

O OPĆOJ IZRECI:
TO BI U TEORIJI MOGLO BITI
ISPRAVNO, ALI NE VRIJEDI
UPRAKSI

Über den Gemeinspruch:
Das mag in der Theorie richtig sein,
taugt aber nicht für die Praxis

(Berlinische Monatsschrift,
1793.)

t/edan skup, makar to bio i skup praktičnih pravila, na-ziva se *teorijom* ako ih se može zamisliti kao principe određene općosti, i pritom se apstrahira od mnoštva uvjeta koji ipak nužno imaju utjecaj na njihovu primjenu. S druge strane, svaka se radnjane *zovepraksa*, nego samo onakvo ostvarenje neke svrhe koje se zamislija kao pridržavanje izvjesnih općih predocenih principa postupanja.

Jednako tako, pada u oči da bi teorija mogla biti potpuna koliko joj drago, ali da je potreban još jedan posredni član veze između teorije i prakse i prijelaza od jedne k drugoj; jer se razumskom pojmu, koji sadrži pravilo, mora pridodati jedan akt rasuđivanja preko kojega praktičar razlikuje je li nešto slučaj pravila ili nije; a kako za moć sudjenja ne mogu uvijek iznova biti dana pravila, kojima ona ima da se upravlja u supsumciji (jer bi to iélo u beskonačnost), onda za to ima teoreticara koji nikada u svojim životima ne mogu postati praktični, jer im nedostaje moć sudjenja: npr. liječnici ili od-vjetnici koji su svoje škole lijepo završili, ali koji kada treba da daju neki savjet, ne znaju šta da čine. - Ali i tamo gdje se taj prirodni dar susreće, još se ipak može pojaviti nedostatak u premisama; tj. teorija može biti nepotpuna, a njezina dopuna može se izvršiti možda samo preko novoizvedenih pokušaja i iskustava, iz kojih liječnik, agronom ili ekonomist, koji dolaze iz svoje škole, mogu i trebaju za sebe apstrahirati nova pravila da bi upotpunili svoju teoriju. Onda to nije nedostatak teorije kada ona još malo vrijedi za praksu, nego je nedostatak u tome što tu teorije *nije* bilo *dovoljno*, a nju bi dotični čovjek trebao naučiti iz iskustva; pritom teorija može biti is-tinita i kada on ne bi bio u stanju da je od sebe preda dalje i da je kao učitelj sustavno izloži u općim stavovima, i kadaprema tome ne bi mogao polagati nikakvo pravo na ime liječnika-

teoreticara, agronoma-teoretičara i tsl. - Ne može se, dakle, nitko u jednoj znanosti izdavati za praktično upućenog i ipak teoriju prezirati a da se time samo ne razotkrije kako je on u svojoj oblasti ignorant; po tome se vidi da on vjeruje kako bi dalje, nego što bi ga teorija mogla odvesti, mogao otici tapka-njem unaokolo u pokusajima i iskustvima, bez stjecanja sta-novitih načela (koja zapravo čine ono što se naziva teorijom), i bez promišljanja svoje aktivnosti prema jednoj cjelini (koja se, ako sepritom u njoj metodicki postupaju, naziva sustavom).

Ipak se još može otrpjeti da neznalica u svojoj tobožnjoj praksi teoriju smatra nepotrebnom i suvisnom, nego kad nazovipametnjakovic nju i njezinu vrijednost dopušta za školu (kao nešto što vježba samo glavu), ali istodobno zaključuje kako to glasi sasvim drukcije u praksi; kako će se, kad se iz škole ode u svijet, uvidjeti da se sljedilo prazne ideje i filozofske mastarije; jednom riječju, kako, što god se u teoriji moglo dobroga čuti, nije ni od kakve vrijednosti za praksu. (To se, također, često izražava na sljedeći način: ovaj ili onaj stav vrijedi doduse *in thesi*, ali ne *in hypothesi*.) Sada bi se čovjek samo nasmijao empirijskom strojaru, koji bi htio osporiti opću mehaniku, ili artiljercu koji bi htio osporiti matematičko učenje o izbacivanju projektila, time što bi ređi da je teorija o tim stvarima doduse lijepo zamisljena, ali da uopće ne vrijedi u praksi, budući da kod izvođenja iskustvo daje potpuno drukcije rezultate nego teorija. (Jer kad bi se mehanici pridodala teorija trenja, a matematičkoj teoriji projektila učenje o otporu zraka, i kad bi uopće pridodalo samo još više teorije, sve bi se one discipline zajedno potpuno slagale s iskustvom.) Samo, ipak kod teorije, koja se tiče predmeta zrenja, postoji sasvim drukčiji odnos nego kod one u kojoj su ovi predstavljeni samo pre-ko pojmova (s objektima matematike i objektima filozofije): ovi posljednji bi se možda mogli potpuno i bez pogovora *zamisliti* (od strane urna), ali vjerojatno uopće ne bi mogli biti *dani*, već bi samo mogli biti tek prazne ideje, upotreba kojih bi u praksi bila ili nikakva ili čak štetna. Time bi, dakako, ona uobčajena izreka mogla u takvim slučajevima imati sasvim dobro opravdanje.

