

KANT

RESPECTUL PENTRU PERSOANE

Richard Norman¹

Etica protestantă

Cu etica lui Immanuel Kant suntem ferm situați într-un context creștin, acela al protestantismului german de secol optsprezece. Părinții lui Kant erau pietiști, o tendință (nu o sectă independentă) în cadrul bisericii luterane. Acest mediu a exercitat o influență importantă asupra lui Kant, iar filosofia sa morală își are punctele de plecare în anumite trăsături generale ale creștinismului protestant. În clasicul său studiu despre etica protestantă, sociologul Max Weber spune în legătură cu originile sale luterane:

“Fără îndoială, cel puțin un lucru reprezenta o noutate: valorizarea îndeplinirii datoriei în profesiile laice ca fiind cea mai înaltă formă pe care o poate cunoaște activitatea morală a individului... Singurul mod de a trăi după placul lui Dumnezeu nu era cel prin care se depășea moralitatea laică prin ascetism monahal, ci numai acela care presupunea îndeplinirea obligațiilor impuse individului de poziția sa în lume. Aceasta era vocația sa.”²

După cum indică Weber aici, atitudinea de “ascetism al lumii de aici” contrastează cu tradiția monastică a “ascetismului lumii de dincolo”. Spre deosebire de a doua, prima nu presupune că, prin desconsiderarea lucrurilor care aparțin acestei lumi, individul ar trebui să se retragă din profesiile laice pentru a-și căuta desavârșirea spirituală. Lumea obligațiilor de natură socială și economică este lumea în care am fost plasați de Dumnezeu pentru a duce o viață bună. Pe de altă parte, nu se face nici o sugestie, cum i s-ar fi părut desigur lui Aristotel, că prin angajarea în aceste activități ne împlinim ca ființe umane și dăm expresie celor mai înalte potențialități ale naturii umane. Activitățile laice conferă cadrul în care ni se cere să dăm dovadă de bunătate morală, însă conținutul ca atare al acestor activități nu are o valoare intrinsecă.

¹ R. Norman, *The Moral Philosophers*, Clarendon, Oxford, 1983, cap. 6.

² Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. Talcott Parsons (Londra, 1930), p.80

În aceste trăsături ale eticii protestante putem localiza sursa accentului pe care îl pune Kant pe “datoria de dragul datoriei”. Kant este primul filosof care pune conceptul de “datorie” în centrul eticii. În sens tradițional, acest concept se referă la cerințele impuse unei persoane de faptul că ocupă o anumită poziție socială, economică și politică – datoriile cuiva ca părinte, ca angajator sau ca angajat, ca cetățean, ca deținător al unei funcții politice, etc. Kant extrapolează conceptul de la aceste “datorii” specifice la o “datorie” generalizată și propune ca binele moral să constea în îndeplinirea acestei “datorii” generalizate de dragul datoriei însăși. Dar detașând acest concept de rolurile și funcțiile sociale specifice, Kant urmărește de asemenea să-l detașeze și de orice idee de utilitate. Îndeplinirea “datorii” devine pur și simplu o cerință morală abstractă și nu ceva cerut de funcționarea efectivă a instituțiilor sociale umane. Datoria trebuie îndeplinită numai de dragul ei și nu pentru a promova împlinirea sau fericirea umană. Fundalul reprezentat de etica protestantă ne poate ajuta să înțelegem apariția acestei idei.

Pot fi menționate încă două trăsături ale gândirii protestante. Prima dintre acestea este prioritatea “credinței” în fața “faptei”. Un element vital al protestantismului era ideea potrivit căreia faptele bune nu sunt un mijloc prin care o persoană poate dobândi mântuirea și nu au o importanță în sine, ci doar ca expresie manifestă a unei stări interioare de credință, care numai ea ne poate salva. Putem vedea la lucru această idee în conferirea de către Kant a unei valori supreme “voinței bune” care este “bună nu pentru ceea ce produce sau efectuează, nu prin aptitudinea ei de a atinge vreun scop prestabilit, ci numai prin actul volitiv” (I.3). Cealaltă trăsătură de care trebuie să ținem seama este accentul pus de protestantism pe caracterul radical corupt al naturii umane. Aceasta este, desigur, o temă constantă în religia creștină, dar reformatorii protestanți i-au dat o importanță specială. Omul nu poate obține nimic bun prin propriile sale calități, ci doar prin harul divin din el, iar acesta se va afla în conflict direct cu dorințele lumești, care sunt corupte prin însăși natura lor. Descoperim acest conflict, tradus în termeni mai filosofici de către Kant, în opoziția dintre datorie și înclinație. Pentru Kant, înclinațiile umane naturale nu pot avea valoare morală, iar natura moralității este mai ușor vizibilă în situațiile în care datoria și înclinațiile sunt în conflict.

Motivul pentru care am făcut referire la fundalul protestant al gândirii kantiene nu este doar acela de a face un exercițiu în spațiul istoriei ideilor. Prima secțiune a

Întemeierii trasează liniile generale ale eticii lui Kant prin apel la datele “cunoașterii comune”, ale « cunoașterii morale a rațiunii umane comune ». Ce înseamnă această cunoaștere morală comună? Eu aș sugera că ea este, de fapt, etica creștinismului protestant. Aceasta înseamnă că ea nu are calitatea universală pe care Kant ar vrea să i-o atribuie. Este simțul etic comun al unei anumite societăți într-o anumită epocă istorică. Prin urmare, pentru a putea evalua corect argumentul lui Kant, trebuie să identificăm limitele istorice și sociale ale aceste concepții despre moralitate. De fapt, ansamblul filosofiei sale morale mi se pare că se sprijină puternic pe acest apel la ceea ce el considera a fi conștiința morală comună. Nu numai că prima secțiune este formulată explicit din acest punct de vedere, dar argumentul celei de-a doua secțiuni pare să presupună concepția despre moralitate expusă în prima secțiune. Nu sunt sigur în ce măsură Kant consideră, în a doua secțiune, că oferă argumente independente pentru validitatea aceste concepții despre moralitate. Oricare ar fi însă intențiile sale, eu aș susține că nu reușește să facă asta. El ne oferă cel mult niște indicii despre cum am putea formula o justificare independentă; pe scurt, ceea ce găsesc în secțiunea a doua este o clarificare și o elaborare suplimentare ale teoriei etice care fusese derivată mai înainte din conștiința morală comună. Nici secțiunea a treia nu oferă justificarea independentă cerută. Aici, Kant schițează metafizica de care are nevoie pentru a explica posibilitatea moralității. Într-o lume în care tot ce se întâmplă este cauzat în mod necesar, ființele umane pot avea totuși voința liberă pe care o presupune moralitatea întrucât, ca euri, aparțin lumii *noumen*-elor (sau a “lucrurilor în sine”), ca și lumii *fenomenelor* (sau a “aparențelor”). În acest fel, Kant încearcă să demonstreze că moralitatea este *posibilă* dar nu că este *necesară* – cu alte cuvinte el tot nu ne spune de ce trebuie să înțelegem moralitatea în acest fel și de ce trebuie să ne purtăm conform unei asemenea moralități. Până la urmă el nu oferă nici un răspuns acestei probleme în afară de afirmația că viziunea sa asupra moralității este cea a conștiinței morale comune. Iar dacă această conștiință este, de fapt, cea a creștinismului protestant, atunci o putem găsi mai problematică decât o găsește Kant.

Prima secțiune

Să analizăm mai atent modul în care Kant își construiește teoria etică, în prima secțiune, pornind de la conștiința morală comună. El începe prin a afirma că nimic nu este necondiționat bun în afara voinței bune, a cărei valoare este pe deplin separabilă de valoarea rezultatelor pe care le produce. Această teză inițială devine plauzibilă în lumina ideii larg împărtășite potrivit căreia evaluările morale au în primul rând în vedere *intențiile* oamenilor. Oamenii nu sunt moralmente blamabili dacă, fără să aibă vreo vină, intențiile lor bune duc la rezultate nefericite. Dacă A se aruncă în mare pentru a-l salva pe B care este dus de valuri dar, întrucât curentul era mai puternic decât crezuse, eșuează în a-l salva și se îneacă și el, atunci nimic bun nu va fi realizat, ci mai degrabă vor fi produse pierderi suplimentare de vieți precum și o durere în plus pentru familia și prietenii săi; cu toate acestea, datorită intențiilor sale și a eforturilor de a le realiza, persoana în cauză are șanse mari să fie mai degrabă lăudată moral decât criticată. Este însă de remarcat faptul că, în exemple evidente de felul acestuia, intenția însăși trebuie descrisă ca intenție de a produce sau de a efectua ceva. Rezultatele nu sunt deci irelevante; contrastul apare între *rezultatele intenționate* și *rezultatele efective*, iar primele sunt cele care fac obiectul laudei sau blamului.

