

Moralnost i običajnost — suprotnost?

Rüdiger Bubner

*Sveučilište, Tübingen***Sažetak**

Jaz između teorije i prakse ne samo da se, nakon Aristotela, više ne prihvaća, nego se historijski interpretira kao poziv za napredak koji bi pripravio put novoj »moralnoj znanosti«. Proces prevladavanja sraza između teoretske i praktične spoznaje navjestio je Descartes, ali ga je zapravo otvorio Hobbes, a potom nastavio Kant. Interpretirajući Kantovu filozofiju morala u kontinuitetu s ranim novovjekovnim programom »moralne znanosti«, autor napose ukazuje na jednu osobitost Kantova novoga utemeljenja filozofije morala izraženu kao sistematska analogija između prirodnog i moralnog zakona. Naposljetku, kritički se bavi suvremenim objašnjenjima morala i običajnosti u kojima je mnogo »ponavljanja starih pitanja«.

Za početak se isplati posuvremniti istinu. Svi naslovi, pod koje je filozofska tradicija podvela nauku o ispravnom djelovanju, izvedeni su iz dotičnih nacionalnogovornih izraza za priznato ispravno djelovanje. Etika dolazi od *ethos*,¹ moral od *mos*,² a običajnost od običaja.³ Uobičajena praksa, koja je dostatna valjanim mjerilima, pruža, dakle, ime za teoriju koja izričito razvija takva mjerila. Prethodi ono što je općenito i prije svakog zahvata filozofske refleksije već odloženo na prošireno slijeđenje. Tu valja da nastavi promatranje, koje će kasnije nastupiti, kada točnije artikulira i iscrpno utemeljuje ono što djelovanju treba da važi kao smjernica i kako ono utječe na činjenje i djelovanje svih nas.

Nasuprot tome, beznadnim i u postavu pogrešnim mora se pojaviti potihvat koji daleko od svake realnosti djelovanja izmišlja stanovite propise, koje, jer ih ne obistinjuje intersubjektivna praksa, mora propisati autoritet filozofa. Ukoliko legitimacija, na koju se neki takav oktroj može pozvati, sa svoje strane nije uzeta iz prakse, nego možda potječe iz logike teoretske spoznaje, utoliko zahtjev da se konkretno djelovanje podvrgne takvim smjernicama postaje samim tim problematičniji.

1 Usp. Aristotel, *Nikomahova etika*, II 1, 1103a 17—18.2 Ciceron, *de fato* I 1, gdje se »moralis« uводи kao slična tvorevina prema grčkome.3 *Sittlichkeit* od *Sitte*, usp. Hegel, *WW* I, str. 396.

Ta razmišljanja lako će se prihvatiti, jer su ona uobičajena od Aristotelove kritike Platonove teze o ideji dobra. Dakako, stare samorazumljivosti izlaze iz optičaja nakon što moderni program obuhvatnog poznanstvljenja počinje osvajati područje prakse. Sada nastojanje etičarâ uopće ne smjera više na to da se pogledom dohvati pravi predmet primjereno, neizobličeno i bez pribjegavanja supstitutima, da analiza može uspjeti i da postavljene norme nađu nekog adresata. Štoviše, istovremeno iskonsko reguliranje prakse, koja se zatiče, pojavljuje se kao izraz znanstvene zaostalosti. Jaz između teorije i prakse dalje se ne prihvaća, kao obično nakon Aristotela, nego se historijski interpretira kao poziv na napredak da bi se utro put novoj znanosti, koja je ravna spoznaji prirode i definitivno se prihvaća ljudskih stvari. Počinjem s jednim ranim novovjekim primjerom, naime s Hobbesom, a zatim pokušavam pokazati da se Kant stavlja u tu tradiciju u ime jednog naročito zaoštrenog pojma uma. Napokon, izvlačim zaključke s obzirom na suvremenu raspravu o etičkim principima.

(1) Poznanstvljenje prakse

Descartes je bio spreman da se zadovolji uobičajenim maksimama razboritog vođenja djelovanja sve dok se to područje u jednakoj mjeri može uzeti pod univerzalnu režiju metodičkog mišljenja, koju smo već uspješno instalirali na područje spoznaje prirode. Jedan takav »morale par provision« time označuje samo historijski stadij prijelaza, prije nego što je apstraktna logika jedinstvenih pravila postupka progutala posljednje residuume tradiranih oblika života. Hobbes već ide značajan korak dalje u smjeru poželjnog izjednačavanja teoretske i praktične spoznaje. Teoretska spoznaja, koja nam omogućuje egzaktnu znanost o prirodi, dokazuje svoju nadmoć, prije svega, u stalnom pretvaranju u tehniku. Sličan cilj sada sebi postavljaju Hobbesovi *Elementa philosophiae* time što pokušavaju postići stringentno ovladavanje ljudskim stvarima.

Ako nam nova moralna znanost, koju valja stvoriti, objašnjava skrivenu zakonitomjernost prakse, onda smo u stanju da na toj osnovi uspostavimo institucionalni sistem racionalne socijalne tehnike.⁴ Posljednje odlučno slijedi iz prvoga. Prije nego što se tehničke konzekvencije ideološko-kritički uzmu pod povećalo, trebalo bi otuda u cjelini ocijeniti program, koji tek čini mogućim takvo korištenje znanstvene spoznaje. To nije toliko Hobbesova ovisnost o probudujećem apsolutizmu u politici, koja udara pečat njegovoj teoriji. To nije jedino ni konkurentna dogma preko tržišta područstvovljenih građanskih individuumâ, kojoj on slijepo plaća danak. Premda ta tumačenja, od engleskih moralista 18. stoljeće do Horkheimera, pokazuju izrazito rodoslovno stablo, ona ne spoznaju imanentnu prisiljenost teoretskog programa. To je upravo odlučno podvrgavanje prakse gledištima teoretske zakonitomjernosti koja dopušta nadmoćnu tehničku organizaciju.

Na prvi pogled može izgledati neproblematično to što se na ljudsku prirodu primjenjuju one kategorije koje nam teoretski čine shvatljivom vanjsku prirodu. Zašto u nekom predmetnom području ne bi trebalo biti točno ono

4 *El. phil.: de corpore* I 1, 6 i d.; *de cive*, posveta i predgovor.

