

Kantova metafizika ćudoreda i praktična filozofija

Ante Pažanin

Fakultet političkih nauka u
Zagrebu

Izvorni znanstveni tekst
UDK 1(091)
Primljeno:
20. ožujka 1984.

U razmatranju pitanja Kraljevske akademije znanosti u Berlinu: »Koji su zbiljski napreci što ih je metafizika učinila u Njemačkoj od doba Leibniza i Wolffa?« Kant 1791. »postavlja kao prvo i nužno pitanje: što um zapravo hoće s metafizikom? Koju posljednju svrhu on ima pred očima s njezinom obradom?« To pitanje valja tim prije ostaviti stoga, jer, nastavlja Kant, »Velika, možda najveća, čak jedina posljednja svrha, koju um, budući da svi ljudi više ili manje sudjeluju u njoj, ikada u svojoj spekulaciji može namjeravati a koja nije za pojmiti, jest, zašto je ipak, kod neprestano očitovane besplodnosti njihovih nastojanja na tom polju, bilo uzaludno im doviknuti: pa vi konačno trebate jednom prestati stalno valjati taj Sizifov kamen, kad interes, što ga um u tome uzima, ne bi bio najunutrašnjiji što se može imati«¹.

Da bi razložio »tu posljednju svrhu na koju je usmjerena cijela metafizika«², Kant podsjeća, da »staro ime ove znanosti *meta ta physika* već ukazuje na vrstu spoznaje na koju je bila usmjerena njezina namjera. Pomoću nje želi se nadmašiti sve predmete mogućeg iskustva (*trans physicam*), da bi se, gdje je moguće, spoznalo ono što uopće ne može biti njegov predmet«³, tj. što

[1] Immanuel Kant, Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? Citirano prema izdanju W. Weischedel: I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, Darmstadt 1959. Uбудuće skraćeno: Fortschritte der Metaphysik (Napredci metafizike) ili samo rimski broj sveska a arapski broj stranice toga izdanja: III, 589/90.

[2] Ibidem. [3] Ibidem, 656.

uopće ne može biti predmet iskustva. Budući da Kant ono što može biti predmet iskustva naziva osjetnim, to će ono što ne može postati predmetom iskustva nazvati nadosjetnim. U skladu s tim glasi i definicija metafizike u prvoj verziji uvoda spomenute rasprave: »sie ist die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten« (ona je znanost da se pomoću uma napreduje od spoznaje osjetnoga ka spoznaji nadosjetnoga)⁴.

U jednoj drugoj verziji tog uvoda Kantovo određenje metafizike je još kraće: »Sie ist eine Wissenschaft, vom Erkenntnis des Sinnlichen zu dem des Uebersinnlichen fortzuschreiten«⁵. Osim neodređenog člana *eine* umjesto određenog *die Wissenschaft* te starog oblika *das Erkenntnis* umjesto suvremenog *die Erkenntnis* upadljivo je da u ovoj kraćoj definiciji nema izraza *durch die Vernunft*, ali se razumije samo od sebe da je u metafizici riječ o napredovanju pomoću uma, tj. o umskoj spoznaji principa *a priori*. Manje je jasno o *kakvoj* se znanosti kod Kantove metafizike radi, tj. koja će to metafizika moći nastupiti kao znanost i kao kakva spoznaja i znanost.

Često se još i danas i metafiziku kao znanost kod Kanta pokušava razumjeti u smislu novovjekovne prirodne matematske znanosti. Sam Kant je pomogao takvom shvaćanju time što je, posebno u *Kritici čistoga uma* i u *Prolegomenama za svaku buduću metafiziku*, pitanja: »Kako je metafizika uopće moguća?« i »Kako je moguća metafizika kao znanost?« previše vezivao za pitanja: »Kako je moguća čista matematika?« i »Kako je moguća čista prirodna znanost?« tako da se iz odgovora na ova pitanja zaključivalo na potvrđan odgovor kako na pitanje o mogućnosti metafizike tako i na pitanje o vrsti njezine znanstvenosti.

I u *Naprecima metafizike* Kant zadržava značenje metafizike kao principa *a priori* koje obuhvaća apriorne temelje kako matematike tako i teorijskog ili spekulativnog uma općenito, ali sada s naglaskom, da se »sam pojam nadosjetnog, na kojem um uzima takav interes, da metafizika stoga uopće egzistira, bar kao pokušaj, da je u svako vrijeme bila i da će nadalje biti: taj se pojam, imao on objektivnu realnost ili bio čista izmišljotina, iz istog uzroka na teorijskom putu ne može direktno zaključiti pomoću nikakvog probnog kamena«.⁶

Jer, iako npr. i matematika ima principe *a priori*, »ali doduše uvijek samo takve, koji idu na predmete mogućeg osjetilnog zora, s kojim se međutim ne može dospjeti do nadosjetnog, metafizi-

[4] Ibidem, 590.

[5] Ibidem, 656.

[6] Ibidem, 659.

zika se ipak od nje razlikuje time, što se ona ističe kao filozofska znanost, koja je cjelina umske spoznaje *iz pojmova a priori* (bez konstrukcije istih) — eine philosophische Wissenschaft, die ein Inbegriff der Vernunftkenntnis *aus Begriffen a priori* ist (ohne die Konstruktion derselben)⁷. U razlici prema matematici, koja svoje temeljne pojmove konstruira, temeljni pojmovi metafizike se prema tome ne konstruiraju, nego su dani, i to, kako ćemo još vidjeti, na nejasan način. Upravo time se Kantova metafizika, u svojem najužem značenju, razlikuje od novovjekovnog konstruiranja. Doduše, metafizika u širem značenju obuhvaća »potpunu spoznaju svih principa *a priori*, tj. svu spoznaju koja prelazi granice osjetnoga, dakle i one principe koji se primjenjuju kao sredstvo na ono osjetilno, dok sami ne predstavljaju nikakvu a najmanje posljednju svrhu uma. U tom smislu se metafizika mora odrediti kao »sistem svih čistih umskih spoznaja stvari pomoću pojmova«, ali se ne može ostati pri tome, jer tada se metafizika ne »objašnjava prema svojoj svrsi, nego štoviše prema sredstvima da se pomoću principa *a priori* dospije do spoznaje uopće, tj. prema pukoj formi njezina postupka«⁸. Pa ipak kod tog određenja metafizike ostajala je ne samo metafizika Leibnizova i Wolffova doba nego i sama Kantova transcendentálna filozofija, koja je doduše kritički istražila mogućnosti spoznaje i upotpunila gnoseologiju, ali to njezino upotpunjavanje nije smjeralo na vlastitu svrhu same metafizike. Otuda i Kantov zaključak: »Iako je transcendentálna filozofija u pogledu svojih pojmova *a priori*, koji važe za predmete iskustva, tu i tamo dobila neka proširenja, ova nisu ona što bi ih namjeravala metafizika: tako da se s pravom može tvrditi, da ova znanost do onoga doba još nije učinila nikakvih napredaka u svojem vlastitom određenju«⁹.

