

Problem utemeljenosti moralnega dejanja pri Kantu

BOGOMIR NOVAK

UVOD

Kriza modernega načina življenja ni samo kriza znanosti, ampak še prej kriza vrednot¹. V stari Grčiji so prevladovalе vrednote teoretičnega razmišljanja, pravičnosti, hrabrosti in prave mere (zmerjenosti). Poleg teh vrednot je krščanstvo poudarilo še vero, upanje in ljubezen. V novem veku nastanejo naslednje vrednote: samostojnost človeka, gospostvo, uspeh, korist, delavnost, samodisciplina, dobiček, itd. Če je uspeh protestantske delovne etike slonel na odstranitvi preprek pri doseganju človekove osvoboditve, ki so obstajale v srednjem veku, je pa njena meja v krizi rasti, ki je nastala na njeni osnovi. V prelomnih obdobjih se zastavi vprašanje, kako je etika mogoča. Kantova antinomija prirodne nujnosti ali svobode ne pomeni samo dileme etike ali ne etike, ampak tudi dileme heteronomne ali avtonomne etike. Še danes trajajo polemike o možnosti avtonomne etike. Po Marxu se kritika religije konča s kategoričnim imperativom, po katerem "je človek najvišje bitje za človeka, s spremembo vseh odnosov, v katerih je človek ponižano, zasluženo in zapuščeno bitje".²

Marxova razlaga povzema "racionalno jedro" kategoričnega imperativa (brezpogojnega velelnika) iz Kantove etike. Človekovi odnosi so v 20. stoletju še vedno odtujeni, kar pomeni, da kategorični imperativ v navedeni interpretaciji ni izgubil svoje veljavnosti. Dejstvo je, da avtonomna morala znotraj odtujenih odnosov med ljudmi ni možna. Dejstvo pa je tudi, da Kant ni videl ekonomskih temeljev človekove odtujitve tedaj, ko je ta moralni postulat postavil v Kritiki praktičnega uma. Ko ugotavljamo, da "je naša inflacija vse manj ekonomsko in vse bolj politično in moralno vprašanje" pravzaprav priznavamo, da ni samo morala odvisna od ekonomije (znana shema: ekonomska baza in idejno-politična nadzidava), ampak še bolj ekonomija od morale oz. slabo gospodarjenje od moraliziranja. Med ekonomijo in etiko obstaja po mojem mnenju naslednja analogija: kot je ekonomija veda o smotni uporabi surovin in energije, je etika filozofska disciplina o smotni uveljavitvi vrednot v načinu človekove eksistence.

¹ Marx navaja v "Teorijah o višku vrednosti, III", da izrazi "value", "valeur Wert" prvotno pomenijo le uporabnost stvari za ljudi. Sanskritska beseda "Wer" pomeni pokriti, ščititi, spoštovati, upoštovati, ljubiti, ceniti. Ta pomen se je ohranil v gotski, staronemški, anglosaksonski, holandski, litvanski inačici. Latinski "virtus" pomeni moč, vrlina. Sanskritsko "wal" pomeni okrepi, pokriti, latinsko "vallo. valeo" biti močan. (ibidem, str. 227-228)

² Marx-Engels, "O historičnem materializmu", CZ. v Ljubljani, 1956, str. 20)

³ Analiza teorij odtujitve E. Fromma, C. W. Millsa, F. Durkheima, Mertona v delu D. Sergejeva: Otudeni čovjek, Školska knjiga, Zagreb, 1986, str. 62-133.

I. ANALIZA KANTOVEGA POSKUSA LOGIČNEGA FUNDIRANJA ETIKE NA SPLOŠNI RAVNI

Kant ni fundiral kategoričnega imperativa na zakonu zadostnega razloga, ker ni sprejemal Leibnizove racionalistične metafizike. Kant se je zavedal, da človek ni božansko bitje, je pa metafizično nepopolno. Kriterij veljavnosti kategoričnega imperativa, po katerem "delaj tako, da bo postala maksima tvoje volje splošni zakon"⁴, je našel v zakonu neprotislovnosti, ki ga je dopolnil z zakonom izključene tretje možnosti. Le-ta preprečuje neodločnost in ambivalentnost pri opredeljevanju za ali proti določenemu etičnemu dejanju. Kategorični imperativ ni hipotetični imperativ. V tem nerazlikovanju obstaja največ zmot. Kategorični imperativ je apriorno evidenten in učinkuje deduktivno. Hipotetični imperativ pa je induktiven in implikativen: če bodo drugi tako delali, bom tudi jaz. Laž principa utilitarne etike je v tem, da ne omogoča največje sreče za največje število ljudi, kakor obljublja, ampak le za najmanjše. Za večino pomenijo proizvedene potrošne dobrine samo "modernizacijo revščine"⁵ (A. Gorzov izraz). Kakor pomeni akumulacija bogastva v kapitalizmu na drugi strani pavperizacijo, tako tudi hedonizem manjšine vodi k trpljenju in asketizmu večine. Socialno omejen prostor obeh opisanih vrst etik ne more biti logično univerzalen. Kant ni zavrnil eudajmonistične, hedonistične in utilitaristične etike zaradi socialnih, ampak zaradi formalnih razlogov. Edino vsebino transcendentalnega subjekta na ravni praktičnega uma določa on sam kot osebnost. Sicer pa so logične forme prav tako prazne kot kategorični imperativ, in obratno.

V nekem smislu bi lahko ugotovili, da je Kantova etika brezrazredna. Spomin na najstarejše kulture omogoča anticipacijo prihodnosti. V konfucianstvu in krščanstvu najdemo idejo, po kateri ne sme posameznik napraviti drugemu tega, kar ne želi, da napravi drugi njemu. Človek je vedno želel biti cilj, razredna družba pa ga je reducirala na sredstvo, čeprav ne vedno v enaki meri in na enak način. Predpostavka Aristotelove etike je v tem, da je dobro najvišji smoter, ker vsi ljudje težijo k dobremu. To je tudi predpostavka Kantove etike. Za razliko od Aristotelovega konkretnega dobrega, ki je dosegljivo z dejanjem, je Kantovo dobro abstraktno. Aristotel izhaja iz tega, kar ljudje že delajo in kar menijo, Kant pa iz tega, kar naj bi delali. Aristotelova publika je realna, Kantova pa idealna. Obrat od moraš, ker moreš (naravna nagnenja in sposobnosti) do moreš, ker moraš je novoveško kopernikanski obrat od objekta k subjektu. Zato Pejović ne trdi zama, da je Aristotelova praktična filozofija po metodi hypoleptična, tj. navezovalna, ker razvija stališča ljudi, njihov common sense (zdrava pamet) kot verjetno mnenje. Kant etiko zasnuje na prelomu s tradicijo. Common sense ne more biti kriterij splošnosti. Kantu ne gre za to, da bi vsak ravnal različno glede na svoje individualne sposobnosti, ampak kot skupni člen idealne skupnosti na temelju formalne enakosti, ki bi tako postala dejanska. Ker Kantovemu rigorizmu manjka socialna komponenta etike, mu nanjka tudi individualna. Kjer ni dejanske skupnosti, ni dejanskega posameznika, in obratno. Ali ni kategorični imperativ moralni postulat nesrečne zavesti osamljenega posameznika? S stališča Heglove spekulativne filozofije prav gotovo. Kantu ne gre za pot k boljšemu, ampak za enako. O moralnem ravnanju odloga le praktični um, ne pa

⁴ Naslov okrogle mize Dela z dne 10. 10. 1987, str. 20.

⁵ Pejović, D.: Hermeneutika, znanost i praktična filozofija, Veseni Masleša, Sarajevo, 1982, str. 192.

tudi iracionalni del duše. Vprašanje je, ali ta pomanjkljivost glede na tradicionalne moralne koncepcije pomeni tudi prednost.

Ni jasno, katero vrsto splošnosti je Kant postuliral. Pot do občečloveške skupnosti ni enostavna. Marx jo je orisal takole: "Šele tedaj, ko resnični individualni človek sprejme vase abstraktnega državljana in ko postane individualni človek v svojem empiričnem življenju, v svojem individualnem delu in svojih individualnih odnosih plemensko bitje, šele tedaj, ko človek spozna in organizira lastne sile (forces propres) kot družbene sile in ko torej družbene moči v obliki politične moči nič več ne loči od sebe, šele tedaj je politična emancipacija dovršena".⁶ Gre za dialektiko posameznega, posebnega in splošnega, ki jo Kant še ni razvil. Kategorični imperativ predpostavlja povezanost in organiziranost ljudi med seboj. Kot svobodna misel še ni dejanska svoboda, tako tudi zamisel moralnega dejanja še ni moralno dejanje samo.

