

Scurt comentariu la *Întemeierea metafizicii moravurilor*¹

H. J. Paton

PREFAȚA

Pref. 1-5² : *Diferitele ramuri ale filosofiei*

Cele trei ramuri principale ale filosofiei sunt logica, fizica și etica. Dintre acestea, *logica* e formală: ea face abstracție de toate diferențele dintre obiectele (sau materia) cu privire la care gândim și ia în considerare numai legile necesare (sau forma) gândirii *în genere* (thinking *as such*). Fiindcă nu împrumută nimic de la experiența noastră senzorială cu privire la obiecte, ea trebuie privită ca o știință pe de-a-ntregul non-empirică sau *a priori*. *Fizica* se ocupă cu legile naturii, iar *etica* cu legile acțiunii morale libere. Aceste două științe filosofice se ocupă așadar cu obiecte ale gândirii care sunt total distincte unele de altele.

Spre deosebire de logică, fizica și etica trebuie să aibă atât o parte empirică (una bazată pe experiența senzorială) cât și una non-empirică sau *a priori* (care nu este bazată astfel); căci legile fizicii trebuie să se aplice naturii ca obiect al experienței, iar legile eticii trebuie să se aplice voințelor umane ca fiind afectate de dorințe și instincte care nu pot fi cunoscute decât prin experiență.

¹ Traducerea reprezintă prima parte a lucrării lui H. J. Paton, *The Moral Law*, Routledge, 1989 (1948), intitulată “Analiza argumentării”; cea de-a doua parte constă în traducerea *Întemeierii* în limba engleză. H. J. Paton, fost profesor la Universitatea Oxford, rămâne ca unul dintre cei mai importanți comentatori și traducători ai filosofiei lui Kant și ca un foarte convingător profesor de morală kantiană. Mulți mari filosofi de limbă engleză mărturisesc că l-au înțeles pe Kant la cursurile lui.

² Trimiterile se fac la numerotarea din I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Humanitas, București, 2007.

Un filosof al zilelor noastre ar trebui să susțină cu argumente mai degrabă teza că aceste științe au o parte *a priori* decât aceea că au o parte empirică; și, într-adevăr, mulți filosofi ar fi gata să nege total prima posibilitate. Totuși, dacă luăm fizica într-un sens larg, acela de filosofie a naturii, ea pare să funcționeze conform unor principii care sunt mai mult decât simple generalizări bazate pe asemenea date precum cele ce ne sunt furnizate de simțuri. Sarcina formulării și, dacă e posibil, a justificării acestor principii e văzută de Kant că partea *a priori* sau pură a fizicii (sau ca o *metafizică a naturii*). El include între aceste principii, de exemplu, principiul că orice eveniment e necesar să aibă o cauză, iar aceasta nu poate fi demonstrat niciodată (deși poate fi confirmat) de experiență. El susține că acest principiu formulează o condiție fără de care experiența pe care o avem cu privire la natură și, prin urmare, chiar știința fizicii, ar fi imposibile.

Ar trebui să fie evident că din experiența cu privire la ceea ce fac oamenii nu avem cum să demonstrăm ceea ce trebuie ei să facă; fiindcă e necesar să admitem că ei adesea fac ceea ce nu trebuie să facă – presupunând că suntem de acord că există ceva de genul lui « trebuie » moral sau al datoriei morale. Prin urmare, dacă există principii morale în acord cu care oamenii trebuie să acționeze, cunoașterea acestor principii e necesar să fie o cunoaștere *a priori*: ea nu poate fi bazată pe experiența senzorială. Partea *a priori* sau pură a eticii se ocupă cu *formularea* și *justificarea* principiilor morale – cu termeni precum “trebuie”, “datorie”, “bun”, “rău”, “corect” și “greșit”. Această parte *a priori* a eticii poate fi numită *metafizica moravurilor* (deși alteleori “justificarea” - spre deosebire de “formulare” – e o temă rezervată de Kant pentru *critica a rațiunii practice*). Pentru o cunoaștere detaliată a datorii umane particulare avem nevoie de experiențe cu privire la natura umană (și chiar de multe alte lucruri). Aceasta ține de partea

empirică a eticii și e numită de Kant “*antropologie practică*”, deși folosirea pe care o dă el acestui termen nu e întru totul clară.

Doctrina kantiană a cunoașterii *a priori* se bazează în principal pe asumția că mintea – sau rațiunea, cum o numește el – funcționează în mod activ în acord cu anumite principii pe care le poate cunoaște și înțelege. El susține că asemenea principii raționale pot să se manifeste nu numai în gândire în genere (fapt studiat de logică), dar și în cunoașterea științifică și în acțiunea morală. Noi putem separa aceste principii raționale și putem înțelege cum sunt ele necesare pentru orice ființă rațională în măsura în care ea caută să gândească rațional despre lume și să acționeze rațional în lume. Dacă am considera că rațiunea nu are nici o activitate și nici un principiu propriu și că mintea e un simplu ghem de senzații și dorințe, atunci nu poate exista pentru noi nici un fel de cunoaștere *a priori*; dar nu avem nici o îndreptățire să susținem acest lucru fără a lua în considerare și argumentele celeilalte părți.

Pref. 6-9 : *Nevoia unei etici pure*

Dacă distincția dintre etica *a priori* și cea empirică e valabilă, e de dorit să tratăm fiecare parte separat. Rezultatul amestecării lor va fi inevitabil confuzia intelectuală și va duce probabil la degenerare morală. Dacă acțiunile e să fie moralmente bune e necesar ca ele să fie făcute de dragul datoriei și doar partea *a priori* sau pură a eticii ne poate lămuri care e natura datoriei. Amestecând diferitele părți ale eticii putem începe să confundăm cu ușurință datoria și interesul egoist, iar acest lucru nu poate avea decât efecte dezastruoase în practică.