To vlastito određenje metafizike ne ispunjava ni ontologija. Kant kaže: »Ontologija je ona znanost (kao dio metafizike), koja čini sistem svih pojmova razuma i načela, ali samo ukoliko se oni odnose na predmete, koji su dani osjetilima i mogu se prema tome potvrditi iskustvom. Ona ne dotiče nadosjetno, koje je ipak posljednja svrha metafizike, te ona ovoj dakle pripada samo kao propedeutika, kao trijem ili predvorje istinske metafizike — als die Halle oder der Vorhof der eigentlichen Metaphysik«¹⁰. Otuda ćuveni Wolff ima »neosporne zasluge za ontologiju«, tj. za »metafiziku u smislu škole« kao »sistem čiste teorijske filozofije«¹¹, koja i ukoliko se ona bavi pravilima ispravne upotrebe pojmova razuma i načela u svrhu spoznaje iskustva, što je moguće stoga, jer iskustvo tu upotrebu »svagda potvrđuje ili ispravlja«, a to se

[7] Ibidem, 657.

[8] Ibidem.

[9] Ibidem.

[10] Ibidem, 590.

[11] Ibidem, 591.

»ne događa, ako se namjerava napredovati od osjetnog k nadosjetnome«¹².

Dakle, neovisno o razlikama, koje postoje između transcendentne filozofije shvaćene bilo kao kritike izvora, dometa, granica i mogućnosti spoznaje bilo kao ontologije i »sistema čiste teoretske filozofije« kao »metafizike u smislu škole«, sve njih zajedno karakterizira upućenost na predmete i principe mogućeg iskustva i zajedno ih odvaja od metafizike čudoređa. Otuda »metafizika u smislu škole« kao općenita teorijska metafizika ili »sistem čiste teorijske filozofije« ne sadrži, kaže Kant, »nikakvih praktičnih naučavanja čistoga uma«¹³, pa je stoga iz nje isključena metafizika čudoređa. U skladu s tim iz teorijske metafizike se ne napreduje u metafiziku čudoređa, jer je njihov objekt tako različit, da se ne može iz one *napredovati* u ovu, »nego štoviše, budući da je ova od one odvojena neizmjernom snagom, hoće u nju *prekoračiti*« (nicht so wohl *fortschreitet*, als vielmehr, da sie durch eine unermessliche Kraft von ihr abgesondert ist, zu ihr *Überschreiten* will)¹⁴. Zanimljiva je Kantova tvrdnja, da se Aristotel sa »svojim kategorijama držao skoro jedino prve«, dakle teorijske spoznaje, a da je Platon »sa svojim idejama težio posljednjoj spoznaji«¹⁵, dakle spoznaji nadosjetnog kao posljednjoj svrsi metafizike kao metafizici čudoređa. Ovdje ne možemo ulaziti u analizu te Kantove misli. Jednako tako ne možemo ulaziti u detaljniju analizu Kantove teorijske filozofije, jer iz kritičkog ograničenja teorijske upotrebe uma ovdje je važan rezultat, do kojega je Kant došao u svim svojim djelima, a on se sastoji u imanentnoj upotrebi i transcendentnoj zloupotrebi teorijskog uma. Dovoljno je podsjetiti na Kantovu kritiku dogmatičke metafizike koja nekritičkom upotrebom razuma vodi u dijalektički pričin. Kantova transcendentna dijalektika analizira ideje uma i pokazuje njihov regulativni a ne i konstitutivni karakter za ljudsku spoznaju. Teorijski se naime ne dade pokazati, da kozmološkoj, psihološkoj i teološkoj ideji odgovara bitak o sebi, a ako se to pak pokuša, zapada se u kozmologiju u antinomije, u psihologiju u paralogizme a u teologiju u lažne dokaze o Bogu. Ideje pak kao regulativni principi spoznaje imaju pozitivni smisao u tome, što nas one usmjeravaju na neuvjetovanu cjelinu svijeta, na bezuvjetno jedinstvo misaonog subjekta i svih predmeta mišljenja uopće, tako da se u stalnom misaonom napretku približavamo tom neuvjetovanom jedinstvu, iako ga nikad nećemo potpuno postići. U tom smislu ono nadosjetno je nedohvatljivo teorijskom umu i kao posljednja svrha uma ono postaje postulatom praktičnoga uma, tj. predmetom metafizike čudoređa.

[12] Ibidem.

[13] Ibidem.

[14] Ibidem, 658.

[15] Ibidem, 658.

U drugom rukopisu rasprave o *Naprecima metafizike* Kant ističe, da je »kritikom čistoga uma dostatno dokazano, da iznad predmeta osjetila jednostavno ne može biti nikakve teorijske spoznaje i, budući da bi se u tom slučaju sve moralo spoznavati a priori pomoću pojmova, ne može biti nikakve teorijsko-dogmatske spoznaje, i to iz jednostavnog razloga, jer se svim pojmovima, da bi im se pribavila objektivna realnost, mora moći podvrgnuti nekakav zor, a svi naši zorovi su osjetilni. Drugim riječima to znači, da mi o prirodi nadosjetnih predmeta ne možemo ništa spoznati«¹⁶. Stoga Kant pita, ne bi li neovisno o tome »mogla postojati neka praktično-dogmatična spoznaja o tim nadosjetnim predmetima koja bi bila treći stadij metafizike i koja bi potpuno ispunjavala svrhu metafizike«¹⁷ u doba kriticizma.

