

Volja kot temeljni pojem Kantove moralne filozofije

V tem sestavku se bomo posvetili pregledu načina izpeljevanja in utemeljevanja Kantove moralne filozofije. Kot centralni pojem se izkaže pojem volje, ki mu pripadajo različne lastnosti: svobodnost, avtonomnost, zakonitost in nazadnje moralnost. Bistveno je, da Kant te lastnosti med seboj povezuje ali celo izpeljuje. Tu se ne bomo posvečali predstavitvi Kantove moralne filozofije v širokem obsegu, zanimalo nas bo le, kako so te lastnosti volje izpeljive druga iz druge. To bo hkrati pregled izpeljivosti *Kritike praktičnega uma* iz nastavkov *Kritike čistega uma*.

1) SVOBODNOST

Svobodnost volje lahko opišemo le, če sledimo dvema etapama pisanja o svobodi in svobodni volji v Kantovem opusu. Sámó možnost svobode utemelji avtor v *Kritiki čistega uma* (KČU) in nato aplicira svobodo na voljo v praktični filozofiji v *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS) in *Kritiki praktičnega uma*. Tudi mi bomo začeli s *Kritiko čistega uma*.

Kant ponovno uvede v tradiciji¹ znano, vendar kasneje izgubljeno razlikovanje med spoznavnima zmožnostima: med umom in razumom. Razum se nanaša na mnogoterost, ki jo daje čutnost, um pa na mnogoterost pojmov samih; pri tem skuša “veliko mnogoterost spoznanja razuma spraviti na najmanše število principov”². To naredi tako, da išče pogoj sodbe, pod katerim je dana, in nato pogoj le-te etc. In če na to verigo gledamo kot na končno, sklenjeno s pogojem, ki ni pogojen, “potem to ni zadeva narave kot stvari same, marveč potreba našega uma”³. S spoznanjem tega pogoja bi dosegli najvišjo enotnost spoznanja. Nepogojeno, ki je

¹ Razlika med grškima nous in dianoio oz. logosom se nekaj časa še ohranja v latinskih prevodih. Pri Descartesu, na primer, pa povsem izgine, ostane le še ratio. Kant razliko ponovno uvede in vpelje nemško terminologijo.

² KČU, A, 305.

³ Hribar: Kozmološki izvir etike, str. 108.

osnova za sintezo pogojev, Kant imenuje pojem čistega uma oz. ideja.

Idej je toliko, kolikor je vrst odnosov, ki jih predstavlja razum preko kategorij, torej: “iskati bo, prvič, (tisto – op. R. S.) nepogojeno kategorične sinteze v subjektu, drugič, hipotetične sinteze členov v vrsti, tretjič, disjunktivne sinteze delov v sistem.”⁴ Te tri vrste nepogojenega so: *duša, svoboda in bog*.

Svoboda kot ideja se pojavi tam, kjer v nizu “členov v vrsti” napredujemo do nepogojenega, torej v drugi omenjeni skupini nepogojenega hipotetične sinteze. To nepogojeno naj bi dalo enotnost objektivnih pogojev vseh pojavov – natančneje, pogojev *nastanka*.

Um pa se zaplete v antinomije, če skuša misliti nepogojenost nastanka. Kot enakovredni se pokazeta teza, ki trdi, da poleg naravne vzročnosti v svetu najdemo še svobodo, ki je nujna za pojasnitev sveta; in antiteza, ki trdi, da v vzročnosti sveta ni ničesar razen naravnih zakonov⁵. Obe sta prisiljeni k (protislovnima) trditvama ravno v težnji pojasniti svet na način kar se da velike enotnosti. Toda antitetičnost enakovrednih pojasnitev je znamenje, da je postopanje mišljenja naredilo napako. Odpravljanje teh napak je delo Kanta kot filozofa. V *Kritiko čistega uma* se ne moremo spuščati bolj kot v mejah na začetku naznačenega namena, ko smo omenili, da gre Kantu za zagotovitev neprotislovne besede. Tekstu bomo sledili tako daleč, da ugotovimo, kaj te antinomije pomenijo za svobodo.

“Lahko si mislimo le dve vzročnosti v oziru tega, kar se godi: ali po naravi ali iz svobode.”⁶ Rešitev soobstoja obeh je v ločevanju *stvari na sebi* od *pojavor*. Kajti, če bi bili pojavi stvar na sebi, potem bi “propadli” tako svoboda kot narava. To je rešitev ločevanja tako imenovanih *dveh vidikov*. Kavzaliteto nekega bitja (kmalu se bo izkazalo, da gre za človeka) lahko opazujemo z dveh vidikov “kot intelegibilno po njegovih dejanjih, kot bitje na sebi, in kot senzibilno, po učinkih le-tega, kot pojava v svetu.”⁷ In važno je, da se to dvoje ne izključuje, ne tvori protislovja. Pri neživi in živalski naravi najdemo le čutno vzročnost. Le človek, ki sicer naravo in sebe spoznava le s čuti, se lahko spozna zgolj s “čisto apercpcijo (blosse Apperzeption)”⁸. Človek ima poleg senzibilnega še intelegibilni karakter, in ta intelegibilni karakter spoznamo prek čiste apercpcije “v dejanjih in njihovih določitvah”⁹. V našem primeru v praktičnem, ne v teoretičnem udejstvovanju. Zavest o zmožnosti človeka za (svobodno) dejanje je izhodišče za obravnavo človeka kot svobodnega, to pa je že točka, kjer zapuščamo *Kritiko čistega uma* in se glede obravnave svobode obračamo na GMS in *Kritiko praktičnega uma*.

⁴ KČU, A, 323.

⁵ KČU, A, 444-451.

⁶ KČU, A, 532.

⁷ KČU, A, 538.

⁸ KČU, A, 546.

⁹ KČU A 546

Preden nadaljujemo, povzemimo glavne značilnosti svobode kot ideje, kot jo srečamo v Kritiki čistega uma. Čeprav že v tej kritiki pride do tega, da je edino bitje, ki združuje inteligibilni in senzibilni karakter, človek, pa porok človekove svobode ni duša ne bog (čeprav imata v praktični filozofiji nepogrešljivo vlogo), ampak kozmos; torej je ontološki¹⁰, ne pa psihološki pojem. Kajti svoboda je vrsta vzročnosti, ne pa stanja duše, kot so občutki strahu, sreče etc. Pojav je vedno učinek: bodisi 1) drugega pojava bodisi 2) stvari. Slednja kot vzrok ni zopet povzročena, toliko je svobodna. Ker svoboda ne more biti vzrok drugi svobodi (povzročena svoboda je protislovje), je svoboda nujno v odnosu do sveta pojavov: *“potrjuje se namreč le glede na čutnost, glede na čutni svet.”*¹¹ Arbitrum libertum je vedno arbitrum sensitivum, saj ima ideja spontanosti, čeprav si jo um ustvari, da seže preko čutnosti, vedno smisel le v odnosu do čutnosti.

