
Kant: Kritika praktičnega uma

Kritik der praktischen Vernunft

Kritika praktičnega uma

Immanuel Kant

Objavljamo del prevoda Kantove Kritike praktičnega uma, ki bo v kratkem izšel pri knjižni zbirki Analecta. Uredništvu se zahvaljujemo za dovoljenje za predhoden natis.

Besedilo je prevedeno po izdaji Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, hrsg. v. Jochim Kopper, Reclam Universal-Bibliothek, Stuttgart 1966, ki temelji na izdaji K. Kehrbacha, Reclams Universal-Bibliothek, Leipzig, b.l., s Predgovorom, datiranim z 1878. Objavljena inačica prevoda redakcijsko ni zaključena in vsebuje le najnujejša uredniška pojasnila. Prevedel Rado Riha.

Z asteriskom so označane Kantove opombe pod črto, z dvignjeno arabsko številko¹ pa uredniške oz. izdajateljske opombe.*

Predgovor

Razlog za to, da ta kritika ni naslovljena *Kritika čistega praktičnega uma*, kakor to zahteva, kot se zdi, paralelizem praktičnega uma s spekulativnim, ampak kar kritika praktičnega uma nasploh, je v zadostni meri pojasnjen v pričujoči razpravi. Njena naloga je zgolj izpričati, da *čisti praktični um obstaja*, glede na to pa kritizira vso njegovo *praktično zmožnost /Vermögen/*. V primeru uspešnosti njene namere ji ni treba kritizirati *čiste zmožnosti same*, da bi videla, ali ni ta zmožnost nekaj, kar si um zgolj prisoja in s čimer *presega /übersteigen/* samega sebe (kot se to pač dogaja spekulativnemu). Če je namreč kot čisti um dejansko */wirklich/* praktičen, tedaj dokazuje svojo realnost in realnost svojih pojmov z dejanjem, in je zaman vsako umovanje */Vernünfteln/*, ki spodbija možnost, da je praktičen.

S to zmožnostjo pa je odslej trdno dognana tudi transcendentalna *svoboda*, in sicer v tistem absolutnem pomenu, v katerem jo je pri rabi pojma kavzalnosti potreboval spekulativni um, da bi samega sebe rešil pred antinomijo, v katero neizogibno zaide, brž ko hoče v nizu kavzalne zveze misliti to, kar je *brezpogojno /das Unbedingte/*. A spekulativni um je lahko ta pojem postavil le problematično, kot nekaj, kar ni nemogoče misliti, ne da bi mu zagotovil njegovo objektivno realnost, in to le zato, da ga ne bi spodbijali v njegovem bistvu in ga pahnili v brezno skepticizma zaradi dozdevne nemožnosti nečesa, kar lahko velja, kot mora priznati, vsaj kot mišljivo.

Pojem svobode je tako, kolikor je njegova realnost dokazana z apodiktičnim zakonom praktičnega uma, *sklepni kamen* celotne zgradbe sistema čistega uma, tudi spekulativnega. Oba druga pojma (pojma Boga in Nesmrtnosti), ki kot goli ideji v spekulativnem umu nimata opore, se navezujeta na pojem svobode in prejmeta z njim in prek njega svojo konsistentnost in objektivno realnost, se pravi, njuna *možnost* je *dokazana* tako, da je svoboda dejanska; ta ideja se namreč razodeva skozi moralni zakon.

Sicer pa je svoboda med vsemi idejami spekulativnega uma tudi edina, za katero a priori *vemo /wissen/*, da je možna, a je kljub temu ne moremo uvideti */einsehen/*, ker je pogoj * moralnega zakona, za katerega vemo */wissen/*. Ideji *Boga*

* Naj tistega, ki bi menil, da je tu naletel na *nedoslednosti*, kolikor imenujem na tem mestu svobodo pogoj moralnega zakona, v razpravi pa nato trdim, da je moralni zakon pogoj, da se svobode sploh lahko *zavimo*, spomnim le na to, da je svoboda resda *ratio essendi* moralnega

in *Nesmrtnosti* pa nista pogoja moralnega zakona, marveč sta le pogoja nujnega objekta s tem zakonom določene volje, se pravi, zgolj praktične uporabe našega uma. Torej za ti ideji tudi ne moremo trditi, da lahko *spoznamo* in *uvidimo* ne bom dejal le njune dejanskosti, ampak celo njune možnosti ne. Kljub temu pa sta obe ideji pogoj za uporabo moralno določene volje na njenem objektu, ki ji je dan a priori (najvišje Dobro). Potemtakem moremo in moramo v tem praktičnem oziru *privzeti* njuno možnost, čeprav ju teoretično ne moremo spoznati in uvideti. Zadnji zahtevi je s praktičnega gledišča zadoščeno s tem, da ne vsebujeta notranje nemožnosti (protislovja). Tu imamo torej opraviti z nekim razlogom, da jemljemo nekaj za resnično /Grund des Fürwahrhaltens/, ki je v primerjavi s spekulativnim umom zgolj *subjektiven*, a je za um, ki je prav tako čist, čeprav praktičen, vendarle veljaven *objektivno*. S tem pa prejmata ideji Boga in Nesmrtnosti s pomočjo pojma svoboda objektivno realnost in upravičenost, da, subjektivno nujnost (potrebo čistega uma), da ju privzamemo, ne da bi se zato um glede teoretičnega spoznanja razširil. Pač pa se možnost, ki je prej obstajala le kot *problem*, tu spremeni v *asercijo*, praktična raba uma pa se tako poveže z elementi teoretične. In ta potreba ni nemara hipotetična, ni potreba kakega *poljubnega* gledišča spekulacije, ki zahteva, da moramo nekaj privzeti, če se *hočemo* v spekulaciji povzpeti k spopolnjeni rabi uma, ampak je *zakonita* potreba, ki zahteva, da privzamemo nekaj, brez česar se ne more zgoditi to, kar si *moramo* nenehno postavljati kot namero svojega dejanja in nehanja.

Naš spekulativni um bi bil kakopak bolj zadovoljen, če bi lahko rešil te naloge sam bez tega ovinka in jih shranil kot spoznanje /Einsicht/ za praktično rabo; a kaj ko pač naši zmožnosti za spekulacijo ne gre tako dobro. Tisti, ki se hvalijo s takimi visokimi spoznanji, nas ne bi smeli prikrajšati zanje, ampak bi jih morali javno predstaviti, da bi jih lahko preverili in primerno častili. Hočejo *dokazati*. Bodi torej, naj torej dokažejo in kritika jim bo kot zmagovalcem položila k nogam vso svojo bojno opravo. *Ouid stasis? Nolint. Atqui licet esse beatis.* - Ker torej v resnici nočejo, verjetno zato ne, ker ne morejo, si moramo opravo vendarle zopet nadeti, da bi pojme *Boga*, *Svobode* in *Nesmrtnosti*, za *možnost* katerih spekulacija ne najde zadostnega jamstva, poiskali v moralni rabi uma in jih v njej utemeljili.

Šele tu je tudi pojasnjena uganka kritike, kako je mogoče nadčutni *rabi kategorij* v spekulaciji *odreči* objektivno *realnost*, in jim vendarle priznati to *realnost* z ozirom na objekte čistega praktičnega uma, saj se mora zdeti kaj takega nujno *nedosledno* toliko časa, dokler poznamo tako praktično rabo le po imenu. Ta

zakona, da pa je moralni zakon *ratio cognoscendi* svobode. Če namreč moralnega zakona v našem umu ne bi *najprej* jasno mislili, ne bi nikoli menili, da smo upravičeni *privzeti* nekaj takega, kot je to svoboda (čeprav ta ni v protislovju s seboj) Če pa ne bi bilo svobode, bi moralnega zakona v nas sploh *ne mogli najti*.

nedoslednost pa izgine, brž ko s popolno razčlenitvijo tega uma¹ doženemo, da realnost, ki jo imamo tu v mislih, ne meri na nobeno teoretično *določitev kategorij* in na razširitev spoznanja k nadčutnemu, ampak da hočemo reči le, da jim v tem odnosu vselej pripada *neki objekt*, ker so bodisi a priori vsebovane v nujni določitvi volje bodisi neločljivo povezane z njenim predmetom. Raba teh pojmov se namreč v tem primeru razlikuje od rabe, ki jo zahteva spekulativni um. Zato pa je zdaj na zelo zadovoljiv način potrjen *dosledni način mišljenja* spekulativne kritike, česar smo se prej komajda lahko nadejali, in sicer takole: spekulativna kritika nam je dopovedovala, da lahko veljajo predmeti izkustva kot taki, med njmi celo naš lastni subjekt, le za *pojave*, da pa jih je hkrati treba utemeljiti na stvareh na sebi, da torej ne smemo imeti vsega nadčutnega za umislek /*Erdichtung*/, pojma nadčutnega pa za vsebinsko praznega; zdaj pa praktični um sam zase in ne da bi se dogovoril s spekulativnim zagotavlja realnost nekemu nadčutnemu predmetu kategorije kavzalnosti, in sicer *svobodi* (četudi, kot praktičnemu pojmu, le za praktično rabo), torej s faktumom potrjuje to, kar je bilo tam mogoče le *misлити*. Pri tem je v kritiki praktičnega uma zdaj hkrati v celoti potrjena tudi nenavadna, četudi nespodbitna trditev spekulativne kritike, da je celo *misleči subjekt samemu sebi v notranjem zoru zgolj pojav*, in to do te mere, da moramo do te potrditve priti tudi, če spekulativna kritika tega stavka sploh ne bi dokazala. *

Glede na to tudi razumem, zakaj se najpomembnejši ugovori zoper kritiko, ki sem jih bil doslej deležen, sučejo ravno okoli teh dveh tečajev: in sicer, *na eni strani* objektivna realnost kategorij, uporabljenih na noumenih, ki je v teoretskem spoznanju zanikana, v praktičnem pa zatrjena, *na drugi strani* paradokсна zahteva, da se moramo kot subjekt svobode obravnavati kot noumenon, in hkrati z ozirom na naravo kot fenomen v svoji lastni empirični zavesti. Vse dokler si namreč še nismo ustvarili nobenih določenih pojmov o pravosti in svobodi, ni bilo mogoče uganiti, na eni strani, na čem želimo kot na noumenonu utemeljiti dozdevni pojav, in na drugi strani, ali si je o noumenonu sploh mogoče ustvariti kak pojem, če smo poprej vse pojme čistega razuma v teoretski rabi že namenili izključno za gole pojave. Vse te nesporazume lahko odpravi le izčrpna kritika praktičnega uma in tako postavi v pravo luč dosledni način mišljenja, ki je ravno njena največja odlika.

