

## Критика телеолошког ума и карактер модерне норме Неапологетска одбрана Канта

**Апстракт:** Аутор настоји да покаже да Кант одбацује метафизичку идеју есенцијалистичког ума и замењује је идејом процедуралног ума. Есенцијалистички ум имплицира обухватну телеологију која захтева метафизичко јединство објективног и нормативног света. За разлику од тога, Кантов процедурални или практички ум није емпиријски или онтолошки условљени ум, већ нешто што има безусловну аутономију. Отуда, Кантов универзализам имплицира нетелеолошке принципе који су стриктно формални и отуда, Кантов принцип универзализације дејствује као нож који оштро раздваја добро и правду: појам правде мора бити независан од појма добра и претходити му. Кантово модерно становиште прави разлику између валидности чињеничких судова и валидног разумевања моралних и правних норми (валидни захтеви за исправност). Тиме се оно разликује од онога што метафизичко становиште, по правилу, тврди, наиме, да постоји фундаментални поредак који лежи иза видљивог света овога живота и у којем су онтолошки и нормативни аспекти валидности уједињени. У Кантовој моралној и правној теорији, крај метафизике имплицира крај свеобухватне телеологије, тј. теорије по којој све људске сврхе треба да буду усмерене на реализацију неког обухватног стања ствари или финалног узрока.

**Кључне ријечи:** телеолошки, деонтолошки, практични ум, универзализам, нормативни и објективни свет, правда и добро, традиционалне и моралне норме

Последњих неколико деценија сведоци смо снажних тенденција реактуализације Аристотелове, Ничеове и Кантове филозо-

фије. Може се слободно рећи да су теорије ових филозофских класика главне референтне тачке у расправама које се воде између либерала и комунитарца, универзалиста и контекстуалиста, модерниста и постмодерниста. Кад је реч о Канту, чија се двестогодишњица ове године обележава, у средишту пажње је његово разликовање три врсте употребе ума – теоријско-сазнајне, практичне и естетичке – без чијег разумевања се не може схватити његова оригинална концепција рационалности и валидности која је повезана са просветитељством. У склопу разматрања те проблематике, у првом плану је ипак његова концепција чистог практичног ума пошто она имплицира његове ставове према појму правде (како у њеном моралном тако и у њеном правном смислу) и појму добра. Наиме, познато је да у поменутих савремених расправама доминира питање о односу правде, права и добра. Схематски говорећи, у савремености постоје два основна, међусобно радикално супротстављена тabora кад је реч о том питању.

Једни заступају став о примату *правде* и *права* над супстанцијалним добром и, саобразно томе, придају моралним, правним нормама и појму рационалности неутрални, непристрасни, деконтекстуализовани, дакле, универзални карактер (либерали, универзалисти). Њихови опоненти (комунитарци, постмодернисти) полазе од претпоставке да морал, право и рационалност не могу бити независни од конкретног контекста (тј. од особених култура и традиција), те отуда инсистирају на *несводивом њлурализму* концепција морала, права и рационалности, тј. на примату контекстуално одређеног добра над правдом и правом. Овом контекстуализацијом правде и рационалности (постоје само правде и рационалности), контекстуалисти поричу могућност универзализације моралних и правних норми, тј. могућност одвајања нормативног поретка од објективног света, “света живота”. Наравно да су ови последњи склони радикалној критици Канта као централног мислиоца просветитељства. Тако један од најистакнутијих комунитариста Аласдаир Мекинтајер истиче: “Средишња претензија просветитељства била је [...] да обезбеди стандарде и методе рационалног оправдања помоћу којих се може пресудити о томе који су правци деловања у свакој сфери живота праведни, рационални и просвећени, а који

неправедни, ирационални и непросвећени. Наиме, постојала је нада да ум може заменити ауторитет и традицију. Рационално оправдање значи позивање само на оне принципе које не би могла оспорити ниједна рационална особа. [...] Оно за шта нас је просветитељство учинило слепим и што сада откривамо јесте концепција рационалног истраживања отеловљеног у традицији, концепција по којој сами стандарди за рационално оправдање проистичу из историје чији су део [...]” (Whose Justice? Which rationality?, Notre Dame, in: University of Notre Dame Press, 1988, стр. 6 и 7). Мекинтајер сматра да разлог неуспеха просветитељског пројекта лежи у томе што је немогуће да ум сам из себе, независно од партикуларних културних традиција, установи универзални критеријум помоћу којег би се оправдавале моралне и правне норме. Ово отуда што ум, тежећи за успостављањем своје *безусловне ауџиономије*, мора апстраховати од оног што му нужно претходи, тј. од традиције која је увек нека партикуларна традиција, и тако створити непремостив јаз између чињеница и норми. С друге стране, савремени теоретичари либералног и универзалистичког усмерења испољавају тенденцију да се у расправама са контекстуалистима позивају управо на Канта, при чему неретко прибегавају реинтерпретацијама и преформулацијама Кантовог појма практичног ума, како би одбранили његову тезу о примату правде и права над добром, тј. његову деонтолошку концепцију морала и права.

У тексту који следи покушаће се дати *неајологџијска* одбрана Кантове критике телеолошког ума и на њој заснованог постављања формално-универзалних и нетелеолошких моралних и правних норми, при којој се, међутим, неће омаловажавати вредност оних етичких концепција које се не могу универзализовати, тј. оних које потичу из личних животних историја или из колективних партикуларних традиција.

\*\*\*

Оно чиме се Кант издвојио од својих филозофских претходника огледа се у томе што је он уму придао улогу законодавца. Пошто је он правно дистинкцију између три начина употребе ума

– теоријске, практичке и естетичке – може се рећи да је Кант мислилац плурализма законодавних функција ума.

Његов чувени коперникански обрт није ништа друго до успостављање законодавног теоријског ума или разума. Тиме сазнајна моћ престаје бити моћ која настоји да на адекватан начин репродукује законе иманентне објекту сазнања, који се схватају као нешто што је њој спољашње, без обзира на то да ли је реч о законима који владају искуственим светом или о онима по којима се равнају ствари по себи. Тој идеји кореспонденције између субјекта и објекта, тј. концепцији слагања између поретка идеја и поретка ствари, по којој моћ сазнања налази свој закон у њој спољашњем предмету, а не у себи самој, Кант супротставља концепцију по којој сазнајна моћ у себи самој, дакле независно од предмета сазнања, проналази своје законе по којима се равнају предмети сазнања. Тим обртом којим се доводи у питање *adequatio intellectus et rei*, битно се мења сам карактер закона којима је уређен спољашњи свет. Ти закони не проистичу ни из феноменалног нити из ноуменалног света, већ су то чисти принципи разумске априорне синтезе чистог трансценденталног субјекта захваљући којима се објект потчињава субјекту. Разум је аутономна моћ која је утемељена у себи самој и која утолико има безусловни ауторитет. Пошто ове чисте разумске форме могу свој предмет стећи само посредством априорних форми чулности, времена и простора – оне се могу примењивати само на искуство. Још прецизније речено, разум успоставља законе којима су све појаве потчињене не са становишта своје садржине већ са становишта свога облика. Као такав, он нам не даје никакво сазнање о стварима по себи, већ је његова сазнајна моћ ограничена на могуће искуство. Примера ради, узрок није производ индукције, већ појам *a priori*, чијом се применом на искуство поставља узрочно-последични однос између појава. Будући да ове категорије разума логички претходе искуству, оне се са њим нужно слажу. Отуда сазнања до којих се долази применом синтезе априори на искуство јесу општа и нужна, тј. аподиктичког карактера.