Do tu je vse v redu in prav. Prva nenavadna poteza pa je, da veže Kant svobodo na bitje (človeka), ki je prebivalec dveh svetov. To spozna človek *“v dejanjih in njihovih določitvah”*. S stališča praktičnih interesov uma (glej prvo poglavje) je to več kot razumljiva poteza, toda v zasnutju svobode v *Kritiki čistega uma* ne posebej utemeljena.

Kaj to pomeni, da je človek prebivalec dveh svetov? Če je zaradi tega človek svoboden, potem je svoboden dvakrat. Prvič, kot fenomenalno bitje, ki *“mora”*¹² imeti temelj, ki ni pojav; ker ta temelj ni pod determinacijo naravnih zakonov, torej je svoboden. V tem smislu je človek svoboden tako kot kamen. Drugič, svoboden je po neki zmožnosti, ki jo v Met.S. opiše tako: *“Zmožnost željenja je zmožnost, prek njenih predstav, biti vzrok predmetov teh predstav.”*¹³

Torej zmožnost (svobodno) ustvariti ta ali oni objekt. Ali sploh nobenega. To je seveda nekaj povsem drugega kot svoboda v korelatu čutne zaznave. Kako je izpeljan ta preskok (vsekakor ne prehod) v *Kritiki čistega uma*, do človeka kot causae noumenona v pomenu delujočega subjekta, ni mogoče pojasniti. To vrsto svobode človek spozna šele, ko deluje ali se za delovanje odloča. Je pa res, da v transcendentnem idealizmu to ni protislovno, torej je možno. Če manj pa je razumljiv korak, ki ga naredi Kant v GMS. Gre za novo, razširjeno definicijo človekovega posebnega mesta v svetu: *“Vsaka stvar narave deluje (wirkt) po zakonih. Le umno bitje ima zmožnost delovati (handeln) po predstavah zakonov, t.j. po principih, ali volji. Ker je za izpeljavo dejanj iz zakona potreben um, ni volja nič drugega kot praktični um.”*¹⁴

¹⁰ Več o tem glej: Hribar: Epistemološko brezno etike, str 106.

¹¹ Hribar: Kozmološki izvir etike, str. 110.

¹² KČU, A, 537.

¹³ MET.S., 211.

¹⁴ GMS, 56.

Lastnosti svobode, ki jo je imel človek, je dodana nova dimenzija, zakonitost ali umnost. Mesto, okrog katerega se sedaj gostijo oznake, je volja, to je zmožnost delovanja po predstavah in principih. V kakšnem razmerju sta volja in dejanje? Je vsako dejanje dejanje volje? Je vsako voljno dejanje dejanje po principih (= načelih)?

Načela deli Kant v *Kritiki praktičnega uma* (§1) v subjektivne oz. maksime in objektivne oz. zakone. Na katere misli Kant, ko pravi, da um deluje po predstavah zakonov, po principih? Poizkušajmo najti pot iz teh vprašanj tako, da pogledamo, kaj je to subjektivno načelo dejanj oz. maksima.

2) AVTONOMNOST

Ogledali si bomo tisto vrsto praktičnih načel, ki 1) “vsebujejo občo določitev volje”¹⁵ in 2) veljajo le za posameznika. Maksime so torej principi (= načela), ki določajo hotenje s specifično lastnostjo, da veljajo le subjektivno. Po drugi strani so to načela, na katera se nanaša kategorični imperativ. Maksime se lahko skladajo s kategoričnim imperativom, ni pa nujno. Tako obstajata dve vrsti maksim: 1) *subjektivno* veljavne maksime in 2) *subjektivno* in *objektivno* veljavne maksime. Z objektivno veljavnostjo maksime ne nehajo biti maksime, toda tukaj za zdaj puščamo ob strani tisto, kar maksimo povzdigne v obči zakon. Osredotočimo se le na lastnosti nekega pravila, ki jih mora imeti, da postane maksima, saj se kategorični imperativi ne nanašajo na vsako pravilo, ampak le na maksime.

Kaj pomeni subjektivnost maksim? Ne gre za subjektivnost v področju delovanja nekega subjekta, v katerem bi zasledili neko pravilo (pogled od zunaj). Maksima je le “zavestno in prostovoljno”¹⁶ postavljena določitev volje. Vendar vsako hotenje še ni maksima: maksima se loči od namena. Razlika ni le v številu primerov ali njihovem trajanju¹⁷. Gre za kapitalno razliko. Maksima “ima za predmet vrsto in usmeritev mojega življenja v celoti”¹⁸, ki “se kot življenska modrost gradi na konkretni izkušnji” in “predstavlja s tem „naravno moralo“ nekega človeka”¹⁹. To je nekaj povsem drugega kot zgolj ugotovitev nekih okoliščin, na katerih temelji namen. Primer maksime je “živeti bogato”, primer namena pa je “zvečer gledati kriminalko”. Maksima se opusti, namen pa se spremeni.

Maksima kot določilo volje je torej za življenje velikega pomena. Res, da temelji na življenjski izkušnji, in ne na čistem umu, pa vendar nekako upodablja

¹⁵ KPU, 35.

¹⁶ Höffe, str. 87.

¹⁷ Več o tem: Bittner, str. 487.

¹⁸ Bittner, str. 488.

¹⁹ Bittner, str. 489.

človekov “smisel življenja”. Tu ni mišljen smisel kot transcendentalna izpolnitev, ampak kot smer, v katero naj gre življenje. Kot obča maksima pod seboj združuje mnogo pravil. Toda maksima tudi ne sme biti presplošno pravilo, kot je denimo živeti srečno, saj bi to vključevalo možne nasprotujoče si rešitve: čast, askeza, naslada itd.