S tem bodi upravičeno, zakaj so pojmi in načela čistega spekulativnega uma, ki so vendarle že šli skozi svojo posebno kritiko, v tem spisu tu in tam še enkrat

1. Na podlagi inačice Akademieausgabe bi se prevod glasil: te rabe.

* Združitev kavzalnosti kot svobode s kavzalnostjo kot naravnim mehanizmom, pri čemer je prva vzpostavljena z naravnim zakonom, druga z naravnim zakonom, in sicer v enem in istem subjektu, v človeku, ni mogoča, ne da bi si predstavljali le-tega v odnosu do prvega kot bitje na sebi, do drugega pa kot pojav, prvo v *čisti* zavesti, drugo v *empirični*. Brez tega je protislovje uma s samim seboj neizogibno.

podvrženi preverjanju, kar sicer sistematičnemu teku znanosti, ki jo hočemo zgraditi, gotovo ni primerno (ker moramo stvari, ki so že bile predmet sodbe, praviloma le navesti, in o njih ni potrebno znova sprožati razprave), a je bilo *tu* dovoljeno, da, potrebno, saj obravnavamo tu um v trenutku, ko prehaja k neki rabi teh pojmov, ki je popolnoma drugačna od načina, kakor jih je uporabljal *tam*. Tak prehod pa nujno zahteva, da primerjamo starejšo rabo z novejšo, da bi lahko novi tir dobro razločili od prejšnjega in hkrati tudi opazili njuno sovisnost /*Zusammenhang*/. Takih obravnav, med drugim tistih, ki so se še enkrat usmerile k pojmu svobode, tokrat v praktični rabi čistega uma, torej ne smemo obravnavati kot vrivke, ki naj služijo, denimo, le za to, da zapolnijo vrzeli kritičnega sistema spekulativnega uma (saj je le-ta s svojega gledišča popolen), in da, tako kot se to dogaja pri prehitri gradnji, naknadno dodajajo še opore in podporne stebre. Pač pa jih moramo obravnavati kot resnične člene, s pomočjo katerih postane vidna povezanost /*Zusammenhang*/ sistema, da bi lahko zdaj pojme, ki jih je bilo *tam* mogoče predstaviti le problematično, ugledali v njihovi realni predstavitvi /*Darstellung*/. To opozorilo zadeva predvsem pojem svobode, glede katerega lahko z začudenjem ugotovimo, da je še veliko takih, ki se ponašajo, da ga lahko prav dobro doumejo /*einsehen*/ in da lahko pojasnijo njeno možnost tako, da ga obravnavajo zgolj v psihološkem oziru. Če pa bi ga poprej skrbno premislili v transcendentnem oziru, bi morali spoznati tako, da je kot problematičen pojem *nepogrešljiv* za popolno rabo spekulativnega uma, kot tudi, da je popolnoma *nepojmljiv*, ko pa bi se nato lotili njegove praktične rabe, bi morali sami od sebe priti k ravno tisti določitvi tega pojma glede na njegova načela, ki jo sicer tako neradi priznavajo. Pojem svobode je kamen spotike za vse *empiriste*, a je tudi ključ za najbolj sublimna praktična načela za *kritične* moraliste, ki z njegovo pomočjo spoznavajo, da morajo nujno postopati *racionalno*. Zato prosim bralca, da tega, kar je povedano o tem pojmu na koncu analitike, ne preleti le z bežnim očesom.

Ali je tak sistem čistega praktičnega uma, kakršnega razvijamo tu iz njegove kritike, zahteval veliko ali malo truda, predvsem zato, da ne bi zgrešili pravega gledišča, s katerega je mogoče pravilno vnaprej načrtovati njeno celoto, naj presodijo poznavalci takega dela. Ta sistem predpostavlja sicer *Utemeljitev k metafiziki nravi* /*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*/, toda le v meri, v kateri nas ta predhodno seznanja z načelom dolžnosti in navaja ter upravičuje določeno formulo te dolžnosti *, sicer pa obstaja ta sistema sam zase. Sistemu ni bila

* Recenzent, ki je hotel najti kak očitek na račun tega spisa, je zadel bolje, kot je verjetno sam menil, ko pravi: da v njem ni postavljeno nobeno novo načelo moralnosti, ampak le *nova formula*. A kdo neki bi sploh želel vpeljati novo načelo vse nravnosti in nravnost tako rekoč šele izumiti? Kakor da bi svet pred njim glede tega, kaj je dolžnost, ničesar ne vedel ali pa živel v vsesplošni zmoti? Kdor pa ve, kaj matematiko pomeni *formula*, ki čisto natančno in ne da bi dopuščala možnost zgreška določa, kaj je treba storiti za rešitev naloge, ta formule, ki deluje enako za sleherno dolžnost nasploh, ne bo imel za nepomembne in pogrešljive.

dodana, kot je to naredila kritika spekulativnega uma, razčlenitev vseh praktičnih znanosti, ki bi ga spopolnila in to iz upravičenega razloga, ki ga je mogoče najti v ustroju /Beschaffenheit/ te praktične umske zmožnosti. Določitev dolžnosti v njihovi posebnosti kot človeških dolžnosti, opravljena zaradi njihove razčlenitve, je namreč možna le, če je bil poprej subjekt te določitve (človek), spoznan v tisti kakšnosti /Beschaffenheit/, v kateri dejansko je, čeprav le toliko, kolikor je to potrebno z ozirom na dolžnost nasploh; le-to pa ne sodi v kritiko praktičnega uma nasploh, katere naloga je le, da v celoti in brez posebnega ozira na človeško naravo navede načela njegove možnosti, njegovega obsega in njegovih meja. Razčlenitev sodi torej tu k sistemu znanosti in ne k sistemu kritike.

Upam, da sem v drugem poglavju Analitike zadovoljivo odgovoril nekemu resnicoljubnemu in ostremu, vendarle vselej spoštovanja vrednemu recenzentu *Utemeljitive k metafiziki npravnosti* na njegov ugovor, da *pojem dobrega tam ni bil*, (kakor bi bilo to po njegovem mnenju potrebno), *postavljen /festgesetzt/ pred moralnim načelom* *. Prav tako sem upošteval različne druge ugovore, ki so mi jih naslovili možje, katerih prizadevanja kažejo, da jim je pri srcu iskanje resnice (tisti, ki imajo pred očmi le svoj stari sistem in ki so že vnaprej sklenili, kaj je treba sprejeti in kaj zavrniti, namreč ne zahtevajo nobenega razmisleka, ki bi bil lahko v napoto njihovemu privatnemu gledišču). In tako bom ravnal tudi v prihodnje.

* Možno bi mi bilo še očitati, zakaj tudi pojma *zmožnosti želenja /Begehrungsvermögen/ ali občutka ugodja /Gefühl der Lust/* nisem najprej razložil; čeprav bi bil ta občutek neutemeljen, saj lahko upravičeno predpostavljamo, da je ta razlaga dana v psihologiji. Res pa je, da bi lahko šlo tu za tako definicijo, v kateri bi bil občutek ugodja postavljen kot temelj določitve zmožnosti želenja (kar se običajno tudi zares dogaja), zaradi česar bi bilo najvišje načelo praktične filozofije nujno *empirično*. Prav to pa je treba šele ugotoviti in je v tej Kritiki v celoti ovrženo. Zato bom to razlago navedel v obliki, v kateri mora biti, če hočemo, kot se to spodobi, na začetku ohraniti to sporno točko še nerazrešeno. - ŽIVLJENJE je zmožnost bitja, da deluje po zakonih zmožnostih želenja. ZMOŽNOST ŽELENJA je njegova zmožnost, da je s svojimi predstavami vzrok za dejanskost predmetov teh predstav. UGODJE je predstava o ujemanju /Übereinstimmung/ predmeta ali dejanja s SUBJEKTIVNIMI pogoji življenja, tj. z zmožnostjo, ki jo ima neka predstava, da je kavzalna za dejanskost svojega objekta (ali za določitev subjektivnih sil za delovanje, ki objekt proizvede). Za kritiko conceptov, sposojenih iz psihologije, mi to zadošča, ostalo opravi kritika sama. Ni težko ugotoviti, da pušča ta razlaga odprto vprašanje, ali moramo zmožnost želenja vselej utemeljevati na ugodju ali pa je tudi tako, da ugodje pod določenimi pogoji samo izhaja iz določitve te zmožnosti; razlaga zajema namreč same značilnosti /Merkmale/ čistega razuma, tj. kategorije, ki ne vsebujejo nič empiričnega. Te vrste previdnost, da namreč pred popolno razčlenitvijo pojma, do katere pride pogosto šele zelo pozno, svojih sodb ne anticipiramo s tveganimi definicijami, je zelo priporočljiva za vso filozofijo, kljub temu, da jo pogosto zanemarjajo. Razen tega bomo tudi opazili, da so v celotnem toku kritike (tako teoretičnega uma kakor praktičnega), različne prilike, da dopolnimo marsikatero pomanjkljivost v starem dogmatskem teku filozofije in da spremenimo napake, ki jih ni opaziti prej kakor v taki rabi pojmov z umom, ki meri na njihovo celoto.

Če gre za to, da določimo kako posebno zmožnost človeške duše glede na njene vire, vsebine in meje, tedaj zaradi narave človeškega spoznanja sicer ne moremo drugače, kakor da začnemo z njenimi *deli*, z njihovim natančnim in popolnim prikazom (toliko, kolikor ga omogoča zdajšnje stanje o njej že pridobljenih elementov). Vendar pa je treba paziti še na nekaj drugega, kar je bolj filozofsko in *arhitektonsko*, in sicer, da pravilno dojamemo *idejo celote*, in da, izhajajoč iz nje, obravnavamo v čisti umski zmožnosti vse tiste dele v njihovem medsebojnem vzajemnem odnosu, in to s pomočjo njihove izpeljave iz pojma celote.² To preverjanje in to zagotovilo /*Gewährleistung*/ sta možna le s pomočjo najgloblje seznanjenosti s sistemom, tisti, ki se jim je zamerilo že prvo raziskovanje in se jim torej ni zdelo vredno pridobiti si te seznanjenosti, pa ne bodo prišli do druge stopnje, se pravi, do pregleda, ki je sintetični povratek k tistemu, kar je bilo najprej analitično dano. Zato ne preseneča, da povsod odkrivajo nedoslednosti, čeprav vrzeli, na katere le-te bojda kažejo, ne obstajajo v samem sistemu, ampak zgolj v njihovem lastnem nepovezanem miselnem toku.

Kar zadeva to razpravo me očitek, da želim vpeljati *nov jezik*, ne skrbi, saj se način spoznanja v njej sam od sebe približuje poljudnosti /*Popularität*/. Tega očitka tudi na prvo *Kritiko* ni mogel nihče nasloviti, pod pogojem seveda, da le-te ni samo prelistal, ampak jo je premislil. Izmišljevati si nove besede, če jeziku že tako ne manjkajo izrazi za dane pojme, je otročje prizadevanje, da bi se izkazali v množici, če že ne z novimi in resničnimi mislimi, pa vsaj z novo krpo na starem oblačilu. Če poznajo torej bralci onega spisa bolj poljudne izraze, ki pa so misli enako primerni, kakor se meni zdijo moji, ali pa če menijo, da so zmožni dokazati ničnost teh misli samih in s tem hkrati vsakega izraza, ki misel označuje, bi jim bil, kar zadeva prvo, zelo hvaležen, saj je vse, kar želim, da me razumejo. Kar zadeva drugo, pa bi si pridobili velike zasluge za filozofijo. Močno pa dvomim, da bi bilo mogoče, dokler te misli še stojijo, najti zanje primerne in vendarle bolj utečene izraze. *

2. »...die Idee des Ganzen richtig zu fassen und aus derselben alle alle jene Teile in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander, vermittelt der Ableitung derselben von dem Begriffe jenes Ganzen in einem reinem Vernunftvermögen ins Auge zu fassen.«

* Bolj (kot zaradi te nerazumljivosti) me tu včasih zaskrbi zaradi napačne razlage nekaterih izrazov, ki sem jih izbral z največjo skrbnostjo, da ne bi bilo mogoče zgrešiti pojma, na katerega kažejo. Tako ima v tabeli kategorij *praktičnega* uma, in sicer pod naslovom modalnost, *dopustno* /das Erlaubte/ in *nedopustno* /das Unerlaubte/ (praktično-objektivno možno in nemožno) v običajni jezikovni rabi skorajda enak pomen kot naslednja kategorija *dolžnosti* in *dolžnosti nasprotnega* /des Pflichtwidrigen/; tu pa naj *prvo* pomeni tisto, kar se ujema z zgolj *možnim* praktičnim predpisom ali kar mu nasprotuje (kot, denimo, razrešitev vseh problemov geometrije in mehanike), *drugo* pa to, kar je v istem odnosu do nekega zakona, ki je *dejansko* vsebovan v umu nasploh. Ta pomenska razlika tudi običajni jezikovni rabi ni popolnoma tuja, četudi je zanj nekoliko nenavadna. Tako npr. govorcu kot takemu *ni dopustno* /ist unerlaubt/ kovati nove besede ali besedne sklope; pesniku je to v določeni meri *dopuščeno*, ne v enem ne v drugem primeru pa tu ni mišljena dolžnost. Če hoče namreč

Na ta način sta torej odslej odkriti načeli a priori dveh zmožnosti čudi /des Gemüts/, zmožnosti spoznanja in zmožnosti želenja /Begehrungsvermögen/, ter določeni glede na pogoje, obseg in meje njune rabe. S tem pa je položen trden temelj za sistematično filozofijo, tako teoretično kakor praktično, kot znanost.