Že pri Colucciu Salutatiju najdemo misel o racionalnih načelih pravičnosti, ki omogočajo človekovo lastno dejavnosti oz. organizacijo lastnih sil po Marxovi formulaciji. Kantova praktična filozofija je nastala pod vplivom luteranstva in Rousseajevih idej. "Od Luthra je Kant prevzel koncepcijo notranje svobode avtonomnih subjektov, ki lahko preračunavajo svoja dela, formalizacijo etike in brezpogojno avtoriteto svetovne oblasti. Od Rousseaja je prevzel smisel za antropološko moralne probleme. Reinterpretiral je nauk o občji volji in zavrnil nauk o prirojeni dobroti človeka. Morala sloni na notranji zakonodaji praktičnega uma, ki samemu sebi predpisuje zakone in pozna apriorno možnost svobode, pravo pa izhaja iz zunanje zakonodaje.

Kant na nekaterih primerih pokaže funkcijo kategoričnega imperativa v praksi. Tako na primer ne more postati splošni zakon moja zatajitev depozita, čigar lastnik je umrl, ne da bi pustil kak dokaz, da se nahaja pri meni. Ta princip sam sebe negira, ker omogoča, da depozita sploh ne bi bilo."⁷ Podoben učinek je imelo pri nas poslovanje nekaterih bank z nepokritimi menicami. Nepokrita emisija denarja je kot obljava, za katero že vnaprej vemo, da se ne bo izpolnila in se zato po Rousseaju, Kantu in Heglu ne bi mogla označiti kot pravni akt oz. stanje, ki izvira iz svobodne volje. Kategorični imperativ izkaže svojo pozitivno vrednost pri preprečevanju poskusa generalizacije nepravilnega ravnanja. Kot je pokazal Messer v svoji Etiki, je "vztrajanje na tem, da vladata zvestoba in zaupanje v družbi in da se depoziti vračajo, predpostavlja materialno vrednotenje (zvestobe in zaupanja) kot veljavno. Šele to pojasnjuje, zakaj ne morem hoteti skrivanja depozita kot splošnega zakona".⁸ Kant ne dopušča samomora zaradi trpljenja, ker vidi v tem samoljubje, ki ne more postati splošni zakon.⁹ Pomoč drugim je potrebna, ker je sicer posameznik tudi zase ne more pričakovati.

Res je, da je logična neprotislovnost le nujni, ne pa niti zadostni niti potrebni razlog za moralno dejanje. Vendar tudi ne zadošča Pavičevićev odgovor Kantovemu poskusu logiziranja morale: ne protislovnost, ampak pozitivna vrednost za moje življenje je končni razlog moralne odločitve.¹⁰ Že stare kulture so ohranjale logiko ciljev kot ideal za logiko instrumentalistične racionalnosti, ki jo pogloblja represivna civilizacija. Logika cilja je vsebovana tudi v Heglovi filozofiji državnega prava: bodi oseba in spoštuj druge

⁶ Marx-Engels: O historičnem materializmu, CZ, v Ljubljani, 1956, str. 31.

⁷ Kant, I.: Kritika praktičnega uma, Kultura, Beograd, 1957, str. 33-34.

⁸ Pavičević, V.: Uvod u etiku, Kultura, Beograd, 1962, str. 218.

⁹ Pavičević, V.: ibidem, str. 219.

¹⁰ Pavičević, V.: ibidem, str. 220.

kot osebe. Pavičevićeva misel kaže na nerazumevanje mehanizma kategoričnega imperativa. Problem je v tem, katero dejanje omogoča človeka kot cilj. To pomeni, da je miselna generalizacija možnega dejanja samo preskus funkcije izbrane vrednote. Če miselni eksperiment ne izkaže pozitivnega rezultata, je potrebno izbrati drugo dejanje. Od dveh možnih dejanj, od katerih eno ne dosega človeka kot cilja, drugo pa to dosega, je pravilno poslednje. Izbira (proairesis) se ne ravna po želji (oreksis) ugodja ali neugodja, ampak po človeku kot najvišjem smotru. Ta moment upošteva že Aristotelova etika¹¹. Pri Kantu cilj ni opredeljen le teoretično. Gre mu za miselni preskus vsakega možnega svobodnega dejanja. Kant nima empirične osnove za teoretično klasifikacijo dejanj na svobodna in nesvobodna, ker ni živel v sužnjelastniški družbi kot Aristotel, ampak v meščanski družbi. Kot prosvetljenec ne postavlja Kant glavnega kriterija za takšno izbiro v osebno vero oz. prepričanje, ampak v razumsko presojo, ki je že sama na sebi praktično dejavna volja. V tem smislu Kant razvija Descartesovo podreditev volje razumu. Zaradi tega za razliko od Aristotela nerazumni del duše nima moralne vloge. Enakost med ljudmi je osnova generalizacijskega postopka. Moralni zakon se ne modificira po primerih, ker velja brezizjemno za idealni tip moralnega dejanja. Za Kanta ni pomembno, kaj ljudje že delajo enako, ampak je pomembno, kaj naj bi delali. Svetuje "Vprašaj samega sebe, če bi lahko na dejanje, ki ga nameravaš storiti in bi se moralo zgoditi po zakonih narave, katere del si sam, gledal kot na dejanje, ki je možno s tvojo voljo".¹² Naravo čutnega sveta uporabljamo kot tip inteligibilne narave. Za Spinozo in Kanta je človek del narave. Kant zastopa stališče, da se po moralnem zakonu ravnamo tako, kot da je prirodni zakon. Res pa je, da je Kant razumel naravo drugače kot Spinoza. Če je človek del narave, to še ne pomeni podreditev mehanskemu kavzalnemu nizu. Kantova filozofija praktično inaugurira koncept humanizma-naturalizma, če predpostavljamo, da človek ne more biti najvišje bitje za človeka, dokler nastopa proti naravi. Nedorečenost Kantove filozofije obstaja zaradi njegove mehanske koncepcije narave, ki jo zastopa v Kritiki čistega uma in Kritiki praktičnega uma in teleološko-estetske koncepcije narave v Kritiki razsodne moči. V ozadju logične presoje moralnega dejanja so pri Kantu vrednotni kriteriji.

II. POT DO MORALNEGA ZAKONA

Kant razlikuje v Kritiki praktičnega uma tri vrste dejavnosti: egoistično, legalno in moralno. Egoistično in legalno ravnanje spada v tradicionalno utilitaristično in hedonistično etiko. "Moralni zakon je edini določujoči razlog čiste volje. Formalen je, ker abstrahira od vsake materije ali objekta željenja. Najvišji praktični princip vodi v heteronomijo in izrine moralni princip, če se kot določujoči razlog volje sprejme nek objekt".¹³ Ker zunanji objekt določa voljo le po slučajni kavzalnosti, ki sprožijo subjektivno občutje ugodja ali neugodja, se Kant odloči za "umno voljo", ki hoče po principih uma. Zato empirični principi ne morejo postati moralni zakon. Občutkov

¹¹ O razliki med starogrškim in novoveškim prosvetljenstvom v etiki glej B. Novak: *Lockovo pojmovanje svobode in sreče*, *Anthropos*, III-IV 1983, str. 36, 37.

¹² cit. po Vorländer, K.: *Zgodovina filozofije, druga knjiga*, SM, Ljubljana, 1970, str. 287.