Nadaljnja lastnost maksim je v tem, da ne zadevajo uniformnosti ravnanj, ampak hotenja. Čeprav so ravnanja lahko na pogled enaka, pa lahko izhajajo iz različnih maksim; in ista maksima lahko vodi do različnih dejanj. To izhaja iz Kantovega projekta apriorne zasnove sojenja o dejanjih, ki mora biti izvzeto iz okoliščin, ki so determinirane z naravnimi zakoni v času in prostoru. Iz tega pa ne sme slediti sklep, da je volja le neka sanjava želja, neki “*“onstran” nasproti resničnosti našega življenja*”²⁰. K hotenju sodi izbor vseh sredstev, ki so v naši moči, napiše Kant nekje v GMS. Važno je, da štejemo neko dejanje kot dejanje, ki je določeno s posamezno maksimo, neodvisno od tega, če naj manifestacija zaradi “*psihičnih fizičnih, intelektualnih, gospodarskih ali drugih motenj ostaja za hotenim.*”²¹ Ali celo če se realizira v nasprotju s tem, kar je bilo hoteno.

Implicitno je že bilo omenjeno, da je maksima v verigi praktičnih silogizmov gornja premisa. Ni le na višji stopnji splošnosti, ima tudi drug metodični status. Aplikacija maksime na konkretno situacijo ni enostavna subsumpcija, kakor pri namenu: če nameravam vstati ob sedmih, vstanem, ko je ura sedem. Hoffe daje primer različnih možnih subsumpcij pravila: “*Vsak dan zapeti pesem.*” To pravilo vsekakor ni neposreden predmet moralne zapovedi. Najprej je treba ugotoviti, pod katero maksimo spada. Problem je v tem, da tako kot sodi pod eno maksimo več pravil, tudi eno pravilo ustreza več maksimam. Zapeti pesem je torej lahko 1) prepovedano, če sodi pod maksimo brezbriznega odnosa do ljudi v okolici, 2) zapovedano, če sodi pod maksimo razveseljevanja ljudi, in 3) moralno irelevantno ali dovoljeno, če sodi pod maksimo početi tisto, za kar nihče ne ve ali mu je vseeno.

Konkretizacija maksime v dejanjih je predmet “*produktivnih interpretacijskih in presojevalnih dejanj*” in je “*naloga razsodne moči*”²², natančneje: praktične razsodne moči. Pri Kantu je ta element zelo zanemarjen zaradi že omenjenega stremjenja k izključevanju empiričnega iz morale. Manjka tematizacija tistega, kar so Grki imenovali fronesis – “*“nravno-hermenevtična” naloga*”²³.

Sedaj lahko odgovorimo na izhodiščno vprašanje tega poglavja: kaj pomeni v formulaciji “*delovati po predstavah zakonov. principih*” oznaka princip. To je

²⁰ Hoffe, str. 88.

²¹ Hoffe, str. 89.

²² Hoffe, str. 95, 96.

²³ Hoffe, str. 97.

delovanje po maksimah kot subjektivnih praktičnih načelih. V nasprotnem primeru (da gre pri predstavah zakonov le za objektivne zakone) bi pomenilo, da deluje po predstavah zakonov le tisti, ki deluje (npr.) iz moralnega²⁴ zakona, nemoralno dejanje pa ne bi bilo dejanje po načelih ali principih, se pravi, da bi bilo nesistematično, stihijsko. Če ne drugega, se to upira uvidu, ki uči, da so nemoralna dejanja tem bolj nemoralna, kolikor bolj so načela sistematično izvedena.

Stališče, da gre v omenjenem primeru za (subjektivne) maksime, ne pa za (objektivni) moralni zakon, zagovarja tudi Bittner²⁵, ki polemizira z nasprotnim stališčem²⁶ in dokazuje njegovo nesmiselnost. Da bi bil v sintagmi "ravnati po predstavah zakonov" mišljen objektivni zakon, katerega bi se sicer dalo predstaviti in bi bil neodvisen od predstav, v tem primeru ne pride v poštev, saj gre za področje praktičnih zakonov, ne pa teoretičnih. Veljavnost maksime je ravno v tem, da jo hočem kot zakon (načelo) mojega bodočega ravnanja. To pa vključuje predstavo.

Hotenja nečesa splošnega (maksime) je zmožno le umno bitje. Kant poudarja umnost volje, ko pravi, da ni – glede na to, da je potreben um za izvajanje dejanj in zakona – volja v bistvu nič drugega kot praktični um. Maksima in dejanje sta eden drugemu pripadajoča splošnost in posamičnost hotenja: "*To pomeni, v tem ko hočem posebno, moram hoteti splošno, in nasprotno.*"²⁷ Dedukcija ravnanj iz pravila, za katero je potreben um, je samoodnos volje, ki se določa iz splošnosti za posebnost; v toliko je um notranja funkcija volje.

Lastnost volje, kateri je imanenten praktični um, kar se izraža v hkratni naravnosti v posebno in v totaliteto (princip: ne gre le za splošno predstavo, ampak za totaliteto = princip), se imenuje avtonomnost. Umnost volji omogoča njeno zakonitost, to je enotnost mnogoterih pravil pod enim (subjektivnim) zakonom, torej maksimo. Maksima izraža "...*naravno moralnost*" nekega človeka..²⁸ To je širši, predmoralni pojem avtonomije. Ožji, moralni pojem pa se nanaša na izbor le tistih maksim, ki bi lahko postale obči zakon.

* * *

Preden gremo k naslednjemu poglavju, pogledjmo, katere korake smo naredili pri razvijanju vprašanja svobode do tod. Izhajali smo iz svobode (kot ideje uma) kot vzroka, ki sam ni povzročen. Ugotovili smo, da ideja svobode ni v nasprotju z determiniranostjo z naravnimi zakoni, vendar tej ideji ni ustrezal noben objekt.

²⁴ Ne smemo pozabiti, da so objektivni zakoni volje trije, poleg naravnega zakona še zakon samoljubja in spretnosti.

²⁵ Stran 91.

²⁶ Gre za interpretacijo Konrada Cramerja.

²⁷ Bittner, str. 493.

²⁸ Bittner, str. 489.

Torej ni imela nikakršne realnosti. Idejo smo lahko zgolj mislili, ničesar pa nismo v zvezi z njo spoznali. Nato smo – prek nastavka iz *Kritike čistega uma*, kjer Kant nakaže, da se človek prepozna v čisti apercipiji kot (edino) bitje z dveh svetov, torej tudi kot intelektualno bitje, v zvezi z “ravnani” in “določanjem” teh ravnani – prišli na materijo GSM in *Kritike praktičnega uma*. Tu se ugotovi, da je tista zmožnost za “dejanje” in “določitev”²⁹, ali drugače, za “*proizvodnjo predmetov*” oziroma “*določitev sebe*” za proizvodnjo³⁰ *Ð VOLJA*.