Najslabše, kar bi se lahko primerilo tem prizadevanjem, je verjetno, da bi nekdo nepričakovano odkril, da spoznanje a priori sploh ne obstaja niti ne more obstajati. A te nevarnosti ni. Prav tako bi lahko skušal kdo s pomočjo uma dokazati, da uma ni. Da spoznavamo nekaj z umom rečemo namreč le, če se zavedamo, da bi za to lahko vedeli tudi, če nam ne bi bilo na ta način dano /vorgekommen/ v izkustvu; potemtakem sta umsko spoznanje in spoznanje a priori eno in isto. Če hočemo iz izkustvenega stavka izsiliti nujnost (*ex pumice aquam*), da bi z njo hkrati dali nekemu sklepu resnično občost (brez katere ni umskega sklepanja, torej tudi ne sklepa po analogiji, saj je le-ta vsaj presumirana občost in objektivna nujnost, potemtakem vedno predpostavlja resnično občost), zaidemo v neposredno protislovje. Podtakniti namesto objektivne nujnosti, do katere prihaja le v sodbah a priori, subjektivno nujnost, se pravi, navado, pomeni odreči umu zmožnost, da sodi o predmetu, se pravi, da spozna njega in to, kar mu pripada; pomeni, da npr. za nekaj, kar je sledilo večkrat in vselej nekemu določenemu predhodnemu stanju, ne smemo reči, da lahko iz zadnjega *sklepamo* o prvem (to bi namreč pomenilo objektivno nujnost in pojem o zvezi a priori), pač pa le, da smemo pričakovati podobne primere (nekako tako kot živali), pomeni torej, da smo v bistvu zavrgli pojem vzroka kot napačen in kot golo miselno prevaro. Če bi hoteli tej odsotnosti objektivne veljavnosti in iz nje izhajajoče obče veljavnosti odpomoči s trditvijo, da ne vidimo razloga, da bi drugim umnim bitjem pripisovali drugačen predstavn način, tedaj bi, če bi bil

nekdo zgubiti sloves govorca, mu tega ne more nihče braniti. Tu gre le za razliko med *imperativi* glede na *problematični*, *asertorični* in *apodiktični* določitevni razlog /Bestimmungsgrund/. Prav tako sem v opombi, v kateri sem postavil drugo nasproti druge moralne ideje praktične popolnosti v različnih filozofskih šolah, ločil idejo *modrosti* od ideje *svetosti*, čeprav sem ju sam v resnici /im Grunde/ in objektivno razglasil za istovetni. Vendar pa razumem na tem mestu z njima le tisto modrost, ki si jo prisoja človek (stoik), ki je torej *subjektivno* kot lastnost pripesnjena človeku. (Morda bi izraz krepost /Tugend/, s katerim je stoik tudi veliko opletal, bolje označil tisto, kar je značilno za njegovo šolo.) Še največ napačnih razlag pa bi lahko povzročil izraz *postulat* čistega praktičnega uma, če bi ga namreč pomešali s pomenom, ki ga imajo postulati čiste matematike, ki jim je lastna apodiktična gotovost. Vendar pa ti postulirajo *možnost nekega dejanja*, katerega predmet je bil vnaprej in s popolno gotovostjo a priori teoretično spoznan kot *možen*. Postulat praktičnega uma pa postulira na temelju apodiktičnih *praktičnih* zakonov možnost samega *predmeta* (Boga in Nesmrtnosti duše), torej le v prid praktičnemu umu, saj gotovost postulirane možnosti sploh ni teoretična, torej tudi ne apodiktična, tj. ni nujnost, spoznana z ozirom na objekt, ampak je supozicija, ki je nujna z ozirom na subjekt, za izvrševanje /Befolgung/ objektivnih, a praktičnih zakonov uma, in je potemtakem zgolj nujna hipoteza. Za to subjektivno, a vendarle resnično in brezpogojno nujnost uma /Vernunftnotwendigkeit/ nisem našel boljšega izraza.

tak sklep veljaven, naša nevednost naredila za razširitev našega spoznanja več kot vse razmišljanje. Samo zato, ker razen človeka ne poznamo drugih umnih bitij, bi bili namreč upravičeni, da jih imamo za takšne, kot spoznavamo sami sebe, se pravi, da bi jih zares poznali. Tu niti ne omenjam, da objektivne veljavnosti neke sodbe (se pravi, veljavnosti, ki jo ima kot spoznanje) ne dokazuje občost, s katero jo jemljejo za resnično /Allgemeinheit des Führwahrhaltens/. Tudi če bi ta občost po naključju bila adekvatna, bi to vendarle še ne moglo biti dokaz za ujemanje z objektom, pač pa je objektivna veljavnost edini temelj za nujno obče soglasje /Einstimmung/.

Hume bi se s tem sistemom *občega empirizma* v načelih zelo dobro znašel; kot je znano, je zahteval samo to, da pojmu vzroka namesto kakršnegakoli objektivnega pomena nujnosti pripišemo zgolj subjektivni, se pravi, navado, da bi tako umu odrekel vsako sodbo o Bogu, Svobodi in Nesmrtnosti; in nedvomno je znal zelo večče, da so mu le priznali njegova načela, iz njih s vso logično strogostjo izpeljevati sklepe. Vendar pa celo Hume ni posplošil empirizma do te mere, da bi vanj vključil tudi matematiko. Matematični stavki so bili zanj analitični, tako da bi bili, če bi to držalo, res tudi apodiktični, kljub temu pa iz tega ne bi bilo mogoče izpeljati sklepa o zmožnosti uma, da tudi v filozofiji sprejema apodiktične sodbe, se pravi, takšne, ki bi bile sintetične (kakor načelo kavzalnosti). Če pa bi empirizem načel sprejeli *vobče*, bi bila vanj vključena tudi matematika. Če zaide torej matematika v nasprotje z umom, ki dopušča le empirična načela, kakor se to neizogibno dogaja v antinomiji, saj matematika neizpodbitno dokazuje neskončno deljivost prostora, ki je empirizem ne more dopustiti, tedaj je največja možna evidentnost dokazovanja v odkritem protislovju z domnevnimi sklepi na podlagi izkustvenih načel. Enako *Cheseldenovemu* slepcu se je treba torej vprašati, kaj me vara, vid ali čut? (empirizem temelji namreč na *občuteni*, racionalizem pa na *uvideni* nujnosti.) In tako se obči empirizem razkriva kot pravi *skepticizem*, ki so ga v tako neomejenem pomenu napak pripisovali *Humu**, saj je Hume ohranil z matematiko vsaj en trden preizkusni kamen izkustva, obči empirizem pa nasprotno izkustvu ne pušča absolutno nobenega preizkusnega kamna, (ki ga je mogoče srečati vedno le v načelih a priori), čeprav izkustvo ni sestavljeno le iz golih občutkov, ampak tudi iz sodb.

A ker je malo verjetno, da v tej filozofski in kritični dobi jemljejo empirizem resno in ker ga verjetno postavljajo le zaradi vaje za razsodno moč, da bi se s pomočjo kontrasta jasneje prikazala nujnost racionalnih načel a priori, smo lahko vendarle hvaležni tistim, ki so se pripravljani truditi s tem delom, ki sicer ni ravno poučno.

* Imen, ki označujejo pripadnost sekti, se je vedno držalo veliko izkrivljanja; približno tako, kot bi nekdo dejal: N je *idealist*. Četudi namreč ne le priznava, ampak celo vseskozi vztraja, da našim predstavam zunanjih reči ustrezajo dejanski predmeti zunanjih reči, pa vendarle trdi, da forma njihovega zrenja /Anschauung/ ne sodi k njim, ampak le k človeški čudi.

Uvod

O ideji kritike praktičnega uma

Teoretična raba uma se je ukvarjala s predmeti gole spoznavne zmožnosti, kritika uma z gledišča te rabe pa je pravzaprav zadevala le *čisto* spoznavno zmožnost, ker je ta zbudila sum, ki se je pozneje tudi potrdil, da zlahka zatava čez svoje meje med nedosegljive predmete ali celo med pojme, ki drug drugemu oporekajo /widerstreitende Begriffe/. S praktično rabo uma pa je že drugače. V njej se ukvarja um z določitvenimi razlogi volje, volja pa je zmožnost, da se predstavam ustrezajoči predmeti bodisi proizvedejo, ali pa da vsaj samo sebe določi tako, da povzroča te predmete (ne glede na to, ali fizična zmožnost za to zadošča ali pa ne), se pravi, da določa svojo kavzalnost. Vsaj tu lahko namreč um zadošča za določitev volje in ima v toliko vselej objektivno realnost, kolikor gre za hotenje /das Wollen/. Prvo vprašanje se torej glasi: ali sam čisti um zadošča za določitev volje ali pa je lahko določitveni razlog volje le kot empirično-pogojen. Tu pa nastopi zdaj pojem kavzalnosti, ki ga je upravičila kritika čistega uma, čeprav ga ni mogoče empirično prikazati, in sicer pojem *svobode*. Če lahko zdaj najdemo razloge, s katerimi bi dokazali, da ta lastnost v resnici pritiče človeški volji (in prav tako tudi volji vseh umnih bitij), tedaj s tem ne bo le pokazano, da je čisti um lahko praktičen, ampak da je edino čisti um, ne pa empirično-omejeni um, na brezpogojen način /unbedingterweise/ praktičen. Zatorej nas ne čaka razdelava kritike *čistega praktičnega* uma, ampak le *praktičnega* uma nasploh. Čisti um namreč, brž ko je enkrat izpričano, da tak um obstaja, ne rabi kritike. Čisti um vsebuje namreč sam vodilo za kritiko vse svoje rabe. Naloga kritike praktičnega uma nasploh je torej, da empirično pogojenemu umu ne dovoli pretenzije, da je izključni določitveni razlog volje. Edino raba čistega uma je, kolikor je dognano, da tak um obstaja, imanentna, medtem ko je, narobe, empirično-pogojena raba, ki si pripisuje vso oblast, transcendentna, izraža pa se v pričakovanjih /Zumutungen/ in zapovedih, ki popolnoma presegajo njegovo področje: to pa je ravno nasprotno od tistega, kar smo lahko povedali o spekulativni rabi čistega uma.

Ker pa je temelj praktične rabe tu še vedno spoznanje čistega uma, mora biti razdelitev kritike praktičnega uma v svojem splošnem zarisu vendarle urejena v skladu z razdelitvijo spekulativnega. Morali bomo torej imeti *Elementarni nauk* in *Nauk o metodi* praktičnega uma; v Elementarnem nauku kot prvem delu pa *Analitiko* kot pravilo resnice in *Dialektiko* kot prikaz in razrešitev videza v sodbah praktičnega uma. Vendar pa bo zato vrstni red v podrazdelitvi Analitike ravno obraten od vrstnega reda v kritiki čistega spekulativnega uma. V tukajšnji kritiki bomo začeli z *načeli*, šli od tod naprej k *pojmom* in šele od njih, kolikor bo to mogoče, napredovali k *čutom*. Pri spekulativnem umu pa smo morali, narobe, začeti s čuti in končati z načeli. Razlog za to pa je, da imamo zdaj opraviti z voljo in da moramo obravnavati um ne v razmerju do predmetov, ampak v

razmerju do te volje in njene kavzalnosti. Zato moramo začeti z načeli empirično nepogojene /unbedingt/ kavzalnosti, šele nato pa lahko poizkusimo postaviti naše pojme o določitvenem razlogu take volje, o njihovi uporabi na predmetih in nazadnje na subjektu in njegovi čutnosti. Zakon kavzalnosti na temelju svobode /aus Freiheit/, se pravi, neko čisto praktično načelo, stoji tu neizogibno na začetku in določa predmete, na katere se edino lahko nanaša.

Kritika praktičnega uma

Prvi del

Elementarni nauk čistega praktičnega uma

Prva knjiga
Analitika čistega praktičnega uma
 Prvo poglavje
 O načelih čistega praktičnega uma

§ 1

Definicija

Praktična *načela* so stavki, ki vsebujejo splošno določitev volje, ki ji je podrejenih več praktičnih pravil. Praktična načela so subjektivna ali *maksime*, kadar ima subjekt pogoj za nekaj, kar velja le za njegovo voljo; objektivna ali praktični *zakoni* pa so, kadar je pogoj spoznan kot objektivni, se pravi, kot veljaven za voljo slehernega umnega bitja.