Са становишта наше централне теме битно је уочити чињеницу да је Кант одвајајући садржај од форме дошао до “чисте” фор-

ме моћи сазнања. На првом нивоу, то су чисти облици чулности, на другом чисте форме разума. Управо у тим формама испољава се чиста субјективност сазнајних моћи, које нема ни у каквом садржају, ни у каквом предмету. Субјективност принципа није емпиријска или психолошка већ “трансцендентална” субјективност.

Као што је познато, Кант је нашао да се овако одређени теоријски ум увек заплиће у контрадикције са самим собом када покуша да превазиђе границе могућег искуства. Решење за ове антиномије људског ума лежи у томе да се призна једна форма ума која важи за природни или појавни свет, а друга за ноуменални свет, свет слободног, неусловљеног практичког моралног делања.

Јаз између теоријског ума, чији предмет може бити само чулни свет, и практичког ума, чији предмет може бити само натчулни свет, почива на томе што ни један ни други не могу сазнати ствар по себи – први зато што не може изаћи изван граница чулног искуства, изван сфере коначног, други зато што се оно што је натчулно, тј. бесконачно, не може појавити у времену и простору – тако да је сваки осуђен на то да остане унутар свога подручја, без могућности прелаза у оно друго. “Дакле, каже Кант, ниједан од та два појма не може прибавити неку теоријску спознају о своме објекту [...] као ствари о себи, што би било оно надосјетилно, о чему се идеја мора подметнути могућности свих оних предмета искуства, али се она сама не може уздићи и проширити у спознају... Има, дакле, једно неограничено, али неприступачно поље за нашу цјелокупну спознајну моћ, наиме поље надосјетилнога, гдје не налазимо тла за себе, дакле на којему ни за разумске ни за умске појмове не можемо имати подручја за теоријску спознају [...]” (*Критика расудне снаге*, Култура, Загреб, 1957, стр. 15).

Једноставно речено, ако је ствар по себи непознатљива, онда се моћ сазнавања мора ограничити на могуће искуство; а ако се моћ сазнавања ограничи на могуће искуство, онда облици мишљења који превазилазе границе могућег искуства, тј. чији предмет није појавни свет, не могу имати сазнајну функцију.

Чулна непредочивост објекта практичног ума имплицира заправо нужност раздвајања морала и сазнајне функције, наиме то да морални закон није конститутивни већ само регулативни прин-

цип. Тим раздвајањем теоријског и практичког ума, Кант радикално доводи у питање становиште о постојању “фундаменталног поретка” који лежи иза видљивог света живота и у којем су онтолошки и нормативни аспекти валидности уједињени. Он, наиме, раздваја валидно сазнање онога што егзистира (валидни захтеви за истину) од валидних захтева за моралну исправност.

У овој тачки наилазимо на потребу ближег разматрања структуре моралног закона.

За почетак је упутно уочити разлику између практичног ума уопште и чистог практичног ума. Заједничко и једном и другом облику ума је то што оба могу да пруже човеку норму за деловање, због чега се и може и у једном и другом случају говорити о практичној употреби ума. Међутим, практични ум уопште је емпиријски ограничени ум чији су предмет чулно условљене норме. За разлику од тога, чисти практични ум није емпиријски условљени ум, већ је он практички на безуслован начин. Следствено томе, Кант не пише критику чистог практичног ума већ критику практичног ума уопште. Као што је *Критика теоријског ума* настојала да покаже да се наша сазнајна моћ заплиће у нерешиве противречности увек када хоће да прекорачи границе могућег искуства, тако и критика практичног ума уопште настоји да покаже незаснованост његове претензије да се представи као нешто што може бити одређујући разлог моралне воље, тј. када хоће да на себе преузме посао чистог, чулно незаинтересованог ума. У том смислу, Кант истиче: “Следствено томе, ми ћемо имати да обрадимо не критику чистог ума, већ једино практичног ума уопште. Јер чистом уму, ако је најпре доказано да такав постоји, није потребна никаква критика. Он сам садржи путоказ за критику своје употребе. Критика практичног ума уопште има, дакле, обавезу да емпиријски условљен ум задржи од претераног захтева на основу којег би искључиво он давао одређујући разлог воље. Употреба чистог ума, ако је утврђено да такав постоји, јесте иманентна; насупрот томе, емпиријски условљена употреба, која себи приписује свевлашће, јесте трансцендентна, те се испољава у захтевима и заповестима који сасвим превазилазе његово подручје, а то је управо обрнут однос од онога што се могло рећи о чистом уму у спекулативној

употреби.” (*Критика практичког ума*, БИГЗ, Београд, стр. 37). Критика практичког ума уопште треба заправо да покаже да ли је и како је могућ чулно незаинтересовани практички ум као одређујући разлог морално одређене воље. У својој критици практичког ума, Кант настоји да покаже да ако би појам доброг био одређен пре и независно од моралног закона, онда тај закон не би могао бити производ чистог практичког ума. Наиме, ако би се под појмом доброг подразумевала било која *садржајно* одређена вредност која би постојала пре и независно од практичког закона, онда не би могла бити реч о практичном закону чистог практичног ума, јер би тај закон онда био одређен нечим што је самом уму спољашње, без обзира на то да ли се ради о емпиријском или натчулном појму (рецимо, богу): то би био не самим собом постављени већ споља, емпиријски или онтолошки условљени ум, ум којем нужно претходи нека садржајно одређена вредност (било чулна било натчулна) и чији би практични закон имао само статус средства помоћу којег се остварује претходно већ одређени циљ. Практички ум може постојати као чисти практички ум само под условом да свој практички принцип изводи из себе самога, као априорни практички закон. Стога Кант упућује следеће критичке примедбе дотадашним филозофима који су трагали за највишим принципом морала. “[...] они су трагали за неким предметом воље да би га начинили материјом и основом закона (који онда не би непосредно требало да буде одређујући разлог воље, него посредством оног предмета који је доведен до осећања задовољства или незадовољства), уместо да су најпре трагали за неким законом који би вољу одређивао априори и непосредно, а према њој пре свега предмет. Ма колико да су срећу, савршенство, морално осећање или божју вољу узимали као тај предмет задовољства, који је требало да буде највиши појам добра, њихово начело је свагда било хетерономија [...]” (*Критика практичког ума*, стр. 86).