Konkretizacija volje v posamičnem hotenju je vselej določena z maksimo (včasih še z moralnim zakonom), torej z načelom, ki ima veljavnost z *izrecno postavitvijo*³¹ in kot *univerzalni princip* (zakon) ureja hotenje človeka. Vsako hotenje dejanja je posamični akt, ki vedno izvaja obče načelo, katerega smo si sami postavili. Svoboda, s katero smo začeli raziskavo, sedaj tiči v tej samopostavitvi načela, to je v avtonomiji. Na to je mislil Kant, ko je zapisal, da se človek spozna kot svobodnega v dejanju in določitvi zanj; človek se spozna kot svobodnega (prebivalca intelegibilnega sveta) šele prek avtonomije, torej zmožnosti svobodno postaviti si zakon. Človek ni nikoli zgolj svoboden, je vselej svobodno zakonotvoren. Zdi se, da je transcendentalna svoboda, ki jo potrebuje Kant v projektu teoretičnega uma “*imaginarni fokus svobode, ki se potrjuje v vsakdanjem (vstanem s stola) izkustvu*”.³²

Toda, zakaj Kant potrebuje imaginarno obrazložitev človekove svobode? Kant si v svojem pregledu meja zmožnosti uma ne postavlja vrašanja, “Kaj je x?”, temveč “Kako je x mogoč?”. Ko Kant najde mesto za utemeljitev možnosti svobode, v delitvi stvari na pojme in stvari na sebi, ki je za njegovo filozofijo temeljna, ima v mislih “izvirno” svobodo tipa “vstanem s stola”, torej “urejeno” svobodo. Toda tega preskoka med spontanostjo in urejeno (zakonito) svobodo Kant ne izpelje – prav tako ni samoumeven.

Saj ni nobene nujnosti, da bi fenomenalnim zakonom stala nasproti noumenalna zakonitost. Fenomenalnemu logosu lahko stoji nasproti prav tako noumenalni logos kot noumenalni kaos: spontanost popolnoma brez reda, slepo naključno sproščanje učinkov v fenomenalnem svetu. Če bi nekako že lahko privzeli, da v zakonitosti pojavljajočemu se fenomenu ustreza neki “urejen” korelat kot stvar po sebi, pa za svobodo kot hiperbolični pojem (noumenon) ni samoumevna prav nobena zakonitost. Kant naredi nepojasnen korak, ko začne v zvezi s svobodo v *Kritiki čistega uma* na lepem govoriti o (urejenem) dejanju človeka in določitvi za to dejanje.

²⁹ KČU, A, 546.

³⁰ KPU, 29.

³¹ Höffe, str. 88.

³² Hribar: Kozmološki izvir etike, str. 114.

3) ZAKONITOST³³

Ugotovili smo, da je volja, v kolikor vselej deluje po principu (maksimi), avtonomna. Gre za predmoralni pojem avtonomije – pri moralnem pa si volja postavi dodatno načelo (moralni zakon), ki omejuje izbor maksim le na tiste, ki lahko postanejo obči zakon. Vzorec, ki ga že poznamo “je treba zdaj prenesti na moralno avtonomijo.”³⁴ Pri naravni avtonomiji smo hkrati hoteli posamično dejanje in občo maksimo, tu pa hkrati hočemo posamezno maksimo in obči moralni zakon. Maksime so v pogledih vsebine že na ravni splošnosti, v pogledu forme pa še nekaj posamičnega – zadevajo le moje življenje po moji odločitvi. Novo je to, da to mojo odločitev hkrati hočem kot veljavno za vse subjekte (še več: celo za vsa umna bitja). Moralni zakon je – po Kantu – izbran enako, kot na prejšnji stopnji: avtonomno. Pomeni samoiniciativno si postaviti kot veljavni zakon, ki določa izbor maksim.

Preden si ogledamo težave, ki so povezane s tem korakom in z avtonomnostjo nasploh, naj opozorimo na razlike med njima. V prvem je bilo gonilo zakonotvorja volje neka predstava o “življenskem smislu”. In um kot notranja funkcija volje je bil ob tem dejavnik, ki je posamično dejanje jemal kot hkrati primer občega pravila – maksime. V moralni avtonomiji pa voljo priženemo do njene skrajne zmožnosti: “izbrati le tisto, kar um neodvisno od nagnjenj spozna kot praktično nujno, torej kot dobro.”³⁵ V predmoralni avtonomiji smo izbirali maksime na osnovi “življenske izkušnje”, po lastni presoji. Tu, v moralni avtonomiji izbire ni, zahteva se hotenje v skladu z moralnim zakonom.

Pozorni bodimo tudi na spremembo funkcije uma. Prej kot zgolj posrednik med občim in posamičnim, saj je hotenje vselej umno izvrševanje neke težnje, je sedaj tako posrednik kot tudi spoznavna zmožnost za spoznanje moralnega zakona. Prve avtonomije (kot prostega si postavljanja načina izvrševanja nagnjenj, torej življenske usmeritve) se prav tako ne da kršiti, saj so vsi “ljudje že sami po sebi najmočnejše in notranje nagnjeni k srečnosti, ker se ravno v tej ideji vsa nagnjenja združijo v skup”.³⁶ Ljudje vselej in neizogibno izoblikujejo neki “kako” iskanja sreče v življenju. Čeprav je moč moralno avtonomijo kršiti, pa jo hoče Kant razumeti kot nujnost: “Dolžnost je nujnost dejanja iz spoštovanja zakona.”³⁷

³³ Najprej terminološka pripomba: v prejšnjem poglavju smo ugotovili, da Kant z delovanjem po zakonih misli na subjektivno vrsto zakona, t.j. maksimo. Kant v 1§ *Kritike praktičnega uma* uvede izčiščeno terminologijo, kjer izraz “zakon” omeji le na tista praktična načela, ki so veljavna za sleherno umno bitje, oznaka “maksima” pa bo uporabljena le za načelo, ki velja zgolj za posameznikovo voljo. Te terminologije se bomo od tega poglavja dalje dosledno držali tudi mi.

³⁴ Bittner, str. 495.

³⁵ GMS, 56.

³⁶ GMS, 36.

³⁷ GMS, 38.