Pref. 10-11 : *Filosofia voinței în genere*

Partea *a priori* a eticii nu trebuie confundată cu filosofia voinței *în genere* deoarece ea are a face nu cu *toate* voințele, ci cu un anume *gen* particular de voință - anume cu voința care e moralmente bună.

Pref. 12-13 : *Scopul Intemeierii*

Scopul *Intemeierii* nu e să ne furnizeze o expunere completă a părții *a priori* a eticii - adică o metafizică a moralei completă. Scopul ei e mai degrabă să pună *fundamentele* unei asemenea metafizici a moravurilor și astfel să trateze separat această parte cu adevărat dificilă. Nici măcar în ce privește aceste fundamente, *Intemeierea* nu pretinde a fi completă: avem nevoie pentru aceasta de o întregă « critică a rațiunii practice ». Nevoia unei astfel de critici a rațiunii este totuși mai puțin presantă pentru chestiunile practice decât pentru cele teoretice deoarece rațiunea umană comună e un ghid mult mai sigur în morală decât e în speculație; iar Kant e dornic să evite complicațiile unei critici complete.

Punctul esențial în toate acestea e că *Intemeierea* are scopul limitat, dar totuși de o maximă importanță, de a stabili *principiul suprem al moralității*. Ea exclude toate problemele privind *aplicarea* acestui principiu (deși ocazional oferă ilustrări ale felului în care pot fi făcute astfel de aplicații). Deci nu putem aștepta de la această carte vreo abordare detaliată a chestiunii aplicării principiilor morale și nici nu trebuie să-l blamăm pe Kant pentru asta - cu atât mai puțin să inventăm teorii despre ceea ce ar fi trebuit el să gândească în legătură cu un asemenea subiect. Dacă vrem să știm cum și-a aplicat el principiul suprem, trebuie să citim neglijata sa lucrare *Metafizica moravurilor*. În *Intemeiere* singura problemă care merită să fie urmărită e dacă a reușit sau nu Kant să stabilească principiul suprem al moralității.

Pref. 14 : *Metoda* Intemeierii

Metoda lui Kant e să înceapă cu asumția provizorie că judecățile noastre morale obișnuite pot pretinde în mod legitim că sunt adevărate. Apoi el întreabă care sunt *condițiile* ce trebuie îndeplinite pentru ca aceste pretenții să fie justificate. Aceasta e ceea ce el numește un argument *analitic* (sau regresiv) și prin acesta el speră să descopere o serie de condiții, mergând până la condiția ultimă a tuturor judecăților morale - principiul suprem al moralității. El încearcă să facă aceasta în Secțiunile I și II. În Secțiunea III metoda sa e diferită. Acolo el începe cu reflecția (*insight*) rațiunii asupra propriei sale activități și cu încercarea de a deriva din aceasta principiul suprem al moralității. Este vorba de ceea ce el numește un argument *sintetic* (sau progresiv). Dacă acest argument ar fi unul reușit, atunci am putea inversa direcția argumentului din primele două secțiuni: începând cu reflecția rațiunii asupra principiului propriei sale activități, am putea trece la principiul suprem al moralității și de la acesta la judecățile morale comune cu care am început. Astfel am putea să justificăm asumția noastră provizorie că judecățile morale comune pot pretinde legitim că sunt adevărate.

Secțiunea I încearcă să ne conducă printr-un argument analitic de la judecățile morale comune la o formulare filosofică a principiului prim al moralității. Secțiunea II, după respingerea confuziilor filosofiei « populare » care lucrează cu exemple și amestecă empiricul cu *aprioriul*, își propune (tot printr-un argument analitic) să *formuleze* în diferite feluri principiul prim al moralității: ea ține de metafizica moravurilor. Secțiunea III încearcă (printr-un argument sintetic) să *justifice* principiul prim al moralității derivându-l din sursa lui ce se află în rațiunea practică pură : ea ține de critica rațiunii practice pure.

SECȚIUNEA I

O ABORDARE A FILOSOFIEI MORALE

I, 1-2: *Voința bună*

Singurul lucru care e bun fără alte precizări sau restricții e o voință bună. Asta vrea să spună că doar o voință bună este bună *în orice circumstanțe* și în acest sens ea este un bine absolut și necondiționat. Putem de asemenea să o descriem ca pe singurul lucru care e bun *în sine*, bun independent de relațiile sale cu alte lucruri.

Asta nu înseamnă că voința bună este singurul bine. Dimpotrivă, există nenumărate lucruri care sunt bune în multe privințe. Însă acestea nu sunt bune în toate circumstanțele și oricare dintre ele poate fi cu totul rău dacă e folosit de o voință rea. Prin urmare, ele sunt doar bunuri condiționate – adică bune în anumite condiții, dar nu absolut bune sau bune în sine.

I, 3-5 : *Voința bună și rezultatele sale*

Caracterul bun al unei voințe bune nu e derivat din caracterul bun al rezultatelor pe care le produce. Binele condiționat al produselor ei nu poate fi sursa binelui necondiționat care aparține numai voinței bune. Mai mult, o voință bună continuă să posede unicul său caracter bun chiar și atunci când, printr-o întâmplare nefericită, ea e incapabilă să producă rezultatele pe care le vizează.

Prin aceasta nu se sugerează în nici un fel că pentru Kant o voință bună nu vizează să producă anumite rezultate. Din contră, el susține că o voință bună - de fapt, orice fel de voință - e necesar să vizeze producerea unor rezultate.