În paragraful 8, Kant introduce conceptul central de “datorie”, termenul prin care ne vom referi la voința bună atunci când e văzută ca fiind în opoziție cu înclinațiile. Acțiunile au valoare morală numai dacă sunt efectuate din datorie și nu din înclinație și, de vreme ce “înclinația” se află de asemenea în opoziție cu “rațiunea”, acțiunile făcute din datorie trebuie să coincidă cu acțiunile guvernate de rațiune. Nu este clar dacă I. Kant intenționează să spună că o acțiune ar putea să nu aibă *deloc* valoare morală în condițiile în care ar fi *cât de puțin* în acord cu înclinația. Cred că o interpretare indulgentă i-ar atribui lui Kant o teză mai slabă : anume că o acțiune motivată de înclinație nu are valoare morală decât dacă este motivată și de preocuparea pentru datorie. Iar a spune că este motivată și de datorie înseamnă a spune ceva de felul: în măsura în care ai o înclinație de a face acțiunea recunoști totodată că ea este o datorie a ta și, în virtutea acestei recunoașteri, *ai fi* făcut acea acțiune *chiar dacă* n-ai fi avut nici o înclinație pentru ea. Filantropul căruia îi face plăcere să-i ajute pe alții nu ar fi astfel împiedicat să-și dovedească valoarea morală cu condiția să aibă și simțul datoriei. În această interpretare

Kant ar spune numai că, dacă cineva are o înclinație directă de a face o acțiune, atunci *este mai greu de aflat* dacă acesta este motivat și de datorie, în timp ce atunci când înclinația și datoria sunt în conflict, forța simțului datoriei este evidentă. O interpretare de felul acesta este favorizată discret de paragraful 9 și susținută puternic mai târziu, când, la II. 42, Kant spune: “caracterul sublim și demnitatea internă a poruncii datoriei sunt cu atât mai manifeste cu cât există mai puține cauze subiective în favoarea acestei porunci și mai multe împotriva ei”.

Dacă îl interpretăm pe Kant în felul acesta, atunci poziția lui va primi într-adevăr sprijin din partea ideilor morale acceptate în mod comun. Pare să existe o oarecare plauzibilitate în ideea că, dacă o acțiune e îndeplinită numai pentru că îți face plăcere, atunci ea nu are valoare morală pentru că nu implică nici un efort de voință.

În paragraful 14, Kant începe să treacă într-adevăr dincolo de conștiința morală comună și să își extindă radical tezele anterioare. El susținuse anterior că valoarea voinței bune este independentă de *rezultatele obținute*. Acum va susține că este independentă de *rezultatele urmărite*, iar acest lucru, după cum am mai spus, e foarte diferit de primul. De asemenea, el afirmase anterior că datoria se află în opoziție cu *înclinația*. Ceea ce va face acum va fi să introducă teza că datoria trebuie să fie în opoziție cu toate *scopurile* particulare. Să luăm exemplul de mai devreme cu salvatorul care a eșuat. Am fost de acord ca el ar putea fi admirat din punct de vedere moral chiar dacă nu a reușit să realizeze nimic. Însă, după cum de asemenea am menționat, această admirație e inseparabilă de recunoașterea noastră a ceea ce a încercat el să facă. Presupoziția firească ar fi aceea că el a acționat cu scopul de a salva viața altei persoane și asta este ceea ce îl face moralmente admirabil. Repet, a spune că a acționat cu acest scop nu înseamnă a spune, în nici un sens firesc al cuvântului, că a făcut-o din înclinație. După câte putem presupune, lui nu-i face plăcere să lupte cu marea agitată. Scopul pe care i-l putem atribui, departe de a constitui o înclinație, este tocmai ceea ce el consideră de datorie să facă.

Presupun că în paragraful 14 Kant consideră că dezvoltă pur și simplu temele paragrafelor anterioare. Cu toate acestea, eu sugerez că în realitate lucrurile stau tocmai invers. Paragraful marchează un punct de plecare radical nou care nu poate fi susținut de ceea ce s-a spus înainte. Atunci ce anume îl poate susține? Nu o poate face nici apelul la

înțelegerea morală comună, dacă se presupune că aceasta este ceva ce e larg împărtășit de diferite societăți și culturi. El poate căpăta plauzibilitate numai prin apel la trăsăturile menționate anterior ale eticii protestante.

Dacă ideea de “datorie” este separată în acest fel de toate scopurile particulare, atunci se ridică o nouă problemă, întrucât pare să nu mai existe nici o cale de a determina în ce constă această “datorie”. Ea ne apare ca fiind complet goală. Răspunsul lui Kant, în paragrafele 15 și 16 este că, din moment ce orice luare în considerare a înclinațiilor și a efectelor este exclusă, datoria trebuie definită nu în termeni de conținut, ci ca cerință pur formală. Ea este cerința de a acționa din respect pentru *legea* morală. De ce anume “lege”? Pentru că ideea de datorie o presupune pe aceea de a acționa pe baza unui *principiu*, urmând un principiu *universal*; și nu de a reacționa pur și simplu la o situație imediată și particulară. Vocabularul “legii morale” are conotații religioase sugerând conceperea moralității ca pe ceva dat de un legislator divin și, prin aceasta, conferă acestui discurs despre “lege” o plauzibilitate intuitivă inițială. Kant însă ar respinge cu siguranță această concepție (ceea ce și face la II.85). Legea morală nu este, în viziunea sa, ceva impus nouă din afară de o voință arbitrară, fie ea divină sau nu. Ea este expresia rațiunii pure, iar dacă această lege are nevoie de un legislator, atunci acesta este orice ființă rațională. Astfel, în singurul sens în care legea morală este dată de Dumnezeu ea este dată de asemenea de noi toți, ca ființe umane înzestrate cu rațiune. Această idee a legii morale ca ceva dat siesi de orice agent rațional este elaborată de Kant la II.55-60.

Dar dacă atunci când te supui legii morale te supui numai ție însuși și urmezi doar propria voință, de ce să mai vorbim de “supunere” și de “lege”? Pentru că suntem ființe divizate, împărțite între rațiune și înclinație. În măsura în care suntem raționali, moralitatea este doar expresia voinței noastre libere. Dar în măsura în care suntem și ființe ale înclinației, moralitatea este ceva căruia trebuie să ne supunem. Concepția populară de care Kant se apropie cel mai mult nu este aceea de moralitate ca supunere față de Dumnezeu, ci aceea de moralitate ca supunere față de propria conștiință, supunerea părții inferioare față de partea superioară a sinelui.

Dar dacă datoria este definită ca respect pentru legea morală, aceasta pare numai o deplasare a problemei. Cum putem noi determina ce poruncește legea morală? Kant susține că legea morală, ca și ideea de “datorie”, nu poate fi definită prin conținutul său.

Prin urmare, concede el, legii nu-i rămâne nimic de poruncit cu excepția faptului că acțiunile noastre trebuie să se supună legii. Aceasta pare, la prima vedere, o cerință complet lipsită de conținut, o lege care spune numai “Supune-te acestei legi”. Kant susține însă că, deși în întregime formală, ea nu este în întregime goală, căci atunci când o separăm prin abstracție de orice conținut particular, ceea ce rămâne din ideea de lege este cerința universalității. O lege care poruncește numai supunerea față de lege are această formă: acționează în așa fel încât să poți voi ca maxima ta să devină lege universală.

Kant susține că toți recunosc în fapt această lege morală. E ceva adevărat în această susținere. Ne-am putea gândi bunăoară la modul în care oamenii verifică de obicei corectitudinea morală a unei acțiuni punând întrebarea: ce-ar fi dacă toată lumea ar face la fel? Legea morală a lui Kant are o oarecare afinitate cu Regula de Aur: “Comportă-te față de ceilalți așa cum ai dori să se comporte și ei ei față de tine.” (deși Kant arată care sunt limitele acestui principiu, mai ales în formularea sa negativă, în nota de subsol de la II.52). Dacă “rațiunea umană comună” înțelege prin aceste principii același lucru pe care îl înțelege Kant și, în particular, dacă le înțelege ca pe niște principii pur formale, aceasta este o altă întrebare. Vom fi în mai mare măsură să răspunem la ea după ce vom fi examinat încercarea sa de a arăta, în secțiunea a doua, cum poate această lege morală să ne ghideze acțiunile.

Secțiunea a doua

Cea mai importantă inovație pe care o aduce Kant în a doua secțiune este de a introduce conceptele de “imperativ ipotetic” și “imperativ categoric”. Un *imperativ* este forma lingvistică prin care se exprimă o *poruncă*. *Poruncile* sunt legate de *legi* în același fel în care *datoria* este legată de *voința bună*: în ambele cazuri prima adaugă la a doua ideea unei opoziții față de înclinații. Astfel, toate ființele raționale acționează în conformitate cu modul în care sunt concepute legile. O ființă a cărei voință este complet determinată de rațiune și care nu are înclinații (o ființă non-fizică, neafectată de stimuli senzoriali) nu ar resimți aceste legi ca porunci, ci ar fi ceea ce Kant numește o “voință sfântă”. Ființele așa cum suntem noi înșine, care au atât înclinații cât și rațiune și în care

cele două pot intra în conflict, resimt legile rațiunii ca porunci, atâta vreme cât înclinațiile le pot împinge să devieze de la ele.