Sholija

Če privzamemo, da lahko *čisti* um vsebuje razlog, ki je praktičen in torej zadošča za določitev volje, tedaj obstajajo praktični zakoni; če pa ni tako, so vsa praktična načela gole maksime. V patološko aficiirani volji umnega bitja lahko naletimo na nasprotje /*Widerstreit*/ med maksimami in praktičnimi zakoni, ki jih je to bitje samo spoznalo. Nekdo si lahko npr. postavi za maksimo, da se bo maščeval za vsako žalitev, a hkrati vendarle uvidi, da to ni praktični zakon, ampak le njegova maksima, in da se to kot pravilo slehernega umnega bitja v eni in isti maksimi, nasprotno, ne more ujemati s samim seboj. V spoznanju narave so načela tega, kar se dogaja (npr. načelo enakosti akcije in reakcije pri posredovanju gibanja), hkrati načela narave; raba uma je namreč tu teoretična, določa pa jo kakšnost /*Beschaffenheit*/ objekta. V praktičnem spoznanju, se pravi, v spoznanju, ki ima opraviti zgolj z določitvenimi razlogi volje, načela, ki si jih postavljamo, zaradi tega niso tudi že zakoni, ki smo jim neizogibno podvrženi, saj ima um v praktičnem opraviti s subjektom, se pravi, z njegovo zmožnostjo želenja, ki lahko s svojo posebno kakšnostjo na raznovrsten način usmerja pravilo. - Praktično pravilo je vedno produkt uma, ker predpisuje dejanje kot sredstvo za doseg učinka kot namena. Pri bitju, pri katerem um ni čisto sam določitveni razlog volje, pa je to pravilo *imperativ*, se pravi, pravilo, za katerega je značilno najstvo /*Sollen*/, ki izraža objektivno primoranje /*Nöti-gung*/ dejanja, pomeni pa tole: če bi um v celoti določal voljo, bi dejanje neizogibno potekalo glede na to pravilo. Imperativi veljajo torej objektivno in se v celoti razlikujejo od maksim kot subjektivnih načel. Določajo pa bodisi pogoje kavzalnosti umnega bitja, kot delujočega vzroka, in sicer zgolj glede na učinek in glede na to, kar zanj zadošča, ali pa določajo le voljo, najsi za učinek zadošča ali pa ne. Prve imperative lahko imenujemo hipotetične, vsebujejo pa gole predpise veščnosti /*Geschicklichkeit*/; druge pa nasprotno kategorične in edino oni so praktični zakoni. Maksime so torej sicer *načela*, niso pa *imperativi*.

Sami imperativi pa, če so pogojeni, se pravi, če ne določajo volje nasploh kot volje, ampak le glede na neki zaželeni učinek, če so torej hipotetični imperativi, so sicer praktični predpisi, niso pa zakoni. Zakoni morajo v zadostni meri določati voljo kot voljo, še preden se vprašam, ali sploh imam zmožnost, ki je potrebna za zaželeni učinek, ali pa, kaj moram storiti, da bi ga proizvedel; potemtakem morajo biti kategorični, sicer niso zakoni, saj jim manjka nujnost, ki mora biti, če naj bo praktična, neodvisna od patoloških pogojev, takih torej, ki se naključno držijo volje. Če npr. nekomu rečemo, da mora v mladosti delati in varčevati, da pod starost ne bi trpel pomanjkanja, je to pravilen in hkrati pomemben praktičen predpis volje. A ni nam težko spoznati, da je volja tu napotena na nekaj drugega, za kar predpostavljamo, da si volja to želi, to željo /Begehren/ pa moramo prepustiti samemu akterju, ki lahko ali predvideva še kake druge pomožne vire, ali sploh ne upa, da bo dosegel starost, ali pa si misli, da bo v primeru stiske že nekako shajal. Um, ki edini lahko proizvede vsako pravilo, ki naj vsebuje nujnost, polaga v ta svoj predpis sicer tudi nujnost (brez tega namreč ne bi bil imperativ), toda ta nujnost je zgolj subjektivno pogojena in je ne moremo predpostaviti v enaki meri pri vseh subjektih. Zakonodaja uma pa terja, da je edina predpostavka, ki jo potrebuje um, *on sam*, ker je pravilo veljavno objektivno in vobče le takrat, kadar velja brez naključnih, subjektivnih pogojev, ki eno umno bitje razlikujejo od drugega. Če nekomu rečete, denimo, da naj nikoli lažnivo ne obljublja, tedaj je to pravilo, ki zadeva le njegovo voljo, ne glede na to, ali bo naslovljenec svoje namere z njeno pomočjo lahko dosegel ali ne. To, kar mora biti s tem pravilom popolnoma a priori določeno, je golo hotenje /das bloße Wollen/. Če se torej izkaže, da to pravilo praktično ustreza, je pravilo zakon, ker je kategorični imperativ. Torej se nanašajo praktični zakoni edino na voljo, ne glede na to, kar opravi njegova kavzalnost, tako da lahko od le-te (kolikor sodi k čutnemu svetu) abstrahiramo, da bi dobili praktične zakone v njihovi čistosti.

§ 2

Teorem I

Vsa praktična načela, ki predpostavljajo kot določitveni razlog volje *objekt* (materijo) zmožnosti želenja, so v celoti vzeto empirična in ne morejo biti praktični zakoni.

Z materijo zmožnosti želenja razujem predmet, katerega dejanskost je zaželena. Če pa je poželenje /Begierde/ po tem predmetu pred praktičnim pravilom in če je pogoj, da si le-tega postavimo za načelo, trdim (*prvič*): to načelo je v tem primeru vselej empirično. Določitveni razlog lastne volje /Willkür/ je tu namreč predstava nekega objekta in tisto razmerja te predstave do subjekta, s pomočjo katerega je zmožnost želenja določena za udejanjitev tega objekta. Tako razmerje do subjekta pa se imenuje *ugodje* zaradi dejanskosti predmeta. Torej bi morali to ugodje predpostaviti kot pogoj možnosti za določitev lastne volje.

O nobeni predstavi kakega objekta, kakršnakoli že je, pa ni mogoče a priori spoznati, ali bo povezana z *ugodjem* ali *neugodjem* ali pa bo *indiferentna*. Torej mora biti v takem primeru določiten razlog svobodne volje vselej empiričen, kakor mora biti empirično tudi praktično materialno načelo, ki je predpostavljalo ta določiten razlog kot pogoj.

Ker pa (*drugič*) neko načelo, ki temelji le na subjektivnem pogoju dovzetnosti /*Empfänglichkeit*/ za ugodje ali neugodje (ki ga ni mogoče nikoli spoznati drugače kot le empirično in ne more na enak način veljati za vsa umna bitja), sicer resda lahko rabi subjektu, ki to dovzetnost ima, za njeno *maksimo*, vendar njej sami³ ne more rabiti kot *zakon* (ker mu manjka objektivna nujnost, ki mora biti spoznana a priori), tako načelo torej ne more nikoli biti praktični zakon.

§ 3

Teorem II

Vsa materialna praktična načela so kot taka v celoti vzeta iste vrste in sodijo pod obče načelo samoljubja ali osebne srečnosti /*Glückseligkeit*/.

Ugodje zaradi predstave o eksistenci nekega predmeta temelji, kolikor naj bo določiten razlog želje po tej stvari, na *dovzetnosti* subjekta, ker je *odvisno* od bivanja predmeta; pripada torej čutu /*dem Sinne*/, (občutku) /(*Gefühl*)/ in ne razumu, ki izraža odnos predstave do objekta na osnovi pojmov, ne pa odnosa do subjekta na osnovi občutkov. Je torej le v toliko praktično, kolikor je zmožnost želenja določena z občutenjem /*Empfindung*/ prijetnosti /*Annehmlichkeit*/, ki jo pričakuje subjekt od dejanskosti predmeta. Zavest umnega bitja o prijetnosti življenja, ki nenehno spremlja vse njegovo bivanje, pa je *srečnost*, načelo postaviti si srečnost za najvišji določiten razlog lastne volje pa je načelo samoljublja. Torej so vsa materialna načela, ki postavljajo določiten razlog svobodne volje v ugodje ali neugodje, ki ga čutimo zaradi dejanskosti kakega predmeta, v toliko popolnoma *iste vrste*, kolikor vsa skupaj sodijo k načelu samoljublja ali lastne srečnosti.

Korolarij

Vsa *materialna* praktična pravila postavljajo določiten razlog volje v *spodnjo* zmožnost želenja in če ne bi obstajali nobeni njeni *zgolj formalni zakoni*, ki bi v zadostni meri določali voljo, tudi ne bi mogli priznati nobene *višje zmožnosti želenja*.

Sholija I

Res je presenetljivo, da lahko možje, ki jim sicer ne manjka ostroumnosti, menijo, da je mogoče *spodnjo* in *zgornjo zmožnost želenja* razlikovati po tem,

3. S korekturo Kantovega besedila je mogoče to mesto prevesti tudi takole: "... za njegovo /tj. subjektovo/ *maksimo*, vendar njemu samemu ne more rabiti kot *zakon*..."

ali je izvor PREDSTAV, ki so povezane z občutkom ugodja, v *čutih* ali v *razumu*. Če namreč sprašujemo po določitvenih razlogih želje in jih postavljamo v prijetnost, ki jo pričakujemo od česar koli že, tedaj sploh ne gre za to, od kod izvira *predstava* o predmetu, ki nas zadovoljuje, ampak koliko nas ta predstava *zadovoljuje*. Če lahko kaka predstava, tudi če ima svoj sedež in izvor v razumu, določa lastno voljo le s tem, da predpostavlja občutek ugodja v subjektu, je to, da je ta predstava določitveni razlog lastne volje, v celoti odvisno od ustroja /*Beschaffenheit*/ notranjega čuta, od tega namreč, da ga predstava lahko aficira s prijetnostjo. Predstave predmetov so lahko še tako raznovrstne, lahko so predstave razuma in celo uma v nasprotju s predstavami čutov, pa občutek ugodja, zaradi katerega so pravzaprav sploh določitveni razlog volje (prijetnost, zadovoljstvo, ki ju pričakujemo in ki žene k dejavnosti, ki naj proizvede objekt), vendarle ni iste vrste le v toliko, kolikor ga je vselej mogoče spoznati zgolj empirično, ampak tudi v toliko, kolikor aficira eno in isto življenjsko silo, ki se izraža v zmožnosti želenja in kolikor se lahko v tem odnosu razlikuje od kateregakoli drugega določitvenega razloga le po stopnji. Kako bi lahko sicer primerjali *velikost* dveh določitvenih razlogov, ki sta glede na predstavn način popolnoma različna, da bi dali prednost tistemu, ki najbolj aficira zmožnost želenja? Isti človek lahko, da ne bi zamudil lova, zanj poučno knjigo, ki jo ima lahko v rokah le enkrat, vrne neprebrano; lahko odide sredi lepega govora, da ne bi kasnil z obedom, lahko zapusti kratkočasenje z umnimi pogovori, kakršnega sicer zelo ceni, da bi sedel za igralno mizo; lahko celo zavrne siromaka, ki mu sicer z veseljem pomaga, ker trenutno pač nima v žepu več denarja, kot ga rabi, da si plača vstopnico za ogled komedije. Če počiva določitev volje na občutku prijetnosti ali neprijetnosti, ki ju pričakuje zaradi kateregakoli že vzroka, mu je povsem vseeno, kateri predstavn način ga aficira. Da bi se lahko odločil in izbral, je zanj pomembno le, kako intenzivna je ta prijetnost, kako dolgo traja, ali je dobljena brez težav in kako pogosto jo je mogoče ponoviti. Tako kot je tistemu, ki rabi za svoje izdatke zlato, popolnoma vseeno, ali je njegova materija, zlato, bila izkopana v rudniku ali izprana iz peska, da ga le povsod jemljejo za isto vrednost, tako nikogar, ki mu gre v življenju le za prijetnosti, ne zanima, ali mu jih priskrbijo predstave razuma ali čutov, pač pa le, *koliko* in *kako močno zadovoljstvo* mu nudijo v najdaljšem možnem času. Samo tisti, ki bi radi čistemu umu odrekli zmožnost, da določa voljo, ne da bi moral predpostaviti kak občutek, lahko tako zelo zgubijo spred oči lastno razlago, da to, kar so najprej sami zvedli na eno samo načelo, nato kljub temu razlagajo kot nekaj popolnoma raznovrstnega. Tako je npr. možno najti zadovoljstvo tudi v goli *uporabi sile*, v zavesti o lastni duševni moči, da premagamo ovire, ki se upirajo našim sklepom, v kulturi duhovnih talentov itn., in temu upravičeno pravimo bolj *pretanjena* veselja in ugodja, ker so bolj kakor druga v naši moči, ker se ne obrabijo, ampak vse prej krepijo občutek, da v njih še bolj uživamo in ker hkrati s tem, ko