Kao što je poznato, dogmatizam, skepticizam i kriticizam nisu samo tri spoznajno-teorijske solucije ili pak tri smjera novovjekovne filozofije, nego su to prema Kantu »drei Stadien, welche die Philosophie zum Behuf der Metaphysik durchzugehen hatte. Das erste war das Stadium des Dogmatism; das zweite das des Skeptizism; das dritte das des Kritizism der reinen Vernunft«. Štoviše: »Diese Zeitordnung ist in der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens gegründet«¹⁸. Kritika te spoznajne moći ljudskoga uma je središnja zadaća Kantove filozofije. Pri rješavanju te zadaće Kant razlikuje formalnu i materijalnu spoznaju uma. Tako je već u *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* pisao: »Svaka je umska spoznaja ili *materijalna* i promatra kakav objekt, ili je *formalna* i bavi se samo formom samoga razuma i općim pravilima mišljenja uopće, bez obzira na razliku objekata. Formalna se filozofija zove *logika*, ali materijalna, koja ima posla s određenim predmetima i zakonima, kojima su ti predmeti podvrgnuti, jest opet dvojaka. Ovi su zakoni naime ili zakoni *prirode* ili *slobode*. Znanost o prvoj zove se *fizika*, znanost o drugoj jest *etika*«¹⁹. Ti stari izrazi kod Kanta izražavaju dvostrukost metafizike kao čiste materijalne filozofije u razlici prema jedinstvenoj logici kao čistoj formalnoj filozofiji. To je bilo vrijeme, kada je Kant još isticao: »Za kritiku čistoga praktičnoga uma zahtijevam, da se ujedno, ako treba da bude savršena, njezino jedinstvo sa spekulativnom mora moći prikazati po zajedničkom principu, jer to na koncu ipak može biti samo jedan te isti um, koji se sa-

[16] Ibidem, 633.

[17] Ibidem, 634.

[18] Ibidem, 595. U doslovnom prijevodu njemački tekst znači »tri stadija što ih filozofija ima proći u svrhu metafizike. Prvi je bio stadij dogmatizma; drugi stadij skepticizma; treći stadij kriticizma čistoga uma«. Štoviše: »Taj vremenski poredak je utemeljen u prirodi ljudske spoznajne moći«.

[19] I. Kant, *Osnova metafizike ćudoreda*, u: *Dvije rasprave*, Zagreb 1953, str. 149.

mo u primjeni mora razlikovati«²⁰. Taj zajednički princip je jedinstvena logika kao formalna čista filozofija. U *Naprecima metafizike* Kant također govori o formalnome i materijalnome dijelu ljudske spoznaje uma, ali te dijelove sada drukčije određuje. Tako na početku same rasprave kaže: »Rješenje postojeće zadaće može se podvesti pod dva odjeljka, od kojih prvi postavlja ono *formalno* postupka uma, on kao teorijska znanost, a drugi — von jenem Verfahren ableitet — odvodi od tog postupka ono *materijalno* — posljednju svrhu, koju namjerava um s metafizikom, ukoliko je ona (svrha) postignuta ili nije postignuta. *Prvi dio* će predočiti dakle samo u novije vrijeme učinjene korake k metafizici, a *drugi* napretke same metafizike u području čistoga uma. Prvi sadrži novije stanje transcendentalne filozofije, drugi stanje prava metafizike«²¹.

Ako prvi dio sadrži »ono formalno postupka uma« (das Formale des Verfahrens der Vernunft) »kao teorijsku znanost« (als theoretische Wissenschaft) ili »novije stanje transcendentalne filozofije« (den neuern Zustand der Transzendentalphilosophie), onda drugi dio sadrži »ono materijalno« (das Materiale) kao praktičnu znanost, tj. kao »posljednju svrhu, koju um namjerava s metafizikom« (den Endzweck, den die Vernunft mit der Metaphysik beabsichtigt), i u tom smislu »stanje prave metafizike« (den Zustand der eigentlichen Metaphysik). Upada u oči da u materijalnom dijelu više nema metafizike prirode. Da to nije slučajno, pokazuje kasnije Kantovo izvođenje i sam princip diobe metafizike, kad kaže: »Hieraus folgt das Prinzip der Einteilung der ganzen Metaphysik: Vom Üebersinnlichen ist, was das spekulative vermögen der Vernunft betrifft, kein Erkenntnis möglich (noumenorum non datur scientia). Dakle: »Iz toga slijedi princip diobe cijele metafizike: O nadosjetnome nije moguća, što se tiče spekulativne moći uma, nikakva spoznaja (noumenorum non datur scientia)«²². Istu misao izražava Kant i u *Metafizici ćudoređa* riječima: »denn über die Naturbestimmungen hinaus gibt es keine Theorie«²³. (jer iznad određenja prirode nema nikakve teorije). Time je sva teorija i scientia novoga vijeka konzekventno svedena na prirodu i prirodna određenja, što je važno, i zbog toga, jer tada i sva *tehničko-praktična nauka* spada u tu znanost i teoriju te ovisi o njima, dok samo *moralno-praktična nauka*, tj. »samo ono praktično prema zakonima slobode može imati principe koji nisu ovisni ni o kakvoj teoriji«²⁴.

[20] Ibidem, 153. [21] III, 595. [22] Ibidem, 610.

[23] *Metaphysik der Sitten*, IV, 322; *Metafizika ćudoređa*, Sarajevo 1967, str. 19. O odnosu teorije i prakse kod Kanta vidi IV odjeljak moje knjige *Filozofija i politika*, Zagreb 1973.

[24] Ibidem.

Tu se najbolje vidi ne samo odvojenost teorije i prakse u Kantovoj filozofiji, nego i izmijenjeni smisao teorije, koja je u toku novovjekovnog razvitka izgubila izvorni smisao *theoriae* i *sophiae* kao vrhunske spoznaje i mudrosti grčke filozofije, kasnije kontemplacije odnosno spekulacije. Kant je uvidio teškoću na koju se nailazi ako se čistim pojmovima razuma i čistim pojmovima uma želi pribaviti »objektivnu realnost«. U shematizam čistih pojmova razuma, prema kojemu se pojmu pridaje objektivna realnost neposredno pomoću zora koji korespondira istom pojmu, kao ni u simboliziranje pojma uma, koji se ne može prikazati direktno nego indirektno, dakle samo u njegovim posljedicama, ovdje ne možemo ulaziti. Sam Kant kaže: »Prvo se događa kod pojmova osjetnoga, a drugo je nužna pomoć za pojmove nadosjetnoga, koji se dakle zapravo ne mogu prikazati niti mogu biti dani ni u kakvom mogućem iskustvu, ali ipak nužno pripadaju spoznaji, makar ona bila i moguća samo kao praktična spoznaja«²⁵.