Imperativele ipotetice sunt expresia unor porunci condiționate de înclinații sau de scopuri. Ele sunt de forma “Fă asta pentru a obține cealaltă”. Exemple ar putea fi : “Rupeți pentru a deschide” sau “Fă-ți prieteni dacă vrei să fii fericit”. Primul dintre acestea este un exemplu pentru ceea ce Kant numește “imperative ale abilității”, care exprimă porunci ce sunt condiționate de scopuri pe care cineva le poate împărtăși sau nu – cineva poate fi sau nu interesat de a deschide o pungă de fulgi de porumb. Cel de-al doilea este un “imperativ al prudenței”, întrucât porunca este derivată dintr-un scop care este necesar tuturor ființelor umane, realizarea fericirii. Pe de altă parte, imperativele categorice exprimă porunci care nu sunt condiționate de nici un scop. Ele nu sunt de forma “Fă asta pentru a obține cealaltă”, ci pur și simplu “Fă asta”. Se deduce deci din interpretarea dată moralității în prima secțiune că imperativele categorice sunt forma în care sunt exprimate poruncile legii morale.

Kant oferă patru formulări ale imperativului categoric și își lasă cititorii oarecum confuzi în ceea ce privește felul în care sunt legate una de alta aceste variate formulări. O explicație clară este data însă, în cele din urmă, la II.72. Strict vorbind, există un singur imperativ categoric. Lui i se poate da o formulare cu totul generală (la care mă voi referi cu G) și i se mai pot da încă trei formulări, mai amănunțite (la care mă voi referi cu S1, S2 și S3). Formulările mai amănunțite sunt o reformulare a lui G în așa fel încât să indice mai clar cum poate fi aceasta aplicată în practică. Cele patru formulări sunt:

G. Acționează numai potrivit acelei maxime prin care să poți voi totodată ca ea să devină o lege universală.

S1. Acționează ca și cum maxima acțiunii tale ar trebui să devină prin voința ta o lege universală a naturii.

S2. Acționează în așa fel încât să tratezi umanitatea, în persoana ta sau a altuia, niciodată numai ca mijloc ci totdeauna și ca scop.

S3. Acționează ca și cum ai fi întotdeauna, prin maximele tale, un membru legislator în imperiul universal al scopurilor.

E clar că S1 reprezintă numai o mica variație a lui G. Singura schimbare semnificativă este extinderea sintagmei “lege universală” la “lege universală a naturii”.

Interpretarea minimală a lui S1 ar fi aceea că ea ne cere doar să aplicăm G în lume, așa cum o cunoaștem. Trebuie să verificăm dacă maximele acțiunilor noastre, atunci când sunt universalizate, pot fi consistente cu faptele empirice ale lumii naturale în care trebuie să acționăm. Unii dintre comentatorii lui Kant au vrut însă să citească mai mult în sintagma “lege a naturii” și voi lua în considerare sugestiile lor la timpul potrivit.

Dar S2 și S3? Se pare că acestea diferă mai mult de G. Atunci cum pot fi ele numite reformulări ale sale? Pentru a înțelege acest lucru ne-ar fi folositor să privim toate formulările ca permutări ale conceptelor de *raționalitate* și *universalitate*. G și S1 cer ca, în calitate de ființe raționale, să putem universaliza maximele acțiunilor noastre, adică să fim capabili să le voim ca legi universale. S2 ne cere apoi să universalizăm felul în care ne concepem ca ființe raționale și să tratăm toate celelalte ființe umane de asemenea ca pe niște ființe raționale. În sfârșit, S3 le sintetizează pe S1 și S2, aducând laolaltă cele două idei de “lege universală” și de “ființă rațională”. Așadar, aceste legi universale sunt unele asupra cărora s-ar cădea de acord într-o comunitate ipotetică de ființe raționale și ar impune respectul față de toți membrii comunității ipotetice ca ființe raționale. Această comunitate ipotetică este ceea ce Kant numește un “imperiu al scopurilor”, și deci o cerință în plus pentru acțiunea corectă este că aceasta trebuie să fie compatibilă cu legile unui imperiu al scopurilor.

Kant spune foarte puține lucruri despre felul în care S3 ar putea fi aplicată în practică. Dar are mult mai multe de spus despre S1 și S2 și le examinează aplicarea prin patru exemple. Voi consacra ultimele două secțiuni din acest capitol chestiunilor privitoare la aplicarea practică a lui S1 și S2 și discuției lui Kant referitoare la ele în legătură cu aceste exemple. Mai întâi, câteva cuvinte despre structura generală a exemplelor.

Cele patru exemple sunt alese sistematic. Ele sunt: (i) datoria de a nu te sinucide; (ii) datoria de a nu face promisiuni false; (iii) datoria de a ne cultiva talentele; (iv) datoria de a-i ajuta pe alții. Exemplele (i) și (iii) sunt datorii față de noi înșine iar (ii) și (iv) sunt datorii față de alții. Exemplele (i) și (ii) sunt numite de Kant “datorii perfecte” iar (iii) și (iv) sunt “datorii imperfecte”. Explicația dată de Kant termenilor “perfect” și “imperfect” e mai degrabă surprinzătoare. El spune (în nota de subsol de la paragraful 34): “Printr-o datorie perfectă înțeleg una care nu admite nici o excepție în favoarea înclinației.” Totuși,

din moment ce în mod normal Kant pare să presupună că *nici o* datorie nu admite excepții în favoarea înclinației, e dificil să ne dăm seama cum ar trebui să folosim această trăsătură pentru a distinge între datorii perfecte și imperfecte. Ar fi tentant să-l interpretăm în sensul că datoriile perfecte sunt acelea care nu admit *deloc* excepții, în vreme ce datoriile imperfecte sunt cele care pot fi surclasate de datorii perfecte sau de alte datorii imperfecte (dar nu de înclinații). Aceasta e ceva tentant întrucât Kant vrea cu siguranță să spună că unele datorii nu admit excepții și, de vreme ce ar părea neplauzibil să susțină asta despre toate lucrurile pe care le consideră datorii, are nevoie de o distincție între datoriile care permit și datoriile care nu permit excepții. O astfel de interpretare ar fi în acord cu natura exemplelor lui Kant. Datoriile de a nu te sinucide și de a nu face promisiuni false par a fi de un tip care nu admite excepții, în vreme ce acest lucru ar fi greu inteligibil dacă ar fi susținut cu privire la datoriile de a-ți cultiva talentele și de a-i ajuta pe alții. Dacă mi s-ar ivi o ocazie de a-mi cultiva talentele sau de a ajuta pe cineva făcând o promisiune falsă (poate pentru a obține bani spre a-i da unui prieten aflat la ananghie sau a face un șiretlic astfel încât să pot urma o facultate), ne-am putea aștepta de la Kant să spună că datoria de a nu face promisiuni false trebuie să o surclaseze pe cealaltă. Această interpretare funcționează și cu privire la ceea ce spune el atunci când ajunge să aplice S2 exemplelor, întrucât după aceea el clasifică exemplele (i) și (ii) ca “datorii necesare sau ale obligației stricte” iar (iii) și (iv) ca “datorii contingente sau meritorii”. În sfârșit, aceasta se potrivește și cu ceea ce spune Kant în alte scrieri. Una peste alta, interpretarea ar fi imposibil de refuzat dacă n-ar fi faptul că nu aceasta spune cu adevărat Kant. Poate, atunci, ar trebui să-l acuzăm pur și simplu de neglijență.

Există ceva ce trebuie în general spus despre felul în care Kant aplică imperativul categoric în exemplele sale. Această aplicare este în primul rând un test *negativ*. Acțiunile ale căror maxime *nu* sunt în acord cu imperativul categoric sunt cele pe care *nu* trebuie să le facem. Dacă nu pot fi universalizate sau dacă implică tratarea ființelor umane numai ca mijloc, atunci nu sunt permise din punct de vedere moral. Kant nu spune însă că toate acțiunile care *sunt* în acord cu imperativul categoric sunt acțiuni pe care *trebuie* să le facem. Asta ar fi un nonsens. Există nenumărate acțiuni care pot fi foarte bine universalizate și care nu implică tratarea oamenilor numai ca mijloace, dar care cu siguranță nu sunt obligatorii. Pot, desigur, să vreau ca lege universală ca toată lumea să se

apuce de jogging. Dar asta nu înseamnă că am o datorie morală să fac eu însumi acest lucru. Tot ce vrea Kant să spună în legătură cu asemenea acțiuni ce sunt în acord cu imperativul categoric este că ele sunt moralmente *permise*, nu că sunt obligatorii. Iar aceasta este în acord cu concepția populară asupra moralității, care este de obicei gândită ca trasând limitele a ceea ce putem face, interzicând mai degrabă decât cerând.