I.5-8 : *Funcția rațiunii*

Conștiința morală comună susține concepția după care numai o voință bună e un bine necondiționat. Într-adevăr, aceasta e presupuziția (sau condiția) tuturor judecăților noastre morale comune. Cu toate acestea, o asemenea pretenție poate părea fantezistă și de aceea e necesar să căutăm o justificare suplimentară a ei luând în discuție funcția rațiunii în domeniul acțiunilor.

Ca să facem acest lucru, trebuie să presupunem că în viața organică fiecare organ are un scop sau o funcție căreia îi este bine adaptat. Aceasta se aplică și vieții mentale; iar în ființele umane rațiunea este, cum ar veni, organul care controlează acțiunea, tot așa cum instinctul este organul care controlează acțiunea în cazul animalelor. Dacă funcția rațiunii în domeniul acțiunilor ar fi doar să realizeze fericirea, acesta ar fi un scop pentru care instinctul ar fi un ghid mult mai bun. Prin urmare, dacă presupunem că rațiunea, ca și alte organe, trebuie să fie bine adaptată scopului ei, atunci scopul ei nu poate fi doar acela de a produce o voință care e bună ca mijloc pentru realizarea fericirii, ci mai degrabă de a produce o voință care e bună în sine.

O astfel de viziune teleologică a naturii ca îndreptată spre un scop nu este acceptată ușor astăzi. Trebuie să reținem că I. Kant susține această opinie (deși deloc într-o formă simplistă) și că ea are o importanță mult mai mare pentru etica sa decât se presupune de obicei. În particular, ar trebui să reținem că, în domeniul acțiunilor, rațiunea are două funcții principale, prima trebuind să fie subordonată celei de-a doua. Prima funcție e să asigure indivizilor propria fericire (un bun condiționat), iar a doua e să manifeste o voință bună în sine (un bun necondiționat).

I.8-9 : *Voința bună și datorია*

În condiții umane, condiții în care noi trebuie să luptăm cu dorințe și impulsuri necontrolate, o voință bună se manifestă întrucât acționează *de dragul datoriei (for the sake of duty)*³. Prin urmare, dacă vrem să înțelegem ce înseamnă a fi un om bun, trebuie să examinăm conceptul de datorie. Felul de a fi bun al omului poate fi cel mai bine sesizat atunci când el se luptă cu obstacolele puse în calea lui de impulsurile necontrolate, dar nu trebuie să credem că binele în genere constă în depășirea obstacolelor. Dimpotrivă, o voință perfect bună nu va avea nici un obstacol de depășit, iar conceptul de datorie (care presupune depășirea obstacolelor) nu se va aplica unei asemenea voințe perfecte.

I,9-13 : *Motivul datoriei*

O acțiune umană e moralmente bună nu pentru că e făcută dintr-o înclinație imediată – cu atât mai puțin dintr-un interes egoist – ci pentru că e făcută de dragul datoriei. Aceasta e prima propoziție a lui Kant cu privire la datorie, cu toate că el nu îi dă această formă generală.

O acțiune – chiar dacă e în acord cu datoria și e în acest sens corectă – nu e privită în mod obișnuit că fiind moralmente bună dacă e făcută doar dintr-un interes egoist. Totuși, putem fi înclinați să conferim atributul de moralmente bun unor acțiuni corecte făcute numai dintr-o înclinație imediată - de exemplu dintr-un impuls direct de simpatie sau generozitate. Pentru a putea testa acest lucru trebuie să *izolăm* motivele : trebuie să luăm în considerare mai întâi o acțiune întreprinsă numai din înclinație și *nu* din datorie, și apoi o acțiune întreprinsă numai din datorie și *nu* din înclinație. Dacă facem aceasta, atunci vom vedea – pentru a lua cazul cel mai favorabil înclinației imediate – că o acțiune întreprinsă numai dintr-o simpatie naturală poate fi corectă și demnă de laudă, dar că ea nu are totuși o valoare morală distinctă. Același gen de

³ Mai bine zis *din datorie*. Paton folosește atât *de dragul datoriei* cât și *din datorie (from duty)* ca interschimbabile. (N. trad.)

acțiune întreprinsă numai din datorie are o valoare morală distinctă. Bunătatea manifestată în ajutorarea altora este cu atât mai evidentă cu cât un om face acest gest din datorie într-un moment în care e el însuși complet ocupat cu necazurile proprii și când nu e împins să facă așa ceva de înclinațiile lui naturale.

Docrina kantiană ar fi absurdă dacă ar însemna că prezența unei înclinații naturale de a acționa bine (sau chiar a unui sentiment de satisfacție pentru a fi acționat astfel) ar priva acțiunile de valoarea lor morală. Ambiguitatea limbajului lui Kant dă culoare acestei interpretări care e aproape universal acceptată. Astfel, el spune că un om manifestă valoare morală dacă face binele nu din înclinație, ci din datorie (*from duty*). Dar trebuie să ne amintim că el pune în opoziție aici două motive luate *izolat* cu scopul de a vedea care dintre ele este sursa valorii morale. El ar fi evitat ambiguitatea dacă ar fi zis că un om manifestă valoare morală nu făcând un bine din înclinație ci de dragul datoriei. Motivul datoriei, nu cel al înclinației, e acela care dă valoare morală unei acțiuni.