Ali u teoriji koja je zasnovana *na pojmu dužnosti* isčezava potpuno bojazan zbog praznog idealiteta ovog pojma. Jer, izvođenje jednoga određenog djelovanja naše volje ne bi moglo

biti duznost kad ono ne bi bilo, takoder, moguće i u iskustvu (ono se sada može zamisljati kao potpuno ili pak sve bliže pot-punosti). Samo je o ovoj vrsti teorije riječ u sadašnjoj raspravi. Jer za nju se ne tako rijetko utvrđuje, kao skandalozno za filozofiju, da je ono što bi u njoj moglo biti ispravno, ipak bez-vrijedno za praksu: i to, doduse, u jednom uobrazenu i prezri-vu tonu, punom drskosti koja želi reformirati sam um u ono-me u čemu on gradi svoj najvisi ugled. U toj se mudrackoj napanosti uobrazava da će se dalje i sigurnije moći gledati očima krčice koja pilji u iskustvo, nego očima koje su dodije-ljene bicu stvorenom da stoji uspravno i prozire nebo.

Ova maksima, koja je postala vrlo uobicaena u našim poučnim i nedjelatnim vremenima, pricinjava velike štete kad se odnosi na nešto moralno (duznost vrline ili prava). Jer, ovdje se radi o kanonu urna (u praktičnom), gdje se vri-jednost prakse potpuno zasniva na njezinoj primjerenosti teoriji koja joj leži u osnovi; a sve je izgubljeno, kad se empirij-ski i, prema tome, slučajni uvjeti odvijanja zakona nacine uv-jetima samoga zakona, tako da se jedna praksa, proračunata da daje vjerojatan ishod na osnovi *dosadasnjeg* iskustva, op-ravdava da gospodari samodostatnom teorijom.

Razdiobu ove rasprave učiniti će prema tri različita stajalista s kojih onaj valjani čovjek, tako odvažno kritičan prema teorijama i sustavima, običava prosuđivati svoje predmete; prema trostrukoj kvaliteti o kojoj je riječ, to su stajalista: 1) privatnog ali ipak *djelatnog čovjeka*, 2) *državnika*, 3) *svjet-skog čovjeka* (ili građanina svijeta uopće). Te su tri osobe sada jedinstvene u tome da napadnu *skolnika*, koji priprema teoriju za sve njih i za njihov uspjeh: kako bi ga, jer oni uobra-zavaju da to bolje razumiju, uputili u njegovu školu (*illa se iactet in aula*),¹ kao pedanta koji, izgubljen za praksu, samo stoji na putu njihovoj iskusanosti mudrosti.

Mi ćemo, dakle, izložiti odnos teorije prema praksi u tri odjeljka: najprije u *moralu* uopće (s obzirom na dobrobit sva-kog čovjeka), zatim *npolitici* (u odnosu na dobrobit *države*) i najzad u *kozmpolitskom* razmatranju (u pogledu dobrobiti ljudskog roda u cjelini, i to ako se ovaj shvaca u sve uspješni-jem napredovanju prema blagostanju u nizu narastaja svili

1

Stih iz Vergilijeve *Eneide* (1,140) »Neka se vrati svojim poslovima«. Prim. prev.

buducih vremena). - Naslovljavanje odjeljaka ce, iz razloga koji proizlaze iz same rasprave, biti izraženo kroz odnos teo-rije prema praksi u *moralu, državnom pravu i međunarod-nom pravu*.

I. O ODNOSU TEORIJE PREMA PRAKSI U MORALU UOPĆE

(Uz odgovor na nekoliko prigovora gosp. prof.
Garvea)²

Prije nego što dodem do stvarne točke spora oko toga što bi u upotrebi jednog istog pojma moglo vrijediti samo za teo-riju ili za praksu, ja svoju teoriju, onako kako sam je drugdje prikazao, moram usporediti s predodzbom koju o njoj daje gospodin Garve, da bi se prije toga vidjelo razumijemo li se mi međusobno.

A. Prethodno sam objasnio moral kao uvod u znanost, koja nas ne uči kako treba postati sretan, nego kako treba postati dostojan sreće.³ Uz to, nisam propustio primijetiti kako se time ne propisuje čovjeku da on treba *odustati* od svo-je prirodne svrhe - sreće, kad dode do izvršenja dužnosti; jer to on ne može, kao što uopće ne može nijedno konačno umno biće; ali on bi morao potpuno *apstrahirati* od ovog obzira kad nastupi zapovijest dužnosti; i nikako ga ne bi smio učiniti *uvjetom* postovanja zakona koji mu je propisan umom; stovise, on bi morao, onoliko koliko mu je moguće, svjesno teziti da mu se neopazeno u određenje dužnosti ne umijesa nijedna od onih iz pojma sreće *izvešćepobuda*: da bi se to postiglo, tre-balo bi radije predstavljati dužnost povezanu sa zrtvovanjem

² *Ogledi o različitim vrstama morala i književnosti*, Ch. Grave (Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur). Prvi dio, str. 111-116. Ovo osporavanje mojih stavova od strane tog časnog čovjeka nazivam *prigovorima* na ono o čemu on sa mnom želi (kao što se nadam) postići sporazum; a ne napadima koji kao osporavajuće tvrdnje trebaju izazvati obranu: za koju ovdje kod mene nema ni mjesta ni sklonosti.