În primul rând, deci, imperativul categoric servește la a distinge între acțiuni permise și nepermise. Kant vrea însă să spună că există datorii pozitive și datorii negative. Atunci, cum pot fi acestea identificate prin imperativul categoric? Pot fi identificate pentru că datoriile pozitive de forma “Trebuie să faci X” pot fi puse în forma negativă “Să nu faci X este nepermis”. Kant ar susține așadar că refuzul de a-i ajuta pe semenii aflați în dificultate nu ar putea fi universalizat. Așadar, ar concluziona el, refuzul de a-i ajuta pe alții e nepermis, de unde decurge că a-i ajuta pe alții e obligatoriu. Testul rămâne unul negativ, dar în acest fel poate genera datorii pozitive. De remarcat că dintre cele patru exemple (i) și (ii), adică datoriile “perfecte”, sunt negative ; iar (iii) și (iv), adică datoriile “imperfecte”, sunt pozitive. Acest lucru oferă temeieri suplimentare pentru interpretarea sugerată a lui ”perfect” și “imperfect”. Are sens să spui despre datoriile negative că nu trebuie *niciodată* să te sinucizi din dragoste de sine, că nu trebuie *niciodată* să faci promisiuni false, etc., în vreme ce e destul de neclar ce ar însemna să spui că trebuie *întotdeauna*, fără excepție, să-ți cultivi talentele sau să-i ajuți pe alții. Așadar, se poate spune mai degrabă despre datoriile negative decât despre cele pozitive că nu admit nici un fel de excepții.

Universalizabilitatea

Revin acum la o mai atentă examinare a lui G și a lui S1, cele două formulări care cer ca maxima oricărei acțiuni să fie universalizabilă. Plec de la premisa că I. Kant nu are în vedere aplicarea independentă a lui G la cazuri particulare, ci numai prin intermediul lui S1 (sau cu ajutorul lui S2 sau S3). Mă voi concentra, de aceea, asupra lui S1 și voi analiza în ce fel poate sluji acesta în mod practic în calitate de principiu moral fundamental.

Am precizat anterior că I. Kant nu oferă nici o justificare bine elaborată a vreuneia dintre formulările imperativului categoric, în afară de derivarea lor din cunoașterea morală comună în Secțiunea întâi. Există totuși indicii despre cum ar putea fi întreprinsă o asemenea justificare. ‘Raționalitatea’ și ‘universalitatea’ sunt, după am văzut, cele două concepte-cheie, din îmbinarea cărora rezultă diferitele formulări ale imperativului categoric. Cred că există o serie de argumente pentru a susține că, dintre cele două, raționalitatea este cea fundamentală, iar cerința universalității poate fi derivată din cea a raționalității. Cu alte cuvinte, ceea ce susțin eu e că faptul ca acțiunile mele să fie universalizabile este o condiție necesară pentru a acționa rațional. Nu se poate răspunde la întrebarea ‘De ce să acționăm rațional?’. Nu poate fi invocat nici un alt temei decât acela că cineva care întreabă ‘de ce?’ este deja angajat în căutarea de temeuri (*reasons*) și a acceptat deja, prin chiar acest lucru, exigența raționalității [de a căuta temeiurile]. Dacă putem arăta, așadar, că, spre a fi raționale, acțiunile mele trebuie să fie totodată universalizabile, atunci putem oferi un argument în apărarea lui Kant care nu trebuie să se bazeze pe presuposițiile conștiinței morale comune.

Există, desigur, un sens slab în care raționalitatea presupune universalitatea. Pentru a fi rațional, comportamentul meu trebuie să fie universalizabil în sensul de a fi consistent. Să luăm exemplul lui Kant cu promisiunile false. Kant își închipuie pe cineva care « văzându-se la strâmtoare, se simte împins să ia bani cu împrumut. El știe că nu va putea înapoia banii, dar totodată își dă seama că nu va fi împrumutat cu nimic dacă nu promite ferm că-i va înapoia la un anumit termen » (II.36). Să presupunem că acel cineva se decide să facă o asemenea promisiune, știind că nu și-o va putea ține. Dacă el crede că acțiunile sale sunt justificate rațional, atunci el este, cum spune Kant, angajat să asculte de principiul universal sau maxima « Atunci când văd că duc lipsă de bani, voi împrumuta bani și voi promite să-i înapoiez, chiar dacă știu că acest lucru nu se va întâmpla niciodată ». Dacă însă nu poate accepta așa ceva ca principiu universal, atunci nu se poate privi pe sine ca fiind justificat rațional în cazul de față, decât dacă e capabil să indice vreo altă caracteristică relevantă a situației de față care să justifice acțiunea sa.

Acesta este, așadar, sensul slab al universalizabilității, și anume consistența. O acțiune nu poate fi rațională decât dacă stă sub un principiu universal care mă constrânge să acționez în același mod în toate circumstanțele similare relevante. Kant vrea însă un

sens mai tare al universalizabilității. El vrea nu doar un principiu al consistenței, ci ceea ce s-ar putea numi un principiu al *caracterului impersonal al temeiurilor*. În acest caz, ideea este că temeiurile nu pot fi specifice unor indivizi particulari. Dacă R este un temei valabil pentru ca *eu* să săvârșesc acțiunea A, atunci el trebuie să fie, de asemenea, un temei valabil pentru *oricine* pentru a face A în aceleași circumstanțe. Temeiurile sunt, prin însăși natura lor, temeiuri pentru toți. Astfel, în exemplul cu promisiunea, dacă cel care face promisiunea falsă consideră că e justificat rațional să facă asta, atunci el trebuie totodată să accepte că oricine altcineva ar fi la fel de îndreptățit să facă o asemenea promisiune ori de câte ori ar avea nevoie de bani și nu i-ar putea restitui. Dar dacă nu poate accepta aceasta, atunci nu se poate considera pe sine justificat din punct de vedere rațional în acest caz.

Acesta e un sens mai problematic al universalizabilității, dar pare unul destul de convingător. Pare, într-adevăr, corect că temeiurile, pentru a fi temeiuri, trebuie să fie impersonale în acest sens. Să presupunem, deci, că aceasta este asumția pe care o face Kant și să acceptăm că imperativul categoric în forma G sau S1 poate fi apărat în acest fel. Acum, întrebarea este: poate un asemenea principiu, când este aplicat la cazuri particulare, să diferențieze în mod efectiv acțiunile permise de cele nepermise? Poate el, cu alte cuvinte, să dea rezultate concrete?

Există două dificultăți care au fost în mod obișnuit observate în acest punct și pentru mulți critici ele ar fi de nedepășit. Prima dintre ele este problema: *sub ce descriere* e universalizabilă o acțiune? Orice acțiune poate fi descrisă în mai multe feluri. În exemplul cu promisiunea, ne putem închipui diverse descrieri posibile, ca de exemplu:

- (a) a face o promisiune când nu ți-o poți ține;
- (b) a face o promisiune când ai nevoie de bani și nu îți poți ține promisiunea;
- (c) a face o promisiune când ai nevoie de bani pentru a-ți plăti studiile, dar nu-ți poți ține promisiunea;
- (d) a face o promisiune când ai nevoie de bani cu care ai putea apoi să fii de mare folos umanității, chiar dacă nu-ți poți ține promisiunea.

Dacă acțiunea este sau nu universalizabilă poate depinde foarte mult de descrierea aleasă. Kant presupune că descrierea (b) ar fi cea potrivită și că sub o asemenea descriere acțiunea nu poate fi universalizabilă. Dacă ar fi universalizată, “promisiunea însăși ar

deveni imposibilă deoarece nimeni nu ar mai crede ceea ce i se promite, ci ar râde de orice asemenea declarații ca de niște deșarte imposturi ». Totuși, în oricare asemenea caz, ar fi posibilă o descriere mai amănunțită cum sunt (c) sau (d) și, astfel descrisă, acțiunea ar putea fi universalizabilă. S-ar putea argumenta că dacă toată lumea face promisiuni mincinoase în condițiile descrise de (c), atunci nivelul general de încredere ar putea să scadă, dar nu într-o așa de mare măsură încât să conducă la imposibilitatea promisiunii. Aceasta s-ar putea argumenta și mai plauzibil despre (d). Mai mult chiar, ne-am putea imagina adăugând detalii tot mai amănunțite, de un tip absurd, în descrierea acțiunii, tocmai cu scopul de a o face universalizabilă, ca de exemplu:

(e) a face o promisiune când ai nevoie de bani și nu poți să-ți ții promisiunea, într-o zi de joi, când numele lunii cuprinde un “r” și numele tău conține optsprezece litere.

Dat fiind că această îmbinare de circumstanțe este foarte rară, nivelul general de încredere n-ar scădea prea tare dacă toată lumea ar fi gata să acționeze după acest principiu și, ca urmare, am putea susține că este, de fapt, universalizabil.