što se obistinilo u drugom? Ipak, tim prenošenjem izvršuje se bitni preobražaj predmeta. Praksa koju mi poznajemo, jer je obavljamo, i koja nam je poznata u horizontima u kojima je moramo obavljati, preoblikuje se u neku neutralnu materiju istraživanja. Novi zahvat teorije mijenja objekt time što konkretno obavljanje nekoga određenog djelovanja, koje se realizira usmjereno na cilj među kontigentnim prilikama, odjednom izgleda kao jedan proces kretanja među ostalima, koji protječe zakonitomjerno. Poput ostalih procesa, taj se proces iskazuje kao mjerljiv i time se otvara prednosti kvantificirajućeg promatranja. Ako mu se nekada s pojmom razboritosti pripisivala vlastita racionalnost, koja u najuži međusobni odnos stavlja tumačenje situacije, izbor sredstava i provođenje cilja, onda se sada ta elementarna činidba razboritosti nadomješta objektivnim propisima, koji su zakonski donešeni i svode se na posljednji pravni izvor nekog suverena koji legitimno ustanovljuje.

Na tom mjestu, koje je središnje za njegov tok dokazivanja, Hobbes, kako je poznato, operira drammatiziranom suprotnošću između prirodnog stanja, koje dopušta samo egoistično provođenje pojedinačnih interesa, i ugovorno etabliranoga pravnog stanja, u kojemu se svačiji interes obistinjuje u harmoniji s interesima svih drugih. Bez ulaženja u konstrukciju u pojedinostima, trebalo bi već biti jasno da se među sobom spore dva pojma uma. Prirodno stanje nipošto se ne može misliti bez uma, tako kao da njega karakterizira životinjski nagoni život. Dakako, privatna racionalnost koja u njemu vlada ne čini se dovoljno racionalnom za ljudski zajednički život. Ona vodi u anarhiju koja ugrožava život i otuda je, iako u produžetku racionalnosti koja je dana prije prava, primorana na predaju.

Prirodni zahtjevi svakoga pojedinca na sve moraju se napustiti za volju jedinog autoriteta suverena koji postavlja pravo. Ta delegacija, međutim, nije iznuđena nego izrasta iz uvida u neodrživost prirodnog stanja i u zaštitu interesa u pravnom stanju, koja je zaštita nadmoćna stoga što je osigurana spram ugroženosti. Takav uvid može proizaći samo iz razboritog prosuđivanja dobara i mora se, štoviše, dobiti na prirodnoj osnovi, jer inače društveno sklapanje ugovora ne bi, kao slobodni akt kolektivnog odricanja od slobode, bilo uzrokom temelja prava. Bez prihvaćanja prirodne racionalnosti u okviru praktičnog provođenja cilja prije svakog formuliranja zakonâ ne dade se provesti ingeniozna konstrukcija koja sugerira da razboritost sama nije dostatna za intendirano provođenje cilja i da je otuda razborito napustiti svaku razboritost, da bi se vlastita nepotpuna racionalnost dala odvojiti od nenadmašive racionalnosti obveznih pravnih institucija.

Sa zastrašujućom slikom iracionalne borbe svih protiv svih Hobbes misli da pripremi općenito probojni argument za to da čuvanje interesa zbiljski uspijeva samo onda ako je objektivno i općenito utvrđeno, u obliku zakonâ, kako valja djelovati. Kontingentni uvjeti, pod kojima svagda stoji naše svakidašnje djelovanje, povećavaju se, naime, do nesošljivosti, ako se uzajamno utjecanje djelovanja mnogih subjekata misli potpuno bez pravila. Dakako, uz to se ponajprije mora radikalno apstrahirati od svih oblika života, koji obuhvaćaju one kontingentne uvjete, da bi se zadržali izolirani individuumi. Sa svojom privatnom racionalnošću oni doista stoje nezaštićeni jedan nasuprot drugome, štoviše, oni tek izgrađuju one ugroženosti kojima nije dorastao nikakav pojedinac. Nitko, naime, nije u stanju predvidjeti i onemogućiti ono što svi drugi, na osnovi anticipirajućeg kalkila, potajno snuju. Ta-

ko se promjena razine racionalnosti od subjektivne procjene k objektivnom poretku pojavljuje potpuno prisilnom. Sigurnost, predvidljivost budućih akcija i reakcija, a time općenita, nadindividualna mogućnost planiranja predstavljaju cilj gdje univerzalno tehničko reguliranje prakse, koja po prirodi nije orijentirana ka čvrstom poretku cjeline, smanjuje vodstvo. U tome leži motiv promjene.

Možda će se pak primijetiti da je opisana slika o Hobbesu ipak neobična i da nedostaje ponešto što njegovoj konstrukciji upravo podaje uvjerljivu snagu. Svakako, Hobbesa sam koristio kao glavni primjer zatvaranja starog ponora između teorije i prakse u ime novonastajuće »moralne znanosti«. Zakonski model općenito obvezne racionalnosti potiskuje onu racionalnost koja se odnosi na slučajeve djelovanja u pojedinačnome, koja je kao praktična razboritost bila usmjerena na kontigentne uvjete konkretnog djelovanja. Međutim, ostaje pitanje, da li je nedostatak racionalnosti prirodnih oblika života analitički otkriven ili tek konstruktivno proizveden? Da li je razboritost doista nedovoljno razborita, ne može se uopće odlučiti u okviru djelovanja. Stoga ni Hobbes nipošto ne argumentira historijski, nego samo zahtijeva da se računa s onim najgorim, pa da će već postati jasnim kako su nepodnošljivi prirodni uvjeti djelovanja. U stvari, on je time uopće istupio iz okvira djelovanja, jer teži nekome drugom idealu. Taj ideal nude teoretske znanosti o prirodi, koje mnogolikost fenomena apstraktivno reduciraju na zakonski oblikovane općenite iskaze.

(II) Čišćenje praktičnoga uma

U slijedećem zastupam tezu da Kantovu filozofiju morala valja promatrati u nastavku ranoga novovjekovnog programa moralne znanosti. To može zvučati dvosmisleno. Naravno, ja ne tvrdim da je — kritičar Hobbesa i pristalica Rousseaua — Kant, koji u spisu *O općenitoj izreci: to može biti ispravno u teoriji, ali ne vrijedi za praksu* Hobbesovu suverenu suprotstavljiva princip slobode, potajno bio hobsijanac. Takvo istraživanje utjecaja u filozofiji svagda potcjenjuje produktivnost samostalnoga misaonog razvitka. Kant, ipak, važi upravo kao onaj tko je etiku stavio na potpuno nove noge. Nasuprot proširenom shvaćanju o Kantovoj revoluciji u mišljenju, meni se ipak čini korisnim podsjetiti na jedan kontinuitet na čijem se tragu on nastavlja na starije postulate.