Ако се, пак, пође од увида да појму добра мора претходити морални закон као априорни практички закон, тј. да се појам добра не може одређивати пре моралног закона, него само после њега и помоћу њега, онда постаје јасно да се при утврђивању тога и таквог закона мора апстраховати од материје моћи жудње, тј. од предмета

за којим се жуди, или, што је исто, од сваког посебног садржаја који могу имати максима делања или дужност. А када се од закона одвоји свака материја, тј. сваки предмет воље као њен одредбени разлог, онда од тог закона не преостаје ништа друго до чиста форма свеопштег законодавства. Тај закон је тада оно што непосредно одређује вољу, а њему примерена радња се једино може означити као нешто што је по себи добро: “воља, чија је максима увек примерена том закону, јесте, истиче Кант, апсолутно, у сваком погледу, добра и највиши је услов таквог добра [...]. Само формални закон, то јест такав закон који уму као највиши услов максима прописује само форму његовог свеопштег законодавства, може априори бити одређујући разлог практичког ума” (*Критика практичког ума*, стр. 84 и 86). Морални закон може бити само облик саме законитости, будући да ништа друго не преостаје онда када се једном одбаци сав садржај. Све што закон може да учини јесте да обезбеди форму за материју која чистој вољи долази споља из жеља и потреба. Требање које проистиче из моралног закона јесте чисто требање утолико што оно не зависи од циљева које имају појединачне воље: носиоца добре воље не покреће ништа друго осим поштовања моралног закона као врховног закона практичког ума који тако изнутра, из самога себе производи властити јединствени мотив; поштовање пак значи заинтересованост не за циљеве и добра деловања, већ за форму закона, чиме се моралност повезује са могућношћу делања из неемпиријских мотива. Једини начин да се о вољи мисли као о слободној вољи јесте да се о њој мисли као о вољи чији су избори детерминисани законом који је иманентан њеној природи. Само таква воља детерминисана је једино сама собом и отуда је то слободна воља. Морално добро је оно делање које је у складу са унутрашњим захтевом ума који налаже: “Делај тако да максима твоје воље увек може истовремено важити као принцип општег законодавства”.

Тај принцип као формално-процедурални принцип не прописује никакав конкретан садржај већ само општу форму деловања; он не фундира моралну норму на садржински одређеном добру, већ поставља стандард помоћу којег се утврђује да ли је неко деловање морално исправно, независно од добра. Њиме се, у ствари, тврди



само то да, уколико се хоће да наше поступање буде морално, не смемо следити максиме које се не дају универзализовати. Другим речима, наше максиме, да би биле моралне, морају положити тест универзализације. Тиме што формално омогућује слободу воље и истовремено је ограничава у садржају, морални закон се испоставља као негативно одређено правило поступања. Ако би се следио приступ Катерине Делићорђо Кантовом одређењу принципа аутономије ума у којем она тврди да је тај принцип “негативан зато што не одређује садржај наших мисли већ само одбацује оне разлоге који се не могу универзализовати”, могло би се рећи да је категорички императив негативан принцип зато што се њиме не одређује садржај наших максима, већ се само одбацују оне максиме које се не могу универзализовати. Њиме се заправо утврђују само формални и негативни критеријуми за морално деловање, јер Кант стоји на становишту да норме могу имати универзално важење само ако се при њиховом конституисању апстрахује од садржајних и материјалних сврха. Морална аутономија се састоји у деловању у складу са општим, самонаметнутим, универзабилним принципима.

Оно што је овде битно уочити јесте то да сам карактер категоричког императива (наиме то да је он заснован на чистом, историјски неусловљеном, практичном уму) искључује могућност да се на њему заснује телеолошка етика, јер је то теорија морала која дужности и моралне обавезе изводи из онога што је добро или пожељно, дакле из појмова везаних за искуство о којима се отуда, начелно гледано, не може постићи свеопшта сагласност. Из формалистички схваћеног правила универзализације могу се извести само морални принципи који имају деонтолошко, а не телеолошко значење и који се отуда тичу питања правде и моралних права, а не питања доброг живота и супстанцијалних вредности. Наиме, ако је закон који претходи конституисању норме закон чистог ума, онда и сама, њиме произведена норма мора бити чиста, историјским животом недетерминисана норма. Ако је аутономија практичног ума *безусловна*, тј. ако чисти практички ум нема своје утемељење нити у искуственом свету нити у свету метафизичких суштина, онда ни нормативни поредак као резултат примене процедура овога самоутемељеног ума, не може имати своје утемељење у ван-

нормативној сфери, тј. ни у појавној реалности нити у некој скривеној суштини која лежи иза ње. Отуда се морални принципи не могу оправдати њиховим довођењем у везу са чињеницама и објективним светом, већ само чисто рационалним, формално-логичким оправдањем, тј. доказивањем да их ниједна рационална особа, тј. особа ослобођена контингентних историјско-емпиријских детерминација, не би могла одбацити. Сферу кантовски схваћеног морала чини склоп моралних норми које се могу оправдати чисто логичким путем, а не реферирањем на историјски свет. За разлику од телеолошких теорија морала које се ослањају на материјалне или супстанцијалне критеријуме, као што су, на пример, срећа или задовољство, који се не могу оправдати на чисто рационалан начин, деонтолошка теорија морала поставља формалне и релационалне критеријуме који се тичу једнаког поштовања свих људских бића и њихових права. Док је телеолошка етика усмерена на вредновање добара и вредности, дотле је деонтолошка етика усмерена на оправдање норми. Садржај деонтолошких норми чисто је нормативан пошто се њима не постављају сврхе и циљеви који треба да се реализују у друштвеном реалитету, дакле пошто то нису супстанцијалне норме које се увек доводе у везу са посебним облицима живота, били они индивидуални или заједнички. За разлику од Хегела, који моралитет раствара у универзалној супстанцијалној обичајности укидањем моралитета у *Sittlichkeit*, Кант раздваја *Moralität* и *Sittlichkeit*, пошто се, по њему, полазећи од супстанцијалног обичајносног живота не може доћи до универзалних моралних принципа. Кант тиме приступа овоме проблему на битно другачији начин од онога на који ће му приступити Хегел својом тезом да се партикуларни обичаји и праксе могу схватити као појавни облици једног јединственог принципа – универзалне *Sittlichkeit*, тј. својом тезом о јединству општег и посебног, бића и требања, нормативног и стварног. Кант заправо, као што то примећује и Хегел, разлучује опште и посебно, биће и требање, нормативно и стварно, чиме његов универзализам постаје стриктно формалан и нетелеолошки. Одвајајући моралитет од обичајности, Кант моралне принципе деонтологизује, тј. ослобађа их сваког односа са објективним светом, чиме и

проблем њихове валидности поставља на нов начин који подразумева увођење дистинкције између нормативне, рационалне валидности и фактуалне, позитивне валидности. Као што однос теоријског ума са самим собом не значи његов однос са својим предметом, јер, по Канту реалност није отеловљење логичких структура, као што је то случај код Хегела, исто тако то што нека норма задовољава чисто логички критеријум валидности у том смислу да није у контрадикторном односу са општим и формалним законима практичног ума не значи да се та норма подудара са чињеницама, јер логика може да утврди заблуду која се односи на форму, а не на садржај који је практичном уму спољашњи. Зато је Кантова етика – етика чистих десупстанцијализованих принципа која се може назвати и “формално-правном етиком”. Морални принципи Кантове етике, као и правни принципи његове теорије права немају онтолошки статус.

