono što ne želiš da se tebi učini".)⁸⁹ Taj odgovor *neće* uključivati mogućnost izvinjavanja za moralnu neispravnost pozivanjem na sticaj okolnosti i lošu sreću. On će svakako dopustiti izvinjavanje za neefikasnost ili neuspešnost, ali ne i za moralnu neispravnost, na primer za nepravdu ili nepoštenje. Može se govoriti o lošoj sreći, ali ne i o lošoj moralnoj sreći.

Izgleda kao da se kantizam ovde približava hrišćanstvu: loša sreća pruža priliku čoveku da se proveri i da stvarno dokaže svoju moralnu suštinu, umesto da očajava ili da se prepušta slučaju u jalovoj nadi da on, slučaj, može preuzeti njegovu, čovekovu, odgovornost. A isto tako je i sa zaslugama: ako je nešto zaista puki sticaj srećnih okolnosti onda to niukoliko ne povećava vrednost čoveka kome se to dešava.

Ali to nije lako utvrditi, i to zato što okolnosti i njihovi spletovi, iako delimično izvan naše kontrole, nisu *sasvim* izvan te kontrole. Na primer kod *šanse, prilike*, koja je rezultat srećnog sticaja okolnosti uvek je potrebno da se delatnik još i naknadno odluči, da smogne snage i da pruženu mu šansu i iskoristi. Ako je pak šansa nastala kao rezultat delatnikovog aranžiranja stvarnosti vlastitom delatnošću, vlastitim angažmanom ili svojim radom, onda su njegove zasluge, pa i mogućnost da se hvali ili kudi, još i veće.

U svakom slučaju delatnik treba, to mu je dužnost, da izbegne "lošu sreću" ako može, a ne da se prepušta prilici za dodatno testiranje. Moralna dužnost je da se sa ozbiljnim stvarima koje uključuju moralne rizike i opasnosti ne poigrava, jer odgovornost za postupanje se proteže na celu delatnost, od njenog početka do kraja: ona se ne ograničava samo na kraj naše delatnosti, na njen rezultat. Analogija sa hrišćanstvom tu prestaje; jer za razliku od hrišćanstva u kome patnja ima iskupiteljsku vrednost, u kantizmu (a i u našem ljudskom moralu uopšte) se po ovom pitanju može ići samo dotle da se tvrdi da, načelno, i u situaciji "najgore sreće" čovek *može* da sačuva svoj moralni integritet. Naravno, ako smogne snage za to - a to ne znači samo to da izdrži već, možda i češće, da *nađe način* da to učini i, pre toga, da uzmogne da to sebi postavi za cilj.

⁸⁸ Upor. T. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979, p. 37.

⁸⁹ Cf. "Zlatno pravilo i kategorički imperativ", u: J. Babić, *Moral i naše vreme*, Službeni glasnik 2005.

Ali čak i kad nema nikakve zasluge, ili je pak zasluga samo delimična (što je možda uvek donekle slučaj) moralna delatnost spada potpuno pod delatnikovu odgovornost. Jer iako se uvek nakon što je postupak izvršen kauzalnom analizom može pokazati da je postupak bio čak nužan, on se ipak ne može pozivati na *nemogućnost drugačijeg* postupanja, pošto se tu radi o drugoj vrsti mogućnosti. To Kant zorno pokazuje u gornjem primeru sa pretnjom vešalima iz *Kritike praktičkog uma*: "Pretpostavimo da neko u svojoj sklonosti ka sladostrašću tvrdi da je ona - ta sladostrast - za njega, kad bi mu se pružili omiljeni predmet i prilika za to, sasvim neodoljiva: ne bi li on savladao svoju sklonost kad bi pred kućom gde je našao tu priliku bila nameštena vešala da ga na njima odmah obese posle uživane naslade? On, dakle, rasuđuje da nešto može zato što je svestan da to treba, te u sebi tako saznaje slobodu koja bi mu, inače, bez moralnog zakona ostala nepoznata".⁹⁰

Jovan Babić

Happiness and morality: Maxims and hypothetical imperatives in Kant's moral philosophy

Abstract:

Three main items in this study are: "maxims", "hypothetical imperatives", and "happiness". These concepts are main tenets in Kant's theory of instrumental reason. Although Kant is known primarily through Categorical Imperative, through which we may evaluate moral worth of every action or practice, prior to that we have a more fundamental value contained in every single act as the value of the realization of a set end: act are there because someone has set an end and attempted to realize it. Successful realization of set end brings pleasure, and if this success is systematic and comprehensive in one's whole life it will constitute happiness. Act of realization of a set end is an instrument, or a means, in attaining that goal, that's what act are there for, not it's being in accordance with the moral law. Moral value of the act is not a part of the end as set, moral value is an external characteristic of an act, and it's accord with the demand of moral law (i. e. of Categorical Imperative). The purpose of an act, the goal which triggers it, is a non-moral content contained in the set end which is a reason to perform that act. Being a means to realize a set end, an act is subject to logic of maxims and hypothetical imperatives, first as subjective rules of volition, the second as the rules according to which this is possible: to find a suitable means to realize a set end. The success in this endeavor is happiness. In the article I offer an extensive analysis of the relation between end and means in the realization of happiness.

Key words: Maxims, hypothetical imperatives, practical reason, morality, happiness.

⁹⁰ I Kant, *op. cit.* Cf. *supra*, fn. 79