Problema dacă aceste două genuri de motive pot fi prezente în aceeași acțiune morală și dacă unul îl poate susține pe celălalt, iată o întrebare care nu e pusă în acest pasaj și nici nu e discutată altundeva în *Întemeiere*. Presupunerea lui Kant în această privință este că dacă o acțiune e să fie moralmente bună, atunci motivul datoriei, chiar și în prezența *simultană* a unui alt gen de motiv, trebuie să fie suficient prin sine pentru a determina acțiunea. Mai mult, el nu se abate nici un moment de la credința că înclinațiile generoase sunt un ajutor în înfăptuirea unor acțiuni bune, că din acest motiv e o datorie să le cultivăm, și că fără ele o podoabă morală prețioasă ar lipsi din această lume.

Ar trebui de asemenea observat că, departe de a respinge ideea de fericire, Kant susține că avem cel puțin o datorie indirectă să urmărim înfăptuirea propriei noastre fericiri.

I.14 - 15 : *Principiul formal al datoriei*

A doua propoziție a lui Kant e următoarea : *o acțiune făcută din datorie își ia valoarea morală nu din rezultatele pe care le produce sau urmărește să le producă, ci dintr-un principiu formal sau maximă – principiul de a ne face datoria, oricare ar fi aceasta.*

Aceasta este o reformulare mai tehnică a primei propoziții. Am văzut deja că o voință bună nu își poate deriva caracterul său necondiționat-bun din caracterul condiționat-bun al *rezultatelor* la care țintește, și aceasta e adevărat și despre acțiunile moralmente bune în care se manifestă o voință bună acționând de dragul datoriei. Ceea ce trebuie să facem acum e să formulăm doctrina noastră în termenii a ceea ce Kant numește “maxime”.

O maximă e un principiu după care acționăm. E un principiu pur personal și poate fi bun sau poate fi rău. Kant îl numește un principiu « subiectiv », înțelegând prin aceasta un principiu pe baza căruia un agent rațional (sau un subiect al acțiunii) acționează *efectiv* – un principiu manifestat în acțiunile realizate în fapt. Un principiu « obiectiv », pe de altă parte, este unul după care orice agent rațional *ar acționa în mod necesar* dacă rațiunea ar avea un control total asupra acțiunilor sale și, prin urmare, unul după care el *trebuie* să acționeze dacă e atât de irațional încât să fie tentat să acționeze altfel. Numai atunci când acționăm după principii obiective ele devin *de asemenea* subiective, dar ele continuă să fie obiective fie că acționăm pe baza lor, fie că nu.

Nu e nevoie să formulăm în cuvinte maxima acțiunilor noastre, dar dacă știm ceea ce facem și vrem ca acțiunea noastră să fie o acțiune de un anumit *gen*, atunci această acțiune are o maximă sau un principiu subiectiv. O maximă este așadar întotdeauna un soi de principiu *general* sub care noi voim o acțiune particulară. Bunăoară, dacă decid să mă sinucid ca să evit

nefericirea, se poate spune că acționez pe baza principiului sau maximei “Mă voi sinucide *ori de câte ori* viața îmi oferă mai multă durere decât plăcere.”

Toate aceste maxime sunt maxime *materiale*: ele generalizează o acțiune particulară împreună cu motivul ei particular și cu rezultatul ei intenționat. Deoarece caracterul bun al unei acțiuni nu poate fi derivat din rezultatele intenționate, atunci e clar că el nu poate fi derivat dintr-o maximă materială de acest gen.

Maxima care dă valoare morală acțiunilor este maxima sau principiul de a-ți face datoria oricare ar fi aceasta. O astfel de maximă este lipsită de orice materie particulară: ea nu este o maximă ce vizează satisfacerea unor dorințe sau obținerea unor rezultate particulare. În limbaj kantian ea este o maximă *formală*. A acționa de dragul datoriei înseamnă a acționa după o maximă formală “independent de orice obiect al facultății dorinței». Un om bun adoptă sau respinge maxima materială a unei acțiuni propuse în funcție de faptul dacă aceasta e în acord sau în conflict cu maxima directoare și formală de a-ți face datoria de dragul datoriei. Numai asemenea acțiuni făcute « din datorie » pot fi moralmente bune.

I, 15-16 : *Venerarea legii*

O a treia propoziție se presupune că rezultă din primele două. Ea este următoarea: *Datoria este necesitatea de a acționa din venerarea legii*⁴.

Această propoziție nu poate fi derivată din primele două decât dacă citim în ele mai mult decât s-a spus explicit: atât “venerare” cât și “lege” par a fi termeni pe care nu i-am întâlnit în premise. Mai mult, propoziția însăși nu e într-un totu clară. Poate că ar fi mai bine să spunem că a acționa după maxima de a-ți face datoria de dragul datoriei înseamnă a acționa din venerarea legii.

⁴ Sau *respect* pentru lege (N. trad.)

Nu e chiar atât ușor să urmărim argumentul lui Kant. El pare să susțină că dacă maxima unei acțiuni moralmente bune este o maximă *formală* (nu o maximă materială privind satisfacerea dorințelor cuiva), atunci ea trebuie să fie o maximă de a acționa în mod rațional – adică de a acționa după o lege valabilă pentru toate ființele raționale în genere, independent de dorințele lor particulare. Din cauza fragilității umane, o asemenea lege trebuie să ne apară ca o lege a datoriei, ca o lege care poruncește sau impune supunere. O asemenea lege, privită ca *impusă* nouă, trebuie să stârnească un sentiment asemănător cu frica. Pe de altă parte, dacă e privită ca auto-impusă (deoarece ea e impusă de propria noastră natură rațională), ea trebuie să stârnească un sentiment analog înclinației sau atracției. Acest sentiment complex este *venerația* (sau respectul) – un sentiment unic ce e datorat nu vreunei stimulări a simțurilor, ci gândului că voința mea e subordonată unei asemenea legi universale independent de orice influență a simțurilor. În condițiile în care motivul unei acțiuni bune trebuie găsit în sentiment, e necesar să spunem că o acțiune moralmente bună e una care e făcută din [sentimentul de] venerație pentru lege și că exact acest lucru e ceea ce-i conferă o valoare unică și necondiționată.