Kant ar răspunde că testul universalizabilității nu trebuie aplicat unei acțiuni sub orice fel de descriere. Ceea ce trebuie să fie universalizabil este *maxima* acțiunii. În prezentarea poziției lui Kant am întrebuințat frecvent termenul său “maximă”, iar acum trebuie să-l explicăm. Aproximativ vorbind, maxima unei acțiuni este enunțarea intenției agentului formulată ca principiu universal. Un asemenea principiu este universal în sensul slab menționat mai sus. Prin urmare, el cuprinde temeiul inițial pentru care agentul vrea să săvârșască acțiunea – descrierea sub care el consideră acțiunea ca justificată, anterior aplicării imperativului categoric. O descriere precum (e) poate fi o descriere corectă a unei acțiuni propuse, dar e foarte puțin probabil ca ea să fie descrierea care apare în maxima agentului, întrucât presupunem că el nu a plănuit să facă promisiunea *pentru că* e joi, numele lunii cuprinde un “r” și numele lui conține optsprezece litere. În concluzie, faptul că acțiunea poate fi universalizată sub acea descriere nu e suficient pentru a o legitima.

Prin urmare, insistența lui Kant asupra faptului că maxima agentului trebuie să fie universalizabilă poate fi suficientă pentru a elimina descrierile absurde și artificiale. Cu toate acestea, nu este clar dacă ea poate servi drept criteriu adecvat pentru a decide care descriere trebuie aleasă și pentru îndepărtarea tuturor celorlalte alternative. În primul

rând, s-ar putea ca maximele oamenilor să nu fie chiar atât de bine conturate. Dacă ar fi să ne întrebăm cu privire la cel care face promisiunea mincinoasă “sub care dintre descrierile (b), (c) sau (d) consideră el că înfăptuiește acțiunea?”, s-ar putea să nu avem un răspuns clar, nu pentru că nu l-am putea găsi, ci pur și simplu pentru că el nu a formulat descrierea pentru sine cu o atât de mare precizie. El ar putea avea voga convingere că împrejurările sunt presante și fac necesară o falsă promisiune, dar nu s-a gândit temeinic ce face ca o situație să atragă după sine în mod necesar promisiunea falsă. Și chiar dacă s-ar fi gândit temeinic la asta, de ce ar trebui să indice acest lucru calea cea bună spre a identifica descrierea corectă? Dacă ar fi așa, atunci corectitudinea sau incorectitudinea unei acțiuni ar depinde prea mult de schimbările imprevizibile ale psihologiei fiecărui individ. Faptul că o acțiune poate fi universalizată sub o descriere și sub alta nu, faptul că ea este permisă sau nu din punct de vedere moral, ar depinde atunci de felul în care o gândește agentul. Dacă agentul își formulează cu grijă temeiurile și are în vedere acțiunea sub descrierea (d) și dacă acțiunea este universalizabilă sub această descriere, atunci va trebui să spunem că ea este permisă din punct de vedere moral. Dacă, în schimb, agentul își formulează temeiurile într-un mod vag și gândește acțiunea doar în termenii mai generali ai lui (b), iar acțiunea nu este universalizabilă sub această descriere, atunci va trebui să spunem că acțiunea nu este permisă din punct de vedere moral, chiar dacă (d) ar fi în continuare o descriere corectă a acțiunii.

Kant ar putea accepta aceste implicații. El ar putea să ne reamintească faptul că, în concepția sa, obiectele proprii evaluării morale sunt motivele (*motives*), nu acțiunile. Prin urmare, ar putea spune el, dacă una și aceeași acțiune poate fi bună sau rea în funcție de termenii în care agentul o gândește, atunci lucrurile stau așa cum trebuie; evaluarea morală variază pentru că motivele variază. Am putea replica probabil că ceea ce pare să evalueze testul universalizabilității este sofisticarea agentului în formularea motivelor sale, mai degrabă decât calitățile lor morale. Să părăsim acum această obiecție, întrucât mai există una și mai puternică. Aceasta este problema kantiană a *formalismului*.

Kant afirmă explicit că principiul universalizabilității este un principiu pur formal. Aceasta este, pentru Kant, o condiție ca el să fie un principiu moral autentic, ceea ce nu ar putea fi dacă ar fi legat de un conținut particular. Așadar, atunci când criticii îl acuză de formalism Kant nu e încă în dezacord cu ei. Totuși, ceea ce adaugă criticii este că

deoarece principiul este unul pur formal, el nu e de nici un folos. Absolut orice acțiune poate fi universalizată fără contradicție. Principiul nu exclude nimic și, de aceea, nu poate fi folosit pentru a distinge acțiunile bune de cele rele. Hegel a punctat scurt:

<< în acest fel poate fi justificat orice comportament rău sau imoral.... Absența proprietății conține în sine la fel de puțină contradicție ca și inexistența uneia sau alteia dintre națiuni, familii etc., sau ca moartea întregii rase umane. Dar dacă s-a stabilit deja pe alte temeieri și este presupus că proprietatea și viața omenească trebuie să existe și să fie respectate, atunci este într-adevăr o contradicție să comiți furtul sau crima. O contradicție trebuie să fie contradicția a ceva, i.e. a unui conținut presupus de la început ca un principiu ferm>>²

Expresia “absența proprietății” trimite la un alt exemplu folosit de Kant într-un context diferit, dar exemplul cu promisiunea va ilustra chestiunea la fel de bine. Kant susține că maxima să faci o promisiune mincinoasă nu poate fi universalizată fără contradicție de vreme ce, dacă ar fi universalizată, promisiunea însăși ar deveni imposibilă. Hegel ar replica astfel: inexistența promisiunii nu este autocontradictorie, ea intră în contradicție doar cu presupuziția că promisiunea trebuie să existe. Deci, din principiul formal nu poate decurge o concluzie morală decât dacă introducem în el clandestin un conținut suplimentar. Și critica lui Hegel a fost ulterior reluată de nenumărați alți critici ai lui Kant.

Kant e gata să admită că principiul universalizabilității nu poate angaja concluzii morale doar prin el însuși. El trebuie să fie aplicat și, în aplicarea lui, trebuie să se țină seama de circumstanțele (faptele despre lume) în care este aplicat. Am precizat deja că măcar acest lucru trebuie înțeles prin expresia lui Kant ”lege universală a naturii”. În exemplul cu promisiunea, presupuziția lui Kant e că dacă a face promisiuni mincinoase când te afli în dificultate ar fi o lege universală, atunci promisiunea ar deveni imposibilă, pentru că promisiunile n-ar fi crezute niciodată; iar aceasta este o considerație factuală și trebuie combinată cu principiul universalizabilității pentru a produce o concluzie morală. Fară îndoială, Kant ar fi de acord cu acest lucru. Acuzația veritabilă nu este totuși aceea că I. Kant are nevoie de aceste adăugiri de fapte, ci că are nevoie, de asemenea, de *presupoziții morale sau de altfel de presupoziții evaluative suplimentare* – în exemplul cu promisiunea, de presupuziția că practica promisiunii trebuie să existe. Dacă așa stau lucrurile, atunci acesta este, cu siguranță, un defect al eticii lui Kant, și cred că vom vedea

² G. W. F. Hegel: *Philosophy of Right*, trans.T. M. Knox (Oxford, 1952), para.135.

că *așa* stau lucrurile dacă ne îndreptăm atenția către diversele încercări de apărare sau de completare a lui Kant.

a. Maxime. O sugestie este că I. Kant nu are nevoie să introducă nici un conținut etic extern pentru a fi combinat cu principiul formal, deoarece conținutul este furnizat de maxima însăși.³ Maxima “ Când ești în dificultate, fă promisiuni false”, presupune deja instituția promisiunii și astfel inexistența promisiunii care ar decurge din universalizarea acesteia ar fi în contradicție, într-adevăr, nu cu ea însăși, ci cu maxima inițială. Dacă promisiunea ar deveni imposibilă, atunci maxima “Când ești în dificultate, fă promisiuni false” ar deveni la rândul ei imposibilă. Tot astfel, furtul nu ar putea fi universalizat, întrucât, dacă ar fi universalizat, proprietatea ar înceta să mai existe - iar furtul ar fi atunci imposibil.

Această apărare îi oferă lui Kant doar o clipă de răgaz. El nu poate fi, probabil, acuzat că introduce presupuziția promisiunii, de vreme ce aceasta era deja presupusă în maxima inițială. Rămâne totuși faptul că aceasta e presupusă, fapt care necesită o explicație. Cu alte cuvinte, o teorie etică adecvată are nevoie nu doar de principiul universalizabilității, ci și de o explicație completă a instituțiilor promisiunii, proprietății, pedepsei, căsătoriei etc. care conțin implicații etice. În această direcție își îndreaptă Hegel critica la adresa lui Kant, înlocuind conceptul lui Kant de “datoria de dragul datoriei” cu o teorie a datoriilor legate de instituțiile sociale.

b. Scopurile naturale. O a doua sugestie oferită în sprijinul lui Kant presupune o analiză mai aprofundată decât cea întreprinsă până acum a expresiei “lege universală a naturii”. S-a sugerat că natura ar trebui înțeleasă aici ca fiind *orientată spre scopuri (purposive)*, iar cerința lui S1 este ca o maximă, atunci când e universalizată, să fie consistentă cu *scopurile din natură*.⁴ Există numeroase indicii cum că I. Kant intenționa să întrebuițeze acest concept în teoria sa etică. Într-un pasaj din Secțiunea I, el susține că rațiunea trebuie să existe pentru un scop mai înalt decât promovarea fericirii noastre și subscrie acolo în mod explicit la ideea de scop natural: “În constituția naturală a unei ființe organizate,

³ Marcus G. Singer: *Generalization in Ethics* (London, 1963), pp.251-3.