¹³ Kant, I., *Kritika praktičnega uma*, Kultura, Beograd, 1956, str. 127-128.

ugodja ali neugodja ne moremo določiti apriori, ampak le aposteriori. Človekova sreča ni vezana na ugodje ali korist, ampak na dostojanstvo in spoštovanje. V nekem smislu je to zadovoljstvo v višjem smislu besede, nikakor pa ne gre za zadovoljstva nižje vrste. Nagnenja nam po Kantu samo svetujejo, um nam pa ukazuje, vendar ga mi ne poslušamo vedno. Zato Kant pod "praktičnim interesom" ne razume tega, kar je še danes prisotno v vsakdanjem jeziku: pripravnost, iznajdljivost, spretnost itd. Njegov namen je ravno moralna kritika takšnega empiričnega praktičnega interesa. "Transcendentalna svoboda je neodvisnost od vsega empiričnega in od narode nasploh kot predmeta zunanjih ali notranjih občutkov".¹⁴ Prirodno je v Kritiki čistega in praktičnega uma ločeno od moralnega. Legalnost vsebuje po Kantu nagnenja, čustva, instinkte in je podrejeno narodnim zakonom. Čisti praktični um prehaja iz nad-čutne na čutno področje. "Svoboda je tudi pojem, ki omogoča razširitev nadčutnega polja kot pogoja čutnega in inteligibilnega (carstva božjega)".¹⁵ V Kritiki razsodne moči Kant prizna možnost združitve kavzalnosti svobode in narode v enem in istem subjektu, če se ta pojmuje kot stvar po sebi, narode pa kot fenomen".¹⁶

Volja kot nižja in višja moč hotenja deluje po narodnih pojmi in pojmi svobode. Vse, kar se volji predstavi kot možno ali nujno, je praktično možno ali nujno. Če opredeljujejo voljo narodni pojmi, delujemo po tehničnih principih, če pa pojmi svobode, delujemo po moralno-praktičnih principih. Voljo definira Kant tudi s pomočjo namenov "pojmov o objektu, ki vsebujejo realno osnovo njegove resničnosti".¹⁷ Kant se s težavo prebija do načela, da je človekova svoboda pred narodno nujnostjo podobno kot je za eksistencialiste eksistenca pred esenco. Praktični um določa voljo v smislu njunih končnih smotrov. Če je negativna stran človekove svobode v tem, da ni odvisna od tujih vzrokov, ki "ga sicer prisilijo, da dela to, kar ni v njegovi moči"¹⁸ in neodvisnost od nižjih plasti duše, da pa njena pozitivna stran v "zakonu svobode ratio cognoscendi, razlog, po katerem jo spoznamo".¹⁹ Razlog pomeni toliko kot motiv za moralno dejanje. "Svoboda je ratio escendi moralnega zakona, razlog za njegov nastanek".²⁰ Svoboda je največja pozitivna vrednota v človekovem življenju, iz nje izhaja vsa moralno-praktična dejavnost. Na ta način Kant upošteva to, kar mu skuša očitati Pavičević v Uvodu u etiku. Kant se z abstrakcijo distancira od umazano-judovske prakse in postulira drugačno prakso v občečloveškem smislu. Vse to inaugurira že relacija čuti-praktični um. Zato vedno znova ponavlja, da je kategorični imperativ neodvisen od empirije (v marskističnem jeziku: od apologije obstoječe prakse). Kant je v svojem času nastopal proti cerkvi, praznoverju, religiji izven meja uma, lažni učenosti in militarizmu.²¹ Kant je formuliral kategorični imperativ v treh inačicah: 1. Delaj tako, da maksima tvoje volje lahko (po tvoji volji-op. NS) postane princip splošne zakonodaje. 2. Delaj tako, da človeštvo tako v tvoji osebi, kakor tudi v osebi vsakega drugega, povsod vzameš kot namen (cilj) in nikoli samo kot sredstvo. 3. Delaj tako kot da naj bi maksima tvojeja

¹⁴ Kant, I., Kritika praktičnega uma, Kultura, Beograd, 1956, str. 113.

¹⁵ Kant, I., ibidem, str. 127.

¹⁶ Kant, I.: Kritika rasudne snage, Kultura, Beograd, 1957.

¹⁷ Kant, I.: ibidem, str. 12.

¹⁸ Kant, I.: Kritika praktičnog uma, Kultura, Beograd, 1956, str. III.

¹⁹ Kant, I.: ibidem, str. 36.

²⁰ Kant, I.: ibidem, str. 36.

²¹ Burger, H.: Socijalizam in etika, Globus, Zagreb, 1979, str. 176-182.

delovanja s pomočjo tvoje volje postala splošni prirodni zakon".²² Šele v vseh treh variantah je kategorični imperativ celovit, ker izraža odnos do sebe, do drugih (celega človeštva) in do narave. Glede na vse to je Kantova etika nauk o praksi v objektivnem pomenu in o zakonitostih svobode. Um ni dovolj močan, da bi preveril vse posledice naših dejanj, "vemo pa, kaj moramo storiti, da ostanemo na poti dolžnosti h končnemu cilju".²³ Moralna dejanja so pot do izpolnitve človeka. "Ideje ne smemo takoj razglašati za himerično, ali pa za lepe sanje, če se v njeni izvedbi pojavijo ovire. Ideja ni nič drugega kot pojem popolnosti, ki se še ne nahaja v izkustvu. Naša ideja mora biti najprej pravilna in tedaj ni nemogoča kljub vsem oviram, ki nastajajo pri njeni izvedbi".²⁴ Dolžnost človečnosti ni notranja prisila kot zunanjo prisilo prirodne nujnosti, ampak je notranja regulativa ali spodbuda (motiv) za organizacijo vseh lastnih sil. V Kritiki praktičnega uma meni Kant, "da vsak lahko izpolni kategorični imperativ vedno, empirični pa redko kdaj. Vzrok je v tem, da v prvem primeru zadostuje že maksima, ki mora biti čista, v drugem primeru pa tudi fizična moč, ki stavi, da se predstava uresniči".²⁵ Um namreč določi svojo kavzalnost v svobodni volji. V tem je človekova samodeterminacija. Tudi bog ne določa več človeka od zunaj, ampak od znotraj (protestantizem!) kot ideal popolnosti.

Popolna skladnost volje z moralnim zakonom je svetost, popolnost, za katero nobeno nepopolno umno bitje ni sposobno. Kant pravi, da "moralni zakon kot poslednji smoter ni uresničljiv, če ne postuliramo boga".²⁶ Najvišje dobro je možno le pod predpostavko neskončnosti.²⁷ Vprašanje je, ali je ta neskončnost prava ali slaba. Kangrga vidi v tem protislovje Kantove in vsake druge apriorne morale in njen začaran abstraktni krog. V tem vidi samo Heglovo slabo neskončnost.²⁸ Vprašanje je, kakšen je odnos med avtonomno in brezpogojno moralo. Ne pomeni veliko Feuerbachova formula: bog je človek, če ostane človek dehumaniziran in neuresničljiv. Človekov utopicum ne smemo žrtvovati realnemu stanju, sicer pristanemo na Foucoultovo tezo o "smrti človeka". Kant je izbral takšno idejo boga v mejah praktičnega uma, ki človeka osvobaja, četudi samo v Sizifovem boju z lažnimi kompromisi fevdalne družbe, kar je pri Cervantesu donkihotski boj z mlino na veter.

Ali je res "dobra volja" Ahilova peta Kantove etike kot tista težnja po človeštvu in človečnosti kot cilju, ki skriva v sebi nevarnost, da ostane pri dobronamemosti? Zdi se, da Kant človeku samemu ni popolnoma zaupal zlasti na tistih mestih, kjer prevladujejo fideistična stališča. Po eni strani meni, da za realizacijo kategoričnega imperativa ni potrebna človekova fizična sila, ampak le poslušnost praktičnemu umu (logosu pri Heraklitu), po drugi strani pa meni, da je "nujno, da se privzame eksistenca boga kot vrednost moralnega zakona".²⁹ V tem starem načinu metafizičnega izražanja težko razberemo novo vsebino. "Eksistenca boga" pomeni "moralni začetek sveta".³⁰ To stališče lahko razumemo kot strah pred moralnim dejanjem in prelaganje odgovornosti

²² Kant, I.: Dvije rasprave, Matica Hrvatska, Zagreb, 1953, str. 183-184.

²³ Kant, I.: Dve razpravi, SM v Ljubljani, 1937, str. 82-83.

²⁴ Burger, H.: Socijalizam in etika, Globus, Zagreb, 1979, str. 176.

²⁵ Kant, I.: Kritika praktičnega uma, Kultura, Beograd, 1956, str. 82.

²⁶ Kant, I.: Kritika rasudne snage, strl. 291.

²⁷ Kant, I.: Kritika praktičnega uma, str. 142.

²⁸ Kangrga, M.: Etički problem u djelu Karla Marksa, Naprijed, Zagreb, 1963, str. 19.