razveseljujejo, tudi kultivirajo. A razglašati zaradi tega, da določajo voljo drugače kakor zgolj s čutom, kolikor pač predpostavljajo za možnost tistih zadovoljstev v nas neki nanje naravnan občutek, ki da je prvi pogoj za to dopadanje, to pomeni toliko, kot če si nevedneži, ki bi radi šušmarili v metafiziki, zamišljajo materijo tako pretanjeno, tako nadvse pretanjeno, da se njih samih spričo tega loteva vrtoglavica, in nato še verjamejo, da so si na tak način izmislili neko bitje, ki je *duhovno*, a ima vseeno razsežnost. Če poudarjamo, tako kot *Epikur*, da krepost določa voljo le z golim zadovoljstvom, ki ga obljublja, mu nato ne moremo očitati, da je zanj to zadovoljstvo popolnoma iste vrste kot zadovoljstvo najsurovejših čutov, saj ni nobenega razloga, da bi ga obtožili, da je predstave, ki sprožajo v nas ta občutek, pripisal le telesnim čutom. Kolikor je mogoče dognati, je iskal vir mnogih teh predstav prav tako tudi v rabi višje spoznavne zmožnosti, vendar pa ga to ni oviralo in ga ovirati tudi ni moglo, da ne bi v skladu z omenjenim načelom zadovoljstvo, ki nam ga zagotavljajo te vsekakor intelektualne predstave in ki je tudi edino, zaradi česar so lahko določitveni razlogi volje, zanj v celoti bilo ene same vrste. Biti *dosleden* je največja naloga filozofa, pa vendar nanjo naletimo le v skrajno redkih primerih. Stare grške šole nam nudijo o njej več primerov, kakor jih lahko najdemo v naši *sinkretistični* dobi, v kateri izumljajo nekakšen *koalicijski sistem* protislovnih načel, poln nepoštenosti in plitvosti, ker je takšen bolj povšečen občinstvu, ki je zadovoljno, da ve o vsem nekaj, v celoti pa nič, in da se pri tem enako znajde v vseh sedlih. Načelo lastne srečnosti bi, ne glede na ves razum in um, ki sta pri njem uporabljena, vendarle ne vsebovalo drugih določitvenih razlogov volje kakor tistih, ki ustrezajo *spodnji* zmožnosti želenja. Potemtakem bodisi sploh ne obstaja nobena višja zmožnost želenja ali pa mora biti *čisti um* sam zase praktičen, se pravi, da mora biti zmožen določati voljo z golo formo praktičnega pravila, ne da bi predpostavljal kakršenkoli občutek, potemtakem brez predstav o prijetnem ali neprijetnem kot materiji zmožnosti želenja, ki je vselej empirični pogoj načel. Edino kolikor sam zase določa voljo, (kolikor ni v službi nagnjenj), je um torej resnična *višja* zmožnost želenja, ki ji je podrejena patološko določljiva zmožnost, in edino tedaj se od le-te dejansko, da, se od nje *specifično* razlikuje, tako da celo najmanjša primes nagibov patološko določljive zmožnosti krni njegovo moč in prednost, tako kot najmanjša sled empiričnega v matematičnem dokazu zmanjšuje in izničuje njegovo vrednost in veljavo. Um določa voljo v praktičnem zakonu neposredno, ne s pomočjo občutka ugodja ali neugodja, ki bi se vmešal, tudi če bi šlo za občutek ugodja ali neugodja ob samem zakonu, in samo to, da je lahko kot čisti um praktičen, mu omogoča, da je *zakonodajalen*.

Sholija II

Biti srečen je nujno hrepenenje /Verlangen/ vsakega umnega, a končnega bitja in torej neizogibni določitveni razlog njegove zmožnosti želenja. Kajti

zadovoljstvo z njegovim celotnim bivanjem ni nemara nekaj, kar izvorno ima, ni blaženost, ki bi predpostavljala zavest o njegovi neodvisni samozadostnosti, ampak je problem, ki mu je vsiljen z njegovo končno naravo samo, ker je bitje, ki ima potrebe, ta potreba pa zadeva materijo njegove zmožnosti želenja, se pravi, nekaj, kar se nanaša na občutek ugodja ali neugodja, ki je subjektivni temelj in ki določa to, kar potrebuje za zadovoljstvo s svojim stanjem. A ravno zato, ker lahko subjekt spozna ta materialni določitveni razlog le empirično, te naloge ni mogoče imeti za zakon, saj bi moral zakon kot objektiven vsebovati v vseh primerih in za vsa umna bitja *isti določitveni razlog* volje. Čeprav je namreč pojem srečnosti *povsod* temelj praktičnega odnosa *objektov* do zmožnosti želenja, je vendarle samo splošni naslov subjektivnih določitvenih razlogov in ničesar specifično ne določa, medtem ko gre v tej praktični nalogi pravzaprav edino za to in je brez te določitve sploh ni mogoče rešiti. Na čem naj vsak posameznik gradi svojo srečnost, to je odvisno od njegovega posebnega občutka ugodja ali neugodja in je celo v enem in istem subjektu odvisno od različnosti potreb, ki izhajajo iz sprememb tega občutka. Zakon, ki je *subjektivno nujen* (kot naravni zakon), je torej *objektivno* neko celo zelo *naključno* praktično načelo, ki se v različnih subjektih more in mora zelo razlikovati, potemtakem ne more biti nikoli zakon, ker pri želji /Begierde/ po srečnosti ne gre za formo zakonitosti, ampak le za materijo, in sicer za to, ali in koliko zadovoljstva lahko pričakujem pri uresničevanju zakona. Načela samoljubja lahko sicer vsebujejo splošna pravila spretnosti (najti sredstva za namere), a so tedaj zgolj teoretična načela *, (kot si mora npr. tisti, ki bi rad jedel kruh, izumiti mlin). Praktični predpisi, ki temeljijo na njih, pa ne morejo biti nikoli splošni, saj temelji določitveni razlog zmožnosti želenja na občutku ugodja ali neugodja, za katerega ne moremo nikoli predpostaviti, da je na splošno naravnano na iste predmete.

A tudi če postavimo, da mislijo končna umna bitja popolnoma enako o tem, kaj naj bi bili objekti njihovih občutkov zadovoljstva ali bolečine, da mislijo enako celo o sredstvih, ki bi jih morala uporabiti, da bi dosegla prve in preprečila druge, bi vendarle *načela samoljubja* nikakor ne mogla postaviti za praktični zakon, saj bi bilo to soglasje samo le nekaj naključnega. Določitveni razlog bi še vedno veljal le subjektivno in zgolj empirično in bi ne imel tiste nujnosti, ki jo mislimo v vsakem zakonu, se pravi, nujnosti, ki je objektivna zaradi razlogov a priori. Razen če te nujnosti sploh ne bi imeli za praktično, ampak le za fizično, v tem pomenu, da naše nagnjenje enako neizogibno izsili od nas dejanje, kakor

* Stavki, ki se v matematiki ali naravoslovju imenujejo *praktični*, bi se morali pravzaprav imenovati *tehnični*. Kajti v teh znanostih sploh ne gre za določitev volje; naznačujejo le mnogoterost /das Mannigfaltige/ možnega dejanja, ki zadošča za to, da se proizvede določen učinek, in so torej enako teoretični kot vsi stavki, ki izrekajo povezavo vzroka z učinkom. Komur je pač do učinka, ta mora dopustiti tudi, da obstaja vzrok.

zehamo, če vidimo zehati druge. Prej bi lahko trdili, da sploh ne obstajajo praktični zakoni, ampak le *nasveti* v pomoč naši želji, kakor pa dvignili zgolj subjektivna načela na raven praktičnih zakonov, ki imajo absolutno objektivno nujnost in ne le subjektivno, in morajo biti spoznani s pomočjo uma a priori in ne s pomočjo izkustva (naj bo to še tako empirično splošno). Celo pravila soglasnih pojavov se imenujejo le naravni zakoni (npr. mehanični), če jih bodisi zares spoznavamo a priori ali pa če (tako kot pri kemičnih) predpostavljamo, da bi jih lahko spoznali a priori iz objektivnih razlogov, če bi bilo naše uvidenje globlje. A za zgolj subjektivna praktična načela je izrecen pogoj, da njihov temelj niso objektivni, ampak subjektivni pogoji lastne volje; da jih je treba potemtakem vselej prikazati kot gole maksime in nikoli kot praktične zakone. Ta druga pripomba se zdi na prvi pogled golo dlakocepstvo, a vsebuje v resnici besedno opredelitev najpomembnejše razlike, ki jo je mogoče obravnavati pri praktičnem raziskovanju.

Teorem III

Če naj umno bitje misli svoje maksime kot praktične splošne zakone, jih lahko misli le kot taka načela, ki vsebujejo določitveni razlog volje le glede na formo, ne glede na materijo.

Materija praktičnega načela je predmet volje. Predmet je bodisi določitveni razlog volje ali pa ne. Če je njen določitveni razlog, bi bilo pravilo volje podvrženo nekemu empiričnemu pogoju (razmerju določujoče predstave do občutka ugodja ali neugodja), torej ne bi bilo praktični zakon. A če od zakona abstrahiramo /absondern/ vso materijo, se pravi, vsak predmet volje (kot določitveni razlog), ne preostane od njega nič razen gole *forme* občega zakonodajstva. Torej umno bitje *svojih* subjektivno-praktičnih načel, se pravi, maksim, bodisi sploh ne more misliti hkrati kot občih zakonov ali pa mora privzeti, da jih spreminja v obče zakone njihova gola forma, glede na katero so *primerni za občo zakonodajo*.

Sholija

Katera forma je v maksimi primerna za občo zakonodajo, katera pa ne, to lahko razloči najobičajnejša pamet, ne da bi jo bilo treba glede tega kaj podučevati. Postavil sem si, denimo, za maksimo, da bom večal svoje premoženje z vsemi varnimi sredstvi. V mojih rokah je trenutno *depozit*, čigar lastnik je umrl, ni pa glede njega zapustil nobenega zapisa. To je kajpada primer, ki ustreza moji maksimi. Zdaj želim vedeti le, ali lahko ta maksima velja tudi kot obči praktični zakon. Maksimo bom torej apliciral na pričujoči primer in se vprašal, ali lahko nemara prejme formo zakona, tako da bi lahko z mojo maksimo hkrati postavil naslednji zakon: da lahko vsakdo zataji depozit, za katerega mu ne more nihče dokazati, da je bil deponiran. Takoj lahko opazim, da bi tako načelo kot zakon uničilo samega sebe, ker bi povzročilo, da depozit sploh ne bi obstajal. Praktični

zakon, ki ga kot takega pripoznavam, mora biti primeren za občo zakonodajo: to je stavek identitete /ein identischer Satz/ in torej sam zase jasen. Če pravim zdaj, da je moja volja subsumirana praktičnemu zakonu, tedaj kot njen določitveni razlog, primeren za obči praktični zakon, ne morem navesti mojega nagnjenja (npr. v pričujočem primeru mojo lakomnost). Nagnjenje mora namreč, daleč od tega da bi bilo primerno za občo zakonodajo, v formi občega zakona vse prej samo sebe izničiti.