I, 17-18 : *Imperativul categoric*

Legea pe care omul bun presupunem că o venerează și căreia i se supune poate părea o lege de un gen foarte straniu. E o lege care nu depinde de faptul că dorim anumite consecințe și nici măcar nu prescrie prin sine vreo acțiune particulară: tot ce ne impune este o supunere-la-lege de dragul legii înseși – « conformitatea acțiunilor la legea universală *în genere* ». Această concepție li se va părea multora goală de conținut, dacă nu revoltătoare, iar noi e sigur că am trecut cu acest prilej de la judecățile morale comune la cele mai înalte culmi ale abstracției filosofice – la *forma* comună oricărei moralități autentice, oricare ar fi materia ei. Totuși, oare

nu spune Kant doar minimul din ceea ce poate fi spus și trebuie să fie spus despre moralitate? Un om e moralmente bun nu în măsura în care urmărește să-și satisfacă propriile dorințe sau să-și găsească fericirea (cu toate că le poate face pe amândouă), ci în măsura în care urmărește să se supună unei legi valabile pentru *toți* oamenii și să respecte un standard obiectiv care nu este determinat de propriile sale dorințe.

Din cauza obstacolelor datorate impulsurilor și dorințelor noastre, această lege ne apare ca o lege căreia *trebuie* să i ne supunem de dragul ei înseși și, astfel, ca acel lucru pe care Kant l-a numit imperativ categoric. Ni se oferă aici prima formulare a imperativului categoric (deși într-o formă negativă): « Eu nu trebuie niciodată să mă port *decât astfel încât să pot voi de asemenea ca maxima mea să devină lege universală* ». Aceasta este prima formulare a principiului suprem al moralității – condiția ultimă a tuturor legilor morale particulare și a tuturor judecăților morale comune. Din acesta trebuie să fie “*derivate*” toate legile morale - în sensul că el e « originar », pe când ele sunt « derivate » sau dependente. Totuși, așa cum arată formula însăși, nu se pune problema să *deducem* legile morale particulare din forma goală a legii în genere. Dimpotrivă, ceea ce trebuie să facem e să examinăm maximele *materiale* ale acțiunilor pe care le avem în vedere și să le acceptăm sau să le respingem în măsura în care ele pot sau nu să fie voite ca legi universale – altfel spus, ca legi legi valabile pentru toți oamenii, și nu ca privilegii speciale pentru noi înșine.

Rezultă clar din exemplul pe care îl dă Kant atunci când aplică această metodă la acțiunea de a spune o minciună că el credea că aplicarea acestui principiu va fi mai ușoară decât a fost în realitate. În ciuda acestui fapt, el a dat o formulare condiției supreme a acțiunilor morale iar distincția sa netă dintre acțiuni morale și acțiuni doar prudentiale sau făcute din impuls este fundamental corectă.

I, 19-20 : *Rațiunea practică comună*

Omul bun obișnuit nu formulează acest principiu în mod abstract, ci îl folosește pentru a face judecăți morale particulare. Într-adevăr, în chestiuni practice (deși nu și în speculație), rațiunea umană comună este un ghid aproape mai bun decât filosofia. Atunci, nu ar fi oare recomandabil să lăsăm întrebările morale pe seama omului obișnuit și să privim filosofia morală ca ocupația (sau jocul) specialistului în filosofie?

I, 21-22 : *Nevoia de filosofie*

Omul obișnuit are nevoie de filosofie din cauză că atracțiile plăcerilor îl tentează să se iluzioneze singur și să argumenteze sofisticat împotriva a ceea ce par a fi cerințele dure ale moralității. Aceasta dă naștere la ceea ce Kant numește o *dialectică* naturală – tendința de a ne complăce în argumente plauzibile care se contrazic unul pe altul și în felul acesta să subminăm cerințele datoriei. Aceasta poate fi, în practică, dezastruos pentru moralitate, atât de dezastruos încât până la urmă rațiunea umană comună e împinsă să găsească o soluție acestor dificultăți ale ei. Această soluție nu poate fi găsită decât în filosofie, și în particular într-o critică a rațiunii practice care va urmări principiul nostru moral până la izvorul său din rațiunea însăși.

SECȚIUNEA II

SCHIȚĂ A UNEI METAFIZICI A MORAVURILOR

II, 1-5: *Folosirea exemplelor*

Deși am extras principiul suprem al moralității din judecățile morale comune, aceasta nu înseamnă că am ajuns la el prin generalizare din exemple de acțiuni moralmente bune date nouă în experiență. O astfel de metodă empirică ar fi caracteristică unei filosofii ‘populare’, care depinde de exemple și ilustrări. În fapt, însă, noi nu putem fi niciodată siguri că există vreun exemplu de acțiune făcută « din datorie » (acțiune al carei motiv determinant este acela al datoriei). Ceea ce discutăm aici nu e *ce fac* oamenii de fapt, ci *ce trebuie* ei să facă.