⁴ Principalul susținător al acestei interpretări este H. J. Paton în cartea sa *The Categorical Imperative* (London, 1947).

adică a unei ființe orientate spre scopul de a trăi, admitem ca principiu de bază că în ea nu se găsește nici un organ pentru un scop oarecare care să nu fie în cel mai înalt grad potrivit și adaptat aceluiași scop” (I.5). El vrea să aplice același principiu nu doar organelor fizice, ci și facultăților psihice. În primul dintre cele patru exemple, aspectul important este că acțiunea avută în vedere e sinuciderea *din motivul iubirii de sine*, iar Kant e de părere că acțiunea nu poate fi universalizată întrucât “un sistem al naturii a cărui lege ar fi să distrugă viața în virtutea aceluiași sentiment a cărui natură specifică este de a stimula la promovarea vieții s-ar contrazice pe el însuși.”(II.35). Cu alte cuvinte, o lege universală a sinuciderii din iubire de sine ar contrazice scopul natural al iubirii de sine. Similar, în cel de-al treilea exemplu, Kant argumentează că o ființă rațională nu poate voi legea universală să nu-ți cultivi talentele, întrucât “o ființă rațională vrea în mod necesar dezvoltarea capacităților sale, de vreme ce îi sunt de folos și i-au fost date pentru tot felul de scopuri posibile”(II. 37). I-au fost date de către cine? Răspunsul este, din nou, “de către natură”, după cum arată Kant când revine la exemplul de la II.53 și vorbește despre “scopul pe care-l are natura cu privire la umanitate”.

E evident că I. Kant întrebuițează conceptul de scop natural și că, în conjuncție cu principiul universalizabilității, acesta poate produce concluzii morale concrete. Este mult mai puțin evident dacă acest lucru reabilitează teoria etică a lui Kant. Conceptul de scop natural nu este doar o completare neînsemnată a imperativului categoric. El încorporează o concepție etică importantă și extrem de controversată. Aceasta nu înseamnă că ar trebui să-l respingem; am văzut că printre susținătorii lui se numără Aristotel și tradiția creștină a “legii naturale”. Înseamnă, în schimb, că dacă I. Kant avea de gând să-l întrebuițeze, atunci trebuia să construiască o apărare a lui, ceea ce ar fi dat de bună seamă teoriei sale etice un cu totul alt caracter. Accentul ar fi căzut atunci pe ideea de scopuri naturale mai degrabă decât pe principiul universalizabilității și acesta din urmă ar fi devenit redundant. Dacă universalizarea sinuciderii din iubire de sine este contrară scopului natural al iubirii de sine, atunci este tot atât de adevărat că un singur act de sinucidere din iubire de sine este contrar acestui scop natural și în acest caz nu mai era nevoie să facem apel la principiul universalizabilității.

c. *Intuiții*. Cele două sugestii analizate până acum au fost încercări de a-l apăra pe Kant. Trec acum la trei încercări de a-l îmbunătăți pe Kant, mai degrabă decât de a-l apăra. Voi argumenta că aceste încercări fie eșuează în a produce un principiu etic viabil, fie reușesc să producă un asemenea principiu doar prin diminuarea rolului imperativului categoric. Prima dintre aceste sugestii este că, deși imperativul categoric singur nu ne poate spune ce trebuie și ce nu trebuie să facem, “valoarea sa – o valoare majoră – stă în aceea că ne plasează pe atitudinea corectă prin exigența de a ne ignora dorințele particulare și de a adopta un punct de vedere impersonal.”⁵ Odată “plasați pe atitudinea corectă”, mai e totuși nevoie de ceva în plus, ceva în genul unei percepții morale sau intuiții care să ne permită să înțelegem în ce constă datoria noastră.

Ca și mai înainte, ceea ce nu merge la sugestia făcută este că adăugarea propusă reprezintă, de fapt, o întregă nouă teorie etică. Ca și conceptul de “scop natural”, conceptul de “percepție morală” este extrem de problematic și, dacă s-ar putea elabora o teorie etică pentru a-l justifica, atunci ea ar funcționa ca o teorie de sine stătătoare, iar etica lui Kant ar putea fi lăsată pe planul al doilea.

d. *Utilitatea*. Același lucru se întâmplă, în mare parte, cu următoarea propunere. Câțiva autori sunt de părere că principiul universalizabilității ar trebui completat cu considerente utilitariste. Atunci când ne reprezentăm maxima noastră ca lege universală ar trebui să ne întrebăm nu “Devine ea autocontradictorie?”, ci “Conduce universalizarea ei la consecințe indezirabile? Tinde ea să producă mai multă suferință și mai puțină fericire decât o acțiune alternativă?” Aplicată la exemple precum cel al promisiunii false, o asemenea propunere pare atractivă. Stabilind că dacă maxima să faci o promisiune falsă ar deveni o lege universală aceasta ar face imposibilă promisiunea nu am pus în evidență nici o contradicție. Tot ceea ce putem spune e că o asemenea eventualitate ar fi foarte indezirabilă. Lipsiți de instituția promisiunii, oamenii s-ar afla într-un mare impas, privați fiind de toate facilitățile oferite de această instituție.

Am văzut în capitolul precedent dedicat lui Hume că acesta, în analiza pe care o face asupra dreptății, întreprinde o asemenea tentativă de a îmbina conceptele de utilitate și universalizabilitate. Am arătat acolo câteva dintre dificultăți. Ceea ce trebuie adăugat în

⁵ W. D. Ross: *Kant's Ethical Theory* (Oxford, 1954), p.94; cf. pp.34-5.

capitolul de față este că în orice coabitare a eticii utilitariste cu cea kantiană, componenta utilitaristă va fi întotdeauna partenerul dominant. O asemenea alăturare ar fi în dezacord total cu întregul spirit al eticii lui Kant care accentuează invariabil asupra irelevanței consecințelor și a fericirii. Stict vorbind, această alăturare nu este incompatibilă cu ceea ce Kant spune de fapt în această privință. Ceea ce spune Kant este că o acțiune nu are valoare morală dacă este săvârșită *de dragul* unor consecințe ca promovarea fericirii sau prevenirea suferinței. Totuși, dacă spunem despre o acțiune că *atunci când ar fi universalizată* ea ar produce fericire sau suferință și dacă pe aceste temeuri săvârșim acțiunea sau ne abținem de la a acționa, noi nu acționăm *de dragul* unor asemenea consecințe deoarece acțiunea individuală însăși *nu ar avea* acele consecințe. De exemplu, nu e obligatoriu ca un act individual de promisiune mincinoasă să aibă vreuna din acele consecințe indezirabile pe care le-ar putea avea promisiunea mincinoasă universală. De aceea, Kant ar putea să susțină în continuare, fără contradicție, că acțiunile bune din punct de vedere moral nu urmăresc consecințe utilitariste, fiind de acord în același timp că trebuie să luăm în seamă considerentele utilitariste în determinarea faptului dacă maxima unei acțiuni poate fi universalizată. Deși acest lucru n-ar fi logic inconsistent, ar fi totuși distonant (*incongruous*).

e. *Înclinații*. O altă sugestie ar fi ca principiul universalizabilității să fie completat cu înclinațiile agentului. În acest caz ar trebui să întrebăm nu “Poate maxima mea să fie universalizată fără contradicție?”, ci “Ar fi oare consistentă maxima universalizată cu propriile mele înclinații? Aș *dori* (*want*) ca maxima mea să fie o lege universală?” Sub această formă, ideea universalizabilității s-a bucurat recent de o atenție considerabilă printre filosofii morali.⁶ Ca interpretare a lui Kant, s-ar părea că această propunere este la fel de distonantă ca și cea precedentă. Ideea că înclinațiile ar putea să joace un astfel de rol în stabilirea datoriei noastre pare complet străină insistenței lui Kant asupra opoziției dintre datorie și înclinație. Și totuși, în mod destul de surprinzător, Kant însuși pare să tatoneze o asemenea poziție. El afirmă în legătură cu exemplele (iii) și (iv) că maxima acțiunii poate fi de fapt universalizată fără contradicție; ceea ce face ca maxima să fie

⁶ Cea mai mare trecere a avut-o formularea lui R. M. Hare din cartea sa *Freedom and Reason* (London, 1963).

greșită moral este “imposibilitatea de a voi ca un astfel de principiu să aibă valabilitatea universală a unei legi a naturii”. Nu este clar ce înseamnă aici “a voi” (*willing*), dar în cazul lui (iv) pare să însemne ceva foarte asemănător înclinației. Kant afirmă că maxima să nu-i ajuți pe alții când se află în nenorocire ar putea fi fără contradicție o lege universală a naturii ; totuși, nu putem voi ca ea să fie universală, întrucât “ar putea apărea situații în care acest om să aibă nevoie de iubirea și compasiunea altora și în care el, printr-o asemenea lege a naturii născută din propria sa voință, s-ar priva pe sine însuși de orice speranță cu privire la sprijinul dorit » (II, 38) Ce altceva înseamnă asta dacă nu că o astfel de lege universală ar fi contrară înclinațiilor noastre?