²⁹ Kant, I.: Kritika rasudne snage, Kultura, Beograd, 1956, str. 291.

³⁰ Kant, I.: ibidem, str. 293.

za prvo moralno dejanje s človeka na boga. Tako pridemo do dileme, po kateri je bog ali pa morala ni možna. Če bog je, potem je on sam postavil vzorec moralnih dejanj, ki ga človek le posnema ali pa mu je celo podrejen. Zaradi te eksistencialne dileme je Kirilov v romanu Besi F.M. Dostojevskega napravil samomor. Morda je Kant prehitro zavrnil nižje plasti duše, ki sprevrta svobodo v samovoljo, če že ne direktno, pa vsaj indirektno. Sam pravi, da "se sreča brez umskih pojmov, kot so svoboda, nesmrtnost duše in bog, ne da predpostaviti".³¹ Neskončnost je paradigma končnega bitja. Vendar je Kantovo pojmovanje neskočnosti še obremenjeno s tradicionalnimi odnosi in racionalistično metafiziko. Odtod izhajajo tudi kontraverzne interpretacije Kantovih stališč. Bog, nesmrtna duša in svobodna volja so stvar po sebi, ki ni spoznavna. Od nas je odvisno, ali vidimo v njej vrednoto ali nič. Vrhovnemu cilju lahko pripišemo dostojanstvo in spoštovanje, ali pa vidimo v njej le praznino nič in samovoljo. Kantova etika je tako na križišču med svetim in profanim. Zdi se, da bi Kant lažje razložil realizacijo moralnega zakona z odvisnostjo človeka od čutno-emocionalnega sveta. Vendar bi bil v tem primeru domet realizacije manjši. Kratkoročni cilji bi prevladali nad daljnoročnimi. S stališča Kantove koncepcije pa je realizacija skoraj nemogoča, vendar ima človek od nje globlje zadoščenje tudi v "čustvu lepega in vzvišenega". Človekova moč ali sposobnost, da postane človek, je nujno vezana na nemoč, da to v popolnem smislu doseže. S tega vidika je razumljivo Kantovo sklicevanje na boga kot popolno moralno dobro. Prav zato, ker postavlja kot kriterij moralnega dejanja boga in ne samo človeka, pomeni, da ima um svoje meje in da etika ni konsekvantno antropološko, ampak tudi teološko izpeljana. Kant pojasnjuje začetek moralnega dejanja, ne pa tudi njegov konec, ker bi sicer moral misliti kot Hegel.³²

III. MORALNO DEJANJE IN PRAKSA

Če hočemo presoditi vrednost Kantove zasnove moralnega dejanja za današnjo prakso, si najprej oglejmo predpostavke Kantove rigoristične etike.

1. Človek je umno bitje (*animal rationale*),
2. evidentnost moralnega zakona za vse ljudi,
3. možnost svobodne volje,
4. moralni zakon je razlog (*motiv*) volje,
5. samorealizacija možnosti svobode v praksi,
6. vsak posameznik teži k svobodi (*cilju*), enakosti in samostojnosti vseh,
7. moralni zakon je absolutno identičen, nespremenljiv, večni,
8. vrednote so v človeku imanentne in ne transcendentne,
9. neprotislovnost enega moralnega dejanja omogoča vsklajenost z vsemi drugimi moralnimi dejanji,
10. zaradi primata nad-čutnega pred čutnim je kategorični imperativ formalen, splošen, brezvsebinski, vendar pa omogoča drugačen čutni svet,
11. moralno dejanje je začetek spreminjanja celotne človekove prakse.

³¹ Kant, I.: *Kritika praktičnega uma*, str. 155.

³² Glej Heglovo kritiko Kantove morale - Kangrga, M.: *Etički problem u djelu Karla Marksa*, poglavje "Kritična analiza moralne svesti i moralnoga stanovišta uopće", str. 27-94.

Za Einsteina je žalostna tista doba, v kateri je laže razbiti atom kot pa predsodek. Kot je znano, je F. Bacon opozoril na štiri vrste predsodkov, ki obstajajo v našem življenju: idoli rodu, votline, trga in gledališča.

Že idol človeškega rodu, po katerem je človek merilo vseh stvari, namesto da bi bilo obratno, opozori Bacon na "razum kot krivo zrcalo". To vodi do vprašanja znanosti, vrednot in ideologije na eni strani in etiko in ideologijo na drugi strani. Že pri opredelitvi "čistega praktičnega uma" natane problem ali so vsi ljudje res umni na ta način, kot predpostavlja Kant. Le v tem slučaju ne bi postal noben problem za jasno opredeljen cilj izbrati ustrezna sredstva. Zgodovinski razvoj je pokazal, da odnos med sredstvi in cilji ni bil teoretično ustrezno opredeljen, kar ni samo Kantova nedoslednost, ampak tudi nedoslednost drugih teoretikov prakse. Še vedno zamenjujemo kategorični imperativ s hipotetičnim in celovit interes z delnimi interesi. Kant je sicer dal iztočnice za razlikovanje navidezne avtonomnosti človeka (ugodje, korist) od prave avtonomnosti. Ni pa predvidel industrijske reprodukcije človekovih navideznih potreb in s tem navidezne avtonomnosti in imperialističen odnos človeka do narave. Tudi Kantova etika ni nedvoumno ekološka. Ohranjanje negativnih strani industrijske družbe, ki triumfira pred vsemi drugimi tipi družb po materialnih dobrinah in koristih, postaja vedno bolj rodovni predsodek zaradi svetovno-planetarne razsežnosti kapitalizma. Kant zaradi ostajanja znotraj meja čistega praktičnega uma ne more odkriti spreobračanja dolžnosti ljubezni do bližnjega v dolžnost sovraštva do bližnjega po mehanizmu "zvijačnosti uma". Z vidika današnjega neofašizma sta tako Kant kot Hegel podcenjevala moč zla. Zlo ni eshatološka priprava za zmago dobrega.

Predsodek Kantove etike je v tem, da nam ponuja univerzalni odrešenjski obrazec. Etike kategoričnega imperativa ne moremo realizirati, ne da bi jo ukinili, tj. reintegrirali njene momente v novo celoto vrednot. Večina interpretov Kantovo etiko bodisi nekritično zavrača v njenem abstraktnem rigorizmu, formalizmu in idealističnem moralizmu, ali pa idolatrično adaptira ne cilje socialistične družbe. Kant je skušal obvarovati "moralno bitje" pred predsodki, ki izvirajo iz čutnega sveta, prepustil pa ga je predsodkom prosvetljenstva. Apriori (Vorurteil, praeciudicium) njegove etike ne pomeni drugega kot pozitivni ali negativni predsodek. Pozitivni in negativni predsodek sta za Horkheimerja in Adorna dve strani iste medalje. Predsodek je v napačni posplošitvi, tj. dogmah razuma. Navedena avtorja "Sociologica" ugotavljata, da so se pogoji za avtoritarni značaj danes celo povečali, namesto da bi se zmanjšali. Družina in prenatrana šola nista v stanju razvijati avtonomnega mišljenja, fantazije in veselja otrok. Razvoj tehnike sili ljudi, da na delovnih mestih in drugje, v tovarnah in v prometu reagirajo kot aparati na znake. Kdor vidi povsod znake, mu postane vse znak, tudi jezik in mišljenje. Tako vse spreminja v stvar".³³ Za omenjena avtorja takšno obvladovanje stvari ne pomeni samospoznanja in samoobvladovanja človeka. To pomeni, da človek, ki naj bi obvladoval naravo in sebe, ni svoboden in srečen. S tega vidika je etična norma samoobvladovanja še vedno aktualna.³⁴ Kant je utemeljeval novo koncepcijo morale na osnovi kritike tradicionalne morale in obstoječe morale s pomočjo starega metafizičnega predsodka o samoudejanjanju možnosti in nezaupanju v resničnost čutnega sveta.

³³ Horkheimer, M., Adorno, T.: *Sociologica*, Reden und Vorträge, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1984, str. 92.

³⁴ Beseda *hybris* pomeni neumerjenost, objestnost, prekoračitev meja. Ideal obvladovanja narave šepa zato, ker je bližje pomenu starogrškega izraza "hybris" kot pa "sophrosyne" (umerjenost).