Chiar dacă am avea experiența [empirică a] acțiunilor făcute din datorie, aceasta nu ar fi de ajuns pentru scopurile noastre. Ceea ce trebuie noi să arătăm e că există o lege morală valabilă pentru toate ființele raționale *în genere* și pentru toți oamenii în virtutea raționalității lor – o lege pe care ființele raționale în genere *trebuie* să o urmeze dacă sunt tentate să facă altceva. Aceasta nu poate fi stabilită prin nici o experiență cu privire la comportamentul uman real.

Mai mult, exemplele de acțiuni moralmente bune nu pot fi niciodată un substitut al principiilor morale și nici nu pot să ofere un temei pe care principiile morale să se bazeze. Numai dacă posedăm dinainte principiile putem noi judeca dacă o acțiune este sau nu un exemplu de bine moral.

Moralitatea nu e o chestiune de imitație oarbă și tot ceea ce putem cere de la exemple e să ne încurajeze să ne facem datoria: ele ne pot arăta că acțiunea corectă este posibilă și ne pot menține viu în minte acest lucru.

II,6-9 : *Filosofia populară*

Filosofia populară, în loc să separe net între partea *a priori* și cea empirică a eticii, ne oferă un talmeș-balmeș dezgustător în care elementele *a priori* și cele empirice sunt amestecate fără nici o speranță de clarificare. Principiile morale sunt confundate cu principiile interesului propriu și aceasta are ca efect o slăbire a exigențelor moralității în condițiile în care facem efortul de a le întări, efort care este însă greșit orientat.

II, 10-11 : *Recapitularea concluziilor*

E necesar ca principiile morale să fie înțelese în mod *a priori*. A le combina cu considerații empirice privind interesul propriu și altele de acest fel nu reprezintă numai o confuzie de gândire, ci și un obstacol în calea progresului moral. Prin urmare, înainte de a încerca să aplicăm principiile morale trebuie să încercăm să le formulăm precis într-o metafizică pură a moravurilor din care sunt excluse considerațiile empirice.

II, 12-15: *Imperativele în general*

Trebuie să explicăm acum ce se înțelege prin cuvinte precum “bun” și “trebuie” și, în particular, ce se înțelege prin « imperativ ». Există mai multe genuri de imperative, dar noi trebuie să ne ocupăm mai întâi de imperative *în general* (sau de ceea ce au în comun toate imperativele): nu ne ocupăm doar de imperativul moral (deși îl putem avea pe acesta cu deosebire în minte). La prima vedere, această întreprindere e o sursă de dificultăți mai ales deoarece cuvântul “bun” are sensuri diferite atunci când e pus în legătură cu diferite tipuri de imperative.

Să începem cu conceptul de agent rațional. Un agent rațional este acela care are capacitatea să acționeze în acord cu ideea sa de lege – adică să acționeze în acord cu *principiile*. Aceasta înțelegem atunci când spunem că el are o *voință*. “Rațiune practică » e un alt termen pentru o astfel de voință.

Am văzut deja că acțiunile agenților raționali au un principiu *subiectiv* sau maximă și că în ființele care sunt doar imperfect raționale astfel de principii subiective trebuie distinse de principiile *obiective* – adică de principiile după care un agent rațional ar acționa *în mod necesar* dacă rațiunea ar avea un control total asupra pasiunilor. Atâta timp cât un agent acționează după principii obiective, voința sa și acțiunile sale pot fi descrise ca « bune » *într-un anumit sens*.

Ființele raționale imperfecte, cum e omul, nu acționează întotdeauna după principii obiective: ele o pot face sau nu. Aceasta e exprimat într-o manieră mai tehnică spunând că pentru om acțiunile care sunt obiectiv necesare sunt subiectiv contingente.

În cazul ființelor raționale imperfecte principiile obiective par aproape să *constrângă* sau (în limbajul tehnic al lui Kant) să *necesiteze* voința – adică ele par să fie impuse asupra voinței din afară în loc să fie manifestarea ei *necesară* (așa cum ar fi cazul în situația unui agent complet

rațional). Sub acest aspect există o netă distincție, atunci când vorbim de o voință rațională, între a fi *necesar* și a fi *necesitat*.

Atunci când un principiu obiectiv e conceput că *necesitând* (și nu doar că *necesar*), el poate fi descris ca o *poruncă*. Formula unei asemenea porunci poate fi numită un *imperativ* (deși Kant nu distinge practic între poruncă și imperativ).

Toate imperativele (nu numai cele morale) sunt exprimate prin cuvântul “trebuie”. Se poate spune că “trebuie” exprimă din punctul de vedere al subiectului relația de *necesitare* care există între un principiu recunoscut ca obiectiv și o voință rațională imperfectă. Când spun că “trebuie” să fac ceva eu înțeleg că recunosc faptul că o acțiune de acest gen e impusă sau necesită de un principiu obiectiv valabil pentru orice agent rațional în genere.

Din moment ce imperativele sunt principii obiective considerate capabile să necesiteze și din moment ce acțiunea în acord cu principiile obiective e o acțiune bună (într-un anumit sens), toate imperativele ne poruncesc să facem acțiuni *bune* (nu numai – așa cum susțin unii filosofi – acțiuni care sunt obligatorii sau corecte).

Un agent rațional perfect și întru totul bun va acționa în mod *necesar* pe baza aceluiași principii obiective care pentru noi sunt imperative și astfel va manifesta un fel de bine la fel cum o facem și noi atunci când ne supunem acestor imperative. Dar pentru el asemenea principii obiective nu sunt imperative: ele sunt necesare dar nu necesitante iar voința care le-ar urma ar putea fi descrisă ca o voință « sfântă ». Acolo unde noi spunem “eu trebuie să”, un agent de acest fel ar spune “eu vreau să”. El n-ar avea nici un fel de datorie și nici nu ar simți sentimentul de respect pentru legea morală (ci ceva mai înrudit cu dragostea).