³ Biti dostojan sreće takva je kvaliteta jedne ličnosti, koja počiva na vlastitoj volji samoga subjekta prema čijoj shodnosti bi se suglasio općem zakonodavcu prema svim svrhama ove osobe (kako prirodi, tako i slobodnoj volji). Ovo dostojanstvo se, dakle, potpuno razlikuje od sposobnosti da se za sebe stekne sreća. Jer dotična osoba nije vrijedna nje same talenta koji joj je zatoprirodapodarila. ako ona posjeduje volju koja nije u skladu s voljom kojoj jedino dolikuje opće zakonodavstvo urna, i ako pritom ne može biti sadržana u njoj (tj. ako ima volju koja se sukobljava s moralitetom).

koje iziskuje pokoravanje njoj (kreposti), nego uz prednosti koje nam ona donosi; time bi se bjelodano prikazala naredba dužnosti u svome punom ugledu kao samoj sebi dovoljna za-povijest, koja ne potrebuje nikakav drugi utjecaj u svom zah-tijevanju bezuvjetne poslušnosti.

a. Ovaj moj stav gosp. Garveje sada ovako izrazio: »Ja sam zaključio da je pridržavanje moralnog zakona, bez obzira na sreću, *jedina krajnja surha* za čovjeka, i da bi se ona trebala promatrati kao jedina svrha stvoritelja«. (Po mojoj teoriji, jedina svrha stvoritelja nije ni moralitet čovjeka za sebe, niti sreća sama za sebe, nego najviše moguće dobro u svijetu, koje se sastoji u njihovu sjedinjavanju i uzajamnom slaganju.)

B. Primijetio sam dalje da za zasnivanje ovoga pojma dužnosti nije potrebna nikakva posebna svrha, nego da, što-vise, on za ljudsko htijenje *uvodi* jednu drugu svrhu, naime: svim moćima stremiti najviše mogućem *dobru* u svijetu (opcoj sreći cijeloga svijeta povezanoj i odmjerenoj najčistijem-cudorednosti). A kako je to dobro, doduse s jedne strane, u nasoj moći ali ne i ukupno uzevši, um *upracticnompogledu* izmamljuje vjerovanje u moralnog upravljača svijeta i u bu-ducí život. To ne vodi zaključku da samo pod pretpostavkom ovih dviju stvari opći pojam dužnosti teč dobiva »uporiste i čvrstinu«, tj. sigurnu osnovu i potrebnu snagu *motiva*, nego samo zaključku da on time u onom idealu čistoga urna tako-der stječe jedan *objekt*.⁴ Jer, dužnost po sebi nije ništa drugo

⁴ Potreba da se kao krajnja svrha svih stvari pretpostavi najviše dobro, koje je moguće kroz naše sudjelovanje, nije potreba zbog nedostatka moralnih pobuda, nego zbog nedostatka vanjskih odnosa, u kojima jedan objekt jedino može biti proizveden prema ovim poticajima kao svrha po sebi (kao *krajnja moralna svrha*). Jer, bez neke svrhe ne može biti nikakve volje, usprkos tome što se, kad dođe do čisto zakonske prinude za djelovanje, od nje mora apstrahirati tako da se kao njezin odredbeni razlog postavi jedino zakon. Ali svaka svrha nije moralna (npr., ona vlastite sreće), nego ona mora biti neko-rištoljubiva; a potreba za krajnjom svrhom koja je zadana preko čistoga urna i koja, pod jedno načelo (svijet kao najviše dobro, koje, jeuz naše sudjelovanje moguće), obuhvaća cjelinu svih svrha, jest potreba nekoristoljubive volje koja se još podize iz nadposlušnosti. Formalnom zakonu, do proizvođenja jednog objekta (najvišeg dobra). - Ovo je određene volje posebne vrste, naime, određene preko ideje cjeline svih svrha, gdje je utemeljeno da, kad prema stvarima u svijetu stojimo u određenim moralnim odnosima, onda u svakom slučaju moramo slušati moralni zakon; a povrh ovoga pridolazi još i dužnost učiniti svršavladajući jedan takav odnos postoji (svijet u*skladu s najvišom cudorednom svrhom). Čovjek sebe u ovome promišlja prema analogiji s božanstvom koje, iako subjektivno doduse ne potrebuje nikaUvu vanjsku stvar, ipak ne može biti zamijeľeno kao da se samo u sebi zatvara, već jedino tako kao da iz sebe proizvodi najviše dobro određeno svjesu u svojoj svedovoljnosti; a ovu dužnost (kod ljudi to je dužnost) ne možemo drukcije predstaviti nego kao moralnu potrebu najvišeg bica. Stoga pobuda koja leži u ideji najvišeg dobra u svijetu, moguće uz čovjekovo sudjelovanje, kod njega također