Ako se ne pojmi ta teškoća, ne vidi se ni pozitivni smisao Kantova kritičkog ograničenja teorijske upotrebe uma. Naime, ne vidi se, da se time zapravo čisti područje nadosjetnoga kako od »teorijsko-dogmatskog napredovanja« pričinskog znanja tako i od skeptičke sumnje mirovanja, što znači ne vidi se ono najvažnije, a to je da se time priprema teren za »praktičnu upotrebu čistoga uma«. Bez toga uvida ne može se razumjeti ni smisao metafizike čudoređa kao »prave metafizike« kojoj je predmet samo ono nadosjetno kao posljednja svrha uma. Bez toga se, nadalje, ne može razumjeti ni Kantova glavna zamjerka metafizici prije njega, te pogotovo se ne razumije sam smisao »dospijevanja metafizike u svoju posljednju svrhu« što ga metafizika postiže »u trećem stadiju praktično-dogmatičkoga završetka svojega puta«. A glavna Kantova zamjerka cijeloj metafizičkoj tradiciji sastoji se, upravo u tome, što je ona od Aristotela do Kanta promatrala »metafiziku samo kao teorijsku znanost ili, kako se inače ona može zvati, kao *metafiziku prirode*«. To je imalo za posljedicu, da se prekoračenje u nadosjetno potpuno osporavalo »moralno-praktičnoj znanosti uma« kao »metafizici čudoređa«. To prekoračenje bi prema pretkantovskoj tradiciji značilo *metábasis eis állo génos* — prijelaz u drugi rod ili kako Kant kaže: »eine Verirung in ein ganz andres Feld«. Prema Kantu naprotiv, upravo metafizika čudoređa za predmet ima »etwas Uebersinnliches, nämlich die Freiheit«, ali ona to nadosjetno ne spoznaje »prema onome što je ono prema svojoj prirodi, nego prema onome što

ono utemeljuje kao praktične principe u pogledu djelovanja i nedjelovanja«²⁶.

Budući da o nadosjetnome ne postoji teorijsko-dogmatska spoznaja, skepticizam je nastupao s tezom da je nemoguće svako, pa stoga i praktično-dogmatsko prekoraćenje metafizike prirode, te da je time nemoguć i treći stadij metafizike. Nasuprot tome Kant je neumoran u ponavljanju, da je »kritika čistoga uma dostatno dokazala da o nadosjetnim predmetima jednostavno ne može biti nikakve teorijske spoznaje« i da stoga »ne može biti nikakve teorijsko-dogmatske spoznaje«, jer da bi ona postojala, »sve bi se moralo spoznavati *a priori* pomoću pojmova«, a to je nemoguće iz jednostavnog razloga, što ti pojmovi dobivaju »objektivnu realnost« tek pomoću zorova, a svi naši, ljudski zorovi su osjetilni, zbog čega nadosjetno ostaje teorijom nedodirnutu. Iz toga prema Kantu proizlazi zaključak, koji je suprotan skepticizmu, naime da o nadosjetnim predmetima može postojati samo »praktično-dogmatska spoznaja«, koja čini treći stadij metafizike »koji potpuno ispunjava svrhu metafizike«²⁷.

Na pojmu slobode najbolje dolazi do izražaja što znači ta »praktično-dogmatska spoznaja« nadosjetnoga. Od »slobode se mora početi«, kaže Kant stoga, »jer mi o nadosjetnome svjetovnih bića (von Uebersinnlichen der Weltwesen) *a priori*, time dogmatski spoznajemo samo zakone, pod imenom moralnih zakona, ali samo u praktičnoj namjeri, prema kojoj je jedino moguća posljednja svrha«²⁸. Odmah ćemo vidjeti što je ta posljednja svrha koja kao »potpuna svrha metafizike«, dakle kao cjelina dolazi s vrha, pa je u tom smislu to doista posljednja svrha što je uopće naša rasudna snaga može predočiti i htjeti kao »najviše dobro, ukoliko je ono moguće u svijetu«²⁹.

Dakako, ovdje ne možemo ulaziti u svu problematiku svrhovitosti i teleologije koju je Kant izložio u *Kritici rasudne snage* nego ćemo samo ukazati na općenitu svrhovitost prirode za rasudnu snagu i njezinu povezanost s ćudorednim djelovanjem. Dakle, neće biti riječi ni o estetskoj svrhovitosti harmonijske igre imaginacije i razuma ni o tzv. objektivnoj ili realnoj svrhovitosti prirodnih organizama, jer i one zapravo pretpostavljaju princip općenite svrhovitosti prirode za moć spoznavanja. Taj princip kaže, da je priroda u svojoj nepreglednoj mnogolikosti i različitosti svojih danosti primjerena našoj sposobnosti da u njoj spozna zajedničke pojmove i zakone. Tu sposobnost, koja polazi od pojedinačnih pojava i iskustva i u njima traži zajedničke značajke, opća pravila i zakone, Kant naziva reflektirajuća rasudna snaga (die

[26] Ibidem, 629/30.

[27] Ibidem, 633/34.

[28] Ibidem, 632.

[29] Ibidem, 631.

reflektierende Urteilskraft) u razlici prema određujućoj rasudnoj snazi (die bestimmende Urteilskraft), koja polazi od općenitih pravila, i spoznaje tako da pojedinačne pojave supsumira pod ta općenita pravila. Za nas je zanimljiva, dakako, reflektirajuća rasudna snaga, jer ona polazi od raznovrsnosti pojedinačnih pojava. Međutim, iako ona polazi od raznolike danosti prirode, ona pretpostavlja princip, da se u toj raznolikosti priroda otkriva našoj moći spoznaje. Kada se naime ne bi otkrivala, tada ne samo da bi priroda bila nepristupačna, nego našoj spoznaji i očekivanjima ne bi ništa odgovaralo, a to znači da bi bila nemoguća uopće naša orijentacija u svijetu. Da je priroda pristupačna kao uređena i da se podudara s činidbama rasudne snage, to se prema Kantu ne temelji u svojstvima prirode o sebi nego u postavljenom principu o njezinoj podudarnosti s djelatnošću rasudne snage. Taj princip vrijedi kao subjektivna maksima, koja dakako nije nikakva samo subjektivna predodžba nego štoviše transcendentni princip, jer *a priori* prepostavlja uređenost prirode u njezinoj raznolikosti i time omogućuje svaku posebnu spoznaju prirode. Tu primjerenost prirode našoj moći spoznaje Kant naziva svrhovitošću prirode bez svrhe, tj. bez realne svrhe, jer ona realno nije dana niti u smislu antičke kozmičke niti srednjovjekovne teološke teleologije, nego je subjektivna maksima za naše doživljavanje i orijentiranje u raznolikosti svijeta upravo kao uređenog svijeta, moderno rečeno, kao horizonta horizonata. U tom Kantovu određenju svrhovitosti sadržano je već i Husserlovo kasnije shvaćanje da biti čovjek znači biti na teleološki način (Menschsein heisst teleologisch sein)³⁰.