Počnimo s principijelnim pitanjem; zašto zapravo čisti um treba postati praktičan? Uvodno u *Kritici praktičnoga uma* sasvim je jasno rečeno da vršenje utjecaja čistoće uma na našu praksu pretpostavlja kritiku svih nečistih oblika praktične racionalnosti i da je taj posao nužan radi jedinstva pojma uma. Jednostavni praktični um, koji se izražava kao razboritost u pluralnosti maksima i u na svijet usmjerenu interesu djelatnog bića, uvijek je empirijski uvjetovan i otuda nije dovoljno uman da bi doveo do izraza um sasvim kao njega samog.

Naprotiv, čisti um postaje praktičan, ako se on uzme kao jedini temelj za orijentiranje volje ka objektivnom zakonu. Jedina pretpostavka, koja se još uzima, jest apstrahiranje od slučajnih prilika svagdašnjeg djelovanja nekog djelatnika ili plansko zanemarivanje svih posebnih pretpostavki. Vjernost

dužnosti zahtijeva da se poštivanje zakona postavi bez razlike na konkretne danosti prakse, da bi se na taj način dospjelo do oblika djelovanja koji kao takav može biti oblikom djelovanja svakoga pojedinca. Zahvaljujući toj striktnoj pretpostavci automatski dolazi do koincidencije interesa svih faktičkih ili potencijalnih sudionika, jer svatko slijedi samo one interese koji se uopće ne mogu razlikovati od interesa svih drugih. Bitni »interes uma«, kako kaže Kant, postaje to da se u djelovanju direktno hoće bezgranična općenitost. Ako to znači slobodu, onda ona nije nikakvo prirodno svojstvo čovjeka ili nekakvo polje korištenja praktičnog uma u svakidašnjem smislu, nego metodički postignuto djelo čišćenja uma za koje je sposoban svaki subjekt, iako on u tome odstranjuje svoju distinkciju spram ostalih subjekata.

Praktički gledano, čisti um izričito je podvrgavanje nekog djelatnika pod princip koji nije princip njega kao djelatnika, nego samo njega kao umnog bića uopće. Prema tome, princip ne osigurava faktičnu konzistenciju različitih djelovanja, jer on to uopće nije u stanju; on osigurava jedino jedinstvo uma sa sobom, koje se jedinstvo, dakako, daje izreći samo u pogledu djelovanja. Stoga valja takvu, od emperije očišćenu neuvjetovanost vladavine uma, postići samo u određenju volje kao dispozicije za djelovanje, dok činjenična praksa prirodno prelazi preko toga i djeluje u svijetu. Te djelotvornosti podliježu granicama empirije, tako da zakonodavstvo uma završava nužno već prije djelovanja u vlastitom smislu.

Ne pada teško da se dioba na umno htijenje i empirijski uvjetovano djelovanje nađe nezadovoljavajućom. Mnogi su se kritičari Kanta na to spotakli i ipak pothranjivali nadu da bi se moglo očuvati dobivanje strogosti principa, a da se ne preuzmu tako dalekosežne hipoteke. Svakako se mora vidjeti da Kantova etika diobu na numentalno i fenomenalno područje ne prenosi kao nekakav metafizički ostatak što ga napredujuće prosvjetiteljstvo lako može odstraniti. Štoviše, upravo valja platiti tu cijenu, ako čistoću uma treba osigurati od svega drugoga. Pratični um, koji ne igra bezgranično na čistoću, mora se, naprotiv, upustiti u stanovito posredovanje sa svijetom.

Time se ne zagovara nikakvo nediferencirano pomučenje uma empirijskim momentima, tako da u zoni svog u sivome bez kontura sve vrijedi jednako. Štoviše, tek ovdje počinje konkretna zadaća objašnjenja. Niti je napor pojma već rasterećen pukim ukazivanjem na povijesne kontekste, niti prosuđivanje različitih likova racionalnosti koja se upustila u empiriju treba da rezignira pred pitanjem kriterija. S takvim podmetanjima rado postupa defenziva Kantove pozicije prema prigovorima, koje ona ogovara ili u sustavnom pogledu za kulturnorelativističko odricanje od teorije ili u političkom pogledu gotovo za tajno sporazumijevanje s postojećim.

Oboje je neutemeljeno, jer je lažna već premisa koja je sadržana u tim podmetanjima. Nema nikakvog argumenta za to da um onda zaslužuje da se zove umom isključivo kada je on očišćen u jednom sasvim specifičnom smislu. Stoga sumnjanje u čistoću uma nipošto nije identično s osporavanjem uma uopće. Već misao čišćenja kao takvoga pretpostavlja da ono što valja čistiti i prije čišćenja posjeduje neko bitno određenje, koje se pomoću onečišćavanja uopće zbiljski ne može staviti u pitanje. Da proces čišćenja kao takav ne postane besmislen, mora se čak prihvatiti bitno određenje koje je jednako prije i nakon čišćenja. Valja li, ipak, odstraniti momente, koji samo slučajno prijanaju za nešto, što svoju prirodu nije, primjerice, izgubilo, nego

ju upravo potvrđuje time što se ponovno probija protiv vanjskih nanošenja štete. Kanta nipošto ne treba braniti već stoga na naznačenoj liniji »sve-ili-ništa«, jer se sav pothvat njegove kritike uma ne bi mogao razumjeti ako se svagda ne bi moralo računati s različitim stupnjevima jedinstva uma.

Radi se, dakle, samo o tome da se dospije do razumijevanja u pogledu oblika posredovanja uma s poviješću, posredovanja koje se može ili ne može zastupati.⁶ Da bi se ukinula dioba u čisto umno određenje volje i djelovanje u vanjskim uvjetima, treba u svijetu poduzeti mjere koje potpomažu umno djelovanje time da one uz to objektivno korespondiraju subjektivnoj dispoziciji. Ništa drugo ne čine historijski izraženi oblici života i institucije ethosa, u što se mogu ubrojiti i oni pravno regulirani načini djelovanja koji su postali neosporno prihvaćene strukture socijalnog života. To sve ne postoji, jer kada to jednom postoji, nijemo se prihvaća i jednako tako bi moglo biti drukčije. Ethos postoji, jer on se djelatno aktualizira, na dužu stazu modifikira, ali jednako tako se povezano osjeća kao oslonac pratičnim intencijama svih djelatnika. Tek u povezanosti dobra volja postaje tako djelotvornom da izgled na adekvatne posljedice ne mora unaprijed rezignirati. Da dobro ne bi ostalo ograničeno na autentičnost motiva, moralitet se ne smije formulirati samo u imperativima pojedincu. Moralnost osvjedočenja mora se nadomjestiti običajnošću historijskih oblika života.