doli ograničenje htijenja pod uvjetom općeg zakonodavstva omogućenog posvojenjem maksime, čiji predmet ili svrha može biti bilo kakva (a pritom također i sreća); ali od kojeg se, a također i od svake svrhe koju čovjek može imati, ovdje sasvim apstrahira. Učenje o najvišem dobru kao posljednjoj svrhi volje određene njime i njemu odmjerenim zakonima može se, dakle (kao epizodno), sasvim preskociti i ostaviti po strani u pitanju načela morala; po redoslijedu se zatim pokazuje, kad se dođe do prave sporne točke, da se uopće ne radi o tome, nego samo o općoj moralnosti.

b. Gosp. Garve donosi ove stavove u sljedećim izrazima: »Krepostan čovjek nikada ne bi mogao, niti bi smio ispustiti iz vida ono stajalište, (vlastite sreće) -jer bi inače potpuno izgubio prijelaz nevidljivom svijetu, uvjerenju u postojanje Boga i u besmrtnost; a ono je ipak, prema ovoj teoriji, apsolutno nužno da bi se sustavu dalo uporište i čvrstina«. Time on zaključuje zbroj meni pripisanih stavova, kratko i lijepo ga sažimajući ovako: »U skladu s onim načelima krepostan čovjek neprestano teži za tim da bude dostojan sreće, ali ako je on istinski krepostan, nikada i za tim da bude sretan«. (Rijec *ako* ovdje unosi dvosmislenost, koja najprije mora biti otklonjena. Ona može tako značiti: *u aktu*, budući da se krepostan čovjek pokorava svojoj dužnosti, i tu se ovaj stav savršeno slaže s mojom teorijom. Ili ona znači: da ako je samo on uopće krepostan i samo tamo gdje se ne postavlja pitanje dužnosti i gdje joj se ništa ne suprotstavlja, onda navodno krepostan čovjek ipak ne bi trebao nikako uzimati u obzir sreću, a to u cijelosti proturječi mojim zaključcima.)

Ovi prigovori nisu ništa drugo nego nesporazumi (jer ja ih ne želim držati za izopacena tumačenja); mogućnost takvih nesporazuma morala bi začuditi, kad takav fenomen ne bi dovoljno objašnjavala ljudska sklonost da se svoj već uobica-jeni tijekom misli također slijedi u prosuđivanju tuđih misli, i da se one prve na taj način prenose u ove druge.

Na ovo polemicko razmatranje navedenih krepostnih načela nadovezuje se sada dogmatsko tvrdjenje suprotnoga.

ni je pobuda pritom namjeravane vlastite sreće, već samo ova ideja kao svrha po sebi, pa prema tome i njeino prosljeđenje kao dužnost. Jer, ona naprosto ne sadrži nikakav izjed na sreću, nego samo jednu proporciju između sreće i dostojanstva subjekta, bez obzira na to tko je on. A određenje volje nije *koristoljubivo*, ako pod ovim uvjetima ograničava sebe i svoju težnju da pripada iakvoj cjelini.

Gosp. Garve analiticki zaključuje, naime, ovako: »U redosljednoj pojmovnoj razabiranju i razlikovanju stanja, kojima se *dobro* jednom stanju više nego drugome, mora prethoditi izbor jednog od njih, pa, dakle, i određenju izvjesne svrhe. Ali jedno je stanje *dobro*, ako će ga biti, obdareno svi-jesću o sebi i o svom stanju, *pretpostaviti* drugim načinima postojanja, kad ga je tu i sadaucilo; a jedan niz takvih dobrih stanja jest najopciji pojam, koji izražava riječ sreća«. -1 dalje: »Zakon pretpostavlja motive, a motivi pretpostavljaju prethodno uviđanje razlike između jednoga lošijeg i jednoga boljeg stanja. Ova uočena razlika element je pojma sreće, itd.«. Zatim: »Iz sreće, u najširem smislu riječi, potječu *motivi za svoju težnju*, pa, dakle, i za izvršavanje moralnog zakona. Ja moram najprije znati da je nešto dobro, prije nego što mogu pitati spada li ispunjavanje moralnih dužnosti u rubriku onoga što je dobro; čovjek mora *imati pobudu* koja ga pokrene prije nego što mu se može postaviti neki cilj,⁵ prema kojem ovo kretanje treba biti usmjereno«.