Od raznih vrsta svrhovitosti kao posebnih oblika čovjekova bitka u svijetu mi ćemo pokušati tematizirati čudorednost kao »formalni uvjet« uma ili primjerenost naše prirode posljednjoj svrsi kao najvišem dobru što ga možemo postići u svijetu. Kant ističe, da se »pojam posljednje svrhe mora učiniti *a priori* pomoću uma« i da »tih učinjenih pojmova . . . ima tri, naime nadosjetljivo u nama, *nad* nama i *poslije* nas«³¹, tj. sloboda, bog i besmrtnost. U teorijskom pogledu ti pojmovi uma su »transcendentne ideje« u već razloženom smislu — naime u tom smislu što one ne mogu postati predmeti teorijske spoznaje koja je moguća ljudima, te stoga nisu konstitutivni nego samo regulativni principi spekulativnog uma. Nasuprot nemoći teorijske spoznaje da dohvati ideje i da iskaže njihovu zbiljnost Kant pokazuje, da pojam slobode »u praktičnoj upotrebi« ima svoju djelotvornost i zbilj-

[30] Vidi A. Pažanin, *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Husserla*, Zagreb 1968, posebno treće poglavlje petog odjeljka.

[31] III, 632.

nost, tj. da je ideja slobode kao praktični postulat konstitutivna za ćudoredno djelovanje i praktični život općenito.

Već smo vidjeli, zašto se u praktičnoj upotrebi uma mora početi od slobode. Naime zbog toga, jer mi u slobodi kao nadosjetnome u nama *a priori* spoznajemo moralni zakon. U *Kritici praktičnog uma* Kant stoga kaže, da je »čisti um za sebe samog praktičan« i da ćovjeku »daje općeniti zakon« koji Kant naziva »das Sittengesetz«, a svijest toga temeljnog zakona »ein Faktum der Vernunft«, štoviše: »das einzige Faktum der reinen Vernunft«³², kojega nužni uvjet je »autonomija volje« ili sloboda u pozitivnom smislu. Sa slobodom kao »nadosjetnim u nama« dolazi do izražaja ne samo »autonomija čistog praktičnog uma«, nego, kaže Kant, »istodobno« i njegova *autokracija*, jer se pokazuje izvorištem našeg vlastitog zakonodavstva. Usprkos raznovrsnim »zaprekama, što ih utjecaji prirode mogu izvršiti na nas kao osjetilna bića« mi ipak kao »inteligibilna bića, istodobno, još ovdje u zemaljskom životu« možemo ozbiljiti »najviše dobro« — Kant kaže, da »vjera u krepost, kao princip u nama, dospije do najvišeg dobra«³³. Tako se najviše dobro pokazuje kao posljednja svrha čistog praktičnog uma. To dobro je u svijetu moguće kao najviši zahtjev koji se može priznati i postaviti umnim bićima u svijetu kao zakon njihova moralnog ponašanja — još točnije: moralne zakone postavljamo kao subjektivne maksime u praktičnoj namjeri, koja im daje realnost. U tom moralno-praktičnom značenju, kaže Kant, »mi ne ćemo nadosjetnu stvar istraživati prema tome, što je ona o sebi, nego samo, kako valja da nju mislimo i prihvatimo njezinu nastrojenost, da bi smo za sebe same bili primjereni praktično-dogmatičkom objektu čistog ćudorednog principa, naime posljednjoj svrsi, koja je najviše dobro«³⁴.

Metafizika ćudoređa istražuje te čiste ćudoredne principe, pojmove i zakone čiste volje, koje kao »*praktična načela*« Kant naziva »postulatima« čistog praktičnog uma. Otuda, iako se praktična filozofija ne može svesti na metafiziku ćudoređa, ona ipak, »bez obzira na naslov, koji zastrašuje«³⁵, kako reče i sam Kant, pretpostavlja metafiziku ćudoređa. Štoviše, Kant kaže: »Imati takvu čak je *dužnost*, a svaki je ćovjek i ima u sebi, premda obično samo na taman način, jer kako bi on, bez principa *a priori* mogao vjerovati da ima u sebi neko opće zakonodavstvo«³⁶. To »opće zakonodavstvo« omogućuje »sistem slobode

[32] *Kritika praktičnoga uma*, A 56–57.

[33] III, 632.

[34] *Ibidem*, 634.

[35] *Dvije rasprave*, str. 153.

[36] *Metafizika ćudoređa*, str. 18.

de« i zove se »etičko zakonodavstvo« ili »unutrašnje zakonodavstvo«, jer »ne može imati vanjskog zakonodavca«³⁷ ni u smislu neke pozitivne religije ni antropologije u pragmatičkom značenju. Stoga, već u *Grundlegung der Metaphisik der Sitten* Kant ističe: »Sva se moralna filozofija potpuno osniva na svome čistom dijelu, a primijenjena na ćovjeka, ne služi se ni najmanje znanjem o njemu (antropologija), nego mu ona kao umnome biću daje zakone *a priori*. Ti zakoni zahtijevaju dakako još rasudnu moć izoštrenu iskustvom, da bi se dijelom moglo razlikovati, u kojim se slučajevima imaju primijeniti, a dijelom da bi im se pribavio pristup u volju ćovječju i snaga za izvršavanje. Jer ćovjek, kojega aficiraju tolika nagnuća, sposoban je doduše za ideju praktičnoga čistog uma, ali je u svome životu ne može tako lako *in concreto* učiniti djelotvornom«³⁸. Moralni zakon je stoga zapovijed ili imperativ uma. Mi nismo bogovi ili čisti duhovi pa da bismo »bili kadri da ono što nam um propisuje potpuno i izvedemo s pomoću njega i da ideju o tome pretvorimo u djelo«, ali naše ideje u praktičnoj upotrebi imaju valjanost kao da ih je stvorio bog. U tom pogledu moralni zakoni su kategorički imperativi, koji zahtijevaju, kako reće Kant, »rasudnu moć izoštrenu iskustvom« u ranije izloženom ili bar naznačenom smislu reflektirajuće rasudne snage, koja omogućuje u »kojim se slučajevima imaju primijeniti« apriorni moralni zakoni, jer ćovjeka »aficiraju tolika nagnuća«, pa rasudna moć pribavlja na drugoj strani »pristup u volju ćovječju i snagu za izvršavanje« ideje »praktičnoga čistog uma« za koju je sposoban ćovjek kao umno biće.