Неки интерпретатори Канта, који би да његов морални закон доведу у везу са супстацијално-етичким претпоставкама, заведени су тиме што Кант у контексту говора о проблему остваривања моралног закона помиње идеју бесмртности и идеју бога. Наиме, они стају на становиште да ти појмови морају претходити одређењу моралног закона, тј. да они представљају услове његове могућности уопште. Међутим, ту се испушта из вида да је Кант био свестан чињенице да се морално-практични закони, иако не почивају на чулним условима, ипак могу остваривати само у чулном свету. Људи као чулна, коначна бића немају оно што Кант назива светом вољом, вољом која је савршено рационална јер је у потпуности одређена законом који конституише чисти практични ум и која стога делује спонтано и без унутрашње борбе. Наше жеље теже да се реализују биле оне рационалне или не, што онда производи тензију између ума и жеље, између чисте и емпиријске воље, између чистог требања и требања којим се руководи емпиријска воља. Стога ниједно умно биће чулног света није ни у једном моменту свога постојања способно за савршенство које се огледа у потпуној примерености воље моралном закону. Пошто се међутим та светост захтева као практички нужна, то се она може наћи само у прогресу ка оној потпуној примерености, прогресу који иде у

бесконечност. Према принципима чистог практичког ума нужно је да се такво практичко напредовање претпостави као реални објект воље. Наравно, јасно је да је тај бесконачни прогрес могућан само под претпоставком бесмртности људске душе која је опет могућа само под претпоставком постојања бога. Међутим, идеје бога и бесмртности душе нису услови морала, дакле нешто из чега се изводи морални закон. Оне су само услови нужног објекта воље која је одређена тим законом. Само се слобода може третирати као услов моралног закона, јер је она *ratio essendi* моралног закона, док је морални закон ратио *cognoscendi* слободе. Другим речима, спознаја бога и његове воље није основа моралног закона већ само основа долажења до највишег добра под условом покоравана том закону. Саобразно томе, Кант у тексту “О уобичајеној изреци: то би у теорији могло бити исправно, али не вреди за праксу” истиче: “Ја сам приметно да за заснивање овога појма дужности није потребна никаква посебна сврха, него штавише он за људско хтење уводи једну другу сврху, наиме, свим моћима стремити највишем могућем добру у свету [...]. А пошто је то добро, доуше с једне стране у нашој моћи али не и укупно узев, ум у практичком погледу измамљује веровање у моралног управљача света и у један будући живот. То не води закључку да само под претпоставком ове две ствари општи појам дужности тек добија упориште и чврстину, тј. сигурну основу и потребну снагу мотива, него само закључку да он тиме у оном идеалу чистог ума такође стиче један објекат [...]. Учење о највишем добру као последњој сврси једне воље одређене њим и њему одмереним законима може се, дакле, (као епизодно) сасвим прескочити и оставити по страни у питању принципа морала” (*Ум и слобода*, Идеје, Београд, 1974, стр. 95). Дакле, мотив којим се руководи морална воља јесте сам морални закон који је као такав безуслован.

Оно што одмах пада у очи јесте сличност између Кантовог структурисања категоричког императива и његовог структурисања општег принципа права који Кант исто тако изводи чистог практичког ума. Без обзира на то што су морал и право два међусобно одвојена домена – предмет онога првог је подручје унутрашње слободе, а овог другог сфера спољашње слободе у којој

људи улазе у међусобне спољашње односе – принципи којима се регулишу ова два подручја исти су по својој структури, јер се оба изводе из чистог практичког ума. Појам *државног права* који има обавезујућу моћ за људе који стоје један против другог у антагонизму своје слободе, заснива се на принципима априори (јер полазећи од искуства не можемо сазнати шта је право), тако да постоји једна теорија државног права, и без слагања с њом никаква пракса није ваљана. Отуда се чисти законодавни ум априори не може односити на никакву емпиријску сврху нити било какву другу у вези са којом се не може, у принципу гледано, постићи општа сагласност. Основни закон права, зато што он може настати само из опште (уједињене) воље народа, Кант назива првобитним уговором. Али тај тип уговора, баш зато што се он темељи на чистом, емпиријски неусловљеном уму, не сме се третирати као уговор који се стварно закључује у историјском свету. Саобразно томе ни из њега проистекло законодавство није стварно законодавство. Следећи свој став да тамо где је реч о сигурним априорним принципима нема места за емпиристе, Кант се према друштвеном уговору не односи као према чињеници већ само као према умном принципу из перспективе којег се може оцењивати свако стварно јавно-правно уређење. У том смислу он експлицитно истиче следећа: “Сам овај уговор (познат као *contractus originarius* или *pactum sociale*), као коалицију сваке посебне и приватне воље у народу ради заједничке и јавне воље (само у сврху правног законодавства) нипошто није потребно претпоставити као *чињеницу* (јер као такав уопште није могућ); да би се један већ постојећи грађански устав поштовао као обавезујући, скоро да би се пре тога из повести морало доказати да је народ, у чије смо право и обавезе ми ступили као потомци, *једном* стварно извршио такав акт и о томе нам морао оставити неки сигуран извештај или аргумент, било усмени било писани. Но то је само идеја ума, која, међутим, има свој практички реалитет: наиме да обавезе сваког законодавца да тако даје своје законе као да су они *могли* произаћи из уједињене воље читавог народа, и да сваког поданика, уколико он хоће да буде грађанин, посматра тако као да се он сагласио са једном таквом вољом” (*Ум и слобода*, стр. 108). Ако би јавни закон био

начињен тако да је очито да није могуће да би га читав народ подржао, онда је дужност сматрати тај закон неправедним. Законодавцу првобитни уговор служи као непогрешиво мерило априори које га упозорава да су праведни само они јавни закони у вези са којима би се могла постићи општа сагласност. Стога јавни закони не могу бити садржински одређене норме којима се људима налаже шта треба да чине у стварном животу, које конкретне концепције добра и супстанцијалне вредности треба да следе, јер се у вези са супстанцијално одређеним добрима и вредностима не може постићи општи консензус. Тако, на пример, законима се не може прописивати шта је срећа за човека и где би он требало да је тражи. Јер људи имају врло различита и често противречна мишљења о томе шта је срећа, тако да њихова воља не може бити подведена ни под какав заједнички принцип, па према томе ни под неки спољашњи закон који се слаже са свачијом слободом. Стога је срећа неприкладна за принцип законодавства. Иако истиче да став “јавно добро је највиши закон државе” има и даље своју неумањену вредност, Кант истовремено упућује на формални карактер тог јавнога добра, јер додаје да “јавно добро, које стоји *прво* у разматрању, јесте управо оно законско уређење које преко закона осигурава сваком његову слободу: при чему сваком остаје допуштено да тражи своју срећу на сваком путу који му се чини најбољим, ако он при том тада не наноси штету оној општој законској слободи а тиме и праву других сународника” (*Ум и слобода*, стр 109).