Želja po srečnosti, potemtakem tudi *maksima*, glede na katero si vsak postavlja srečnost za določitveni razlog volje, je torej splošna, a kljub temu preseneča, da je lahko razumnim možem prišlo na pamet, da jo zaradi tega razglasijo za obči *praktični zakon*. Saj bi, čeprav obči naravni zakon sicer povzroča vsesplošno soglasje /alles einstimmig macht/, tu prišlo, če bi hoteli maksimi dati občost zakona, ravno do skrajnega nasprotja soglasja, do najhujšega konflikta /Widerstreit/ in do popolnega uničenja same maksime in njene namere. Volja vseh namreč v tem primeru nima enega in istega objekta, ampak ima vsak svoj lastni objekt (svoje lastno dobro počutje), ki se sicer po naključju lahko tudi ujema z namerami ostalih, naravnanimi enako k njim samim, a še zdaleč ne zadošča za zakon, ker izjeme, ki jih imamo tu in tam pravico narediti, nimajo konca in jih sploh ni mogoče določno zajeti z občim pravilom. Na tak način nastane harmonija, ki je podobna tisti, opisani v zbadljivki o duševnem soglasju dveh zakoncev, ki drug drugega uničujeta: *O čudovita harmonija, kar hoče on, želi tudi ona* itn.; ali pa, kot pripovedujejo o zavezi kralja Franca I. do cesarja Karla V.: kar hoče imeti moj brat Karl (Milano), to hočem imeti tudi jaz. Empirični določitveni razlogi niso primerni za nobeno občo zunanjo zakonodajo, a prav tako tudi za notranjo ne: kajti vsak jemlje za temelj svojega nagnjenja svoj subjekt, različni individui torej različne subjekte⁴, razen tega pa ima v vsakem subjektu večji vpliv zdaj to zdaj ono nagnjenje. Absolutno nemogoče je najti zakon, ki bi pod tem pogojem, namreč z vsestranskim soglasjem, vladal vsem.

§ 5

Naloga I

Ob predpostavki, da je edino gola zakonodajalna forma maksime zadostni določitveni razlog volje: najti ustroj tiste volje, ki je določljiva edino na ta način.

Ker lahko golo formo zakona predstavi le um in potemtakem ni predmet čutov, torej tudi ne sodi k pojavom, se predstava o tej formi kot določitvenem razlogu volje razlikuje od vseh določitvenih razlogov dogajanj v naravi glede na zakon kavzalnosti, ker morajo biti pri teh dogajanjih določujoči razlogi sami pojavi. Če pa obenem volji ne more rabiti za zakon noben drug določitveni razlog volje

4. V izv.: »...denn jeder legt sein Subjekt, ein anderer aber ein anderes Subjekt der Neigung zum Grunde...«.

razen te obče zakonodajalne forme, je treba tako voljo misliti kot popolnoma neodvisno od naravnega zakona pojavov v njihovem medsebojnem odnosu, se pravi, od zakona kavzalnosti. Taka neodvisnost pa se imenuje *svoboda* v najstrožjem, se pravi, v transcendentalnem pomenu. Volja, za katero je lahko zakon torej edino gola zakonodajalna forma maksime, je svobodna volja.

§ 6

Naloga II

Ob predpostavki, da je volja svobodna, da si najde zakon, ki je edino primeren, da jo nujno določa.

Ker ne more biti materija praktičnega zakona, se pravi, objekt maksime, nikoli dana drugače kot empirično, svobodna volja pa mora biti, kolikor je neodvisna od empiričnih pogojev (takih torej, ki sodijo k čutnemu svetu), vendarle določljiva, mora svobodna volja, neodvisno od *materije* zakona, vendarle najti v zakonu določiten razlog. A razen materije zakona ni v njem vsebovano nič drugega kakor zakonodajalna forma. Torej je zakonodajalna forma, kolikor je vsebovana v maksimi, edino, kar je lahko določiten razlog volje.

Sholija

Svoboda in brezpogojni praktični zakon torej izmenično napotujeta drug na drugega. Tu zdaj ne postavljam vprašanje: ali sta tudi v resnici različna in ali ni vse prej brezpogojni zakon zgolj samozavedanje čistega praktičnega uma, ki je sam zopet povsem istoveten s pozitivnim pojmom svobode. Pač pa sprašujem, s čim *začenja* naše *spoznanje* brezpogojno-praktičnega, ali s svobodo ali s praktičnim zakonom. S svobodo ne more začeti, kajti svobode se ne moremo ne neposredno zavedati, ker je njen prvi pojem negativen, niti ne moremo o njej sklepati na osnovi izkustva, saj lahko s pomočjo izkustva spoznamo le zakon pojavov, torej mehanizem narave, pravi nasprotek svobode. Torej je to *moralni zakon*, ki se ga neposredno zavemo (brž ko zasnujemo naše maksime volje) in ki se nam nudi *najprej* ter vodi naravnost k pojmu svobode, vtem ko ga um prikazuje kot določiten razlog, ki ga ne morejo prevladati nobeni čutni pogoji, da, ki je od njih popolnoma neodvisen. Kako pa je možna zavest tega moralnega zakona? Čistih praktičnih zakonov se lahko zavemo prav tako, kot se zavedamo čistih teoretičnih načel, vtem ko imamo pred očmi nujnost, s katero nam jih predpisuje um, in abstrakcijo od vseh empiričnih pogojev, h kateri nas um napotuje. Pojem čiste volje izvira iz prvih, tako kot izvira zavest o čistem razumu iz zadnjih. Da je to resnična razvrstitev pojmov drug pod drugega in da nam nrvnost prva odkrije pojem svobode, da postavlja torej *praktični um* najprej s tem pojmom spekulativnemu kar najbolj nerazrešljiv problem in da ga z njim spravlja v skrajno zadrego, je jasno že iz naslednjega: ker ni mogoče s pomočjo pojma svobode v pojavih razložiti ničesar, ampak mora biti tu vodilo vselej

naravni mehanizem, ker zaide čisti um razen tega, če se hoče v nizu vzrokov povzpeti k brezpogojnemu, v antinomije in se zaplete tako pri enem kot pri drugem v nepojmljivosti, medtem ko je ta mehanizem uporaben vsaj pri razlagi pojavov, zaradi vsega tega bi se nikoli ne drznili vpeljevati svobodo v znanost, če ne bi vposegel nravni zakon in z njim praktični um in če nam ne bi vsilil tega pojma. Vendar pa potrjuje ta vrstni red pojmov v nas tudi izkustvo. Postavimo, da trdi kdo o svoji sli, da bi se temu nagnjenju, če bi se mu ponudila ljubljani predmet in priložnost, sploh ne mogel upreti. A ko bi bile pred hišo, kjer bi imel to priložnost, postavljene vislice, da bi ga takoj po zadovoljeni sli obesili, ali ne bi v tem primeru obrzdal svojega nagnjenja? Ni nam treba dolgo ugibati, kaj bi odgovoril. A vprašajte ga, ali ne meni, da bi, če bi njegov knez, grozeč mu prav tako s takojšnjo smrtno kaznijo, zahteval od njega, da krivo priča zoper poštenjaka, ki bi se ga knez želel z izmišljenimi izgovori znebiti, ali v tem primeru, naj bo njegova ljubezen do življenja še tako velika, ne meni, da jo je vendarle mogoče premagati. Ali bo to storil ali ne, tega si nemara ne bo upal trditi, brez pomišljanja pa mora priznati, da je to zanj možno. Sodi torej, da nekaj more /kann/, ker se zaveda, da bi to moral /solle/, in v sebi spoznava svobodo, ki bi mu sicer brez moralnega zakona ostala neznana.

§ 7

Temeljni zakon čistega praktičnega uma

Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje.

Sholija

Čista geometrija ima postulate, ki so praktični stavki, a ne vsebujejo nič razen predpostavke, da nekaj *moremo* storiti /tun könne/, če se, denimo, zahteva, da to *moramo* storiti /solle es tun/, in to so njeni edini stavki, ki zadevajo bivanje /Dasein/. So torej praktična pravila, veljavna pod problematičnim pogojem volje. Tu pa pravi pravilo, da je treba kratko in malo /schlechthin/ ravnati na določen način. Praktično pravilo je torej brezpogojno, potemtakem je predstavljeno a priori kot kategorični praktični stavek, s katerim je volja absolutno /schlechterdings/ in neposredno objektivno določena (s samim praktičnim pravilom, ki je tu torej zakon). Čisti, *na sebi praktični um* je tu namreč neposredno zakonodajalen. Volja je mišljena kot neodvisna od empiričnih pogojev, torej kot čista volja, določena z *golo formo zakona*, ta določitevni razlog pa velja za najvišji pogoj vseh maksim. Zadeva je več kot nenavadna in v vsem ostalem praktičnem spoznanju nima ekvivalenta. Kajti misel a priori o možni obči zakonodaji, misel, ki je torej le problematična, je brezpogojno zapovedana kot zakon, ne da bi karkoli prevzemala od izkustva ali od kake zunanje volje. Prav tako pa to tudi ni predpis, kako naj bo opravljeno kako dejanje, da bi bil možen

zaželeni učinek (v tem primeru bi bilo pravilo vselej fizično pogojeno), ampak je pravilo, ki a priori določa zgolj voljo glede na formo njenih maksim, in tako tu ni nemogoče, da bi ne mogli vsaj misliti zakona, ki rabi kot določitveni razlog s pomočjo *objektivne* forme zakona nasploh zgolj za *subjektivno* formo načel. Zavest o tem temeljnem zakonu lahko imenujemo faktum uma, ker ga ni mogoče z umovanjem izpeljati iz predhodnih danosti uma, npr. iz zavesti o svobodi (saj nam le-ta ni dana vnaprej), ampak se nam vsiljuje sam od sebe kot sintetični stavek a priori, ki ne temelji na zrenju, ne na čistem, ne na empiričnem. Čeprav bi bil stavek analitičen, če bi predpostavili svobodo volje, za to pa bi bilo, kolikor gre za pozitiven pojem, potrebno intelektualno zrenje, ki ga tu nikakor ni dovoljeno priznati. A da bi se, ko obravnavamo ta zakon kot *dan*, izognili slehernemu nesporazumu, je treba dobro vedeti, da to ni empirični faktum, ampak da je edini faktum čistega uma, ki se s tem naznanja kot izvorno zakonodajalen (*sic volo, sic jubeo*).

Korolarij

Čisti um je sam od sebe praktičen in daje (človeku) obči zakon, ki ga imenujemo *nravni zakon*.