Forța acestei alternative vine din faptul că, deși ea presupune completarea principiului universalizabilității cu o altă sursă de evaluare, aceasta din urmă nu este un alt *principiu moral*. De aceea, ea nici nu necesită o întreagă nouă teorie etică menită să o justifice. Nu trebuie, de fapt, să depășim limitele cadrului conceptual pe care îl propune Kant. Putem opera în cadrul psihologiei morale a lui Kant utilizând antiteza sa dintre rațiune și înclinație și modificând-o pentru a susține nu că cerințele rațiunii *exclud* înclinațiile, ci mai degrabă că cerințele rațiunii (în forma universalizabilității) trebuie să se *impună* față de înclinații.

Aceasta este o propunere ademenitoare, dar nu cred că va funcționa și obiecția mea nu este, ca în cazurile precedente, că adăugirea adusă poziției lui Kant este prea tare, ci că este prea slabă. Nu cred că o combinație a universalizabilității cu înclinațiile va produce concluziile morale concrete pe care se așteaptă să le producă. Pentru aceasta ar fi necesară o noțiune de universalizabilitate mai tare decât este legitim. Am afirmat că principiul universalizabilității poate fi apărat în următorul fel: dacă eu cred că am bune temeiuri să acționez într-un anumel fel, sunt prin aceasta angajat să *accept că și alții au bune temeiuri să acționeze în același fel în circumstanțe similare relevante*. Totuși, nu sunt angajat prin aceasta să *vreau* ca ei să acționeze în același fel. Prin urmare, nu trebuie să existe nici un fel de inconsistență între maximele mele universalizate și propriile mele înclinații. Pot foarte bine să accept că alții au bune temeiuri de a acționa într-un anumel fel în timp ce eu nu doresc ca ei să facă asta.

Pentru o mai bună înțelegere, să luăm al patrulea exemplu al lui Kant. Să ne închipuim o persoană a cărei maximă este de a nu-i ajuta pe alții aflați la ananghie. Kant

susține că această maximă nu poate fi universalizată întrucât, dacă acel om s-ar afla la ananghie, el ar dori să fie ajutat de ceilalți. Eu susțin că, în ciuda acestui fapt, el își *poate* universaliza maxima. El poate susține întru totul consistent ceva de genul următor: “Nu văd nici un temei pentru care ar trebui să-i ajut pe alții aflați la ananghie. Accept că aceasta mă angajează logic să adopt poziția conform căreia dacă eu m-aș afla la ananghie, nu există nici un temei bun pentru care alții m-ar ajuta. Bineînțeles că eu aș vrea ca ei să mă ajute. Dacă aș fi în această situație, aș încerca să-i conving să mă ajute. Dar, în același timp, accept în totalitate că ei ar fi îndreptățiți din punct de vedere rațional să refuze să mă ajute.” Aceasta este perfect consistent. Și este așa atâta vreme cât subzistă combinarea universalizabilității cu înclinațiile. Am convenit că, dacă e să fim raționali, maximele noastre practice trebuie să fie universalizabile în două sensuri. Și anume:

- (i) universalizabilitatea sub forma *consistenței* – cerința ca temeiul pentru săvârșirea de către cineva a unei anumite acțiuni în anumite circumstanțe să fie necesarmente un temei pentru cineva de a săvârși din nou *aceeași* acțiune în circumstanțe similare relevante;
- (ii) universalizabilitatea sub forma *caracterului impersonal* – cerința ca temeiul pentru săvârșirea de către cineva a unei anumite acțiuni în anumite circumstanțe să fie necesarmente un temei pentru *oricine* de a săvârși aceeași acțiune în circumstanțe similare relevante.

Nu decurge, totuși, că maximele practice ale unei persoane trebuie să fie universalizabile într-un al treilea sens, acela al

- (iii) universalizabilității sub forma *imparțialității* – cerința ca temeiurile cuiva să confere în mod necesar aceeași greutate dorințelor și intereselor oricui altcuiva, alături de ale sale.

Cerința imparțialității este complet diferită de cele două cerințe anterioare și, spre deosebire de ele, ea nu poate fi explicată în mod just exclusiv ca o cerință de raționalitate formală. Ea nu este de aceea o interpretare acceptabilă a noțiunii de universalizabilitate.

f. *Alte formulări.* Mai rămâne o singură posibilitate: G și S1 să poată fi aplicate la cazuri concrete și să producă concluzii concrete doar când sunt completate de celelalte formulări, S2 și S3. Aceasta nu este, privind lucrurile în ansamblu, poziția lui Kant. El

pretinde cu certitudine că aplică S1 la cele patru exemple, independent de celelalte formulări. Totuși, mai târziu, el spune că relația dintre S1 și S2 este aceea că ele exprimă *forma*, respectiv *materia* moralității (II. 72). Desigur, S2 apare mai puțin decât S1 ca un principiu pur formal. Am putea înclina, de aceea, să credem că, deși S1 nu este prin el însuși un principiu operațional, adevărata sa valoare constă în aceea că pregătește calea lui S2 și că, o dată cu formularea lui S2, avem într-adevăr un principiu moral viabil. Să trecem, deci, la analiza lui S2.

Respectul pentru persoane

S2 ne cere să tratăm ființele umane (inclusiv pe noi înșine) ca scopuri și niciodată doar ca mijloace. Cuvântul “doar” este important. Kant nu afirmă că nu trebuie să folosim ființele umane niciodată ca mijloace. Societatea omenească nu ar fi posibilă dacă oamenii nu s-ar putea folosi niciodată unul de celălalt. Ori de câte ori mănânc, mă folosesc de oamenii care au produs și au vândut hrana, ori de câte ori merg cu autobuzul, mă folosesc de șofer, ori de câte ori citesc o carte, mă folosesc de autor. Și exemplele pot continua. Ceea ce vrea Kant să spună este că nu ar trebui să-i considerăm pe oameni *numai* ca mijloace pentru scopurile noastre. Toate ființele umane sunt scopuri în sine și când circumstanțele ne-o cer (s-ar putea să nu ne-o ceară), ei trebuie tratați ca atare. Întrebarea este, deci: ce înseamnă să tratezi pe cineva ca scop?

Alegerea termenului “scop” de către Kant este cât se poate de înșelătoare. Cuvântul exprimă în mod curent ceva ce urmează să fie produs, ceva către care tindem în acțiunile noastre. A considera oamenii drept scopuri în acest sens ar însemna probabil să încercăm să aducem pe lume cât mai mulți oameni posibil și, în acest caz, ar trebui să-l înțelegem pe Kant drept susținător al unei vieții de maximă libertate sexuală. Cred că nu la asta se gândea Kant. Singura legătură dintre expresia lui Kant “persoane ca scopuri” și înțelesul comun al lui “scopuri” este că în ambele sensuri “scopuri” este opus lui “mijloace”. Dar asta pare să ne lase acolo de unde am plecat – cu precizarea negativă că tratarea oamenilor ca scopuri înseamnă tratarea lor nu doar ca mijloace. Probabil că am putea, pentru început, să-l interpretăm mai bine pe Kant ca susținând că a-i trata pe oameni ca scopuri înseamnă a-i trata ca pe niște ființe care *au* scopuri. Nu ar trebui să tratez ființele umane doar ca mijloace pentru scopurile mele pentru că trebuie să recunosc

că și ele au propriile lor scopuri. Ele au scopuri pentru că sunt agenți liberi, raționali și autonomi, pot acționa în acord cu anumite țeluri și principii, sunt persoane, nu obiecte (II. 48).

Toate acestea sunt încă foarte vagi și voi încerca imediat să clarific lucrurile dar, mai întâi, vreau să cercetez cum dorește Kant să justifice S2. În linii mari, am sugerat că justificarea depinde de o resemnificare a conceptelor de “raționalitate” și “universalitate”. Un pasaj cheie este următorul:.

<<natura rațională există ca scop în sine. Așa își reprezintă cu necesitate omul propria sa existență ; în această măsură, așadar, el este un principiu subiectiv al acțiunilor umane. Dar tot așa își reprezintă existența și orice altă ființă rațională, în virtutea aceluiași temei rațional care este valabil pentru mine ; prin urmare, el este totodată un principiu obiectiv din care trebuie să poată fi derivate toate legile voinței, ca dintr-un temei practic suprem>> (II.49).