У складу са тим, и основни закон права, управо стога што има чисто умски карактер, може задобити универзално важење само под претпоставком да испољава незаинтересованост према садржинским елементима људског поступања. Утолико је и ту реч о чисто формалном и општем закону слободе деловања, који се усредсређује на питање формалне ускладивости спољашње слободе неке особе са слободама свих других, што ће рећи да је и овде критеријум за појединачна деловања њихова поопштивост, тј. тест универзализације. У прилог овим констатацијама може се навести и Кантов експлицитни став изнесен у тексту “О уобичајеној изреци: то би у теорији могло бити исправно, али не вреди за праксу”,

по којем “право је ограничење слободе свакога појединачно, под условом да се она слаже са слободом сваког другог, уколико је ова могућа према општем закону: а јавно право је скуп спољашњих закона који чине могућим једно такво опште слагање” (*Ум и слобода*, стр. 102). Очито је да се Кант овде може довести у везу са либералним принципом да је једино ограничење моје индивидуалне слободе иста таква слобода свих других, јер се само на основу таквога принципа могу поставити појмови једнаких слобода и једнаких права. Ако би се морални императив могао изразити и ставом – не чини другима оно што ниси рад да теби други учине, онда би се категорички императив у области права могао исказати на следећи начин: не узимај другима оне димензије слободе које не би желео да теби узму други. Последице поступака неке особе по слободу других – то је оно чиме је одређен примарни интерес права. Из тога следи да је за Канта основно питање права: како се могу формално ускладити садржајно различити домени слободе. Одговор на то питање може бити само тај да, ако се хоће обезбедити право на једнаку слободу, онда само они закони који су у стању да добију општи пристајак могу имати статус на чистом практичном уму утемељених закона. То имплицира закључак да људи имају право да буду потчињени само оним законима који су у стању да добију општи пристајак, дакле самонаметнутим законима. Међутим, не треба заборавити да пошто је овде реч о праву, законима и уставу чије је утемељење у чистом, емпиријски неусловљеном уму, онда се до општег пристајка не долази на основу било каквих емпиријских аката, рецимо путем стварног изјашњавања грађана на изборима, већ се процедура демократског образовања воље симулира у чистом мисаоном процесу вођеном правилом универзалности. Закони које даје законодавац, вођен правилом универзалности, морају бити такви да их нико ко се руководи чисто рационалним разлозима не би могао одбацити. Ако закони не би обезбеђивали исти обим слободе за све, тј. ако се ограничења слободе која се њима прописују не би односила на све, тада ти закони не би могли бити прихватљиви за све, јер би у том случају дистрибуција слободе била неједнака односно неправедна. Тада се право не би могло третирати као умски принцип, тј. у терминима само-



наметнуте нужности. Да би донео такве законе, законодавац мора бити равнодушан према материјалним нормама праведности, према питању шта би требало да буде *telos* државе, према одређењу људске природе, јер у противном неће моћи дати умски устав који се може заснивати једино на принципима формалне једнакости и слободе. Стога се може рећи да је умски устав темељ идеалне правне државе. У тој тачки излази на видело критериолошки карактер Кантове правне државе и њених закона. Као што категорички императив у својству моралног начела омогућује процењивање законитости максима као личног или субјективног плана акције, тако и идеал правне државе и њени закони служе одмеравању правичности постојећих емпиријских држава и њихових позитивних закона. Али, управо та чињеница да се на чистом неемпиријском уму утемељени морални и правни принципи могу примењивати само у чулном и историјском свету, сведочи о проблемима који настају из напетости чисто умских начела и емпиријског света у којем се људи не понашају као савршено рационална бића. Принципијелно гледано, сваки покушај да се неком народу наметне овај идеал правне државе, упркос отпору већине његових припадника, имао би тоталитарне импликације. Свестан те чињенице, Кант се, кад је реч о историјским државама, приклањао идеји реформизма, а не идеји револуције (види текст Волфганга Керстинга *Политика, слобода и ѿоредак*).

Да би се разумео модерни, тј. посметафизички карактер Кантовог раздвајања теоријског и практичног ума, оно се треба посматрати у светлу раздвајања објективног и нормативног света до којег долази у модерном добу, утолико што сваком од тих светова постаје иманентан властити критеријум валидности. Другим речима, модерно становиште раздваја валидно сазнање онога што јесте (валидни захтев за истином) и валидно разумевање норми (валидни захтеви за “исправношћу”), уводећи строгу дистинкцију између фактицитета, тј. онога што јесте, и онога што треба да буде. Раздвајање о којем је реч у вези је са битно другачијим карактером модерних норми у односу на премодерне норме.

Премодерне норме биле су неодвојиве од свеобухватне телеологије, независно од тога да ли им је придавано универзално



или партикуларно значење. На теоријском плану, у премодерном добу постојала су два парадигматичка приступа нормама: аристотеловски и платонистички. Аристотел је одбацавао могућност постојања деконтекстуализованог “добра по себи” које би као такво било универзални стандард на основу којег би онда требало оцењивати све постојеће концепције добра и правде, јер су те концепције, по њему, израз дуготрајних заједничких пракси чланова посебних заједница које се међусобно битно разликују. “И под претпоставком да постоји неко добро које је универзално приписљиво добрима или које је способно за засебну и независну егзистенцију, људи га, јасно је, пише Аристотел, не би могли остварити” (*Никомахова еџика*, 1096б 30–35). Тиме је Аристотел монистичким концепцијама добра супротставио теорију о плурализму контекстуално условљених добара по којој свака конкретна заједница има својој властитој традицији одговарајуће добро. То добро као сублимат дуготрајног особеног заједничког живота третираше се као особени *telos* заједнице, као сврха заједничког живота и отуда као супстанцијална основа права. Из те перспективе гледано, правне норме биле су само кодификација конкретних обичаја проистеклих из вековних културолошких (идеолошких, религиозних и етичких) заједничких пракси. Дакле, правне норме су ту биле у функцији заштите и развијања неког садржински одређеног добра које им је претходило и стога их садржински одређивало.