Prijetno in ugodno zanj ne more biti dobro. Še danes je predsodek jezika (idola fori) v stališču, da bo večina ljudi raje iskala etično dobro v neprijetnih rečeh kot v prijetnih. Zato je Kantova etika bolj primerna za intelektualce kot pa za delavce pri strojih v tovarni. Po tradiciji racionalni kriteriji samonamenskosti človeka (entelehija) najbolj odgovarjajo dejavnostim intelekta. Ker pa so v novem veku intelektualne dejavnosti (umska dela) postale odtujene, tudi na tem področju velja kategorični imperativ kot norma, ne pa kot dejanskost. Kant je z logično analizo napačno zamišljenih moralnih dejanj pokazal, da jim manjka splošni človeški cilj (napaka pars pro toto). Z vsebinskega vidika se zastavlja še mnogo pomembnejše vprašanje ustreznih sredstev.

Po mnenju Cerronija pokaže Kant dva kriterija ravnanja: finalistično pojmovanje človeka kot subjekta dostojanstva in instrumentalno pojmovanje zemeljske skupnosti. Tako živi skupaj enostransko moralistično povečevanje subjekta z enostranskim naturalističnim razvrednotenjem družbe, kar je nova inačica antičnega nasprotja med naravo in človeštvom.³⁵ Tudi pri M. Webru se intelektualistična konstrukcija človeškega ravnanja kot pri Kantu obrne v naturalistično postuliranje menjalnega gospodarstva kot nenadomestljivega sistema praktičnih razmerij in z njo vred moč razpolaganja. Tako Weber kot Kant nenehno prehajata od človeka kot subjekta lastne dejavnosti k enačenju človeka, ki producira s stvarmi. Cerroni še poudari, da tako kot človek ni samo racionalni subjekt lastne dejavnosti tudi stroj ni samo naturalistično proizvodilno sredstvo. V tem tiči obrat od sredstev k ciljem in od ciljev k sredstvom, ki se zgodi najprej v meščanski družbi sami.³⁶ V pravni teoriji je Kant združil pravico stvarne narave do razpolaganja z drugo osebo brez škode za njeno dostojanstvo s pogodbo o mezdnem delu. V Političnih spisih in spisih o zgodovini filozofije in prava piše: V Državi noben človek ne more obstajati brez vsakršnega dostojanstva, ker ima vsak vsaj to, da je državljan. Nihče se s pogodbo ne more odvezati takšni odvisnosti, zaradi katere bi prenehal biti oseba, zakaj samo kot oseba lahko sklepa pogodbe. Potemtakem se lahko obveže le za tista dela, katerih kvaliteta in stopnja je določena, kot dninar ali kot podrejeni v gospodarstvu.³⁷ Ni nenavadno, da je Kant opozoril na pomen osebnosti kot cilja v trenutku, ko se je začela razvijati mehanska industrija. Kant je združil najvišjo človekovo sposobnost, da si postavlja cilje in se meri s človeško vrsto s "kulturo veščnosti", ki temelji na privatni delitvi dela.³⁸ Brž ko človek ni samo cilj, ampak tudi sredstvo, Kantova etika, kot smo videli po navedenih stališčih Königsberškega filozofa, služi za pravno podlago upravljanja z delavci. Človek kot cilj je temelj vsake humanistične etike. Človek najde imanentno človečnost v samem sebi na osnovi lastne moralne samokreacije in transcendentno človečnost v drugem človeku oz. človeštvu. Intencionalnost moralnega dejanja izhaja od imanence k transcencenci. Zato tudi personalistična etika poudarja kot osnovno vrednoto osvoboditev človeka od zunanjega determinizma in izhajanje iz autodeterminiranosti.³⁹ V tem smislu obstajajo v Kantovi etiki prvine za današnjo personalistično in marksistično etiko.

Pri poskusu sinteze mehanske vzročnosti v naravi s telosom človeka Kant ni poudaril možnosti samodeterminiranosti človeka (svobode kot spontanosti) na osnovi

³⁵ Cerroni, U.: Tehnika in svoboda, Komunist, Ljubljana, 1983, str. 58.

³⁶ Cerroni, U.: ibidem, str. 59-60.

³⁷ Cerroni, U.: ibidem, str. 62.

³⁸ Cerroni, U.: ibidem, str. 63.

³⁹ Romić, J. R.: Personalistička etika, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1973, str. 122-123.

spoznanja vseh vrst zakonov (narave, družbe in mišljenja) kot razvojnih tendenc. Kantovo razumevanje znanstvenega in moralnega zakona je še metafizično. Zakon je identično, nujno in bistveno v pojavih kot njihov vzrok. Človek je postal v novem veku lastni zakonodajalec. V tem smislu je znanje moč. Šele iz celotnega Kantovega opusa razumemo povezavo med naravnimi in moralnimi zakoni. Na to povezavo aludira Kantov izrek na koncu knjige *Kritika praktičnega uma*: Zvezdnato nebo nad mano in moralni zakon v meni. Po starogrški predstavi bi to pomenilo, da je človek mikrokozmos v makrokozmosu. Po Kantovem kopernikanskem obratu pa se človekova zakonodaja nanaša tudi na naravne zakone. Današnja fizika to Kantovo spoznanje potrjuje. Človek ne more spoznavati prirodnih zakonitosti po povratnem vplivu posledic svojih dejanj nazaj nanj - npr. radioaktivno sevanje. Predvidljivost enostavnih naravnih pojavov je že od nekdaj slonela na njihovi ponovljivosti. Moralna dejanja pa niso (popolnoma) predvidljiva, ker je vsebina moralnega zakona stvar kreativnosti vsakega posameznika. Če pa štejemo moralne odnose k najvišji vrsti gibanja dejanskosti (vrste gibanja po Engelsu od mehanskega do psihičnega), potem je potrebno pri moralnem dejanju upoštevati sintezo zakonitosti različnih vrst gibanja, kar pa presega Kantove statične formalne okvire oz. jih reintegrira. Možnost svobodne volje izhaja iz tega, ker človek ni samo prirodno bitje. To po mnenju Cerronija vodi do zamenjevanja sredstev in ciljev, kar pa ne izključuje človekove težnje po harmoniji.

V spisu "Ideja za splošno zgodovino v svetovno-meščanskem pogledu" Kant sam razvija misel, da je potrebno vse dogajanje pojmovati zakonito. V zgodovini vladajo prirodni zakoni. Napredek ni rezultat plemenitih nagibov, ampak neplemenitih instinktov človeškega rodu, samoohranitvenih nagonov. Napredek nastaja ne s pomočjo, ampak celo proti volji ljudi. Kantova misel se sicer ujema z Engelsovo tezo o zgodovini kot rezultanti različnih interesov, iz katerih nastane nekaj, kar nihče ni hotel. Takšno stanje odtujitve je potrebno preseči s skupnim načrtom ali skupno kontrolo. Kant je verjel v smisel "skritega načrta prirode", ker je meščanska družba šele nastajala in ni pokazala svojih slabosti. Marx in Engels pa sta kot teoretika socialistične revolucije iskala poti za preseganje odtujitve. Kant je videl v človeku dve težnji: težnjo po združevanju in težnjo po izolaciji. Zato piše o "nedružbeni družbenosti človeka".⁴⁰ Napredek zanj ni rezultat naše vzgoje, ampak delovanja prirode v nas. Razreševanje družbenih nasprotij se dogaja po "prirodnem avtomatizmu".⁴¹

Kant v "Ideji splošne zgodovine v svetovno-meščanskem pogledu" piše: "Kakršenkoli pojem svobodne volje v metafizičnem smislu si ustvarimo, človeški postopki so določeni po splošnih zakonih kakor vsako drugo prirodno dogajanje".⁴² Zdi se, da Kant v filozofiji zgodovine pristaja na determinizem volje, ki ga v morali zanika. Njegova misel sledi protislovju družbe. Namen zgodovine po njegovem izhaja iz njene kavzalanosti. Vendar se to ne ujema z Marxovim miselnim tokom, kar zatrjuje Max Adler v sestavku "Kant in socializem".⁴³ Marx razlikuje med prazgodovino in zgodovino prav tako kakor tudi med umazano-judovsko obliko prakse in občečloveško prakso. Prazgodovina ali predzgodovina je obdobje barbarstva (protislovij meščanske družbe). Zgodovina v avtentičnem smislu besede kot človekova kreacija je onkraj meja

⁴⁰ Burger, H.: *Socijalizam i etika*, Globus, Zagreb, 1979, str. 163.