Nakon klasične Hegelove kritike Kanta poznata je linija fronte koja odvaja moralnost od običajnosti, premda pravo objašnjenje nipošto do danas ne smije važiti kao završeno.⁷ Budući da želim ponovno voditi stare bitke,⁸ jednostavno ću podrediti kontroverzno stanje stvari da bih se posvetio pitanju koji je pojam uma vodio Kanta kada se vidio primoranim da razvije svoj sudbonosni koncept. Odgovorom na to pitanje možda ćemo, na zaobilaznom putu preko razlaganja programa moralne znanosti, biti korak bliži odluci u sukobu između moralnosti i običajnosti.

(III) Pojašnjenje problematičnog pojma uma

Jedna od osobitosti Kantova novog utemeljenja filozofija morala, kojoj bi trebalo posvetiti više pažnje nego obično, jest sistematska analogija između prirodnog zakona i moralnog zakona. Olako to, naime, izgleda tako kao da je Kant htio samo vremenskom apelu o slobodi pružiti neki čvrsti fundament ili intersubjektivnost prisilno usidriti u etici. Naprotiv, ona analogija, koja međusobno približuje carstvo prirode i morala, od odlučujućeg je sistematske

5 Npr. de cive 1, 7-11; 2, 1 i d.; 5, 5 i d.

6 Koliko vidim, Habermasova i Apelova predavanja, koja su ovdje tiskana, sadrže značajne koncesije u tom smjeru, premda me Habermasovo upućivanje na neodrečivost ispunjujućih oblika života više uvjerava nego princip dopunjavanja formalne vrste što ga je predložio Apel, koji uopće ne uzmaže nastaviti na konkretnost danog stanja sve dok ne izloži sadržajno.

7 Stoviše, u knjigama kao McIntyreovoj *After Virtue* (Notre Dame 1984⁵), u radovima Ch. Taylora i drugih pokazuje se da se rasprava vodi na širokoj fronti.

8 O tome smijem uputiti na vlastita istraživanja: *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*, Frankfurt 1984, kao i na skicu misli: »Rationalität, Lebensform und Geschichte«, u: H. Schnädelbach (izd.), *Rationalität*, Frankfurt 1984, gdje je i Habermasova replika.

skog značenja.⁹ Priprema se vrši pomoću prijelaza od teoretske k praktičnoj filozofiji, što ga dijalektički dio Kantove *Kritike čistoga uma* poduzima pod naslovom djelovanja kao kauzaliteta iz slobode. Teoretska antinomija između valjanosti zakona kauzaliteta, koja je ograničena na dana iskustva, s jedne strane, i njegova o regresu neovisnog formuliranja kao općenito valjanog zakona, s druge strane, vodi u metabasis eis allo genos praktičnoga, pri čemu praksa od početka pada pod vlast teoretskog koncepta o striktnoj zakonitosti. Jedna od formulacija kategoričkog imperativa otuda sasvim dosljedno zahtijeva: »Djeluj tako kao da maksima tvojega djelovanja pomoću tvoje volje treba postati općenitim zakonom prirode.«¹⁰

Primjereno tome, takozvana tipika čiste praktične rasudne snage sastoji se u, za moralno suđenje prije svega iznenađujućem, pravilu da se konkretna djelovanja promatraju s obzirom na to da li ona u usporedbi sa zakonom prirode izdržavaju probu. »Tip« moralnog zakona, na koji gleda takvo suđenje, nije ništa drugo nego naprosto općenita valjanost zakona kao takvoga, koji se čini zornom posudbom teoretskog zakona prirode. Budući da osjetilni zor ne smije naći mjesta na području čistoga umnog morala, ovdje otpada posredovanje s činjeničnim danostima, koje je u slučaju teoretske spoznaje preuzeo shematizam. Moralno je od značenja jedino i samo puki zakonski status, koji bez iznimke jedan za sve slučajeve propisuje jedinstveni postupak. Strogo uzeto to znači da upravo u praktičnome nasuprot tradiciji razboritog razmišljanja rasudna snaga ne smije igrati nikakvu ulogu. Konkretno ne pripada tamo gdje je zakonitost sve.

Iz Kantovih razlaganja jasno proizlazi da uzorna uloga zakona leži u slobodi od proturječnosti, koja se garantira, ako način djelovanja odgovara takvim maksimama koje se bez ikakvog ograničenja mogu neposredno univerzalizirati. Sloboda od proturječnosti znači: moći biti suglasan sa sobom samim. Što se sa sobom podudara uzmaže postojati iz sebe sama bez tuđe pomoći, i to kao ono što ono zapravo jest u tom osiguranom identitetu. Strukturalno opisivanje odgovara, prije svega, umu o kojemu se barem zna da slobodan od proturječnosti želi biti sjedinjiv sa sobom i da ta izvorna tendencija ka samobitku sačinjava njegovu bit.¹¹ Više se o umu gotovo ne može reći, jer se njegov teoretski pojam nakon raspadanja lažnog dogmatizma u metafizici više ne može razviti iz razloga transcendentalne kritike spoznaje, dok je na praktičnom području o njemu poznata samo apsolutno obvezujuća funkcija, koja dolazi do izraza u modusu neuvjetovanog trebanja.

Kategoričko priznavanje trebanja ili postavljanje svakog djelovanja na čisto poštivanje zakona dokazuje da se umu praktički dopušta njegova dužna uloga, iako se ne vidi ni uzorak niti uvjerljivo utemeljuje činjenica. Da bi se, naime, uvidjela moralnost moralnih djelovanja, dalo bi se posegnuti za nekim umom s onu stranu uma, iz kojega bi potjecala prava legitimacija za ispravno djelovanje. Da bi zakon, s druge strane, postao stvar pleoajea, retoričkoga natjecanja ili pedagoškog daljnjeg obrazovanja našega svakidašnjeg nahodeanja, um, kojemu ipak služe napori, neprimjetno se onečišćuje u »za« i »protiv«, u kazuističkom radu uvjeravanja i u ulaženju u promjenjive kontekste.