Stvar pa se še dodatno zaplete, ko Kant izenači svobodno voljo in voljo pod moralnim zakonom. Argument je negativen in ga poznamo: le kadar se volja določi le s formo, ki jo lahko "predstavi le um", je hotenje popolnoma neodvisno od determiniranih pojavov, torej svobodno. Kant mora torej dokazati, da tudi, kadar bi si lahko izpolnili prav vsako željo, povezano s predmeti, ne bi bili svobodni. Človek kot intellegibilno (svobode zmožno) bitje se izpolni skladno s svojo izjemno (intellegibilno) naravo šele, ko ravna moralno. Tu je zopet kot argument uporabljena svoboda v teoretičnem pomenu imaginarnega fokusa.

Ne majhen del težav, ki jih bomo obravnavali v sledečih vrsticah, izhaja iz nejasnosti v zvezi z izrazom "forma", ki smo ga uporabili, ko smo dejali, da je le dejanje določeno s formo, svobodno. Toda problem je v tem, da je dejanje vselej, ne le pri moralnem dejanju, določeno s formo: maksima je forma nekega hotenja; je že izoblikovana usmeritev možnih bodočih hotenj, in ta so vedno izpeljana iz maksim. To izhaja iz umnosti človeka, zaradi katere je človek nad sedanjim trenutkom v fluksu dogodkov, tako kot je v tem fluksu recimo žival. V tem se ravnanje loči od mehanskega refleksa na dogodek v okolici, kot je vroč predmet. Ni možno hoteti zgolj "ta in ta" predmet v "tem in tem" trenutku. Vselej ga hoče, ker – ker ima ta predmet *pomen* v njegovi življenjski usmeritvi ali maksimi.

Rekli smo, da je novum Kantove morale v tem, da je na moralnem področju izpeljal spoznanje, ki je obeležilo celotno novoveško filozofijo: jaz je zadnji porok spoznanja. Kajti morala ne more biti iskana na nebu, kot zapoved od človeka radikalno drugačnega uma, saj je ne bo razumel; niti na zemlji, kolikor naj morala postavi meje zemeljskim poželenjem. Če naj imam neko zapoved za veljavno, moram že vedeti, ali je vredna spoštovanja ali ne. Poslednja instanca morale je lahko edino "jaz", ki bo hkrati avtor zapovedi, njen preverjevalec in v končni fazi izvrševalec. S tem je edino možno najti nujno alternativo, da je človek svoboden, hkrati pa podvržen zakonu. Tak zakon pa je lahko edino avtonomen, saj smo v nasprotnem primeru bodisi pod nekim zakonom brez svobode bodisi svobodni brez zakona.

Toda s tem se Kant znajde pred paradoksom: biti pod avtonomnim zakonom, biti svobodno podvržen (zakonu), biti svoboden in podvržen. Zakaj potem imenovati odnos med voljo in njenim zakonom *Zwang*? Če je svobodna volja zakonodajna, je zakonodajna brez zakona, saj ga šele postavlja. In če se ne more razvezati, ali je potem sploh še svobodna? In ker po samozakonodaji kot samozamejitvi volja ne bo več mogla izbrati, kar bo hotela, je moralni zakon v tem smislu za voljo zamejitev, ne pa osvoboditev. Kant poižkuša dokazati ravno nasprotno – in to je drugi paradoks –, da je šele tedaj človek zares svoboden. Če ponovimo: Kant mora dokazati, 1) da podvrženost (moralnemu) zakonu ne nasprotuje svobodnosti in 2) da je, še več, šele tedaj človek resnično svoboden. Najprej si oglejmo prvega, kjer se enačita svoboda in podvrženost.

Za to protislovje se zdi, da je rešljivo, če je človek razdvojen. Vemo, da je prebivalec dveh svetov.³⁸ Njegov “pravi jaz”, *eigentliche Selbst*,³⁹ spada v inteligibilni svet in je nadrejen človeku kot fenomenalnemu bitju. Paradoks naj bi bil sedaj rešen: odnos med svobodno zakonodajnostjo in nesvobodno podvrženostjo se sedaj nanaša na dva elementa, ne več le na enega. Poleg tega pa odnos ostaja znotraj človeka.

Toda spregledali smo veliko napako pri tej “rešitvi”: človek kot zgolj fenomenalno bitje nima spoznavnih zmožnosti – v ničemer se ne razlikuje od kamna. Edina (za moralno relevantna) spoznavna zmožnost v človeku je um, ki pritiče le človeku kot noumenalnemu bitju. Le za ta inteligibilni del ima lahko moralni zakon veljavo in nastopi kot dolžnost.⁴⁰ Sklep je torej, da empirični jaz (kot materija) ne more biti dostopen za imperativ; “deluj” se lahko nanaša le na svobodne, ne pa na determinirane objekte. Inteligibilni jaz pa kot tvorec in naslovnik zapovedi tvori samonanašalne težave – protislovja: bodi to, kar si. Zdi se, da oba – tako empirični, kot inteligibilni – ne moreta biti naslovnika moralne zapovedi.

Rešitve paradoksa v bistvu ni. Kakorkoli obračamo, bo vedno zadnja beseda, da je moralni zakon fakt uma: našega in edinega uma, zato bo zakon, ki ga um daje brez zadržkov lahko imenovan *avtonomen* – nam pripadajoč, če to hočemo ali ne. Ostane nam le še, da se preprosto strinjamo, ali ne strinjamo, ali tak zakon res najdemo v arzenalu uma. Jasno je, da tudi avtonomija v moralnem in predmoralnem pomenu ne pomenita isto. V prvem primeru pomeni nahajanje zakona v arzenalu umskih možnosti, tako kot tam najdemo kategorije in oblike čutnosti. V drugem primeru pa gre za zakonotvorje (*ex nihilo*), izbiranje neke usmeritve izmed neskončnih možnosti, kar se zajame v (umnem) načelu, maksimi. To se lahko nato, v nasprotju z moralnim zakonom, opusti ali zamenja.

Nedvomno pa je, da je morebitno delovanje v skladu z moralnim zakonom lahko le posledica izbora moralnega zakona kot določitenega razloga volje na ravni avtonomije v smislu zakonotvorstva. Tematika bo bolj razumljiva v naslednjih korakih, ko bomo pokazali na razlikovanje dveh svobod, ki sta nujni za smiselno razumetje Kantove moralne filozofije.

Pojdimo sedaj korak naprej in si oglejmo trditev, da je le volja, ki izbere moralni zakon, svobodna. Pokazali bomo, da je tu mišljena neka druga svoboda, nikakor ne svoboda spontanosti. Če bi držalo slednje, bi se podrl ves projekt moralne

³⁸ KČU A 547, GMS, 110/111, KPU 190/91.