Ovaj argument nije ništa više nego igra dvosmislenosti riječi *dobro*: jer ona može značiti, ili bezuvjetno dobro po sebi, nasuprot zlu po sebi, ili samo uvjetno dobro uvijek uspored-bi s manjim ili većim dobrom, gdje je slučaj izbora ovoga drugog samo odgovarajuće bolje stanje, koje po sebi ipak može biti loše. - Maksima bezuvjetnog pokoravanja zakonu slobodne volje (tj. dužnosti) koja kategoricki zapovijeda, bez obzira na bilo kakvu svrhu, bitno je, tj. prema vrsti, različita od maksime koja poziva da se kao motiv za stanovit način djelovanja slijedi svrha koja nam je postavljena od same prirode (a koja se uopće naziva srećom). Jer, dok je prvo dobro po sebi samom, drugo to nikako nije; ono može u slučaju kolizije s dužnošću biti veliko zlo. Naprotiv, kad je izvjesna svrha tako zasnovana da nijedan zakon ne zapovijeda bezuvjetno (nego samo pod uvjetom ove svrhe), onda bi dvije suprotstavljene djelatnosti mogle biti obje uvjetno dobre, samo bi jedna bila bolja od druge (pa bi se ova posljednja nazivala odgovarajuće - lošom); jer one se međusobno ne razlikuju prema vrsti,

⁵ Ovo je upravo ono što ja želim istaknuti. Pobudakoju čovjek može imati prije nego što mu je postavljen neki cilj (svrha) očito ipak ne može biti ništa drugo, doli zakon sam uz postojanje koje on pobuduje (bez obzira na svrhu koju netko ima i na to kako se ona može postići). Jer, u pogledu onoga formalnog samovolje, zakon je upravo jedino što preostaje, kad sam iz igre izbacio materiju volje (cilj, kako ga naziva gosp. G.).

nego samo prema *stupnju*. A tako su udesene sve djelatnosti, motivkojihnijebezuovjetni zakonuma (duznosti), nego jedna svrha koju smo mi proizvoljno zasnovali; jer ova svrha pripa-da zbroju svih svrha cijje se dostizanje naziva srecom; a jedna djelatnost moze biti bolja ili gora nego druga, time sto moze pridonijeti mojoj sreći vise ili manje nego druga. -*Pretpostau-Ijanje* jednog stanja određenosti volje drugim puki je akt slobode (kao sto kazu pravnici: *res merae facultatis*), po kojem se u razmatranju uopce ne pokazuje je li ovo (određenje volje) po sebi dobro ili zlo, nego je ono ravnodusno u pogledu oba.

Jedno stanje, povezano sa stanovitom *danom svrhom*, koje ja pretpostavljam svakom drugom stanju *iste urste*, raz-mjerno jebolje stanje; naime, u smislu sreće (koju um nikada ne priznaje kao dobro, osim na uvjetovan nacin ako je covjek nje dostojan). Ali svjesno preipostavljanje moralnog zakona duznosti u slucajevima kolizije sa stanovitom mojom svrhom, nije samo neko bolje, nego jedino po sebi dobro stanje; dobro iz sasvim drukcijeg razloga, jer se uopce ne osvree na svrhe koje bi mi se mogle ponuditi (ukljucujuci pritom i nji-hovu sufflu, sreću), i jer se kao odredbeni razlog volje ne utvr-duje sadrzaj volje (neki objekt na kojemu se ona temelji), nego cista forma opce zakonitosti njezine maksime. - Ne moze se, dakle, nikako reci dajau sreću ubrajam svako stanje koje pretpostavljam nekoj drugoj vrsti postojanja. Jer, ja moram najprije biti siguran da ne djelujem protiv svoje duznosti; tek nakon ovoga meni je dopusteno da se osvrćem za srecom, ako je mogu sjediniti s onim mojim moralno - (ne fi-zicki -) dobrim stanjem.⁶

Volja svakako mora imati *motive*; ali motivi nisu objekti koji se odnose *nafizicki* osjecaj, kao izvjesne unaprijed postav-ljene svrhe, nego su oni sam bezuvjetni zakon. Podloznost volje da se pod njim nade kao pod neuvjetovanom silom, naziva

⁶ Sreća sadri sje (a takoder i ništa vise nego) ono što nam priroda pribavlja, a krepost, pak, ono što samo covjek sebi moze dati ili oduzeti. Ako bi netko protiv toga htio reci: od-stupanjem od ove posljednje covjek bi mogao ipak sebi navuci barem prijekore i cisto morabio aamoosudijanje, pa, prema tome, i nezadovoljstvo, što znaci da bi sebe učinio nesretnim: to se svakako moze dopustiti. Ali, samo je covjek pun kreposti, ili onaj koji je na putu da ih stekne, sposoban za ovo cisto moralno nezadovoljstvo (ne zbog za njega nepovoljne posljedice djelovanja, nego zbog same protuzakonitosti toga djelovanja). U skladu s time, moralno nezadovoljstvo nije uzrok nego samo posljedica toga da je on covjek s krepostima; a pokretacki razlog toga da netko moze biti moralan ne dobiva se iz ove nesreće (ako cemo zalost zbog nekog nedjela tako nazvati).