9 Npr. *Kritika rasudne snage, Uvod, I, A XV.*

10 *Osnov metafizike čudoređa, A 52.*

11 Npr. *Kritika čistoga uma, A 666 i d.; Kritika praktičnog uma, A 219; Kritika rasudne snage, A XVIII.*

Prosudivanje vanjskih prilika upućuje um na njegovo drugo, kojim on upravo ne uzmaže ovladati, te širom otvara vrata onome dubokom nejedinstvu, koje se sastoji u dvostrukojezičnom pristajanju na valjanost zakona pri, istovremeno, istaknutom pravu na izuzimanje. Fikcija nekog pravila djelovanja u analogiji prema zakonu prirode iznosi otvoreno obmane u kojima um ne stoji u jedinstvu sa sobom.¹²

Očito, to je gubitak uma koji se zbiva izričito u ime uma, gubitak koji bi Kant želio spriječiti. Više nego sve drugo njega uznemiruje onaj duboki vlastiti nesporazum, koji um udaljuje od sebe samoga, pri čemu čisti um ne potiskuju, primjerice, manji stupnjevi umnoga, nego, štoviše, um nije više um, jer on na kocku stavlja svoj vlastiti identitet i time gubi svoju bit. Kritizira se latentno odricanje uma u oblicima ne-čistoga praktičnog uma. Poticaj kritici daje nedovoljni utjecaj uma na praksu, koja se stalno može revidirati u puko ime samog uma i zamijeniti potpunim i cjelovitim određenjem uma. Upravo tu zamjenu nedovoljnih pomoću definitivnih oblika praktično postalog uma uzima u obzir kategorički imperativ ispitivanjem maksima na mjerilu mogućnosti univerzaliziranja.

Kako se to sve ima dogoditi, ne daje se dalje objasniti neovisno o izvršenju kritike praktičnog uma. Dovoljno je pokazati da se razboritost može kritizirati ukoliko se bez sustezanja uzme za riječ um što ga je ona zastupala. Dovoljno je da se prikaže svagda moguće prevladavanje ne-čistog uma pomoću neposrednog zahtjeva za njegovim vlastitim čišćenjem. Dovoljno je učiniti da se kategorički imperativ može izreći i već time jednostavno staviti u valjanost. To sve je dovoljno, jer se, gdje je riječ o umu, u svakom slučaju, bez rizika, može staviti na jedan prainteres: na neraskidivi identitet. To, svakako, mora biti i dovoljno, jer se za utemeljenje identiteta ne može ići nikakvim drugim putem nego dokazom da on postoji. Kada bi na toj krajnjoj točki samotematiziranja uma otvoreno postojali alternativni putovi, tada bi već ta puka mogućnost značila najdublje odricanje od identiteta koje nikada ponovno ne bi uzmoglo zatvoriti nikakvo, pa ni još tako domišljato utemeljenje nužnosti prihvaćanja identiteta.

Ako se jednom igralo s mogućnošću da se um razumije, a da se pritom ne polazi od misli identiteta, onda je davno nastao rascjep, koji ostavlja sa sobom nejedinstveni um. Kako bi se uopće trebala ukinuti takva perverzija, koja nipošto ne znači samo ograničenje čistoće nego, štoviše, nedohvatljivost biti uma? Svi argumenti, koji bi govorili za ponovno uspostavljanje identiteta, morali bi konačno biti izrečeni na evidenciji onoga jedinstva sa sobom koje je ipak proigrano. Neko drugo utemeljenje o tome zašto um valja doći ka sebi samome, dapače osloboditi se u sebe samog, uopće se više ne može pružiti. Identitet mora biti očevidan iz sebe, prije nego što se za nj dovode argumenti. Utoliko je Fichte u svojem radikalnom obratu od Kantova kritičkog pothvata bez pitanja slijedio dalje pokazujući trag, kada je pustio da stav identiteta proizađe iz apsolutnog principa nezamislivog ujedinjenja nekog ja sa sobom.

12 Tako, sasvim ispravno, piše R. P. Volff u svojem komentaru »Osnove metafizike čudoređa«: »The beauty of the Law of Nature-formulation of the Categorical Imperative is that it permits Kant to exhibit volitional inconsistency as a physical impossibility«. (*The Autonomy of Reason*, New York 1973, 159.)

Metafizičke ambicije, koje je Kant slijedio nacrtom svoje nauke o dva carstva, danas će teško naći podršku. Ti se probleme s utjehom smiju zanemariti, a u analogiji moralnih zakona sa zakonima prirode zadržano je još dovoljno hipoteza. Jaz između teorije i prakse, koji pažnju svraća na bitne strukturne razlike, premošćuje se nasilnim činom paralelne konstrukcije djelovanja i kauzalnosti prirode koja u oba slučaja etablira valjanost zakona. Dakle, više to nije nedovoljno stanje spoznaje, koje je u ranom novom vijeku zapostavljalo ovladavanje čovjekovim svijetom pred ovladavanjem prirodom, ali je očekivanje ipak držalo budnim, ne bi li se uskoro praznine mogle ispuniti pomoću odlučne primjene jasnih znanstvenih metoda. Umjesto toga, sada se zahtijeva umjetno prilagodavanje praktične sfere na teoretsku paradigmu pomoću koncepcije uma, koja sadržava slobodu od proturječnosti, podudaranje sa sobom i sveobuhvatnu formalnost na račun zanemarivanja posebnih pojava.

Starija programatika jedinstvene znanosti, koja je u jednakoj mjeri ovlaštena za objektivnu prirodu i za subjektivnu praksu, radila je na završnoj sintezi disciplina i za to je pozvala tehničke evidencije. Tehničko pojednostavljanje uvijek zna da uvjeri pomoću većih efijencija. Kod konzekventne upotrebe uspjeh ovladavanja fenomenom je konačan, dakle, onaj koji demonstrira prodornu snagu te racionalnosti. Stariji program moralne znanosti nije sumnjao u racionalnost, nego je težio da je jednostavno obuhvatno uvede.