⁴¹ Burger, H.: *ibidem*, str. 166.

⁴² Burger, H.: *ibidem*, str. 161.

⁴³ *ibidem*, str. 153-184.

meščanske družbe kot občečloveška praksa. Za zgodovino so značilne posebne zakonitosti, ne pa prirodni ali strojni avtomatizem. Zgodovina sama po sebi nima nobenega smotra, ker ni apartna oseba. Zakoni zgodovine niso monokavzalni po newtonovski paradigmi, ampak so le tendence v smislu človekovih bistvenih možnosti, ki jih posamezniki realizirajo ali pa tudi ne. Zato obstaja še vedno odprto vprašanje prihodnje družbe: barbarstvo ali komunizem. Za Kanta je zgodovinski tok usmerjen k nespornemu napredku brez ambivalence. Razlika med posameznikom in družbo je za Kanta v tem, da prvi deluje po moralnih, drugi pa po egoističnih motivih. Razlika med družbo in posameznikom izhaja iz razdvojenosti v posamezniku med njegovo družbeno in nadružbeno (izolirano) naravo, med nižjimi in višjimi plastmi duše. Moralno dejanje je le tedaj brezpogojno, kadar je individuuum sam izbor in kriterij moralnosti, v družbenem kontekstu pa postane pogojno. Marx in Engels, ki sta izhajala iz človeka kot družbenega bitja, sta pokazala tudi družbeni izvor izoliranega posameznika. V sestavku "Ponovno morala" Konrad Schmidt argumentira tezo, da je morala pogojna, na kar mora navsezadnje pristati tudi Kant. Pogoj je človekova težnja po sreči.⁴⁴ Tudi Kantov pojem apriorne morale je zgodovinsko pogojen s prehodom fevdalizma v kapitalizem. Racionalno jedro Kantove morale je v tem, da človek že vnaprej skuša predvideti neprijetnosti in negativne posledice svojih napačnih dejanj ne (samo) po empirični poti, ampak zgolj po tem, ali je človek cilj, ali je samo sredstvo. Hedonistična in utilitaristična morala samo kratkoročno obljubljata zadovoljstvo, srečo in korist. Kant pa skuša daljnoročno dobiti to, kar morale, proti katerim polemizira, obljublja le kratkoročno. Razvoj kapitalistične proizvodnje za potrošnje je pokazal, da je Kant upravičeno polemiziral proti utilitarizmu in hedonizmu. Kantova zavrnitev "nedružbene družbenosti" je tudi zavrnitev utilitarne "nekoristne koristi". Ne gre le za to, kaj človeku ne škoduje, ampak za to, kar ga omogoča kot cilj. Prav tako ni dovolj, če skušamo napraviti atomske odpadke neškodljive, točimo v automobile bencin brez svinca itd., ker takšni ukrepi še povečujejo število skritih nevarnosti za človeka, do katerih je pretirano zaupljiv. Avtonomija je v skladu z utilitarno moralno "nekoristne koristi"⁴⁵, ni pa v skladu s kategoričnim imperativom. Kant ne postulira moralne presoje po običajih, ampak po razumski poti. Prepoveduje laži iz človekoljublja, kamor bi sodile tudi današnje megalomanije, ker je to laž človekoljublju, tj. licemerstvo. Vsak dan se srečujemo s pojavi, ki prekoračujejo "srednjo mero" (starogrški ideal) ali meje čistega praktičnega uma. Zato še vedno pomeni moralno dejanje začetek spreminjanja celotne umazano-judovske oblike prakse.⁴⁶

Kant skuša doseči realnost svobodne volje s pomočjo prava. "Pravo je skupnost pogojev, po katerih se združi volja enega človeka z voljo drugega".⁴⁷ Vsa dejanja, ki kratijo pravice, zunanjo svobodo drugih ljudi, so napačna.⁴⁸ Pravni imperativ se zato glasi: "Ravnaj tako, da je svobodno udejstvovanje tvoje volje združljivo s svobodo vseh drugih".⁴⁹ Kar je v moralno-idealnem smislu omogočanje svobode drugih, je v realno-pravnem smislu združljivost. Tu vidimo tudi Kantovo naklonjenost republikanski ustavi.

⁴⁴ Ibidem, str. 98-102.

⁴⁵ Opis negativnih značilnosti avtomobila glej v poglavju "Družbena ideologija avtomobila", v knjigi Goz. A.: Ekologija i politika, Prosveta, Beograd, 1982, str. 97-105.

⁴⁶ Glej npr. Marx, K.: K judovskemu vprašanju, O historičnem materializmu, str. 28-31.

⁴⁷ Kant, I.: dve razpravi, SM, Ljubljana, 1937, str. 59.

⁴⁸ Kant, I.: ibidem, str. 94.

⁴⁹ Kant: ibidem, str. 59.

Moja pravica mora biti tudi pravica drugega. Ta Kantova misel je blizu Marxove, po kateri je svoboda posameznika pogoj svobode vseh. Kant se opira na Rousseaja in Hobbsa. Pri obeh je naravno stanje med posamezniki in državami vojna. Kategorični imperativ sprovaja narava prek uma, kar bi to opravil že sam brez žalostnih izkušenj. "Narava sama hoče, da zmaga slednjič pravo".⁵⁰ Iz teh navedb je razvidno, da Kant s kategoričnim imperativom želi prihraniti človeku žalostne izkušnje, vendar, kot sam priznava, to ni mogoče. Če je Kant v Kritiki praktičnega uma zagovarjal tezo, da kategorični um deluje ločeno od empirije (izkustva), pa v Dveh razpravah priznava kategorični imperativ praktično-zgodovinsko tudi znotraj žalostnega izkustva prirodnega stanja. V kategoričnem imperativu se nahaja bodisi božje (Kritika praktičnega uma) bodisi prirodno jamstvo za zmago prava. Za vsak pravni zakon je nujno soglasje vsega ljudstva. Iz izvorne pogodbe se izvajajo vsi pravni zakoni. V tem smislu je Kant zastopnik splošne volje francoske revolucije.⁵¹ Država ni vsota posameznih volj, ampak "vrsta notranje umne volje ljudstva". Kant zagovarja meščansko družbo s tezo, da politična in človeška svoboda in enakost lahko obstajata brez ekonomske enakosti.⁵² Meščanska ureditev dopušča "vsakemu svoje", poseganje po lastnini imenuje Kant na mnogih mestih "laesio"⁵³, ki ga pravno stanje ne dopušča. Kant zastopa tezo, da se posameznik ne sme podrežati družbeni prisili, vendar se le-ta lahko odreče avtonomiji v imenu svoje svobode. Sila je pravična, če "se sklada s svobodo po splošnih zakonih".⁵⁴ Posameznik je "postulat praktičnega uma", ki mu pa Kant, kot smo že večkrat videli, ne zaupa popolnoma. Pri pravnem stanju družbe zagovarja primat splošnega pred posameznim V nobenem primeru pa ni dolžnost posameznika formalizirana do te stopnje, da bi našla v njej opravičilo nacionalsocialistična totalitarna država. Ker je za človeka značilna "nedružbena družbenost" (ungesellige Geselligkeit), učinkuje družba prisilno tako v pravnem kot v nepravem smislu. Razlog je v tem, da tedaj, ko vleče posameznik na svojo stran in se samovoljno izolira, vleče družba na svojo. Ni odveč vprašanje dopustne meje. Kot je postavil Kant na strani posameznika kategorični imperativ kot regulativ možnega pravnega ravnanja, tako je postavil na stran družbe pravne norme. Kant je tudi proti vojni: "Ni potrebna vojna niti med menoj in teboj v prirodnem stanju niti vojne med državami".⁵⁵ Ta regulativ praktičnega uma pomeni, da naj se politika prilagaja pravu, in ne obratno, sicer ni možno doseči napredka v smislu "večnega miru". Ideja o večnem miru je ena izmed prosvetljskih iluzij. Orvelovski sofizem: vojna je mir pa pomeni odkriti antihumanizem našega časa.