Într-o importantă notă de subsol, Kant explică, ce-i drept cam obscur, ceea ce înțelege el prin termeni cum sunt “înclinație” și “interes” și distinge între interesul “pathologic” (sau senzorial) și interesul “practic” (sau moral). Pentru aceasta vezi analiza paragrafelor III, 29-31.

II, 16-23: Clasificarea imperativelor

Există trei feluri distincte de imperative. Deoarece imperativele sunt principii obiective considerate capabile să necesiteze, trebuie să existe tot trei feluri corespunzătoare de principii obiective și trei feluri (sau sensuri) corespunzătoare ale lui “bun”.

Unele principii obiective sunt *condiționate* de voința unui anume scop – cu alte cuvinte ele ar fi urmate în mod necesar de un agent complet rațional *dacă* el ar vrea acel scop. Aceste principii dau naștere imperativelor “ipotetice” care au forma generală “*Dacă* vreau acest scop, trebuie să fac așa și așa”. Ele ne comandă să facem acțiuni care sunt *bune ca mijloc* pentru atingerea unui scop pe care îl vrem deja (sau l-am putea voi).

Când scopul e doar unul pe care l-am putea voi, imperativele sunt *problematic* sau *tehnice*. Ele pot fi numite imperative ale abilității iar acțiunile pe care le impun sunt bune în sensul de a fi ‘abile’ sau ‘folositoare’.

Atunci când scopul e unul pe care orice agent rațional îl vrea prin chiar natura sa, imperativele sunt *asertorice* sau *pragmatic*. Scopul pe care orice agent rațional îl vrea prin chiar natura sa este propria fericire iar acțiunile impuse de un imperativ pragmatic sunt bune în sensul de a fi “prudente”.

Unele principii obiective sunt *necondiționate*: ele ar fi urmate în mod necesar de un agent complet rațional dar nu sunt bazate pe voirea prealabilă a vreunui scop ulterior. Aceste principii dau naștere imperativelor *categoriale* care au forma generală “Trebuie să fac așa și așa” (fără nici

un « dacă » pus drept condiție prealabilă). Ele pot fi de asemenea numite « apodictice » - adică necesare, în sens de necondiționate sau absolute. Acestea sunt imperativele necondiționate ale moralității iar acțiunile pe care le impun sunt *moralmente bune* – bune în sine și nu numai bune ca mijloace pentru vreun scop ulterior.

Tipurile diferite de imperative exercită tipuri diferite de *necesitare*. Această diferență poate fi exprimată numindu-le *reguli* ale abilității, *sfaturi* ale prudenței, respectiv *porunci* (sau *legi*) ale moralității. Numai poruncile sau legile sunt absolut constrângătoare.

II, 24-28: *Cum sunt imperativele posibile?*

Trebuie să abordăm acum problema cum sunt posibile aceste imperative – altfel spus, cum pot fi ele *justificate*. A le justifica înseamnă a arăta că principiile după care ne constrâng să acționăm sunt *obiective* în sensul de a fi valabile pentru orice ființă rațională *în genere*. Kant presupune întotdeauna că principiul după care un agent complet rațional în genere ar acționa cu *necesitate* este de asemenea principiul după care un agent rațional imperfect *trebuie* să acționeze în caz că e tentat să facă altfel.

Ca să putem înțelege argumentul trebuie să pricepem mai întâi distincția dintre propozițiile analitice și cele sintetice.

Într-o propoziție *analitică* predicatul este conținut în conceptul subiectului și poate fi derivat printr-o analiză a conceptului subiectului. Astfel, “Orice *efect* e necesar să aibă o cauză” e o propoziție analitică; pentru că e imposibil să concepi un efect fără să-l concepi ca având o cauză. Prin urmare, ca să justificăm o propoziție analitică nu e nevoie să mergem dincolo de conceptul subiectului. Într-o propoziție *sintetică* predicatul *nu* e conținut în conceptul-subiect și nu poate fi derivat prin analiză din conceptul-subiect. Astfel “Orice *eveniment* e necesar să aibă o

cauză” este o propoziție sintetică ⁵; și aceasta pentru că e posibil să concepem un eveniment fără să concepem că el are o cauză. Pentru a justifica orice propoziție sintetică trebuie să mergem dincolo de conceptul subiectului și să descoperim un « al treilea termen » care ne va îndritui să atribuim predicatul subiectului.

Orice agent complet rațional care voiește un scop, voiește în mod necesar și mijloacele în vederea aceluia scop. Aceasta e o propoziție analitică; pentru că a voi (și nu doar a dori) un scop înseamnă a voi acțiunea care e mijloc pentru acel scop. Deci orice agent rațional care voiește un scop *trebuie* să voiască mijloacele în vederea aceluia scop dacă e îndeajuns de irațional încât să fie tentat să procedeze altfel. Nu e deci nimic dificil în a justifica *imperativele abilității*.

Ar trebui observat că atunci când vrem să aflăm care sunt *de fapt* mijloacele pentru atingerea scopurilor noastre, noi folosim judecăți sintetice: trebuie să descoperim ce cauze vor produce anumite efecte dorite și e imposibil să descoperi cauza unui efect doar printr-o analiză a conceptului aceluia efect. Aceste propoziții sintetice sunt, totuși, numai teoretice: când știm ce cauză va produce efectul dorit, principiul care ne determină voința ca ființe raționale este propoziția analitică ce spune că orice agent complet rațional care voiește un scop, voiește în mod necesar și mijloacele cunoscute pentru atingerea aceluia scop.