³⁹ GMS, 119, 124.

⁴⁰ Zanimivo je, da A. Dorschel nezmožnost rešitve paradoksa z delitvijo na dva vidika človeka zavrača iz čisto drugih razlogov. Zapiše namreč, da je senzibilni jaz dostopen le za čutno vzročnost. (Dorschel, str. 25). Tu je napaka: človek kot fenomenalno bitje spada v svet pojavov, pojavi pa so lahko učinki bodisi drugega pojava *ali* pa spontanosti. Človeško telo je dostopno tudi za drugo vrsto kavzalnosti kot le senzibilno.

filozofije, s tem bi bila odpravljena sama možnost moralnega dejanja. Kajti če bi v trditvi, da je nemoralno dejanje nesvobodno (determinirano), mislili na svobodo spontanosti, bi iz tega sledilo, da tudi volja, ki ravna moralno, ni svobodna. Razlog je v tem, da bi šlo v primeru moralnega dejanja le za naključni izostanek motečih okoliščin determinacije. Iz tega izhaja, da v svobodnosti moralnega dejanja ni mišljena (le) svoboda v smislu neodvisnosti od determinacije naravnih zakonov in 2) da je svobodno (v pojmenju spontanosti) tako moralno kot nemoralno dejanje.

Poglejmo kako Kant implicitno prizna svobodnost tudi nemoralnim dejanjem, ko opisuje izvor zla v človeški naravi: *“Izvor (prvi) kakega učinka izhaja od njegovega prvega, torej tistega vzroka, ki sam ni spet učinek nekega drugega vzroka te vrste. Obravnavamo ga lahko kot izvor v umu ali kot izvor v času. (...) Če navezujemo učinek na vzrok, ki ga z njim vendarle vežejo postave svobode, in za to gre pri moralno zlem, potem mislimo na določitev svobodne volje, da se poraja, ne kot da bi bila povezana s temeljem določanja v času, temveč le v umski predstavi, torej učinka ne moremo izpeljevati iz kateregakoli poprejšnjega stanja.”*⁴¹

To, da je vsako dejanje svobodno, vemo že iz prejšnjega poglavja, saj ni določeno nikakor drugače, kot da privzema neke maksime, *“saj razen maksime ne moremo in ne smemo navajati nobenega določitvenega temelja svobodne volje”*⁴². Maksime pa so, če se spomnimo, praktična načela s subjektivno veljavnostjo, ki izvirajo iz izrecne postavitve. Človek kot bitje, obdarjeno z voljo, ki ima *“zmožnost”* določati *“svojo kavzalnost s predstavo o pravili”*⁴³, je vselej svobodno. Značilnost človeka je pač v tem, da svojo svobodo vedno urejeno izvršuje. S tem, ko ne deluje nikakor drugače kot po maksimi, to je pravilu. Stihijske svobode človek ne pozna. Če pustimo ob strani zgolj mehanske reflekse, ki se zgodijo zgolj po naravnih zakonih, človek deluje vselej kot causa nomenon, ki povzroča učinke v pojavnem svetu *“brez razloga”*, torej spontano.

Pa vendar Kant vztraja, da je človek svoboden šele, ko se podredi moralnemu zakonu. Negativni argument je znan: le takrat je določitveni razlog volje neodvisen od empirije, svoboden. Glede na to, kar smo rekli o vselejšnji svobodi volje, je sintagma nesvobodni določitveni razlog volje, *contradictio in adiecto*. Kako naj bo svobodna volja določena nesvobodno? Svoboda ne more biti določena niti svobodno niti nesvobodno, saj je svobodnost svobode ravno v tem, da nima za vzrok ničesar, torej tudi svobode ne.⁴⁴

⁴¹ Religija, 39,40.

⁴² Religija, 7.

⁴³ KPU, 57.

⁴⁴ Oznaka *“heteronomija”* v zvezi z določitvenim razlogom volje je tu nesmiselna, saj nagnjenja volji ne dajejo nobenega zakona (nomos), kajti šele sama postavlja zakonito obliko hotenja v podobi maksime.

Očitno je, da se Kant tu sooči z neko popolnoma drugo svobodo. Ko pravi, (svobodno) deluj tako, da lahko maksima tvojega dejanja postane obči zakon (kajti šele tedaj boš svoboden), pravi pravzaprav: svobodno deluj, da boš svoboden. Ali še krajše: svobodo uporabi za uresničenje svobode. Če naj te formulacije kaj pomenijo, morata prvoomenjena in drugooomenjena svoboda pomeniti nekaj drugega – in tudi pomenita. Skušali bomo prikazati, da drugooomenjene svobode (svoboda v moralnem dejanju) nikakor ne moremo razumeti v smislu svobode kot spontanosti, torej svobode v kozmološkem smislu. Smo onstran svobode, kot je razumljena v Kritiki čistega uma, in vsak Kantov poskus, razložiti drugo svobodo iz prve svobode, se izjalovi, ker iz kategoričnega imperativa dela tautologijo.

4) SVOBODA KOT NEODVISNOST OD SVOBODE

Prišli smo na neko povsem drugo raven. Ugotovili smo, da je človek svoboden, da lahko spontano začne novo verigo vzrokov in učinkov v pojavnem svetu po poljubni izbiri. Kot svobodnega ga lahko smatramo zaradi njegove umnosti, ki postavi vsako posamično hotenje v kontekst občosti, saj ima vsako hotenje nujno že formo. Če so kje omejitve, so v človeku kot fizičnem bitju, ne pa v človeku kot inteligibilnem bitju. Fizične omejitve je moč premoščati z uporabo orodij. Dandanašnji svet industrijskih tehnologij je pravzaprav svet orodij in skoraj ničesar ni več, kar bi se ne dalo v fizičnem smislu narediti. Kant je uvidel, četudi ni živel v svetu take fizične razpoložljivosti kot mi, da je svoboda kot svoboda neomejenih učinkov v pojavnem svetu le slaba neskončnost. Ko spoznamo, da smo neomejeno svobodni, se pojavi vprašanje, kam s to svobodo. Smo na tem, da bi neomejeno svobodo – s pravilno investicijo v moralno dejanje – radi osmislili, kajti surova, abstraktna svoboda je breme.