Стога је у законима старих тежиште било не на правима већ на дужностима појединаца које су проистикале из захтева да се одржава и усавшава заједничко добро као *telos* конкретне заједнице, тј. као сврха заједничког живота. Пошто су те законске норме прописивале садржај моралног, религиозног и идеолошког живота чланова неке државе, између њиховог садржаја и садржаја друштвеног живота постојао је, начелно гледано, идентитет. Због тога се може рећи да у то доба није постојала суштинска дистинкција између норме и фактицитета, тј. између нормативног поретка и објективног света живота.

Други парадигматичан случај је Платонова универзалистичка концепција која је реалност редуковала на хијерархијски структурисани универзум статичних и супстанцијално одређених

суштина. На самом врху те хијерархије идеја као праслика ствари стоји идеја трансцендентног, садржински одређеног добра. У дијалогу *Парменид* каже се да се без двоумљења може тврдити да правично само по себи, добро само по себи, лепо само по себи и све што је такво заслужује да носи назив идеје (130б). Оно “по себи” значи да идејама не можемо назвати нешто што је условљено нечим другим, што за своје постојање захваљује нечем другом. Напротив, све друго треба одмеравати према идејама. Јер све друго само је сенка поменутих идеја. Другим речима, Платон идеје посматра као супстанцијализоване критеријуме за процену искуствене правде, доброг, лепог. Филозоф је тај који, уздижући се изнад “пећине сенки”, тј. изнад света којим влада *doxa*, досеже до истине. У оквиру оног *doxa*, што преовлађује у “пећини”, *episteme*, тј. филозофско знање истине не може се досегнути.

По Платону држава је оваплоћење опште идеје добра, која, као највиша идеја, претходи правди и праву. Као таква, она пребива у сфери чистог идеалитета, што ће рећи да је она апсолутно мерило које служи за оцену вредности емпиријских држава. Пошто Платоновој држави претходи садржајно одређена концепција добра, закони те државе морају бити позитивно одређене норме које, као такве, садржајно одређују живот и понашање њених припадника. Дакле, у Платоновој универзалистичкој концепцији захтева се идентитет између садржаја норме и садржаја “света живота”. Дајући супстанцијалистички схваћеном појму добра статус идеје по себи, Платон је оспорио могућност плуралитета концепција доброг живота.

Платонистички и сваки други метафизички схваћен универзализам, као заснован на есенцијалистички детерминисаном уму, имплицира свеобухватну телеологију, због чега он унапред искључује свако суштинско раздвајање објективног и нормативног света, садржаја и форме, добра и права, онтолошких и нормативних аспеката валидности. Начелно гледано, метафизички схваћена супстанција је суштина последње реалности на којој је све друго утемељено. Утолико је метафизичка супстанција основа свега постојећег, па и нормативног поретка: о овом последњем не може се ништа битно рећи без реферирања на суштину објективног света

као на његову супстанцијалну основу. Традиционална метафизика доживљава своју кулминативну тачку у Хегеловом апсолутном идеализму. Полазну тачку овога идеализма Хегел најасније изражава пишући о Спинозином систему: “Супстанција тога система, истиче он, јесте *једна суиџијаниција*... Нема ниједне одређености која у томе апсолутноме не би била садржана и разрешена; и довољно је важно да све оно што се природним представља или одредбеном разуму појављује и чини као нешто самостално јесте у ономе нужном појму потпуно сведено на пуку постављеност” (Хегел, *Историја Филозофије II*, Култура, Београд, 1970, стр. 148). Познато је да је Хегел настојао да докаже да је та апсолутна, једна супстанција истина, али не још и цела истина; она се мора замислити као делотворна моћ у себи, па да се отуда одреди као дух, тј. као супстанција-субјект која својим кретањем, на основу принципа противречности, производи сваку посебност као свој појавни облик демонстрирајући на тај начин да оно посебно нема властито постојање. Тиме дух као супстанција-субјект ствара тоталитет који обухвата све и не оставља ништа изван себе. У таквом тоталитету влада логика унутрашњих, нужних односа, јер дух као универзална, једна супстанција прожима свако посебно и појединачно. Ниједна сфера унутар тога тоталитета, не може имати ни релативну аутономију (јер релативна аутономија подразумева постојање спољашњих односа између релата), а камоли безусловну аутономију. Норме Хегелове универзалне модерне државе само су нужни израз реализације универзалне обичајносне идеје која је *in nuce* била садржана у етру оне још безразличне супстанције као апсутне подлоге свега истинитог, тј. стварног.

За разлику од премодерног доба у којем је постојало јединство између норми и фактицитета, утолико што су норме биле условљене посебним облицима живота у тадашњим партикуларним заједницама, у модерно доба, бар у режимима либералног предзнака, долази до пробијања тенденције успостављања битне дистинкције између норми и фактицитета у том смислу што се норме одвајају од садржаја друштвеног живота, испражњавају од сваког идеолошког и културолошког садржаја и отуда се деонтологишују. Другим речима, у модерним либерализованим друштвима, норме

се одвезују од конкретног садржаја различитих ставова према животу. Отуда се нормe морају утемељити без претходног разрешења питања о вредностима. У том контексту, универзализам норми значи претензију да се произведу нормe, правила, институције и принципи који су неутрални у односу на вредности, културе и историјску ситуацију – тј. који су такви да их сваки актер, без обзира на то како он био ситуиран, мора прихватити као валидне. Такав универзализам не може бити на телеолошком уму утемељени универзализам, већ стриктно формални универзализам чије су нормe отуда нужно нетелеолошке.

Примера ради, правним нормама у вези са религијом члановима модерног друштва не налаже се коју религију треба да следе, већ се установљава право слободе вероисповести, захваљујући којем они могу да следе било коју религију осим оних које би довеле у питање саму норму о којој је реч. Другим речима, то су негативно одређене нормe којима се не прописује садржај религиозног живота на нивоу друштва, већ се њима забрањују само оне религије које би могле довести у питање сам принцип слободе вероисповести, чиме се нужна веза између онога што је записано у норми и садржаја онога што се дешава на нивоу друштвене реалности прекида. Слично томе, средишња идеја модерне теорије морала и права, тј. идеја слободе није концепција позитивне већ негативне слободе као слободе од спољашњег мешања у сферу индивидуалних слобода, било да је реч о мешању државе или о мешању других појединаца. Граница ове индивидуалне, супстанцијално неодређене слободе одређује се тако да слобода свакога може коегзистирати са слободом свих других. Тиме се укида нужна веза између онога што је записано у норми и садржаја онога што се дешава на нивоу друштвеног живота, тј. метафизичко јединство нормативног и објективног света и успоставља строга дистинкција између норми и фактицитета. Фундаментална разлика између “јесте” и “требања” могла би се формулисати на следећи начин: “Из чињенице да нешто јесте следи да је оно постојало – или да ће постојати – али никад да оно треба да буде. Нешто може бити а да при томе никад није постојало, нити сада јесте нити ће икад постојати” (Kic, *Sein und Sollen*, Frankfurt, 1869, str. 74.). За разлику од

посебних концепција добра и садржајно одређених правних норми које могу имати свој корелат у објективном свету утолико што могу бити отеловљене у посебним облицима заједничког живота, модерне, негативно одређене норме представљају “форме без садржаја”, које не могу имати никакво утемељење у објективном свету. Модерни принципи морала и права управо зато што су стриктно формални, тј. детелеологизовани, могу имати универзалну валидност. Као пример постметафизичког односа према нормама може се навести и Келзенова чиста наука о праву, по којој је правни поредак аутономна нормативна структура која се ни на који начин не може доводити у везу са друштвеним реалитетом и са његовим етичким оправдањем. Правни систем је затворен и самоутемељен утолико што правне норме могу проистицати само из других правних норми. Управо том тврдњом да се правне норме могу изводити само из других правних норми негира се релевантност чињеница за норме и отуда и социологије за чисту теорију права.