Aceasta duce la aplicarea cerinței universalizabilității la reprezentarea pe care o are fiecare despre sine ca ființă rațională. Putem rescrie acest lucru sub forma unui argument în trei pași: (i) fiecare se privește pe sine în mod necesar ca ființă rațională, ca scop; (ii) de aceea, fiecare trebuie să accepte că oricine altcineva are justificarea de a se privi pe sine ca ființă rațională și ca scop; (iii) prin urmare, un principiu valabil în mod obiectiv este acela că fiecare trebuie tratat ca ființă rațională și ca scop. Trecerea de la (i) la (ii) este justificată prin noțiunea de universalitate ca absență a caracterului personal al temeiurilor. Dificultatea e prezentă în trecerea de la (ii) la (iii) întrucât aceasta necesită o extindere a ideii de universalizabilitate de felul celei pe care am criticat-o în legătură cu propunerea (e) de mai sus. Ea presupune o trecere de la “universalitatea ca absență a caracterului personal al temeiurilor” la “universalitatea ca imparțialitate” și nu există bune temeiuri pentru a crede că ultima poate fi derivată din prima. Dacă mă tratez pe mine ca persoană, pot fi angajat logic să accept că alții au bune motive să se trateze pe ei înșiși ca persoane, dar nu sunt angajat logic să accept principiul că *eu* trebuie să-i tratez pe *ei* ca persoane. O lume de egoiști în care se respectă pe sine nu este o lume irațională.

În concluzie, consider că, în măsura în care e conținut în scurtul pasaj pe care l-am citat, argumentul lui Kant în favoarea lui S2 nu se susține. Nu cred că el a mai oferit și alte argumente, suplimentare, în afară de apelul la cunoșterea morală comună. Cu toate acestea, ideea respectului pentru persoane, deși lipsită, la Kant, de o justificare solidă, este o idee imens de fructuoasă și vreau să evidențiez aici câteva din implicațiile sale.

Am afirmat că putem înțelege, pentru început, ideea “tratării persoanelor ca scopuri” ca însemnând “tratarea persoanelor ca ființe care au scopuri”. În parte, aceasta înseamnă că noi trebuie să fim motivați de scopurile altor oameni ca de propriile noastre scopuri. Kant susține acest lucru când aplică S2 la exemplul (iv) : “scopurile oricărui subiect care este scop în sine trebuie să fie, totodată, pe cât posibil, și scopurile *mele*” (II.54). Aceasta implică o preocupare pentru interesele celorlalți, ajutându-i să-și realizeze fericirea și să împiedice suferința. Într-o asemenea concepție despre moralitate constă chiar substanța eticii utilitariste și ea nu este sub nici o formă specifică lui Kant. Există, totuși, în poziția lui Kant ceva care îi este mult mai specific. În măsura în care susține că a trata ființele umane ca scopuri implică a le ajuta să-și urmărească scopurile, el susține un lucru care izvorăște din ceva mai fundamental, o atitudine care nu e pur și simplu față de interesele lor, ci față de persoanele însele. Este atitudinea pe care Kant încearcă să o surprindă în conceptele de “respect” și “demnitate”. La II.68-9, Kant opune “prețul” “demnității”. “Tot ceea ce are un preț, spune el, poate fi înlocuit cu altceva care este echivalent cu acel lucru”. “Prețul” este, de aceea, acel tip de valoare pe care îl au diversele obiecte individuale ale voinței precum bunurile materiale sau calitățile personale ca abilitatea, agerimea minții sau forța. Esența acestor lucruri este de a fi înlocuibile. Dacă după ce cumpăr un exemplar nou dintr-o carte îl pierd imediat dar cineva îmi dă un alt exemplar care e exact la fel ca primul, acesta va fi la fel de bun ca primul și nu voi fi pierdut nimic. Mai mult chiar, diferite tipuri de lucruri care au preț pot, într-o anumită măsură, să se compenseze unul pe celălalt. Faptul că dețin o casă cu o grădină mare pe care o prețuiesc poate să compenseze într-o anumită măsură lipsa de spațiu a camerelor sau umezeala din pivniță și așa putea fi gata să accept că una e prețul pe care trebuie să-l plătesc pentru cealaltă. Tot astfel și cu calitățile personale, faptul că am anumite abilități intelectuale ar putea compensa într-un fel lipsa mea de îndemânare ca jucător de cărți. Toate aceste lucruri au un preț datorită rolului pe care îl joacă în viețile persoanelor. Persoanele sunt cele care dau preț lucrurilor. Persoanele însele, așadar, ca sursă a prețului, trebuie să aibă o cu totul alt fel de valoare; “ceea ce constituie însă singura condiție sub care ceva poate fi scop în sine nu are numai o valoare relativă, adică un preț, ci are o valoare internă, adică *demnitate*” (II.69). În opoziție cu lucrurile care au preț, persoanele, în măsura în care au demnitate, sunt de neînlocuit. Dacă iau viața a zece

persoane nu pot compensa acest fapt cu aducerea pe lume a altor zece. Ca posesoare ale demnității, persoanele sunt obiectele specifice ale atitudinii de respect. Respectul demnității este ceva complet diferit de promovarea prețului. Respectul pentru alte persoane mă poate obliga, după cum am văzut, să îi ajut să-și urmărească scopurile, dar încă mai important este că îmi pune limite în urmărirea scopurilor mele. El este “condiția supremă care limitează toate scopurile noastre subiective, oricare ar fi acestea.” (II.55). În urmărirea propriilor noastre scopuri ne este interzis să folosim mijloace care violează sfințenia altor persoane (II.70). Respectul nu este același lucru nici cu înclinația, nici cu teama, dar are ceva în comun cu amândouă. Cu înclinația are în comun faptul că îl vrem în mod liber și voluntar, iar cu teama seamănă prin aceea că îi suntem supuși și ne obstrucționează în urmărirea propriilor noastre scopuri. Respectul pe care îl simțim pentru persoane ca ființe raționale este tot acela pe care îl simțim pentru legea morală ca lege a rațiunii (notă la I.16).

Lipsa de spațiu nu îmi permite să cercetez implicațiile morale mai concrete ale acestei idei a respectului pentru persoane. Le menționez doar pe cele de bază: respectul pentru persoane implică respectul pentru *libertatea și autonomia* lor. O etică restrânsă la *promovarea* scopurilor ar înclina spre paternalism. Ea mi-ar cere să promovez fericirea și să împiedic suferința altora, chiar cu prețul de-a le impune acestora, dacă ar fi necesar, mijloacele pentru atingerea fericirii lor. Pentru etica lui Kant, pe de altă parte, cerința fundamentală e respectul pentru faptul actul celorlalte persoane de a-și urmări scopurile prin acțiunea lor liberă, eu trebuind să le ajut în promovarea acestor scopuri numai pe căi care sunt compatibile cu acel respect fundamental. În consecință, Kant pune un mare accent pe noțiunea de *drepturi* umane în măsura în care acestea stabilesc libertățile fundamentale care trebuie respectate (II.52). În ale sale *Prelegeri de etică*, I. Kant afirmă:

<<Nu există nimic mai sfânt în întreaga lume decât drepturile celorlalți. Ele sunt inviolabile. Vai de cel care încalcă drepturile altuia și le calcă în picioare! Dreptul său ar trebuie să fie siguranța sa; el ar trebui să fie mai puternic decât orice armură sau fortăreață. Avem un conducător sfânt și cel mai sfânt dintre darurile pe care ni le-a oferit sunt drepturile omului.⁷

Este discutabil dacă drepturile omului pot fi considerate absolut inviolabile. Există cu siguranță probleme în care, de exemplu, drepturile intră în conflict. Dacă există

⁷ Immanuel Kant *Lectures on Ethics*, transl. Louis Infield, New York, 1963, pp. 193-4.

un „drept la viață”, de pildă, ce putem spune despre cazurile în care ar putea fi necesar să ucizi o persoană pentru a salva viața alteia? Ceea ce va accentua cu insistență etica lui Kant va fi că drepturile nu pot fi încălcate doar de dragul promovării unor scopuri dezirabile, indiferent dacă pentru sine sau pentru alții.

Consider că S2 este o formulare mult mai bună a imperativului categoric decât S1 și o comparație a celor două ar da adevărata măsură a acuzației de formalism îndreptată împotriva lui S1. Ceea ce pare interesant din punct de vedere intuitiv și chiar inspirator într-o etică a universalității este ideea umanismului universal, ideea refuzului de a discrimina ființele umane și a respectării pretenției tuturor de a li se recunoaște umanitatea. S2 explicitează această idee, în timp ce S1 o deghizează sub forma unui principiu formal al rațiunii pure.

Pe de altă parte, vreau în continuare să accentuez că I. Kant nu oferă o justificare temeinică a lui S2. Întrebarea „*De ce trebuie să respect toate ființele umane în calitate de persoane?*” rămâne fără răspuns. Eșecul lui Kant este aici eșecul de a justifica versiunea tare a universalizabilității ca imparțialitate mai degrabă decât ca absență a caracterului personal, și e același eșec ce viciază și cea mai plauzibilă interpretare a lui S1. Kant, deci, spre deosebire de Platon și Aristotel, construiește fără îndoială o morală a altruismului. Cu toate acestea, ca și Hume, el ne prezintă problema opusă. Poate el, sau oricine altcineva, să ofere un bun temei pentru a adera la o moralitate altruistă?

Traducere de: Ruxandra Lupulescu și Valentin Mureșan