Naredim lahko (skoraj) vse, kar hočem, toda, *kaj hočem?* Vse? Vsega v čim večji meri? Nesmisel. Pojavi se nova opredelitev svobode: nič več “*uresničiti*, kar hočem”. Stopiti je treba korak nazaj, “*hoteti tisto*, kar hočem”. Svoboda se lahko izkaže za breme, ki ga je moč prenašati edino, 1) če se spozna, kaj je človekovo poslanstvo, torej narava, in 2) če se živi v skladu s spoznanjem, kaj pomeni (neomejena) svoboda, ki se jo v skladu s tem spoznanjem spremeni v nesvobodo – v nujnost moralnega. In tu nastopi Kant kot religiozni človek, ki vstopa v obravnavanje morale s tovrstnimi predpostavkami.

Teološkost Kantove morale ni v spoznanju, da je nevezana svoboda nesmisel, ampak v *načinu* osmišljanja. Podoba človeka, ki jo Kant prinese v filozofijo, ponazarja sledeči odlomek, kjer Kant govori o izvorni dispoziciji za dobro v človeški naravi: “*Glede na njen smoter jo (dispozicijo, op. R. S.) torej lahko razdelimo v tri razrede, kot elemente namena človeka:*

1. Dispozicija za živalskost človeka, kot živečega.
2. Za človeškost le-tega, kot živečega in obenem umnega.
3. *Za njegovo osebnost kot razumnega in obenem prištevnosti zmožnega bitja.*⁴⁵

Prva raven je raven mehanskega refleksa in nagonov, druga raven je raven maksime in naravne avtonomije, tretja pa je raven moralnega zakona, moralne avtonomije. Prva je popolnoma na ravni čutne narave, tretja popolnoma nadčutne narave, druga pa združuje oboje. Četudi je človek vselej ireduktibilna vsota vseh treh, razmerja med temi ravnmi še zdaleč niso simetrična. Izstopa tretja dimenzija čiste intelegibilnosti, v skladu s katero se človek lahko popolnoma odvrne od sebe kot naravnega bitja. To je človekov "eigentliche Selbst"⁴⁶. "Pravi jaz" mi omogoča, da sploh lahko govorim o človečnosti človeka in je hkrati osnova za konverzijo. Omogoča notranjo disciplino, ki brani pred samoprezirom, kar je nujna posledica dogmatske podobe človeka kot grešnega bitja, ki ima pred seboj še poslednjo sodbo.

Kant si ne more misliti, da bi bilo življenje na tem svetu (to, da smo "tu", bi rekel Heidegger) zadnja beseda o človeku. Četudi se človek kot umno bitje loči od narave, to še ni dovolj – to se tako ali tako. Mora se misliti onstran narave, torej se mora v primeru morale odločiti za dejanje, "kot da" bi bil od narave popolnoma neodvisen. In po Kantu je le čista forma moralne zakonitosti v nekem hotenju, ki je vedno naravnano na naravo, ki nima nikakršne zveze s tem svetom. In če se določimo za ravnanje zgolj na osnovi forme, smo se odločili zgolj iz svojega pravega jaza – ravnanje bo avtonomno, v nasprotnem primeru pa heteronomno. Heteronomno ne pomeni nesvobodno, pač pa bo uporabljena svoboda za nekaj tujega. Le na predpostavki, da je človečnost človeka le v pravem jazu onstran prostora in časa, lahko Kant imenuje človekovo naravnano na svet *heteronomija*, saj je svet, tako kot človekova fizična narava, pravemu jazu (beri, podobi božjega človeka) nekaj drugega, tujega. Heteronomija pa je pravzaprav *ksenonomija*. In kolikor je izpolnjevanje potreb (četudi nujnih), izhajajočih iz človeka kot fenomenalnega bitja, nevarnost odvrtačanja od podobe božjega človeka, toliko je Kantova morala tudi izraz ksenofobije.

* * *

Naša pot od izvora svobode (volje) do moralnega zakona je doživela nesluten obrat: od teoretičnega pojma svobode kot spontanosti smo prek praktične svobode kot avtonomije prispeli do moralnega dejanja kot svobode osvoboditve. Zgodi se

⁴⁵ Religija, 15.

⁴⁶ GMS, 119, 124.

obrat, ki ga Kant ne opazi. Do konca vztraja, da je morala kot svobodno dejanje uresničuje svobode kot spontanosti. Implicitno sicer prizna kakršnokoli voljno ravnanje za svobodno, saj pravi, da imajo vsa umna bitja, ki imajo “*voljo, se pravi zmožnost, da določajo svojo kavzalnost s predstavo o pravilih, kolikor so torej sposobna delovati glede na načela, torej tudi* (podčrtal R. S.) *glede na praktične zakone a priori*.”⁴⁷ Pomembna je besedica tudi, torej ne le moralno dejanje je dejanje po “predstavi pravila”. Da je dejanje po predstavi pravila svobodno, pa izvemo iz GMS, kjer piše, da ima lahko le “*umno bitje zmožnost delovati po predstavah zakonov*”⁴⁸, v nasprotju z rečmi v naravi, ki “*deluje po zakonih*”⁴⁹.

Na drugi strani Kant vztraja pri tem, da smo le pri moralnih dejanjih neodvisni od naravnih zakonov. Naj navedemo povzetek miselnega poskusa, ki ga navaja v *Kritiki praktičnega uma*. Če bi grozile vislice tistemu, ki se nadeja potešiti nagnjenja, bi si po Kantovem mnenju nemudoma premislil. Ko bi pa z isto grožnjo zahteval krivo pričanje zoper poštenjaka (nemoralno dejanje), bi še tako velika ljubezen do življenja ne mogla ostati nepremagana.⁵⁰ Torej je človek pri moralnih dejanjih nekako “bolj” svoboden. Glede poskusa samega: izkušnja uči, da je nasprotno pogostejše – Schopenhauer bo rekel: če tako šibak interes prevlada nad še tako močnim uvidom.

Kant se znajde na razpotju: dejanja, motivirana zgolj s formo obče (moralne) zakonitosti, so po Kantu svobodna. Toda kaj je potem z nemoralnimi dejanji? Kant do konca ne more spregledati, da ima opravka z dvema svobodama, pri čemer je (moralna) svoboda v bistvu omejitev svobode (kot spontanosti). Ne smemo pozabiti, da se svoboda pri človeških dejanjih vselej pojavlja kot avtonomnost, torej je že zamejena, oblikovana z nekakšno (ne-nujno-moralno) maksimo. Stihijske svobode človek ni zmožen. Moralni zakon se izkaže kot “*vrhovni stražar svobode*”,⁵¹ saj naj zameji izvorno svobodo, s čimer jo kot svobodo odpravi.