Sholija

Prej omenjenega faktuma ni mogoče tajiti. Zadošča že, če razčlenimo sodbo, s katero ocenjujejo ljudje zakonitost svojih dejanj, pa bomo vedno odkrili, da je njihov um, karkoli že prišepetujejo nagnjenja, nepodkupljiv in prisiljen s samim seboj vendarle vselej primerjati maksimo volje pri nekem dejanju s čisto voljo, se pravi, s samim seboj, kolikor se ima za a priori praktičnega. Um pa razglašča to načelo nravnosti, ravno zaradi občosti zakonodaje, ki ga postavlja za formalni najvišji določitveni razlog volje ne glede na vse njene subjektivne različnosti, hkrati za zakon za vsa umna bitja, kolikor nasploh imajo voljo, se pravi, zmožnost, da določajo svojo kavzalnost s predstavo o pravilih, kolikor so torej sposobna delovati glede na načela, torej tudi glede na praktične zakone a priori (samo ti imajo namreč tisto nujnost, ki jo zahteva um za načelo). To načelo torej ni omejeno le na ljudi, marveč obsega vsa končna bitja, ki imajo um in voljo, da, vključuje celo neskončno bitje kot najvišjo inteligenco. A v prvem primeru ima zakon formo imperativa, saj lahko za končno bitje⁵ kot umno bitje predpostavimo *čisto* voljo, ne pa tudi, kolikor gre za bitje, ki ga aficirajo potrebe in čutni gibalni vzroki, *svete* volje, se pravi, volje, ki ni zmožna maskim nasprotujočih moralnemu zakonu. Moralni zakon je zato pri njih *imperativ*, ki zapoveduje kategorično, ker je zakon brezpogojen. Razmerje take volje do tega zakona je *odvisnost*, ki se imenuje zavezujočnost /*Verbindlichkeit*/ in je *primoranje* /*Nötigung*/ - čeprav z golim umom in njegovim objektivnim zakonom, - k dejanju, ki se imenuje

5. V izv.: »... an jenem ... als vernünftigen Wesen«: kazalni zaimsek se lahko nanaša ali na človeka ali na končno umno bitje.

dolžnost zato, ker patološko aficirano (a s tem nikakor ne določeno in potemtakem vedno tudi svobodno) lastno voljo spremlja iz *subjektivnih* vzrokov izvirajoča želja, zato je lahko pogosto tudi v nasprotju s čistim objektivnim določitvenim razlogom, tako da potrebuje kot moralno primoranje *neki odpor* praktičnega uma, ki ga lahko imenujemo notranja, a intelektualna prisila. V najpopolnejši /allergenüsamste/ inteligenci je lastna volja upravičeno predstavljena kot volja, ki ni zmožna nobene maksime, ki ne bi mogla hkrati objektivno biti zakon, pojem *svetosti*, ki ji zategadelj pripada, pa jo sicer ne postavlja nad vse praktične zakone, zato pa nad vse praktično-omejujoče zakone, torej nad zavezujočnost in dolžnost. Vendar pa je ta svetost volje praktična ideja, ki mora nujno rabiti za *praslisko* /Urbilde/, in končnim umnim bitjem pritiče edino, da se tej prasliski približujejo v neskončnost. Čisti nravni zakon jim nenehno in ustrezno predoča to praktično idejo in se zato sam imenuje svet. Najvišja točka, ki jo lahko doseže končni praktični um, pa je gotovost glede neskončnega progressa njegovih maksim in glede nespremenljive stalnosti njihovega napredovanja, se pravi, krepost. A tudi ta, vsaj kolikor gre za naravno pridobljeno zmožnost, ne more biti nikoli dovršena, ker jamstvo /Sicherheit/ v tem primeru nikoli ni apodiktična gotovost, kot prepričevanje /Überredung/ pa je zelo nevarna.

§ 8

Teorem IV

Edino načelo vseh moralnih zakonov in njim ustrežajočih dolžnosti je *avtonomija* volje. Nasprotno pa sleherna *heteronomija* lastne volje ne le da ne utemeljuje nobene zavezujočnosti, ampak je njenemu načelu in nramnosti volje vse prej nasprotna. Edino načelo nramnosti je namreč neodvisnost od vsake materije zakona (se pravi, od zaželenega objekta), hkrati pa tudi določitev lastne volje z goło občo zakonodajalno formo, za katero mora biti maksima zmožna. A *neodvisnost* je svoboda v negativnem smislu, *lastna zakonodaja* čistega uma, ki je kot tak praktičen, pa je svoboda v *pozitivnem* smislu. Moralni zakon ne izraža torej nič drugega kot *avtonomije* čistega praktičnega uma, se pravi, svobodo, leta pa je sama formalni pogoj vseh maksim, pod katerim se lahko edino ujemajo z najvišjim praktičnim zakonom. Če nastopa torej v praktičnem zakonu KOT POGOJ NJEGOVE MOŽNOSTI materija hotenja, ki ne more biti drugega kot objekt nekega želenja, ki se povezuje z zakonom, nastane iz tega heteronomija lastne volje, se pravi, odvisnost od naravnega zakona slediti poljubnemu nagibu ali nagnjenju, in volja si zakona ne daje sama, ampak si daje le predpis za umno izvrševanje patoloških zakonov. Maksima, ki ne more na tak način nikoli vsebovati v sebi vobče zakonodajalne forme, tako ne le da ne vzpostavlja nobene zavezujočnosti, ampak je povrh tega sama v nasprotju z načelom *čistega* praktičnega uma, torej tudi z nramstvnostno haravnanostjo /Gesinnung/, čeprav bi naj dejanje, ki iz tega nastane, bilo v skladu z zakonom /gesetzmäßig/.

Sholija I

Praktičnega predpisa, ki vsebuje materialni (torej empirični) pogoj, ne smemo torej nikoli imeti za praktični zakon. Zakon čiste volje, ki je svobodna, postavlja voljo v neko sfero, ki je popolnoma drugačna od empirične, in nujnost, ki jo izraža, je lahko torej, ker ne sme biti naravna nujnost, le v formalnih pogojih možnosti zakona nasploh. Sleherni materija praktičnih pravil temelji vedno na subjektivnih pogojih, zaradi katerih je njena⁶ občost za umna bitja edinole pogojena občost (kaj moram torej, če si *želim* to ali ono, storiti, da bi to udejanjil), vsa skupaj pa se vrtijo okoli načela *lastne srečnosti*. Seveda ni mogoče zanikati, da mora imeti vsako hotenje tudi predmet, torej materijo, vendar pa le-ta zato ni že določitveni razlog in pogoj maksime. Če namreč to je, maksime namreč ni mogoče prikazati v vobče zakonodajalni formi, saj bi v tem primeru določujoči vzrok lastne volje bilo pričakovanje eksistence predmeta, hotenje pa bi bilo treba utemeljiti na odvisnosti zmožnosti želenja od eksistence kake stvari, to odvisnost pa je vedno mogoče iskati le v empiričnih pogojih in zato ne more nikoli biti temelj za nujno in obče pravilo. Tako bo objekt volje umnega bitja lahko srečnost tujih bitij. Če pa bi bila določitveni razlog maksime, bi morali predpostaviti, da nam blaginja drugih ne nudi le naravnega zadovoljstva, ampak da je za nas tudi potreba, tako kot je to pri ljudeh, ki so po svoji naravi simpatetični. Vendar pa te potrebe ne morem predpostaviti pri vsakem umnem bitju (in sploh ne pri Bogu). Materija maksime lahko sicer ostane, a ne sme biti njen pogoj, sicer bi namreč maksima ne bila primerna za zakon. Gola forma zakona, ki omejuje materijo, mora biti torej hkrati razlog, da se ta materija dodaja volji, ne da bi ji bila predpostavljena. Denimo da je ta materija moja lastna srečnost. Če le-to pripišem vsakomur (kar lahko za končna bitja v resnici storim), lahko postane *objektivni* praktični zakon le v primeru, če vanjo vključim srečnost drugih. Zakon, da podpiram srečnost drugih, torej ne izvira iz predpostavke, da je to objekt za lastno voljo slehernika, ampak zgolj iz tega, da postane določitveni razlog volje forma občosti, ki jo potrebuje um kot pogoj, da lahko maksimi samoljubja da objektivno veljavnost zakona. Objekt (srečnost drugih) torej ni bil določitveni razlog čiste volje, ampak je bila to gola zakonska forma, s katero sem omejil svojo na nagnjenju temelječo maksimo, da bi ji dal občost zakona, in da bi jo tako uskladi s čistim praktičnim umom. In edino iz te omejitve, ne pa zaradi dodajanja kakega zunanjega gonila /Triebfeder/, je lahko nastal pojem *zavezujočnosti*, da maksimo mojega samoljubja razširim tudi na srečnost drugih.

Sholija II

Za neposreden nasprotek načela npravnosti gre, kadar je za določitveni razlog volje postavljeno načelo *lastne srečnosti*; k čemur je treba, kot sem pokazal

6. Tu je smiselna Natorpova korektura besedila, ki namesto »ihr« (materija bere »ihnen«, tako da se zaimek nanaša na praktična načela.

zgoraj, šteti nasploh vse, kar določiten razloga, ki naj služi kot zakon, ne postavlja v zakonodajalno formo maksime, ampak kamorkoli že drugam. To nasprotje /Widerstreit/ pa ni zgolj logično, kakor, denimo, nasprotja med empirično pogojenimi pravili, ki so jih kljub temu hoteli povzdigniti v nujna spoznavna načela, ampak praktično, in bi popolnoma uničilo pravnost, ko ne bi bil glas uma v odnosu do volje tako jasen, tako prodoren /unüberschreibbar/, zaznaven celo za najbolj preprostega človeka. Tako pa se lahko to nasprotje ohranja le še v zmedenih spekulacijah šol, ki so dovolj drzne, da si zamašijo ušesa pred onim nebeškim glasom, da bi ohranile teorijo, s katero si ni treba beliti glave.

Če je kanil znanec, ki ti je sicer ljub, svoje krivo pričevanje upravičiti pred teboj tako, da se je najprej skliceval na - po njegovem mnenju - sveto dolžnost lastne srečnosti, nato našteval vse prednosti, ki si jih je na tak način zagotovil, opozoril na preudarnost, s katero se je zavaroval, da ga ne bi nihče odkril, celo ti ne, kolikor ti zaupa skrivnost le zato, da bi jo v vsakem trenutku lahko zanikal, in če je nato čisto resno zatrdil, da je opravil resnično človeško dolžnost, se mu boš bodisi zasmeljal v obraz ali pa se boš z gnusom odvrnil, čeprav ne bi, če je kdo svoja načela uravnal le po lastnih koristih, niti najmanj prigovarjal takemu ravnanju. Ali pa vzemimo, da vam priporočajo za hišnika nekoga, ki bi mu lahko slepo zaupali vse svoje zadeve, in ga, da bi vam vlili zaupanje, slavijo kot pametnega človeka, ki zna mojstrsko poskrbeti za lastno korist, si razen tega tudi neutrudno prizadeva, da se mu ne izmuzne iz rok nobena priložnost zanj, naposled pa ga, da bi odstranili morebitno zaskrbljenost zaradi njegove prostaške sebičnosti, še pohvalijo, kako izborna zna živeti, kako svojega zadovoljstva ne išče v kopičenju denarja ali v surovi razpašnosti, pač pa v širjenju svojih znanj, v skrbno izbranem poučnem občevaranju, celo v dobrodelnosti do ubožnih, da pa sicer glede sredstev (katerih vrednost ali nevrednost upravičuje le smoter), nima pomislekov in da je pripravljen uporabiti tuj denar in imetje, kakor da bi bila njegova, če le ve, da ga pri tem ne bodo ovirali in odkrili, bi bodisi pomislili, da vas imajo njegovi priporočniki za norca ali pa da so ob pamet. - Meje pravnosti in samoljubja so zarezane tako jasno in ostro, da celo najbolj preprosti pogled ne more zgrešiti razlike, ali sodi nekaj k prvi ali k drugemu. Zaradi take očitne resnice bodo naslednje pripombe sicer lahko videti odveč, vendar pa služijo vsaj temu, da sodbi običajne človeške pameti zagotovijo malo več jasnosti.

Načelo srečnosti lahko sicer daje maksime, a nikoli takih, ki bi bile primerne za zakone volje, tudi če bi si za objekt postavili *občo* srečnost. Ker temelji spoznanje srečnosti na samih izkustvenih podatkih, ker je vsaka sodba o njej močno odvisna od mnenja, ki ga ima vsak sam in ki je razen tega samo zelo spremenljivo, lahko sicer nedvomno daje *generalna* pravila, a nikoli *univerzalnih*, se pravi, lahko daje taka, ki v povprečju najpogosteje držijo, ne pa takih, ki

morajo veljati vselej in nujno; potemtakem na tem načelu ni mogoče utemeljiti nobenih praktičnih zakonov. Prav zato, ker je tu temelj za pravilo lastne volje neki njen objekt, ki mora biti torej pred pravilom, se lahko pravilo nanaša le na to, kar občutimo⁷, torej se lahko nanaša le na izkustvo in lahko temelji le na njem, tu pa mora biti različnost sodbe neskončna. To načelo torej ne predpisuje vsem umnim bitjem istih praktičnih pravil, tudi če so povzeta pod skupnim naslovom, se pravi, pod naslovom srečnosti. Moralni zakon pa je mišljen kot objektivno nujen le zato, ker mora veljati za vsakogar, ki ima um in voljo.

Maksima samoljubja (preudarnost) /Klugheit/ zgolj *svetuje*; zakon nrvnosti *zapoveduje*. Toda med tem, kar nam *svetujejo* in tem, k čemur smo *zavezani*, je vendarle velika razlika.