Kant skuša prikazati apriorno gotovost za ohranitev človeškega rodu v bogu ali prirodi. Sartre pa karakterizira današnji čas takole: "Če hoče človeštvo živeti, ni to zato, ker bi bilo rojeno, temveč, ker se je odločilo, da bo nadaljevalo svoje življenje. Človeka kot vrste ni več. Družba, ki je sama sebe napravila za čuvaja atomske bombe, se nahaja izven prirodnega carstva, ker je odgovorna za svoje bivanje ali nebivanje. Potrebno je, da vsak trenutek pristane na svoje življenje. To danes občutimo kot tesnobo".⁵⁶ Sartre zanika obstoj "človekove narave", ker ga narava ne opravičuje pri neodgovornosti za

⁵⁰ Kant: *ibidem*, str. 79.

⁵¹ Burger, H.: *Socijalizam i etika*, str. 35.

⁵² Burger, H.: *ibidem*, str. 35.

⁵³ *laesio* = premišljena žalitev, prekršek, glej Kant: *Metafizika čudoređa*, Sarajevo, 1967, str. 49, 52, 53, itd.

⁵⁴ *ibidem*, str. 33.

⁵⁵ *ibidem*, str. 148 itd.

⁵⁶ Sartre, J. P.: *Les temps modernes*, cit. po knjugi Pavičević, V.: *Uvod u etiku*, Kultura, Beograd, 1962, str. 334.

svoja dejanja. Človekova odgovornost je danes večja kot kdajkoli prej, ker so mnogo večje posledice dejanj. Zato Sartre postavlja v smislu odgovornosti posameznika za ves svet. Pri vsakem izboru se mora vprašati "kaj bi se zgodilo, če bi ves svet tako ravnal".⁵⁷ Sartre tudi meni, da "mi ne moremo izbrati zlo. To, kar izbiramo, je vedno dobro. Zame ne more biti dobro, kar ni za vse"⁵⁸. Sartre utemeljuje svoje "eksistencialistično ponavljanje kategoričnega imperativa" (F. Bolnow, W. Maihofer) takole: "Tako sem odgovoren za samega sebe in za vse ter ustvarjam sliko človeka, ki ga izbiram. Ko izbiram sebe, izbiram človeka".⁵⁹ Maihofer meni, da ta teza "prehaja" Kanta, ker predpostavlja, da je pri izbiri tisti, ki izraža voljo, le homo noumenon, nadindividualni umni subjekt, čigar volja ni podrejena prostovoljnosti homo phainomenona. V njem se maščuje sama umna nujnost".⁶⁰ Sartrovo eksistencialistično ponavljanje Kantovega kategoričnega imperativa ne presega prvotne variante, ampak samo eksplicira vsebine, ki so bile že pri Kantu implicitne. Tako je ekspliciran izbor moralnega dejanja posameznika, odgovornost zanj pred vsemi in pogansko povezanost med ljudmi. Sartrova teza, po kateri je obstoj človeka pred esenco, ne eliminira esencialnosti in s tem noumenalnosti človeka, ampak jo uvede po ovinku spet nazaj. Za A. Schopenhauerja kategorični imperativ ni mogoč, ker je svet samo slepa volja in predstava. Kategorični imperativ ni možen v nobeni antihumanistični filozofiji.

Tako G. Anders decidirano trdi, da je Kantovo stališče, po katerem se človek "ne sme nikoli uporabiti samo kot sredstvo", zastarel, ne le zato, ker obstajanje stotine koncentracijskih in delovnih taborišč na svetu dokazuje nasprotno, ampak zaradi pretvorbe človeka v surovino v sedanji fazi industrijske revolucije. Kar se je dogajalo v mehanicistični zgodovini naravoslovnih ved, se danes dogaja na tej ravni "postcivilizatorskega kanibalizma".⁶¹ Današnja maksima se glasi "Ne puščaj neuporabljeno nič, kar je uporabljivo!" Aristotel in Kant sta še razlikovala med smotno in instrumentalno dejavnostjo, ki je danes ukinjena. Po Andersu je delo istovetno z dejavnostjo, ker ima lahko gib delavca pri stroju prav takšen učinek kot pritisk na gumb nekega uradnika. Nebistvena razlika med intelektualnim in neintelektualnim taylorizmom kaže na ne-celovito razdrobljenost dela, ki ga Anders označuje nasproti starogrške dvojice: ergon-ponos (napor) kot an-ergeia, nesmiselno delo, ki je z vidika brezposelnih še vedno smiselno. Hkrati z napornostjo je v industrijski revoluciji delo izgubilo tudi smisel, tj. perspektivo samorealizacije človeka.⁶² Zato Anders očita Kantu, da dopušča človeka kot tabu in obenem predpostavlja, da je vse ustvarjeno za človeka. Ta ideja je vsebovana že v judovsko krščanski tradiciji. Ne najdemo pa je niti v sistemu magije niti v politeizmih. Skupna osnova vse dosedanje novoveške filozofije je po Andersu antropocentrična ideja, po kateri je človek cilj in priroda sredstvo. V tem je predpostavka naravoslovja, tehnike in industrije, V težnji po gospodovanju nad narodo je tudi človek postal sredstvo, surovina.

V sestavku Hipotetični in kategorični imperativ - K odprtemu vprašanju praktične filozofije argumentira A. Kulenkampff tezo, da kategorični imperativ ni tako

⁵⁷ Sartre, J. P.: *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, str. 17

⁵⁸ Sartre, J. P.: *L'existentialisme est un humanisme*, cit. po Tadić, L.: *Filozofija prava*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 157.

⁵⁹ Tadić, L.: *ibidem*, str. 157.

⁶⁰ Tadić, L.: *ibidem*, str. 157.

⁶¹ Anders, G.: *Zastarelost človeka*, Nolit, Beograd, 1985. str. 14.

⁶² Anders, G.: *ibidem*, str. 75.

samoumeven, kot je to predpostavljala nemška klasična filozofija. Po analitični poti se ne da dokazati njegovega obstoja. Če je obstoj kategoričnega imperativa kot moralnega zakona vezan na kazen in nagrado in samo bog kot zakonodajalec lahko izsili izvedbo zakona z omenjenimi sredstvi, je jasno, da obstajajo le hipotetični imperativi. Prav tako je obstoj kategoričnega imperativa problematičen, če je bistvo meščanske države suverenost (Hobbes, Kelsen, itd.), ki nima nobene druge moči nad seboj in je zato zakon samo zakon najmočnejšega.⁶³ Kant je predvidel transcendiranje opisanega prirodnega stanja "boja vseh proti vsem" s kategoričnim imperativom s pomočjo eshatološkega momenta, ki je v prispevku A. Kulenkampffove odpadel kot spekulativni moment.

Za konec si oglejmo še Kantovo pojmovanje vzgoje. Moralno najstvo se realizira v neskončnem približevanju načinom dejavnosti v čutnem svetu. "Od nas samih je odvisno, kako bomo razvili človečnost iz zasnov, ki so v nas".⁶⁴ Človek postane človek samo z vzgojo.⁶⁵ Človek se mora osvoboditi naravne in družbene odvisnosti. Samo z načrtnimi vplivi lahko razvije skrita nagnjenja v sebi. Kant opisuje probleme vzgoje takole: "Eden izmed velikih problemov vzgoje je, kako združiti podrejanje zakoniti prisili s sposobnostjo izkoriščanja lastne svobode. Kajti prisila je nujna! Kako naj kultiviram svojo svobodo s prisilo? Lahko navajam gojenca, da prenaša prisilno svobodo. Brez tega gojenec ne zna uporabljati svobode. Prej mora občutiti neizogiben odpor družbe, da bi se naučil, kako samostojno preživljati samega sebe".⁶⁶ Kant se je zavedal kontraverznosti ciljev prosvetljenstva, zato je predvidel sistematičen pedagoško-znanstveni pristop k problematiki osvobajanja človeka iz nezrelosti, za katero je sam kriv. Kant je nasprotoval tedanjim obstoječim oblikam vzgajanja, ker so bile perspektive teženj liberalne buržuazije večje kot konservativna vzgoja v fevdalni družbi. Podobno kot Kant, se danes zavzemajo za človekovo zrelost in samostojnost Adorno, Horkheimer, Ilich, Bloch itd. Vzgoja v šoli celo odvrta človeka od samorealizacije. Starši sami ne morejo rešiti naloge, kako razviti človečnost v otroku, ker je njihova družinska vzgoja odvisna od njihovega položaja v družbi. Običajno vzgajajo otroke za sedanji svet, ne pa za prihodnji.⁶⁷ V marksističnem jeziku to pomeni, da starši in šola vzgajajo le za obstoječo umazano-judovsko prakso, za potrošništvo, ne pa za prihodnjo občečloveško prakso. Vzgoja se začne najprej z disciplino, kontrolo živalskih nagonov v človeku. Despotija nižjih nagibov človeka onesposablja pri izbiri samega sebe. Osvoboditev izpod divjine prirodnega stanja je potrebno zaradi poslušnosti moralnemu zakonu. Disciplina in poslušnost nista že sama po sebi cilj vzgoje. Kant piše o kultiviranju, civiliziranju in moraliziranju kot sestavinah vzgojnega procesa.⁶⁸ Človek mora delati, ker si le tako prodobi ekonomsko neodvisnost kot pogoj osebne in politične svobode. Z discipliniranjem in kultiviranjem se človek uči sam postavljati cilje neodvisno od prirodnih nagibov. Človek si mora pridobiti takšne navade, sposobnosti in