Ovdje ne možemo ulaziti u pragmatiku Kantove filozofije pa niti u samu praktičnu filozofiju u širem značenju. Ali valja istaknuti, da je kasni Kant uvidio, da se praktična filozofija, iako pretpostavlja metafiziku ćudoređa, ne svodi na nju, nego da, pored etike ili filozofije morala, praktična filozofija u sebi obuhvaća i filozofiju prava, filozofiju politike i filozofiju povijesti. U slijedećem odjeljku je pokazano u kojem smislu je taj program praktične filozofije u cjelini izveo tek Hegel. Valja, međutim, reći, da je Kant u svojem kasnom djelu, prvenstveno u *Metafizici ćudoređa* iz 1797. godine, pokušao da tu složenu problematiku praktične filozofije u širem značenju izloži u skladu s glavnim djelima svoje kritičke filozofije. Dok je u kraćim raspravama kasni Kant probleme praktične filozofije izlagao na popularan način, u *Metafizici ćudoređa* obavio je njihovu »sistematizaciju«. Taj sustavni karakter čini djelo suhoparnim i teškim. Stoga ni mi nećemo ulaziti u izlaganje svih, pa ni najznačajnijih vrlo pre-

[37] Ibidem, 22.

[38] *Dvije rasprave*, str. 151.

ciznih, posebno pravnih određenja, nego samo ukazati na njihovu konzekvenciju za praktičnu filozofiju.

Tako je značajno već Kantovo razlikovanje između prava i morala, između pravne i moralne dužnosti. »Etika je u stara vremena značila nauku o ćudoređu (*philosophia moralis*) uopće, koja se nazivala i naukom o dužnostima. Poslije se našlo uputnim da se to ime prenese samo na jedan dio nauke o ćudoređu, naime na nauku o dužnostima koje ne stoje pod vanjskim zakonima (za koji se dio u njemačkome našlo primjerenim ime '*Tugendlehre*' nauka o kreposti), tako da se sada sistem opće nauke o dužnostima dijeli na sistem nauke o pravu (*ius*), koja je sposobna za vanjske zakone, i sistem nauke o kreposti (*ethica*), koja nije sposobna za to. Pri tom može i ostati«³⁹. Mi smo ranije već vidjeli u kojem smislu etika »nije sposobna« za vanjsko nego za »unutrašnje zakonodavstvo«, a da li pri odvojenosti morala i prava »može i ostati«, vidjet ćemo.

U skladu s tom podjelom prema Kantu dijele se i dužnosti: »Sve dužnosti jesu ili pravne dužnosti (*officia juris*), tj. takve za koje je moguće neko vanjsko zakonodavstvo, ili dužnosti kreposti (*officia virtutis s. ethica*) za koje takvo zakonodavstvo nije moguće«, jer je moralna svrha, koja je istodobno dužnost, »unutrašnji akt duše«, pa je kao vlastitu slobodu »poznajemo samo po moralnom imperativu koji je načelo koje zapovijeda dužnost i iz kojega se zatim može razviti moć da se drugi obavezuju, tj. pojam prava«⁴⁰. Obrnuto pak ne ide, iako Kant u prvom dijelu *Metafizike ćudoređa* obrađuje nauku o pravu a u drugom dijelu nauku o kreposti, pa bi se mogao dobiti dojam da se prema Kantu etika utemeljuje u pravu. Vidjet ćemo zašto prema Kantu to nije moguće.

Što znači Kantova misao, da je moralna ili kreporna dužnost kao svrha dobre volje zapravo »unutrašnji akt duše«? Odgovor na to pitanje proizlazi već iz onoga što smo rekli o unutrašnjem ili etičkom zakonodavstvu, a postaje još jasnije, ako dodamo ono što Kant kaže o »praktičnom filozofu«, jer »unutrašnji akt duše« je svijest o dužnosti ili znanje koje je ujedno djelovanje, a ne neko puko poznavanje ili znanje radi znanja. Kant kaže: »Netko tko poznaje praktičku filozofiju, zato još nije praktički filozof. Potonji je onaj koji sebi umsku krajnju svrhu čini načelom svojih djelovanja, povezujući s time ujedno znanje koje je potrebno za to. . . . Jer tu ne stoji samo do toga da se zna što je dužnost činiti (što se lako može navesti zbog svrha što ih na prirodan način

[39] *Metafizika ćudoređa*, str. 183.

[40] *Ibidem*, 42.

imaju svi ljudi), nego poglavito do unutrašnjeg principa volje, naime da je svijest o toj dužnosti ujedno *pokretalo* rđnja, da bi se o onome koji sa svojim znanjem povezuje taj princip mudrosti moglo reći: da je praktički filozof^[41]. To je na suhoparan način rečeno i u određenju praktičnog zakona koje glasi: »Načelo koje izvjesne radnje čini dužnostima jest praktički zakon. Pravilo djelatnika koje on sebi sam iz subjektivnih razloga čini principom zove se njegova *maksima*^[42]. Kantovo isticanje, tj. polaženje od maksima vrlo je važno za razumijevanje slobode kao osobne slobode i uspinjanja do vlastitog zakonodavstva, kojemu se pokoravamo kao vlastitom a ne tuđem zakonodavstvu. Otuda kategorički imperativ glasi: »Radi prema maksimi koja ujedno može vrijediti kao opći zakon! Svoje radnje moraš, dakle, najprije razmotriti prema njihovoj subjektivnom načelu; ali da li je to načelo i objektivno vrijedno, to možeš spoznati samo po tome što se ono, budući da ga tvoj um podvrgava kušnji da ti sebe pomoću njega pomišljaš ujedno kao općenito zakonodavnoga, kvalificira za takvo zakonodavstvo^[43]. Prema tome možemo zaključiti, da je »unutrašnji akt duše« zapravo poznati Kantov »glas savjesti«, koji izražava pozitivni smisao slobode, tj. »moć čistog uma da sam za sebe bude praktičan. No to nije moguće drukčije nego podvrgavanjem maksime svake radnje pod uvjet sposobnosti maksime za opći zakon^[44], što ga čisti um propisuje kao »imperativ zabrane ili zapovijedi«.