se *moralnim osjecajem*. Ovaj osjecaj nije, dakle, uzrok nego posljedica određenja volje, i od njega ne bismo imali ni najma-njega traga da mu u nama nije prethodila ona sila. Odatle stara priča: »Kako je ovaj osjecaj, dakle uzitak, kòji mi postav-ljamo sebi kao svrhu, pravi uzrok određenja volje, pa je, prema tome, sreća (kojoj on kao element pripada) ipak osnova svake objektivne nužnosti djelovanja, i da ona određuje temelj svake obveze«. Naime, kod navođenja uzroka za izyjesnu posljedicu može se nastaviti s pitanjima, tako da se konacno posljedica učini uzrokom sebe same.

Sada dolazim do točke koja nas ovdje stvarno zanima: nai me, do opisivanja i dokazivanja na osnovi primjera toboze su-kobljenih interesa teorije i prakse u filozofiji. Gosp. G. daje u spomenutoj svojoj raspravi najbolji dokaz za to. On najprije kaze (govoreći pritom o razlici koju ja nalazim između jedne nauke o tome kako trebamo biti *sretni* i onoga u kojem se pita kakotrebamopostaticíosto/msreće): »Sasvoje strane ja priznajem da vrlo dobro pojmim ovu podjelu ideja u svojoj *glavi*, ali ovo razdvajanje želja i težnja ne nalazim u svom *srcu*. Meni je čak nepojmljivo kako može bilo tko biti svjestan toga da se sasvim odvojio od svoje težnje za srećom i, dakle, potpuno ne-sebicno izvršio dužnost«. -;

Prije svega, odgovorit ću na ovo posljednje. Ja, naime, rado dopustam da niti jedan čovjek ne može biti sa sigurnošću svjestan daje svoju dužnost *izvršio* potpuno nekoristo-ljubivo: jer to spada u unutarnje iskustvo, a ova svijest o nečijem duševnom stanju podrazumijevala bi potpuno jasnu pred-stavu svih uzgrednih predstava i osvrta, koji se pridružuju pojmu dužnosti, kroz moć uobrazilje, naviku i sklonost, što se u jednom slučaju ne može zahtijevati. Također, uopće ne može biti predmet iskustva nepostojanje nečega (a tu spada i neopazeno zamisljanje dobiti). Ali, čovjek je s najvećom jasnoćom svjestan toga da on *treba izvršiti* svoju dužnost, kao i toga da svoju želju za srećom mora sasvim odvojiti od pojma dužnosti da bi se ovaj održao potpuno čist; ili ako bi netko vjerovao da čovjek nije toga svjestan, od njega bi se moglo zahtijevati da to bude, koliko je to u njegovoj moći; a on bi također to morao moći, jer se nalazi istinska vrijednost moraliteta upravo u ovoj čistoci. Možda nikad ni jedan čovjek nije svoju priznatu i postovanu dužnost mogao izvršiti potpuno nesebicno (bez

mijesanja drugih pobuda); možda to i pri najvećem nastojanju nikom neće uspjeti. AU, onoliko koliko čovjek pri naj-brizljivijem samoispitivanju može u sebi uočiti ne samo neki od onih sudioničkih motiva, nego, stovise, odricanje u pogledu mnogih motiva suprotstavljenih ideji dužnosti, a time i maksimi, on može postati svjestan stremljenja onoj čistoci. A ovo je dovoljno za uočavanje njegove dužnosti. Nasuprot tome, učiniti sebi maksimum osiguranje utjecaja takvih motiva, pod izgovorom da ljudska priroda ne dopušta spomenu-tu čistocu (što se ipak ne može zaključiti sa sigurnošću), to je smrt svakog moraliteta.

Što se sada tiče već navedenog priznanja gosp. G., da on u svom *srcu* ne može naći onu podjelu (zapravo razdvajanje): ja se nipošto ne premislim da mu izravno proturječim u njemu-vu samookrivljanju i da njegovo srce uzmem u zaštitu protiv njegove glave. On je kao čestit čovjek ovu podjelu zaista uvijek nalazio u svom srcu (u svojim određenjima volje); ali se ona ne bi složila u njegovoj glavi zajedno s uobicajenim nace-lima psihološkog objašnjavanja (koji se svi skupa zasnivaju na mehanizmu prirodne dužnosti), čak iako se radi samo o koristi za spekulaciju i shvaćanje onoga što je nepojmljivo (neobjasnjivo), naime o mogućnosti kategorickih imperativa (kao što su oni dužnosti).⁷

Kada gosp. G. najzad kaže: »Takvo fino razlikovanje ideja postaje *nejasno* već u *razmisljanju* o pojedinačnim predmetima, a potpuno se gubi kad se pristupi *djelovanju*, kad ono tre-babiti primijenjeno na želje i namjere. Što je korak kojim pre-lazimo od razmatranja motiva na stvarno djelovanje jednos-tavniji, brzi i *isprazniji odjasnih predstava*, to je sve manje moguće točno i sigurno saznati određeni udio kojim je svaki motiv pridonio da se događaj odvija tako a ne drukcije«⁷ - ja mu moram glasno i gorljivo proturječiti.