To, kar je treba storiti glede na načelo avtonomije lastne volje, lahko najbolj preprosta pamet uvidi čisto brez težav in brez pomišljanja; težko pa je spoznati, kaj je treba storiti pod predpostavko heteronomije lastne volje, saj je tu potrebno poznavanje sveta. Drugače rečeno, kaj je *dolžnost*, to se kaže vsakomur samo od sebe, kaj pa prinaša resnično trajno prednost, to je, če naj ta prednost zajame vse bivanje, vselej zavito v nepredirno temo in zahteva veliko preudarnosti, da bi lahko ustrezno praktično pravilo s pomočjo spretnih izjem vsaj kolikor toliko znosno prilagodili življenjskim smotrom. Zato pa nrvni zakon vsakomur zapoveduje, da ga kar najbolj natančno izvršuje. Torej presojanje, kaj je treba glede na ta zakon storiti, ni tako težko, da mu tudi najbolj preprosta in najbolj neizurjena pamet ne bi bila kos in to celo brez izvedenosti v zadevah tega sveta /Weltklugheit/.

Ugoditi kategorični zapovedi nrvnosti je v moči vsakogar ob vsakem času; ugoditi empirično pogojenemu predpisu srečnosti je mogoče le redko, še zdaleč pa tega ne zmore vsak, pa čeprav gre za eno samo namero. Vzrok za to je, da je pri zapovedi pomembna le maksima, ki mora biti pristna /echt/ in čista, pri srečnosti pa so pomembne tudi sile in fizična zmožnost, s katerimi je mogoče udejanjiti zaželeni predmet. Zapoved, naj vsak osreči samega sebe, bi bila abotna, saj nikomur nikoli ne zapovedujemo nečesa, kar hoče neizogibno že sam od sebe. Morali bi mu ukazati ali vse prej ponuditi le sredstva, saj vsega, kar hoče, ne zmore. Povsem razumno pa je, če pod imenom dolžnosti zapovemo nrvnost. Predpisa nrvnosti namreč, prvič, ne uboga rad vsak, če je v nasprotju z nagnjenji, kar pa zadeva ukrepe, s katerimi naj izvršuje ta zakon, tu ne smejo biti predmet poučevanja, saj to, kar v tem pogledu hoče, tudi more.

Kdor je *izgubil* pri igri, se kakopak lahko *jezi* nase in na svojo nespamet, če pa ve, da je pri igri *varal* (čeprav mu je to prineslo dobiček), mora samega sebe

7. V izv.: »... was man empfiehlte« (»... kar nam priporočajo«), korigirano v »... was man empfindet«.

zaničevati, brž ko se primerja z nravnim zakonom. Ta mora torej vendarle biti nekaj drugega kot načelo lastne srečnosti. Kajti če moraš samemu sebi reči: sem *ničvredenž*, četudi sem si napolnil mošnjiček, tedaj vendarle pri tej sodbi slediš drugačnemu merilu kot če bi samemu sebi pritrjeval in dejal: sem *preudaren* možak, saj sem obogatil svojo blagajno.

Naposled pa je v ideji našega praktičnega uma še nekaj, kar spremlja prekoračitev nravnega zakona, in sicer njena *kaznivost*. Spojmom kazni kot take pa udeležnosti na srečnosti prav gotovo ni mogoče povezovati. Čeprav ima lahko namreč tisti, ki kaznuje, hkrati dobrotno namero, da meri s kaznijo tudi na ta smoter, pa mora biti kazen vendarle najprej upravičena sama na sebi kot kazen, se pravi, kot golo zlo /*Übel*/, tako da mora kaznovani, tudi če bi bila kazen že vse in ne bi videl za njo nobene naklonjenosti /*Gunst*/, skrite za to strogostjo, sam priznati, da se mu je dogodila pravica in da je njegova usoda čisto primerna njegovemu vedenju. Vsaka kazen mora kot taka vsebovati hkrati tudi pravičnost, ki je bistvo tega pojma. Z njo je sicer lahko povezana tudi dobrotljivost, a kdor zasluži kazen, ta nima glede na svoje ravnanje niti najmanjšega razloga, da nanjo računa. Torej je kazen fizično zlo, ki bi moralo, tudi če ne bi bilo povezano z moralno-zlim /*Moralisch-Bösem*/ kot *naravna* posledica, z njim vendarle biti povezano kot posledica gleda na načela nravstvene zakonodaje. Če je torej vsak zločin, tudi če ne upoštevamo fizične posledice za storilca, kazniv sam na sebi, se pravi, če zapravi srečnost (vsaj deloma), bi bilo očitno neslano, če bi dejali: zločin je bil pač v tem, da si je nakopal kazen tako, da se je prikrotil za lastno srečnost (kar bi moral biti glede na načelo samoljubja pravi pojem vsakega zločina). Kazen bi bila tako razlog za to, da nekaj imenujemo zločin, pravičnost pa bi morala biti vse prej v tem, da opustimo sleherno kaznovanje in da preprečimo celo naravno kazen; kajti v tem primeru bi v dejanju ne bilo nič zlega /*Böses*/ več, ker bi bile tako odvrnjene vse neprijetnosti /*Übel*/, ki bi sicer iz njega izhajale in ki bi ga opredeljevale kot zlega. Obravnavati vsako kazen in nagrado le kot orodje v rokah neke višje sile, katerega edini namen je, da navaja umna bitja k dejavnosti, usmerjeni k njihovi končni nameri (srečnosti), pa vse preveč očitno pomeni zreducirati njihovo voljo na neki mehanizem, ki odpravlja vsako svobodo, tako da se nam pri tem ni treba zadrževati.

Bolj pretanjeno, čeprav enako neresnično, pa postopajo tisti, ki postavljajo, da moralnega zakona ne določa um, ampak posebni moralni čut, s pomočjo katerega je zavest kreposti neposredno povezana z zadovoljstvom in veseljem, zavest pregrehe pa z duševnim nemirom in bolečino, saj na tak način vendarle vse zreducirajo na zahtevo po lastni srečnosti. Ne da bi tu navajal tega, kar je bilo rečeno zgoraj, želim opozoriti le na spregled, do katerega tu prihaja. Da bi lahko pregrešneža prikazali kot nekoga, ki se zaveda svojih prestopkov in ima zaradi tega slabo vest, ga morajo glede na bistveni temelj njegovega značaja že vnaprej prikazati kot, vsaj v določeni meri, moralno dobrega, tako kot morajo tistega, ki

mu je zavest o dejanju v skladu z dolžnostjo v veselje, vnaprej prikazati kot krepostnega. Torej bi moral biti pojem moralnosti in dolžnosti vendarle pred slehernim upoštevanjem zadovoljstva in ga iz zadovoljstva nikakor ni mogoče izpeljati. A da bi začutili zadovoljstvo zaradi zavesti o primernosti moralnemu zakonu in grenki ukor, kadar si moremo očitati njegovo prekoračitev, moramo vendarle že vnaprej ceniti pomembnost tega, kar imenujemo dolžnost, veljavo moralnega zakona in neposredno vrednost, ki jo dobi v lastnih očeh oseba, ki ga izvršuje. Tega zadovoljstva ali duševnega nemira torej ni mogoče čutiti pred spoznanjem zavezujočnosti, in ni ju mogoče postaviti za njegov temelj. Torej je treba biti vsaj napol že poštenjak, da bi lahko imeli o teh dveh občutenjih /Empfindungen/ vsaj predstavo. Ne zanikam pa, da lahko, tako kot je zaradi svobode človeška volja neposredno določljiva z moralnim zakonom, tudi pogostno delovanja v skladu s tem določitvenim razlogom povzroči občutek zadovoljstva s samim seboj. Vse prej sodi k dolžnosti sami, da utemeljuje in kultivira ta občutek, ki pravzaprav edini zasluži ime moralni občutek; vendar pa pojma dolžnosti ni mogoče izpeljati iz njega, sicer bi si morali misliti občutek zakona kot takega ter spremeniti v predmet občutenja to, kar je mogoče misliti le z umom. To pa bi, če naj bi šlo za kaj več kot za čisto protislovje, popolnoma ukinilo vsak pojem dolžnosti ter postavilo na njegovo mesto zgolj mehanično igro bolj pretanjenih nagnjenj, ki sčasa na čas zaidejo v spor z bolj grobimi.

Če primerjamo zdaj naše *formalno* najvišje načelo čistega praktičnega uma (kot avtonomije volje) z vsemi dosedanjimi *materialnimi* načeli nravnosti, lahko vse ostale predstavimo kot take v tabeli, s katero so zares hkrati izčrpani vsi možni drugačni primeri razen enega samega formalnega, in tako na viden način dokažemo, da se je zaman ozirati po kakem drugem načelu razen po tistem, ki smo ga tu predstavili. - Vsi možni določitveni razlogi volje so namreč bodisi zgolj *subjektivni* in torej empirični bodisi *objektivni* in racionalni; tako eni kot drugi pa so bodisi *zunanj* bodisi *notranji*.

Praktični materialni določitveni razlogi
v načelu nravnosti so

SUBJEKTIVNI

<i>zunanj</i>		<i>notranji</i>	
<i>vzgoje</i> (po Montaignu)	<i>državljske ustave</i> (po Mandevillu)	<i>fizičnega občutka</i> (po Epikurju)	<i>moralnega občutka</i> (po Hutchesonu)

OBJEKTIVNI

<i>notranji</i> <i>popolnosti</i> (po Wolffu in stoikih)	<i>zunanj</i> <i>Božje volje</i> (po Crusiusu in drugih teologih moralistih)
--	--

Tisti, ki so na levi strani, so vsi empirični in že na prvi pogled niso primerni za obče načelo nrvnosti. Ti na desni pa temeljijo na umu (kajti popolnost, kot *kakšnost* reči, in najvišjo popolnost, predstavljeno kot *substanco*, se pravi, Boga, je mogoče misliti le s pojmi uma.) Toda prvi pojem, pojem *popolnosti*, je zopet mogoče vzeti ali v *teoretičnem* pomenu, in tu ne pomeni drugega kakor popolnost sleherne reči v svoji vrsti (transcendentalno) ali pa popolnost kake reči zgolj kot reči nasploh (metafizično), o tem pa tu ne more biti govora. Pojem popolnosti v *praktičnem* pomenu pa je primernost /*Tauglichkeit*/ ali zadostnost /*Zulänglichkeit*/ kake reči za mnogotere smotre. Popolnost kot *kakšnost* človeka, torej kot notranja popolnost, ni drugega kot *talent* in to, kar talent krepi ali dopolnjuje, se pravi, veščnost. Najvišja popolnost v *substanci*, se pravi, Bog, torej zunanja (obravnavana s praktičnega gledišča) je zadostnost tega bitja za vse smotre nasploh. Če nam morajo biti torej naprej dani smotri, glede na katere lahko pojem *popolnosti* (notranje, v nas samih, ali zunanje, v Bogu) edinole postane določitveni razlog volje, smoter pa je *objekt*, ki mora biti pred določitvijo volje s praktičnim pravilom in mora vsebovati razlog za možnost take določitve, torej *materijo* volje, in je kot tak, vzet kot določitveni razlog volje, vedno empiričen, torej lahko rabi za *epikurejsko* načelo nauka o srečnosti, nikoli pa za čisto umno načelo nrvstvenega nauka in dolžnosti (tako kakor lahko postanejo talenti in njihovo gojenje, ker prispevajo k prednostim življenja, ali pa Božja volja, če nastopa kot objekt volje soglasje z njo, brez predhodnega praktičnega načela, ki bi bilo neodvisno od njegove ideje, gibalni vzroki volje le zaradi srečnosti, ki jo pričakujemo), tedaj izhaja iz tega, *prvič*, da so vsa načela, ki smo jih tu postavili, *materialna*, in *drugič*, da obsegajo vsa možna materialna načela, iz česar končno sledi naslednji sklep: ker so materialna načela popolnoma neprimerna za najvišji nrvstveni zakon (kot smo dokazali), je *formalno praktično načelo* čistega uma, po katerem mora biti neposredni določitveni razlog volje gola forma obče zakonodaje, ki je možna z našimi maksimami, *edino možno* načelo, ki je primerno za kategorične imperative, se pravi, za praktične zakone (ki naredijo dejanja za dolžnost) in sploh za načelo nrvnosti, tako v presojanju kot tudi pri uporabi na človeški volji, v njeni določitvi.