Za razumijevanje opće nauke o dužnostima i za Kantovo shvaćanje slobode posebno je važno razlikovanje moraliteta i legaliteta. Kant pri tom polazi od zákona slobode, koji mogu biti *juridički*, ukoliko se »odnose samo na zgojine vanjske radnje i njihovu zakonitost« i *etički*, ako zakoni »treba da budu odredbeni razlozi rđnja«. Otuda »slaganje s prvima jest *legalitet*, a s drugima *moralitet* radnje. Sloboda na koju se odnose oni prvi zakoni može biti samo sloboda u vanjskoj upotrebi, a ona, na koju se odnose posljednji zakoni, može biti sloboda kako u vanjskoj tako i unutrašnjoj upotrebi hotnije, ukoliko se ova određuje umskim zakonima^[45]. Poznata je Kantova usporedba slobode u vanjskoj i unutrašnjoj upotrebi praktičnoga uma s prostorom i vremenom u teorijskoj filozofiji: »U prostoru su samo predmeti vanjskih osjetila, a u vremenu svi, kako predmeti vanjskih tako i unutrašnjih osjetila, jer su predodžbe obih ipak predodžbe, a utoliko sve za-

[41] Ibidem, 179. »Praktični filozof« je zapravo svaki ćovjek, koji djeluje moralno, tj. iz »unutrašnjeg principa volje«. On je praktičan ukoliko je mudar, i to ne u smislu teorije i znanosti, jer ove su u novom vijeku umješne i pragmatične, ali ne praktične ni mudre. Jer, praktičan je »onaj koji sebi umsku krajnju svrhu čini načelom svojih djelovanja«, tj. onaj koji »sa svojim znanjem povezuje taj princip mudrosti«.

[42] Ibidem, 26/27.

[43] Ibidem, 27.

[44] Ibidem, 15/6.

[45] Ibidem, 16.

jedno pripadaju unutrašnjem osjetilu«, tj. vremenu i vremenovanju, jer vremenovanja ima bez prostiranja, ali prostiranja nema bez vremenovanja. Kant nastavlja: »Isto tako može se promatrati sloboda u vanjskoj i unutrašnjoj upotrebi hotnije, njeni zakoni, kao čisti praktički umski zakoni za slobodnu hotniju uopće, ipak ujedno moraju biti njeni unutrašnji odredbeni razlozi, premda se ne smiju uvijek promatrati u ovom pogledu«⁴⁶. Da usporedba bude jasnija, moglo bi se reći: kao što prostiranja nema bez vremenovanja, ali ovoga ima bez onoga, tako prava kao slobode u vanjskoj upotrebi nema bez etike kao unutrašnje upotrebe slobode, ali ima ove bez one. Prema tome, Kant razlikuje moralnost i legalnost, ali ih ne odvaja poput modernih pozitivista, nego legalnost utemeljuje u moralnosti u onom smislu u kojem praktična filozofija pretpostavlja metafiziku ćudoređa. Dakako, Kant nije razvio potpunu praktičnu filozofiju, ali, kako vidimo, posebno kasni Kant, nju ne reducira na metafiziku ćudoređa, nego je širi od filozofije morala do filozofije prava a ova ide preko filozofije politike do filozofije povijesti. Drugim riječima, već Kant praktičnu filozofiju razvija iz filozofije slobode u unutrašnjoj upotrebi u slobodu u vanjskoj upotrebi i tako je širi u sve sfere ćovjekova praktičnog života.

Međutim, to širenje metafizike ćudoređa kod Kanta također ima svoje granice. Te granice se tiću ne samo odnosa prema teoriji, prirodnoj znanosti i tehnici novoga vijeka nego se tiću svega što prelazi odnos ćovjeka prema sebi i drugim ljudima. Kant je bolje nego bilo koji drugi mislilac novoga vijeka pokazao načelnu razliku između teorije i prakse u smislu izložene razlike između teorijske i praktične upotrebe uma, te je u pogledu svojevrsnosti prakse i praktične filozofije, usprkos svemu što ga — kao mislioca novovjekovne subjektivnosti i savjesti osobe, što je bitna tekovina novoga vijeka — odvaja od Aristotela, ipak najbliži Aristotelovoj praktičnoj filozofiji kao filozofiji antropini, jer se i jedna i druga ogranićava na ljudske svrhe i stvari te na najviše dobro kao ljudsko dobro. U tu problematiku kod Aristotela ovdje ne možemo ulaziti, a od Kantovih shvaćanja spomenimo još samo misao koja potvrđuje toćnost ovog našeg zaključka. To je Kantova misao iz *Metafizike ćudoređa*, da se »etika ne može proširiti preko granica ćovječjih dućnosti prema sebi i drugim ljudima«⁴⁷. U skladu s tim Kant posebno istiće, da »religijska nauka kao nauka o dućnostima prema Bogu leći izvan granica čiste moralne filozofije«⁴⁸, jer moralnoj filozofiji od svake religije pripada samo ono *formalno* čime se »izražava samo odnos uma prema *ideji* o bogu koju on sam sebi čini«, a ne prema

[46] Ibidem. [47] Ibidem, 298. [48] Ibidem, 293.

»bogu kao biću koje egzistira izvan naše ideje«⁴⁹. Stoga i »dužnost u pogledu boga« kao »ideje koju sebi činimo o takvom biću« je zapravo »dužnost ćovjeka prema samome sebi, tj. nije objektivna obvezatnost za obavljanje određenih službi nekome drugome, nego samo subjektivna za jaćanje samog pokretala u našem vlastitom zakonodavnom umu«⁵⁰.