⁷ Gosp. prof. Garve (u svojim primjedbama za Ciceronovu knjigu o dužnostima, str. 69. izd. iz 1783.) traži priznanje, dostojno njegove ostroumnosti: »Sloboda će uvijek, po njegovu najdubljem uvjerenju, ostati nerazriješena i nikad neće biti objašnjena«. Dokaz o njezinoj stvarnosti nipošto se ne može naći, ni u neposrednom ni u posrednom iskustvu; a bez ikakva dokaza ona se ipak ne može prihvatiti. Kako se dokaz o njoj sada ne može izvesti iz čisto teorijskih osnova (jer ove bi se morale tražiti u iskustvu), pa prema tome ni iz čisto praktičnih stavova urna, ali također ni iz tehnicko-praktičnih (jer ovi bi iznova zahtijevali iskustvene osnove), nego samo iz moralno-praktične osnove; onda se čovjek mora čuditi zašto gosp. G. ne traži utocište u pojmu slobode, kako bi spasio barem mogućnost takvih imperativa.

Pojam duznosti u cjelokupnoj njegovoj cistoci nije samo neusporedivo jednostavniji, jasniji i za svakoga razumljiviji i prirodni u prakticnoj upotrebi od svakog motiva izvedenog iz pojma sreće, ili onoga koji je s njom ili s obzirom na nju »iz-mijesan« (a takav zahtijeva mnogo umijeca i razmisljanja); nego je on, takoder, puno *mocniji*, prodorniji i izgledniji na uspjeh nego svi poticaji posudeni iz navedena sebičnog nace-la, ako se samo podvrgne sudu makar i najobicnijeg ljudskog urna kad je ovaj usmjeren na ljudsku volju (dakako, u podvojenosti, stovise, u suprotstavljenosti s motivom sreće). -Može se dogoditi, npr., slucaj da netko u svojim rukama drži povjeren mu tudi novac (*depositum*), ciji je vlasnik umro, dok sami nasljednici o tome ne znaju ništa, niti bi sto mogli saz-nati. Upravo ovaj slucaj isprica se djetetu od osam ili devet godina: kako je istodobno cuvar ovog depozita bas u to vrije-me (bez svoje krivice) dopao u potpunu financijsku propast, kako oko sebe vidi jadnu obitelj (sa zenom i djecom) pritisnu-tu neimaćinom; zatim se djetetu kaze kako bi se ovaj covjek trenutno mogao izbaviti iz ove nevolje kad bi prisvojio onaj zalog; pritom je on covjekoljubiv i dobrodjelatan, a oni nasljednici bogati, nemilosrdni i uz to u najvećoj mjeri raskalasi i rasipni, tako da bi bilo dobro cak i kad bi se ovaj dodatak nji-hovu bogatstvu bacio u morè. I sad se djetetu postavlja pita-nje; bi li pod ovim okolnostima bilo dopusteno upotrijebiti depozit za vlastitu korist? Ono ce bez sumnje odgovoriti: Ne! A umjesto svakog razloga moci ce samo reci - to je nepravedno, tj. to se protivi duznosti. Nista nije jasnije od ovoga, ali poan-ta uistinu nije u tome da predajom depozita cuvar novca pos-pjesi svoju vlastitu sreću. Jer, kad bi on ocekivao određenje svoje odluke s obzirom na ovo posljednje, mogao bi razmislja-ti ovako: »Predaj i bez poziva taj tudi novac koji se nalazi kod tebe pravim nasljednicima, a oni ce te zbog tvog postenja vje-rojatno nagraditi; ili ako se to ne dogodi, ti ces nasiroko steci dobar glas, koji ti može postati vrlo koristan. Ali sve ovo je vrlo nesigurno. Naprotiv, u obzir takoder dolaze i ovakva premisljanja: Ako bi htio zalog zatajiti kako bi se odmah izvu-kao iz teskih prilika, ti bi na sebe navukaò sumnju kad bi ga brzo upotrijebio, jer kako bi i na koji nacin inace tako brzo po-boljsao svoje prilike; ali ako bi htio ulaziti polako s njim u po-sao, ti bi u meduvremenu toliko povecao svoju bijedu, da se njoj vise ne bi mogio doskociti«. - Tako se prema maksimi

srece volja koleba između svojih pobuda oko toga što treba riješiti; ona gleda na uspjeh, a ovaj je vrlo neizvjestan; da bi se netko ispetljao iz stiske razloga i proturazloga, i da se ne bi prevario u ukupnom računu, potrebna mu je dobra glava. Nasuprot tome, kad bi se upitao što je ovdje dužnost, on uopće ne bi bio u zabuni u pogledu davanja odgovora, nego bi na licu mjesta bio siguran što ima činiti. Ako mu pojam dužnosti nešto znači, osjeća on čak odvratnost prema samom upuštanju u proračunavanje prednosti koje bi za njega mogle proisteci njezinim krsenjem, jednako kao da je on ovdje i izvršio izbor.