Naprotiv, za Kantovu kritiku uma sama racionalnost je postala problemom. Tako mu i poznanstvljenje tradicionalnog morala služi za druge svrhe. Radi se o posljednjem spašavanju jedinstva uma time što se sredstvima cjelovitoga zakonskog koncepta ponovno proizvodi potpuni pojam racionalnosti. Svugdje mogući rekurs na zakonitost, koja se promatra čisto o sebi, obnavlja dokazivanje o racionalnosti koja je postala problematičnom. Zakoni razuma vrijede u pogledu kontigentnog iskustva prirode i otuda jedinstveno reguliraju mnogolikost pojava. Praktični zakoni vrijede a da se ni na što ne obaziru, jer u liku volje postoji instancija koja im se podvrgava iz čistih razloga. U praktički legitimiranoj moći održavanja koncepta zakonitosti kao takve um se nalazi u jedinstvu sa sobom.

(IV) *Ponavljanje starih pitanja*

Završavam s nekoliko daljnjih razmatranja o suvremenom objašnjava-nju morala i običajnosti. Čini se da kako interpretacija Kanta, tako i naslanjanje na Kanta moraju u službi suvremenih interesa biti upućeni na oslovljeni problem. Kritika uma nije kamenolom, iz kojega se bez opasnosti mogu uzeti komadi, a da se ne brine za ostatak. Navodim nekoliko primjera takva prikraćenog citiranja Kanta. Tko dopušta da Kant bude samo prosvjetitelj koji želi osloboditi ljude od pritiska, taj ne uzima u obzir strogost zapovijedi dužnosti. Tko slavi Kanta kao prethodnika kritičkog mišljenja, mora biti svjestan da kritika uma znači upravo samosumnju uma i da otuda smjer kritike ide primarno prema unutra, a ne prema vani. Tko u Kantu vidi protagonista etičke transsubjektivnosti, ne smije previdjeti da je time oslovljeno jedno numenalno carstvo.

Tumačenje Kanta, koje argumentira lingvistički, prvenstveno bi želje- lo neotkazivu strogost zakona u ovostranosti svijeta iskustva, tj. univerzalistič- ka pravila, koja su nadmoćna empirijski uvjetovanim pravilima, a koja se ipak usmjeruju na djelatne govornike. Doista se čini da medij govora pre- mošćuje dualizam između čistih umnih bića i svjetovnih individuuma, ukoliko medij već posjeduje univerzalnu valjanost i ukoliko se mi u njemu ipak uvijek već krećemo. Otuda se, sasvim bez pritiska, nadaje zahtjev racionalnog ophođenja s medijem, koji taj zahtjev ne podvrgava eksternim svrhama, dak- le da koristi govor radi stanovitih partikularnih interesa, nego ga priznaje u njegovoj genuinoj univerzalnosti i, prema tome, u svakidašnjem govorenju udovoljava formi stroge općenitosti.

Sada se, međutim, iza leđa ponovno pojavljuju stara pitanja. Da li je ti- me praksa zbilja umno oblikovana ili, štoviše, nije li zapovijed čistoće formu- lirana u ime pojma racionalnosti, koji je postao sporan? Da li se postiže dje- lovanje ili se instalira posebna praksa za demonstraciju zahtjeva uma? Da li je dovoljna već dobronamjerna spremnost za neograničeni dijalog ili iz toga slijedi nešto i u svijetu, u kojemu se samo ne govori nego djeluje? Ipak bi moglo biti da, iritirani rastućom divergencijom znanosti i društva, želimo sebi jednostavno osigurati neki koncept racionalnosti koji pokriva podjedna- ko oboje.¹³

Mjesto teorije danas je nesumnjivo zauzela znanost, koja svoje povjerenje zahvaljuje razrješenju od naviknutih uvjerenja, dok, obrnuto, ona sve više utječe na život svih. Istovremno se znanstveni um optužuje za neobjašnjenu uslužnost ideološki prikrivenim interesima. Od starine ubičajeni commen- -sense više ne zadovoljuje, a znanstvena obećanja varaju. Gdje je tu neko čvrsto uporište za racionalnost? Ako se uspije naći instancija gdje um vlada neizobličeno, jer se neposredno praktički vrši, tada bi bila odstranjena nesi- gurnost o statusu racionalnosti. Tada bismo pronašli oblik koji nam pokazuje što je u svakom pogledu mišljeno s racionalnošću, pri čemu bi znanstveni postupak i društvena interakcija bez razlike stajali jedan pored drugoga.

Upravo zajedništvo u formalnoj proceduri vrijedi kao prednost koja omogućuje da se ovaj koncept uma pojavi suvremenim. Ovdje se jasno može primijetiti moderno nasljeđe naloga prevladavanje jaza između teorije i prak- se. Napredak se ne može osporiti: racionalnost se objasnila pomoću sebe same. Vara samo neposrednost praktičnog dobitka; ako bolje znamo što znači ra- cionalnost, svijet stoga nismo učinili racionalnim, djelatnike nismo jače do- veli do njihova cilja niti preobrazili njihove životne uvjete. Mi bismo znali pravog istraživača razlikovati od lošeg, jednako tako bismo mogli navesti što znači neko stajalište koje apstrahira od privatnih interesa. Formirali bismo subjekt u osobu, pružili mjerilo za ispitivanje normi i ugradili reservatio

13 Tako npr. Habermas (*Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981, I 318) govori o »mogućnosti umne, što, doduše, ne znači znanstvene teorije mo- rala, ali teorije morala koja se slaže sa zahtjevima modernoga znanstvenog mišljenja o utemeljenju«. Slično čitamo u W. Kuhlmannu (*Reflexive Letztbe- gründung*, Freiburg 1985, 27): »U toj jezgrovitoj strukturi, koju valja striktno reflektivno otkriti i koja je uvijek već nezaobilazno etablirana (u strukturi transcendentano-pragmatičkog posljednjeg utemeljenja) sadržani su pak isto- dobnno i temelji normative etike, s jedne strane, i epistemologije koja je dife- rencirana prema spoznajnim interesima, s druge strane.«

mentalis nasuprot svim postojećim institucijama. Međutim, ne bismo riješili zagonetku običajnosti, jer bavljenje uma sa sobom, koje se brinulo za ne-osporljivi identitet, ne stvara nikakve oblike života.