Са становишта кантовски схваћеног чистог практичног ума посматрано, раздвајање објективног и нормативног света јесте заправо раздвајање добра и права и успостављање примата права над добром. Садржајно одређене етике у којима добро претходи моралном закону и концепцији правде, потпадају под јурисдикцију практичног ума уопште, тј. емпиријски условљеног ума на којем се не може утемељити теорија морала јер она не може имати никакав материјални садржај, а уколико га има онда је она нужно телеолошка. Категорички императив није трансцендентална морална норма, већ чисто формално правило које претходи сваком одређивању моралне норме. Као што темељни принцип теоријског ума нема своје утемељење у спољашњем објективном свету, јер једноставно захтева да мишљење не крши форму априорног закона, тако ни темељни принцип чистог практичног ума нема утемељење у објективном свету, јер једноставно захтева да наше деловање не доводи у питање форму закона. Кантов законодавни ум одбацује претензију телеолошког ума да утемељује супстанцијалистичке захтеве универзалног карактера и дефинише свој задатак као испитивање услова рационалности које налази у апстрактној

форми ослобођеној од сваког садржаја: темељни принцип таквог ума јесте “форма без садржине”, јер је то нетелеолошки принцип који као такав може бити једино стриктно формалан. Стога се може рећи да је Кант одбацио идеју *есенцијалистичког* ума и приклонио се идеји *процедуралног* ума.

Често се при разматрању Кантовог спајања морала и политике губи из вида његов формалистички приступ моралу, тј. то да његова концепција морала није садржински одређена етичка концепција. Отуда то довођење морала и политике у унутрашњи однос има битно другачије импликације од платонистички или аристотеловски схваћеног јединства тих двеју сфера људског живота. Наиме, у овом последњем случају једна садржински одређена концепција врлог, доброг живота (у Платона она има универзално важење, док је у Аристотела њено важење ограничено на посебну заједницу) претходи државним законима и садржински их одређује, те отуда јединство етике и политике има за последицу то да држава, посредством својих закона, прописује које супстанцијалне моралне назоре њени чланови треба да следе. Међутим, пошто Кантове моралне норме имају деонтолошки статус, тј. карактер универзализованих формалних правила, онда њихово спајање са политиком нема такве импликације: из кантовских моралних принципа не може се извести ниједна супстанцијално одређена концепција доброг живота која би могла бити *telos* државе, тј. заједничког живота њених чланова. Из његове тезе о јединству морала и политике проистиче само то да се сфера политике не сме дискриминаторски односити према моралним и легалним правима њених грађана (тј. да једнима та права признаје, а да их другима ускраћује), јер њихово безусловно поштовање налаже сам ауторитет чистог практичног ума, бар када је реч о идеалној умској држави.

Канту се из савремене перспективе приговара управо због тога што он, зато што категорички императив налази у априорној структури ума, мора стати на становиште да само монолошки вођена процедура може произвести норме деловања које изражавају универзалну вољу, тј. да појединац, како то каже Хабермас пишући о Канту, само у *in foro interno* (у осамљеном душевном животу) може проверавати своје максиме. Наиме, дијалошка концепција

чистог практичког ума била би *contradictio in adjecto*, јер у том случају практички ум не би могао бити чисти већ само емпиријски условљени ум. Отуда се јављају покушаји преформулације Кантовог принципа аутономије посредством његове детрансцендентализације, при којој се, међутим, задржавају формално-процедуралне и универзалистичке интенције Кантовог приступа моралу, односно праву, јер оне обезбеђују деонтолошки или нетелеолошки карактер норми. Детрансцендентализација се заснива на превођењу монолошког начина оправдавања моралне норме у оквиру дијаложке процедуре која имплицира стварну комуникацију једнаких и слободних грађана, при којој свако мора разумевати норму и из перспективе свих других, што се не може постићи у оквиру монолошке концепције чистог практичног ума. У одсуству метафизички валидних нормативних принципа, оправдање универзалних моралних норми мора бити лоцирано у процес реципрочне и рационалне аргументације која је у принципу недовршива. У том контексту, захтева се да смо у стању да обезбедимо реципрочне и универзалне разлоге за валидност моралних норми. Важити могу само оне норме с којима би се могли сагласити сви укључени, и то као учесници практичног дискурса у којем принцип универзализације преузима улогу правила аргументације. Тај принцип почива на две претпоставке.

Прва је да се морална аргументација односи на решавање спорова који се тичу права и дужности, а не спорова који се тичу чињеница, чиме се практични дискурс одваја од дискурса о објективном свету: исправност нормативних пропозиција не укључује кореспонденцију са нечим што је дато. Наиме, у практичном дискурсу дискурсне етике, особе не захтевају да буду уважаване као носиоци партикуларног културног идентитета, тј. као особе које следе одређену концепцију доброг живота, већ као особе које имају једнаку моралну вредност, тј. као особе које имају једнака права. Ова оријентисаност моралне теорије на право и правду, а не на добро, тј. на правила а не на врлину, обезбеђује се карактером питања која учесници практичног дискурса себи постављају. Њима се успоставља дистинкција између моралне сфере (сфере ограничене на питања правде и права) и онтолошки условљене етичке сфере



која је ограничена на питања о добром животу, о супстанцијалним вредностима о којима се, за разлику од моралних питања, не може, принципијелно гледано, постићи консензус. У условима постметафизичког мишљења, не може се очекивати постизање свеопштег консензуса који би укључивао супстанцијалне тврдње. То ограничење на претпоставке које су формалне у овом погледу има смисла у контексту специфичности модерног плурализма кад је реч о погледима на свет, културним облицима живота, интересним позицијама итд. Наравно, то не значи да је пракса аргументације овога типа ослобођена сваког нормативног садржаја. Перформативно значење ове праксе већ садржи идеју самозаконодавства добровољно удружених грађана који су једнаки и слободни. Та идеја није формална у смислу да је ослобођена “вредности”. Али она може бити у потпуности развијена током аргументативног процеса који није заснован на претходном избору супстанцијалних вредности, већ на демократској процедури. Отуда је оправдана претпоставка да је деонтолошка идеја самозаконодавства или аутономије неутрална у односу на погледе на свет, под условом да различите интерпретације сопства и света нису фундаменталистичке, већ да су спојиве са постметафизичким мишљењем. У многим конфликтима, међутим, разлози којима се оправдава спорна норма биће валидни само унутар непроблематичног хоризонта историјски конкретне форме живота или неког индивидуалног начина живљења. Тада се ти разлози не могу посматрати као валидни за питања која надилазе тај партикуларни хоризонт. Морална питања, пак, пошто се тичу свих љуских бића, нужно надилазе партикуларни хоризонт. Практични ум је критички, оправдавајући ум који држи да су принципи валидни једино ако су генерално оправдиви у – “јавној употреби ума”.