⁶³ Prämmerjaj Kuhlmann, W. - Böhrer, D.: Kommunikation und Reflexion, Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik - Antworten auf K.O. Apel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1982, str. 591-611.

⁶⁴ Kant, I.: Über die Pädagogik... cit. po W. Sawall: Konzeptionen menschlicher Vergesellschaftung in den Theorien des deutschen Idealismus und modernen Erziehungswissenschaft, Inaugural-Disertation, Philipps Universität Marburg, Marburg, 1970, str. 28

⁶⁵ Ibidem, str. 28.

⁶⁶ Sawall, W.: ibidem, str. 30.

⁶⁷ Sawall, W.: Konzeptionen menschlicher Vergesellschaftung in den Theorien des deutschen Idealismus und modernen Erziehungswissenschaft, Inaugural Disertation Philipp Universität, Marburg, 1980, str. 32.

⁶⁸ Sawall, W.: ibidem, str. 35.

spretnosti, ki mu bodo služile kot sredstvo za lastno osvoboditev. V tem vidi Kant kultiviranje in civiliziranje duha. Moralna maksima kategoričnega imperativa je najvišji vzgojni cilj, ker pripravlja posameznika na življenje v družbi. Z moraliziranjem dosežemo uvid otrok v moralni zakon in preseganje gole discipline. Kant meni, da "je včasih dobro, da otroci ravnajo po nagnjenjih. V mnogih primerih pa je bolje, da se ravnajo po dolžnostih. Moraliziranje je za Kanta najvišja stopnja vzgajanja zaradi delovanja po uvidu v moralni zakon. Moralna vzgoja je bistvo moralne zavesti naroda. V tej točki je nemška klasična filozofija (Fichte, Schelling, Hegel) nadaljevala "francosko revolucijo v teoriji" (Marx). Ne gre samo za nastajanje meščanske družbe, ampak tudi za nastajanje nemškega naroda kot zgodovinskega naroda.

IV. SKLEP

Kant naleti na realna protislovja pri vprašanju realizacije moralnega zakona. To pa še ne pomeni, da se moralni zakon v realnem svetu ukine, kot to meni Hegel v smislu očitka Kantu.⁶⁹ Kantov odgovor zoper ta očitek je v tem da se moralni zakon ne realizira (popolnoma) v realnosti, ampak v neskončnosti. Kant potrebuje obstoj boga zaradi moralnega zakona, in ne obratno. Kant nasproti sofistični identifikaciji moralnega dejanja z nemoralnim dejanjem, vedno znova rehabilitira možnost moralnega dejanja, ki se razlikuje od nemoralnega dejanja po svoji brezpogojnosti, ki je v dolžnosti. Za nemoralno dejanje, ki ni dolžnost, so potrebni obstoječi realni pogoji, ne pa za moralno dejanje, ki je negacija nemoralnega dejanja. Iz nelogične protislovnosti nemoralnega dejanja, ki ne izhaja iz celovitih interesov in zato ni po svoji parcialnosti obvezno za vse ljudi, sledi neprotislovna možnost moralnega dejanja nasproti njeni ukinitvi izven meja čistega praktičnega uma. Pri Sokratu in Kantu je moralno dejanje brezpogojno, pri Aristotelu in Heglu pa je pogojeno. Hkrati z drugačnim moralnim dejanjem postulira Kant podobno kot Sokrat drugačno vzgojo, politiko in socialno ureditev. To pa pomeni, da je potrebno za realizacijo moralnega dejanja izumljati tudi nove pogoje realizacije, kar vodi v zadnji konsekvenci k spremenjeni praksi. Razrešitev našega problema, ki je v napačni zvezi politike z ekonomijo, je tudi v odgovoru na vprašanje o pogojnih možnostih moralnega dejanja, ki v praksi nima samo moralnega, ampak tudi politični in ekonomski pomen. Večznačen pomen moralnega dejanja je dovolj razviden že iz Kantovega in Heglovega opusa. Aristotel in Hegel sta videla v realno-umnih pogojih plodno zvezo med etiko in politiko, Sokrat in Kant pa v idealno-umnih pogojih. Iz tega sledi, da je potrebno tedaj, če v praksi ni ustreznih pogojev za moralno dejanje, ustrezne pogoje najprej (apriori oz. anticipacijsko) teoretično ustvarjati. Marxova kritika politične ekonomije je sinteza kritike celotne meščanske družbe z njeno filozofijo (moralo) in politiko (ideologijo) vred kot teoretična osnova za socialistično revolucijo. Udejanjanje umnih oz. idelano zamišljenih pogojev z revolucijo vodi do nove zveze teorije s prakso in do novih problemov, ki kažejo po eni strani na ne-udejanjene, po drugi strani pa na nezadostno teoretično obdelane idejne zasnove nastale prakse. V pričujočem sestavku sem skušal pokazati na ne-udejanjeno "racionalno jedro" Kantovega kategoričnega imperativa v praksi na določene teoretične modifikacije.

⁶⁹ Glej Kangrga, M.: Etički problem u djelu K. Marxa, str. 52.

LITERATURA

- Anders, G.: Zastarelost čoveka, Nolit, Beograd, 1985.
- Burger, H.: Socializam i etika, Globus, Zagreb, 1979.
- Cerroni, U.: Tehnika in svoboda, Komunist, Ljubljana, 1983.
- Gorz, A.: Ekologija i politika, Prosveta, Beograd, 1982.
- Horkheimer, M., Adorno, T.: Sociologica, Reden und Vorträge, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1984.
- Kangrga, M.: Etički problemi u djelu Karla Marksa, Naprijed, Zagreb, 1967.
- Kant, I.: Dvije rasprave, Matica Hrvatska, Zagreb, 1953.
- Kant, I.: Kritika praktičkoga uma, Kultura, Beograd, 1957.
- Kant, I.: Kritika razsudne snage, Kultura, Beograd, 1957.
- Kant, I.: Metafizika čudoreda, Veselin Masleša, Sarajevo, 1967.
- Marks, K.: Teorije o višku vrednosti, I, II, III, Prosveta, Beograd, 1978.
- Kuhlmann, W. - Bohler, D.: Kommunikation und Reflexion, Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik-Antworten auf K. O. Apel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1982.
- Marks, K.- Engels, F.: O historičnem materializmu, CZ v Ljubljani, 1956.
- Novak, B.: Lockovo pojmovanje svobode in sreče, Anthropos, 1983/III-IV, str. 36-37.
- Pavičević, V.: Uvod u etiku, Kultura, Beograd, 1962.
- Pejović, D.: Hermenevtika, znanost i praktična filozofija, Veselin Masleša, Sarajevo, 1982.
- Romić, J., R.: Personalistička etika, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1973.
- Sawall, W.: Konzeptionen menschlicher Vergesellschaftung in den Theorien des deutschen Idealismus und modernen Erziehungswissenschaft, Inaugural-Disertation Philips Universität Marburg, Marburg, 1970.
- Sergejev, D.: Otudjeni čovjek, Školska knjiga, Zagreb, 1986.
- Tadić, L.: Filozofija prava, Naprijed, Zagreb, 1983.
- Vorländer, K.: Zgodovina filozofije, II. knjiga, SM, Ljubljana, 1970.