Toda zameji se (svobodna) volja sama, (če se zameji) z namenom znebiti se svobode, ki človeka pušča v nelagodju. Gre za to, da izmed vseh možnih maksim, ki že utelešajo neko usmeritev (s stališča vseh možnih ravnanj so maksime že neka zamejitev), uresničim le tiste, ki so v skladu z moralnim zakonom. Torej moralni zakon dodatno zameji izbor zamejitev tako, da kot moralne dopušča le tiste, ki so prestale fazo, v kateri je bilo možno, da skozi (moralno) selekcijo ne pride nobena. Moralno hotenje je le tisto hotenje, ki hkrati hoče, da (če moralni zakon zahteva) neha biti hotenje.

⁴⁷ KPU, 57.

⁴⁸ GMS, 56.

⁴⁹ Prav tam.

⁵⁰ Glej KPU, 54.

⁵¹ Hribar: Epistemološko brezno etike, str. 106.

Moralna svoboda hoče, ne le prek naravnih zakonov, ampak tudi prek svobode (kot spontanosti), saj ima ta nujno učinke v čutnem svetu. Moralna svoboda hoče onstran vsakršnega stika s svetom, tudi stika prek svobode. Ne le v nesvobodo, ampak v onstran-svobodo. Pri moralni svobodi ne gre le za neodvisnost od čutnega sveta, ampak tudi za neodvisnost od neodvisnosti od čutnega sveta, saj čisto inteligibilno bitje pravzaprav ni svobodno, saj je svoboda – spomnimo se – nujno relacijski pojem.

To pa je čisto druga raven. S tem smo že onstran dometa nastavkov *Kritike čistega uma*. Poizkus, da se morala enači s svobodo kot spontanostjo, je spodletel. Branje Kantove moralne filozofije brez razlikovanja dveh vrst svobod vodi v paradokse in tautologije. Edino smiselno branje je psihološka interpretacija⁵², kjer materija hotenja ne pomeni materialnega sestoja, ampak spoznanje objekta. Objekt ne pomeni nanašanja na kategorije, ampak motiv za svobodno odločitev. Avtonomija ne pomeni le zakonotvorstva. In najpomembnejše: svoboda ne pomeni le spontanosti.

LITERATURA

Osnovna literatura (in v tekstu uporabljene kratice):

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998 – (KČU)

Kant, Immanuel: *Kritika praktičnega uma*, Analecta, Ljubljana, 1993 – (KPU)

Kant, Immanuel: *Kritika razsodne moči*, Založba ZRC, Ljubljana, 1999 – (KRM)

Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Reclam, Stuttgart, 1984 – (GMS)

Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten*, Reclam, Stuttgart, 1990 – (METS)

Kant, Immanuel: *Religija v mejah čistega uma*, v: Problemi-razprave, Ljubljana, 1991

Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Reclam, Stuttgart, 1974 (Religija)

Kant, Immanuel: *Eine Vorlesung ueber Ethik*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1991 – (VUE)

Opomba: Za vsa Kantova dela uporabljamo originalno ostanitev, razen za *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Tu so mesta navedena po straneh v navedeni Reclamovi izdaji.

Druga literatura:

Albrecht, Michael: *“Glückseligkeit aus Freiheit” und “empirische Glückseligkeit”*, v: “Amoralismus & “Gewissen” bei Kant, v: G. Funke (Hrsg.), Akten des 4. Internationalen Kant-Kongres, Berlin/New York 1974.

Amasuz, Helmut: *Bemerkungen zum heuristischen Gebrauch des Kategorischen Imperativs bei Lösung von Konflikten*, v: G. Funke (Hrsg.), Akten des 4. Internationalen Kant-Kongres, Berlin/New York 1974.

Bittner, Rüdiger: *Maximen*, v: G. Funke (Hrsg.), Akten des 4. Internationalen Kant-Kongres, Berlin/New York 1974.

Casula, Mario: *Der Mythos des Primats des praktischen Vernunft*, v: G. Funke (Hrsg.), Akten des 4. Internationalen Kant-Kongres, Berlin/New York 1974.

Dorschel, Andreas: *Die idealistische Kritik des Willens*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

⁵² Več o tem glej: Dorschel, str. 77–133.

- Dotto, Gianni: *“Moralische Freundschaft” und “Reich der Zwecke”* v: G. Funke (Hrsg.), Akten des 4. Internationalen Kant-Kongres, Berlin/New York 1974.
- Ebeling, Hans: *Kants Theorie der Selbsterhaltung*, v: Die Metaphysik der Sitten, Reclam, Stuttgart, 1990.
- Ebeling, Hans: *Selbstkonstituierung als Selbstkontinuirung in der praktischen Philosophie Kants* – v: G. Funke (Hrsg.), Akten des 4. Internationalen Kant-Kongres, Berlin/New York 1974.
- Fleischmann, J. Eugene: *Hegels Umgestaltung der kantische Logik*, v: Hegel-Studien, Bd. 3, H. Bouvier Verlag, Bonn, 1965.
- Hegel, G.W.F.: *Encikopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1999.
- Hegel, G.W.F.: *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1964.
- Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.
- Höffe, Otfried: *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen*, v: Ethik und Politik, str. 84–119, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1979.
- Hribar, Tine: *Epistemološko brezno etike*, v: Uvod v etiko, NR, 1991.
- Hribar, Tine: *Kozmološki izvir etike*, v: Uvod v etiko, NR, 1991.
- Hribar, Tine: *Ontološki temelj etike*, v: Uvod v etiko, NR, 1991.
- Kojeve, Alexander: *Kant*, Nolit, Beograd, 1976.
- Maliandi, Riccardo: *Bedeutung und Zweideutigkeit des “als-ob” in der Naturgesetz-Formel des kategorischen Imperativs*, v: G. Funke (Hrsg.), Akten des 4. Internationalen Kant-Kongres, Berlin/New York 1974.
- Müller, Carl: *Die Methode einer reinen Ethik – insbesondere der kantischer*, Topos Verlag AG, Vaduz/Liechtenstein, 1979.
- Nessler, Gerhard: *“Amoralismus – und “Gewissen” bei Kant*, v: G. Funke (Hrsg.), Akten des 4. Internationalen Kant-Kongres, Berlin/New York 1974.
- Paton, H. J.: *Der kategorische Imperativ*, Walter de Gruyter, Berlin, 1962.