(V) *Povlačenje u argumentativnu posebnu praksu*

Čini se da nasuprot tome pak stoji upućivanje na praksu, u koju smo u stanovitoj mjeri svagda upleteni, tako da se ovdje, ipak, čista racionalnost naznačuje kao oblik života. Očito termin argumentacije gradi most. Termin potječe iz retoričke tradicije i u međuvremenu je ispunjen s mnogo patosa, premda se on nikako ne može utvrditi tako jednoznačno kako bi bilo nužno.¹⁴ On se, naime, prelijeva između odlučnosti teoretskih dokaza i govornog ponašanja koje je vezano uz situaciju. Argument je ono što se kaže, ako se želi potkrijepiti nešto drugo što je osporeno u objašnjenju s protivnikom, skeptikom ili kritičarem. Nešto se, dakle, prvenstveno mora problematizirati, prije nego što se pokazivanjem »dobrih razloga« reagira na takvo stanje. To vrijedi za teoretska pitanja i za praktične konflikte. Argumenti mogu poduprijeti neku tezu, koja nije općenito prihvaćena, ili je učiniti očitijom. Oni, također, mogu raspitivanjem učiniti da se neki već izvršeni ili tek predloženi način djelovanja pokaže plauzibilan.

Što su dobri razlozi, koji argumenti promiču, ovisi potpuno o prilikama. Da bi se oponente dovelo u šutnju, u stanovitim stanjima dovoljan je apel na zajednički podijeljena uvjerenja, otkrivanje nekog predrasudijevanja ili jednostavno zajedničko mjesto. U drugim slučajevima, dok se više ne javlja nikakva sumnja, bit će nužni možda strogi dokazi na osnovi kompleksnih teorija, točna pravna izvođenja ili suptilne metodičke procedure. Odličan ili uvjerljiv je argument koji se prihvaća. A prihvaća se ako se može učiniti vlastitim, jer je jednostavno očit. Očitim, međutim, može postati neki argument samo pred zaleđem uvjeta u kojima se dogodilo problematiziranje. Argument »privlači«, jer on okončava problemsko stanje u dotičnom slučaju, ako se više ne javljaju nikakvi prigovori i oponent se predaje.

Teoretsko utemeljenje i praktično opravdanje imaju zajedničko to što mogu uspjeti ili ne uspjeti, u svakom slučaju pak ne mogu se po volji produžavati u beskonačnost. Ne postoje argumenti po sebi i za sebe, bez odnosa na problem, na okvir u kojemu je problem nastao i na govornu situaciju koja oko toga nastaje. Stoga se argumenti i argumentativno utemeljenje, također, nikada ne mogu apsolutizirati na način koji njima ustupa status racionalnosti uopće. Svako takvo rješenje iz konkretnih kontekstâ mora pustiti da se govor o posljednjem utemeljenju već na prvi pokušaj pojavi kao vode-nje u zabludu.

Sigurno je ispravno da se onaj tko argumentira u argumentiranju ne može oprostiti od pravila argumentacije. Naprotiv, nije točno da mi uvijek već argumentiramo ili da konačno ne možemo drukčije nego da korektno argumentiramo. Iz prijetjećeg samoproturječja, koje nastaje ako argumentirajući istupamo iz argumentiranja, slijedi samo da konzekventno i prema pravi-

14 O tome vidi moj prilog u *Apel-Festschrift »Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente«* (Böhler-Kuhlmann, izd., *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt 1982).

lima treba dalje da argumentiramo nakon što smo se jednom u to upustili. Naravno, to vrijedi i za slučaj argumentativnog osporavanja upravo te teze. Iz toga se, međutim, nipošto ne može zaključiti da je svako govorenje doista puko argumentiranje i da bismo time iz govornopragmatičnih razloga bili primorani da ne igramo druge govorne igre. Također, ni na koji način ne slijedi da bismo kao transcendentalno omogućenje u pozadini svakoga govornog ponašanja morali podmetnuti neku vrstu premise za argumentaciju, čak ako to na površini svakidašnjeg govora ne bi neposredno došlo do izraza.

Prvi zaključak, koji iz neprevarljivosti pravila argumentacije u argumentiranju zaključuje na nemogućnost drukčije upotrebe govora nego što je argumentiranje, predstavlja ili petitorio principii ili se ogrešuje o temeljni govorno-pragmatički uvid o mnogolikosti oblika upotrebe koji su povezani samo pomoću sličnosti obitelji. Govorna pragmatika počinje s vraćanjem postulata jednoga idealnog jezika iza konkretnog opažanja, kako govor posjeduje smisao upravo u izmjenjujućim kontekstima svoje upotrebe. Taj Wittgensteinov mukom izborni uvid baš pragmatičari ne bi trebali bez nužde ponovno napustiti.

Drugi od spomenutih zaključaka pak zamjenjuje smisao apriornosti transcendentalnih uvjeta svjetovnog ponašanja nekog subjekta uopće s nekom, u govoru položenom, mogućnošću argumentiranja o svemu. Transcendentalnim valja nazvati samo to da ne može postojati nikakav odnos subjekta prema svijetu uopće koji unaprijed ne podliježe stanovitim spoznajnim uvjetima. Odnos prema svijetu, koji odnos nije tako strukturiran, gotovo ne bi bio nikakav odnos: subjekt se ne bi odnosio na neki objekt. Sada, međutim, neosporna mogućnost da se iz svake drukčije strukturirane govorne upotrebe prijeđe u posebnu upotrebu argumentacije ne predstavlja, u istom smislu, uvjet mogućnosti smisaonog govorenja uopće. Ne-argumentativne govorne igre nipošto ne postaju besmislene u svojim svakidašnjim kontekstima, ako se stalno ne problematiziraju, a to znači upravo uzdignu do predmeta argumentacije. Svakako je istinito da nam taj put uvijek stoji otvorenim, ukoliko se sam govor može tematizirati. Govorom možemo biti svagda izazvani da za neko govorno ponašanje, koje se izričito ne oslanja na razloge jer ono pomoću navike jednostavno teče dalje, u nužnom slučaju navedemo razloge, jednako kao što i takve razloge možemo u govoru samo artikulirati. Međutim, ne uzmažemo uopće govoriti zato jer mi to možemo, nego možemo i to, jer već govorimo.

Ako propadaju pokušaji da se argumentiranje istakne kao jedini ili istinski ili temeljni oblik govorenja, onda se nadaje dalja normativna strategija: svaki govornik *treba* da se tako ponaša da argumentira! Dakako, za takvo obvezivanje trebanjem morali bi se jakima učiniti razlozi koji ne potječu jedino iz pragmatične ili transcendentalne refleksije na govor. Moralo bi se, primjerice, zahtijevati da onaj tko se želi umno ponašati ili u govornju želi vježbati um, pode putem argumentiranja. Tada se, dakako, vrti u krugu, jer argumentiranje je ipak trebalo izraziti upravo iskaznicu racionalnosti. Ako je uman samo onaj tko argumentira, a biti uman se definira pomoću spremnosti za konzekventno argumentiranje, tada nije postignuto ništa.