U cjelini gledano, ćini se, da je umjesto optuživanja Kanta za »formalizam« primjerenija istini Kantove filozofije uma i smislu modernog opstanka Habermasova misao, da je »u Kantovu pojmu formalnog i u sebi diferenciranog uma položena (*angelegt*, zasadena) teorija moderne«. U Habermasovoj terminologiji teoriju moderne karakterizira der »Verzicht auf die substantielle Rationalitćt der überlieferten religiösen und metaphysischen Weltdeutungen einerseits und andererseits . . . das Vertrauen in eine prozedurale Rationalitćt, der unsere gerechtfertigten Auffassungen, ob nun auf dem Gebiet der objektivierenden Erkenntnis, der moralischpraktischen Einsicht oder der ästhetischen Beurteilung, ihren Anspruch auf Gültigkeit entlehnen«⁵¹. Ovdje ne možemo ulaziti u problematiku moderne kako je Habermas vidi već kod Hegela pogotovo nakon Hegela, ali da naznaćimo polaganje temelja teorije moderne kod Kanta omogućuje i naše suvremeno razumijevanje svijeta i ćovjeka u to nema sumnje. U tom pogledu Kant je i za nas danas ne samo znaćajan nego i nezaobilazan, upravo *der Meisterdenker*. Jer, kako kaže Habermas, »odricanje od supstancijalne racionalnosti predanih religioznih i metafizićkih tumaćenja svijeta . . . i povjerenje u proceduralnu racionalnost, iz koje naša opravdana shvaćanja crpe svoj zahtjev na valjanost, svejedno da li na području objektivirajuće spoznaje, moralno-praktićnog uvida ili estetskog prosuđivanja«, karakterizira bitno nastojanje u filozofiji kako Kantova tako i našega doba, a to je nastojanje, da se razvije svojevrsno znanje na spomenutim područjima ljudskoga života i da ih se ne miješa kao u postkantovskom a i u ovom našem dobu. Pri tom je manje važno, kojim se izrazom oznaćava znanje za odrećeno područje života, jer odlućno je da se primjereno raznovrsnim predmetima razvije svojevrsna znanja, koja omogućuju raznolike djelatnosti kao vlastita oćitovanja ljudskoga života. A u tome dolazi do izraćaja istinitost ne samo Kantove diobe na teorijski um, praktićni um i rasudnu snagu, nego — usprkos svim promjenama i razlikama — i Aristotelove troćlane diobe filozofi-

[49] Ibidem, 294.

[50] Ibidem, 295.

[51] J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983. str. 11/12.

je, koja je također primjerena trima bitnim načinima ljudskoga života, poznatim pod imenom *bios theoretikos*, *bios praktikos* i *bios poietikos*. Problem, međutim, svagda ostaje jedinstvo tih različitih načina života.

Kako je poznato, Kantovo središnje pitanje odnosi se upravo na mogućnost jedinstva našega uma, jer je u različitim oblicima ćovjekova znanja i djelovanja ipak riječ o jednom te istom umu. Na to je smjerao Kant, kad je u *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* zahtijevao da se jedinstvo kritike praktičnoga uma s kritikom spekulativnoga ili teorijskoga uma mora moći prikazati po zajedničkom principu u čistoj formalnoj filozofiji.⁵² Iz naših razlaganja Kantove filozofije postalo je, međutim, očito, da to jedinstvo uma, iako ono od *Kritike čistoga uma* pa dalje čini *sav interes*⁵³ Kantove filozofije i našega uma općenito, ipak nije pružila ni Kantova transcendentalna filozofija ni njegova metafizika, i to ni metafizika prirode niti metafizika ćudoreda. Štoviše, Kantova metafizika ćudoreda nije pružila čak ni cjelovitu jedinstvenu praktičnu filozofiju, iako je to, već kao njezina pretpostavka, bila nagovijestila⁵⁴.

Zusammenfassung

Ante Pažanin / Kants Metaphysik der Sitten und praktische Philosophie

In der Schrift über die Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?, stellt Kant fest, dass in der Metaphysik seit »Aristoteles' Zeiten nicht viel Fortschreitens gewesen« sei und dass Wolff »unstreitige Verdienste« für die Ontologie hat. Die Ontologie und alle Theorie berühren aber nicht »das Übersinnliche, welches doch der Endzweck der Metaphysik ist«. In diesem Sinne sagt Kant, dass vom Übersinnlichen keine Erkenntnis möglich ist und in der *Metaphysik der*

[52] Usp. tekst što ga označava bilješka 20 ovoga rada.

[53] *Kritika čistoga uma*, A 804, B 832.

[54] O tome vidi poglavlje »Moral, pravo, politika« moje studije »Teorija i praksa kod Kanta«, u: A. Pažanin, *Filozofija i politika*, Zagreb 1973, str. 167 i d.

Sitten, dass »über die Naturbestimmungen hinaus es keine Theorie« gibt.

Da »kein theoretisch–dogmatisches Erkenntnis geben könne«, kommt an die Stelle der traditionellen theoretischen Metaphysik die Transzendentalphilosophie und die Metaphysik der Natur und als eigentliche Kantische Metaphysik die Metaphysik der Sitten, die als Metaphysik im Endzweck, die von den »übersinnlichen Gegenständen ein praktisch–dogmatisches Erkenntnis« gibt, »um dem praktisch–dogmatischen Objekt des reinen sittlichen Prinzips, nämlich dem Endzweck, welcher das höchste Gut ist, für uns selbst angemessen zu sein«. Die Metaphysik der Sitten untersucht Begriffe und Gesetze des reinen Willens, um »die Autonomie des Willens«, d. h. »Freiheit im positiven Verstande« zu zeigen. Praktische Philosophie braucht und setzt eine solche Metaphysik der Sitten voraus. Kant sagt sogar: »Eine solche zu haben ist selbst Pflicht, und jeder Mensch hat sie auch, obzwar gemeiniglich nur auf dunkle Art in sich«. Kants Verdienst und Bedeutung besteht zunächst darin, dass er an der »Obereinteilung« der Philosophie in die theoretische und praktische festhält und dass er Kunst und Technik zur Theorie im neuzeitlichen Sinne rechnet und von ihnen als einer »technisch–praktischen« Lehre die praktische Philosophie als »moral–praktische Lehre« unterscheidet. Der späte Kant hat eingesehen, dass praktische Philosophie nicht nur eine Metaphysik der Sitten oder Moralphilosophie, sondern auch eine Philosophie des Rechts, der Politik und der Geschichte in sich umfasst. Dieses Programm hat aber erst Hegel im ganzen ausgeführt.