Друга претпоставка принципа универзализације јесу трансцендентални услови сваке комуникације уопште: “Свако, пише Хабермас, као један од утемељивача дискурсне етике, ко се озбиљно ангажује у аргументацији мора претпоставити да да контекст расправе јемчи у принципу једнак приступ, једнака права на учествовање, искреност на страни учесника, одсуство принуде при усвајању позиција итд.” (Habermas, *Justification and Application*, Cambridge,



MIT Press, 1993, str. 31). Хабермас, дакле, сматра да те претпоставке омогућују праксу аргументације, тако да би њихово негирање било перформативна противречност.

Овакав принцип оправдања моралних норми не захтева било какве метафизичке претпоставке; процес оправдања се одвија у одсуству метафизичког ауторитета ума, јер његови принципи се морају потврдити у процедуралном смислу, наиме као принципи које дели плуралитет особа. Ауторитет ума мора бити оправдив ауторитет који увек може бити доведен у питање. Практични ум се манифестује у процедури оправдања принципа и изражава одсуство коначних разлога. Морални принципи се овде оправдавају не хипотетичким консензусом рационалних бића “већ могућим консензусом стварних појединаца”.

Речју, о валидности се може мислити на универзалистички начин једино уколико се правда схвати у процедуралним терминима, као нешто што се ослања на рационални консензус који проистиче из расправе, под идеалним условима, између свих који су заинтересовани за дато питање или који су погођени датом нормом. Дакле, дискурсна етика настоји да артикулише правила и претпоставке комуникације који учесницима у практичком дискурсу омогућују да дођу до валидног, рационалног консензуса о нормама. Она формулише критеријуме којима су вођени практички дискурси и који служе као стандард за разликовање легитимних и нелегитимних норми.

Канту се често замера и то да је појам морала схватио исувише уско, јер је из њега искључио све моралне концепције које се не могу универзализовати и придао им мању вредност. Тиме је он, тврди се, деградирао појмове супстанцијалног етичког живота, врлине, контекстуализованог морала, еудајмоније, дакле све оно што може бити предмет онтолошки или, пак, натуралистички свађене етике. Ти приговори свакако имају основа. Међутим, Кантова деонтолошка концепција морала може се искористити за прављење дистинкције између “танког”, минималног универзалног морала и “супстанцијалног”, контекстуализованог морала који је увек везан или за индивидуални партикуларни морал или за заједнички морал припадника неке културне заједнице који проистиче из њене тради-

ције. Ова дистинкција могла би се исказати као дистинкција између морала и етике, при чему ваља рећи да се онај први појам изводи из кантовског одвајања правде од добра, док се овај други појам изводи из аристотеловског схватања етике као дисциплине чији је предмет *etos*, обичаји. Разлика између морала и етике могла би се посматрати као разлика између појма принципа и појма супстанцијалне вредности. Принципи имају деонтолошко, док супстанцијалне вредности имају телеолошко значење. Из принципа, због њиховог деонтолошког статуса, не може се непосредно извести ниједна супстанцијална вредност, док се из супстанцијалних вредности, због њиховог телеолошког карактера, не може извести ниједан формално-универзални принцип, због чега су оне везане за партикуларне традиције и културе или за индивидуалне животне планове. Због свог формално-универзалног, тј. нетелеолошког карактера, морална питања или питања правде надилазе конкретни *etos* партикуларне заједнице и поглед на свет који се артикуше унутар особене традиције и особеног начина живота, и утолико се на њих не може одговорити из перспективе неког посебног контекста. За разлику од тога, одговор на етичка питања, пошто она настају из процеса конституисања партикуларног идентитета појединца или колективитета који се одвија унутар контекста личне животне историје или посебне културне традиције, не може се дати без реферирања на тај препостојећи контекст. Утолико расправа о етичким концепцијама и вредностима подразумева реферирање на чињенице објективног света. Разлику између етичких и моралних норми не треба схватати као епистемолошку разлику између субјективног уверења и објективне норме која, када се открије, доводи у питање валидност оног првог. То нису норме вишег и нижег реда, већ једноставно два типа норми које имају различите критеријуме валидности и различите начине оправдања. Присуство моралних норми је брана етичком релативизму, тј. одобравању и оних етичких концепција доброг живота чије слеђење би довело до расне, полне, етничке или било какве друге дискриминације, чиме би се нарушио морални принцип по којем сви људи имају моралну вредност. Деонтолошка концепција правде (у свом моралном и правном смислу) не одузима појединцу слободу избора супстанцијалних етичких концепција доброг

живота, било индивидуализованих било колективизованих; штавише, она му ту слободу избора омогућује. Она само искључује оне концепције супстанцијалног етичког живота које би довеле у питање саму ту слободу о којој је реч.

**SLOBODAN DIVJAK**

***SUMMARY***

The author attempts to show that Kant rejects metaphysical essentialist idea of reason, asserting that such an idea must be replaced by procedural reason. Essentialist reason implies a comprehensive teleology which requires metaphysical union of objective and normative worlds. Unlike that, Kant's procedural or practical reason is not empirically or ontologically conditioned one, but it is a reason which has an unconditional autonomy. Hence, Kant's universalism implies nonteleologic principles which are strictly formal and hence, his moral theory based on practical reason can have no material content. Kant's universalization principle acts like a knife that makes razor-sharp cuts between the good and the just: the concept of justice must be independent and prior to the concept of goodness. Kant's modern worldview separates validity of factual claims from valid understandings of moral and legal norm (valid claims to rightness). Thereby, it is distinguished from what metaphysical worldviews typically affirmed, namely, a fundamental order that lies behind the visible world of this life and in which ontic and normative aspects of validity are fused. In Kantian moral and law theory, the end of metaphysics implies the end of comprehensive teleology, that is, the theory that all human purposes ought to be directed to realization of some comprehensive state of affairs or final cause.

***Key words:*** teleological, deontological, practical reason, universalism, normative and objective worlds, justice and goodness, traditional and modern norms