Da se navodno ove razlike (koje, kao što je već pokazano, nisu toliko neznatne, kao što misli gosp. G., nego su najkrupnijim i najcitljivijim slovima upisane u dušu čovjeka) *potpuno gube kad se dođe do djelovanja*, kao što on kaže, to proturječi samom njegovu vlastitom iskustvu. Doduse, ne onom koje pokazuje povijest maksima izvedenih iz ovoga ili onog načela: jer ovo iskustvo dokazuje, nažalost, da većim dijelom proistječe iz ovog posljednjeg (koristoljublivosti); ali to ne proturječi onom iskustvu koje može biti samo unutrašnje, a po kojemu nijedna ideja ne može više ponijeti ljudsku dušu i potaknuti je do odusevljenja, kao ideja čistoga moralnog vjerenja, koja iznad svega postuje dužnost, bori se s bezbrojnim nedaćama života i čak s njegovim najzavodljivijim namanjivanjima, a ipak ih pobjeđuje (kao što se s pravom može pretpostaviti da je to kod čovjeka moguće). Da je čovjek svjestan kako on to može, jer on to treba: to u njemu otvara ponor božanskih obdarenosti koji ga istodobno dovodi do toga da osjeća sveti strah nad veličinom i uzvišenošću svoga istinskog određenja. I kad bi čovjek na to često obraćao pažnju i navikavao se da krepost potpuno rastereti od svog obilja prednosti koje bi kao korist dobio pokoravanjem dužnosti, i kad bi dužnost sebi predstavljao u njezinoj punoj čistoti, i kad bi to bio osnovni stav privatne i javne nastave koji bi se neprestano upotrebljavao (jedna metoda da se dužnosti jako naglasavaju, što se gotovo uvijek zanemarivalo): ubrzo bi se i s čudorednošću ljudi bolje stajalo. Što povijesno iskustvo do sada još nije htjelo dokazati dobar uspjeh učenja o kreposti, tome je potpuno kriva pogrešna pretpostavka da je pobuda izvedena iz ideje dužnosti po sebi suviše slaba za opći pojam,

dok bi protivno tome, jedan siroviji poticaj dobiven iz prednosti koje se izvjesno u ovom ili, dakako, u jednomu budućem, svijetu ocekuju zbog pokoravanja zakonu (a da se na njega ne obraca paznja kao na pobudu), snaznije djelovao na duh, kao i to sto je dosad osnovnim stavom obrazovanja i pro-povjedništva ucinjeno davanje prednosti teznji za srecom u odnosu prema onome sto um postavlja kao najvisi uvjet, nai-me dostojnost da se bude sretan. Jer, *propisi* o tome kako sebe uciniti sretnim, ili barem o tome kako bi mogao sprijeci-ti neku stetu za sebe, nisu nikakve *zapovijesti*; oni nikoga ne obvezuju potpuno; jer nakon sto je prvi put opomenut, svatko moze birati ono sto mu se cini dobrim, ako samo moze podno-siti da trpi ono sto ce ga zadesiti. Zla koja bi za njega mogla proizici zanemarivanjem danog mu savjeta, covjek ne bi mogao smatrati uzrocima za kaznjavanje: jer kazne pogadaju slobodne volje, i to samo one koje su protuzakonite; ali priro-da i nagnuce ne mogu davati slobodi zakone. Sasvim drukcije stvari stoje s idejom duznosti, cije krsenje, cak i bez obzira na stete koje otud mogu proisteci, neposredno djeluje na dusu, i covjeka u njegovim vlastitim ocima cini dostojnim osude i kaenjanja.

Sada je ovdje jasan dokaz da bi sve onp stoje u moralu is-pravno u teoriji, takoder moralo vrijediti i za praksu. - Sva-kako je, dakle, po kvaliteti humanosti *djelatni* covjek, bice podvrgnuto određenim duznostima preko svoga vlastitog urna, a kako covjek nikad nije prestar za skolu mudrosti, on ne moze s napuhnutim prezirom iznova poslati u skolu pris-talicu teorije, kao onaj koji je toboze bolje poucen iskustvom o tome stoje covjek i sto se od njega moze zahtijevati. Jer, sva ova iskustva ne pomazu mu da izbjegne propis teorije, nego mozda samo da nauci kako bi ju sto bolje i opcenitije primije-nio na djelu, nakon sto ju je preuzeo u svojim osnovnim nace-lima; ali o tim pragmatickim sposobnostima nije ovdje rijec, vec samo o ovom posljednjem.