Poboljšana strategija normiranja izgledala bi tako da se racionalnost ne određuje spremnošću argumentacije i tome odgovarajućim neproturječnim slijeđenjem pravila, nego uzajamnim priznavanjem subjekata, koje prizna-

vanje u argumentiranju dopijeva do djelatnog izraza. Ovdje se u osnovi nalazi shvaćanje subjekta, koje implicira više nego govornu kompetenciju, time što ono prije svakog govorenja subjektima kao takvima pripisuje izvorna prava slobode. Priznavanje znači da se ta prava uzajamno koncediraju u kvazikontraktualnom obliku i time osiguraju. Adekvatno govorno ponašanje pruža za to test, ali ne utemeljenje. Govorni akti, koji se mogu ocijeniti kao znak takvog priznavanja u svezi intersubjektivne korporacije, pružaju dokaz da istodobno postoji pravni odnos, ali oni ga ne utemeljuju. Govorni bi akti uz to morali imati vezujuću snagu, koja trajno pripada ugovorima ili drugim modima slobodnog samoobvezivanja.

Normalni govorni akti, međutim, nipošto ne posjeduju tu snagu; jer, od stanovitog tipa govornih akata može se prijeći nekom drugom tipu bez gubitka subjektivnosti, konzistentnosti ponašanja ili umnosti u vlastitom djelovanju, a i bez svake opasnosti ugrožavajuće nesposobnosti govora. Govoreći, mogu se stalno mijenjati govorne igre i mi neprestano to činimo. Tako se, primjerice, iz seriozne argumentacije, koja jamči uzajamno priznavanje, prelazi u laganu ironiju ili rasterećenu konverzaciju ili pripovjedački izvještaj ili zapovijedanje, znatiželjno propitkivanje itd. Time se nikakav govorni partner sa svoje strane ne može osjećati povrijeđenim u svojim genuinim pravima i gotovo žaliti se za uspostavljanje priznanja koje njemu pripada, ali koje je sada zakazalo. On može sudjelovati u izmjeni govornih igara ili je osjećati kao smetnju, on može posegnuti za korekcijama ili pokušati se udaljiti, zamijeniti partnera itd. To svatko poznaje iz svakidašnjice, dok je klasična filozofija s platonskim dijalogom razvila nenadmašivi model kako živo vođenje misli može proteći kroz različite moduse govornog ponašanja.

Čini mi se da se teško može osporiti evidentni fakat da se govorenje trajno ne daje obvezati na jedan jedini oblik svoga izvršenja. Tko to ipak pokušao, mogao bi se prvenstveno pitati, ne zamjenjuje li on konzekventno slijeđenje pravila s etabliranjem vezujućih pravnih zahtjeva. Gore je davno priznato, što je sasvim izvan pitanja, naime, da je za uspješno razumijevanje u određenom omeđivom, zatečenom kontekstu neizostavna stanovita konzekventnost slijeđenja dotičnih pravila upotrebe govora. Ovdje je, međutim, za raspravu da li iz toga izrastaju obveze, koje sve govornike vezuju u svim prilikama, da se i u budućnosti među sobom ophode samo na jednom odabrani način. Toga se ne tiče činjenica da u svim daljnim govornim igrama dotični sudionici ponovno slijede odgovarajuća i od slučaja do slučaja vrlo različita pravila, jer to sasvim elementarno pripada opisu konkretne upotrebe govora u pojedinačnom slučaju. Naprotiv, mnogo više pretpostavlja normiranje jedne istaknute igre argumentacije spram svih ostalih igara.

Mora postojati neki razlog koji (1) nije identičan s igrom upravo te igre i koji se (2) kao razlog može približiti svakom govorniku ili subjektu i s onu stranu sudjelovanja u argumentaciji, te koji na upravo taj način (3) bez alternativa primorava na sudjelovanje u onoj igri. U okviru teorije govora nema nekoga takvog razloga! Nešto s tim usporedivo imao je Kant u vidu s poštovanjem zakona kojemu nitko ne može umaći ni kad nije moralno nastrojen, jer se time apelira na njegovu najunutrašnjiju prirodu uma, održanje koje predstavlja izvorni interes koji se nikada ne može izgubiti. Posezanje za nekim takvim razlogom vodi u teškoću onog podvostručenja djelovanja u svjetovni individuum i istodobno u čisto umno biće, što smo ga razmotrili.

Lingvistički operirajuće nasljeđe Kanta obećavalo je prevladavanje dualizma, jer se u pogledu naše jedinstvene upotrebe govora ne daje održati upravo fatalno odvajanje fenomenalnog od numenalnog. Za dobitak na koherenciji u pragmatički primijenjenoj teoriji govora valja sada, obratno, platiti danak, koji se sastoji u zadaći upotrebno-transcendentnog postulata uma. Samo na razini govorne pragmatike mora zakazati traženo normiranje posebne govorne igre kao one koja od početka među sobom obvezuje sve govornike. Doduše, argumentacija priprema oblik u kojemu možemo osigurati mjerila racionalnosti koja su nam postala upitna. Taj oblik se, međutim, ne daje prenijeti na svako govorenje, jer on u stanovitoj mjeri uvijek dolazi prekasno spram naviknutih načina socijalno plodne upotrebe govora. Posebna praksa ne konstituira nikakav novi oblik života, nakon što se ona planski razlučila od oblika života u kojima se djelujući i govoreći na svaki način krećemo. Ispitivanje racionalnosti ne uzmaže nadomjestiti običajnost, jer ono ne raspolaze nikakvim vlastitim sredstvima da ponovno učini povratnim raskid s historijski konkretnom praksom koji je izvršen u ime poznanstvljenja.

Preveo s njemačkoga:
Ante Pažanin

Rüdiger Bubner

MORALITY AND CUSTOM — A CONTRADICTION?

Summary

The gulf between theory and practice is, after Aristotle, not only rejected but is also historically interpreted as a call to progress which will make way to a new »moral science«. The process of transcending the contradiction between theoretical and practical cognition as heralded by Descartes, but was actually initiated by Hobbes and continued by Kant. In interpreting Kant's philosophy of morality within the continuity of the early modern programme of »moral science«, the author makes special reference to a particular feature of Kant's new definition of the philosophy of morality, expressed in the form of systematic analogy between natural and moral law. The author proceeds then to a critical appraisal of modern definitions of morality and custom, in which many »old issues are raised again«.