În ceea ce privește *imperativele prudenței*, întâlnim o dificultate specială. Deși fericirea este un scop pe care toți îl urmărim în fapt, conceptul nostru de fericire este din păcate vag și nedeterminat: nu știm cu claritate ce este acest scop. Uneori Kant însuși vorbește ca și cum

⁵ Kant vrea să spună că termenul “efect” conține în chiar definiția sa conceptul de “cauză”: “efectul este un fenomen care rezultă în mod necesar dintr-o anumită cauză” (DEX). Prin urmare, eu nu pot înțelege ce înseamnă “efect” fără a ști ce înseamnă “cauză”. Iar atunci când spun că “Orice efect e necesar să aibă o cauză” eu explicitez, de fapt, definiția conceptului de “efect” – o operație strict lingvistică. În schimb, pot înțelege ce a fost evenimentul particular din 1989 (o “revoluție socială anti-comunistă”, o ruptură a sistemului economic și social-politic anterior etc.) fără să înțeleg cauzele lui. Sigur că evenimentul respectiv a avut anumite cauze, dar ele nu intră în definiția sa ci, eventual, pot contribui la explicație. Când spun: “Cauza revoluției române a fost voința lui Gorbaciov” eu nu explicitez definiția “revoluției române” ci lansez o ipoteză *empirică* (propoziție sintetică) despre cauza revoluției române, ipoteză care trebuie verificată în fapte: s-ar putea să nu fie așa. Prin urmare, în timp ce e logic imposibil ca un efect să nu aibă o cauză, nu putem descoperi cauza “revoluției române” doar analizând înțelesul acestui concept. (N. trad.)

urmărirea fericirii ar fi doar o căutare a mijloacelor pentru obținerea celei mai mari cantități posibile de trăiri plăcute de-a lungul întregii vieți. Alteori el recunoaște că fericirea presupune alegerea și armonizarea scopurilor, precum și a mijloacelor pentru obținerea lor. Totuși, dincolo de aceste dificultăți, imperativele prudenței sunt justificate în același fel ca și imperativele abilității. Ele se bazează pe presupuziția analitică ce spune că orice agent complet rațional care vrea un scop, trebuie în mod necesar să vrea și mijloacele cunoscute în vederea atingerii acelui scop.

Acest gen de justificare nu e posibilă în cazul *imperativelor morale sau categorice*; căci atunci când recunosc o datorie morală zicând “Trebuie să fac așa și așa” aceasta nu se întemeiază pe presupuziția că un scop ulterior este deja voit. Pentru a justifica un imperativ categoric trebuie să arătăm că un agent complet rațional ar acționa *în mod necesar* într-un anumit fel – nu *dacă* se întâmplă ca el să vrea și altceva, ci doar și exclusiv ca agent rațional. Un predicat de acest gen nu e conținut însă în conceptul de « agent rațional » și nu poate fi derivat prin analiza acestui concept. Propoziția nu e analitică ci sintetică și, cu toate acestea, ea e o aserțiune despre ce ar face în *mod necesar* un agent rațional în genere. O asemenea aserțiune nu poate fi justificată niciodată prin exemple și, după cum am văzut, nici nu putem fi siguri că avem experiențe de acest fel. Această propoziție nu e doar sintetică ci și *a priori* iar dificultatea de a justifica o asemenea propoziție e probabil foarte mare. Această sarcină trebuie amânată pentru mai târziu.

II, 29-32 : *Formula Legii Universale*

Prima noastră problemă este să *formulăm* imperativul categoric – adică să spunem ce anume poruncește sau impune el. Acest subiect este urmărit în mod vădit ca un scop ultim și ni se oferă o succesiune de formule; dar în tot acest demers este încă utilizat argumentul analitic

pentru găsirea principiului suprem al moralității (principiul autonomiei); și vom afla mai târziu că tocmai principiul autonomiei este cel care ne permite să legăm moralitatea de Ideea libertății așa cum e ea expusă în capitolul final.

După cum deja am văzut, un imperativ categoric ne dictează să acționăm doar în acord cu legea universală în genere – adică ne dictează să acționăm după un principiu valabil pentru toate ființele raționale în genere și nu numai după unul care e valabil *dacă* se întâmplă să voim un scop ulterior. Deci el ne dictează să acceptăm sau să respingem maxima *materială* a acțiunii avute în vedere în măsura în care aceasta poate sau nu poate fi voită de asemenea ca lege universală . Putem exprima toate acestea în formula: “*Acționează doar după acea maximă prin care poți voi totodată ca ea să devină o lege universală*”.

Există așadar un singur imperativ categoric. Putem însă descrie, într-o formă mai imprecisă, drept imperative categorice și variatele legi morale particulare în care e aplicat acest unic imperativ categoric – ca, de exemplu, legea “Să nu ucizi!” Asemenea legi sunt toate ‘derivate’ din imperativul categoric ca din principiul lor. În *Intemeiere* Kant pare să creadă că ele pot fi derivate din această formulă prin ea însăși, dar în *Critica rațiunii practice* va susține că în acest scop avem nevoie de formula care urmează mai jos.

II, 33 : *Formula Legii Naturale*

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

Această formulă, deși subordonată primeia, este complet diferită de aceasta: ea se referă la o lege a naturii, nu a libertății, și e formula pe care Kant însuși o folosește în ilustrările lui. El nu explică în nici un fel de ce face asta ci spune doar că există o *analogie* între legea universală a

moralității și legea universală a naturii (la II, 73). Subiectul e foarte tehnic și e expus ulterior în *Critica rațiunii practice*, dar pentru aceasta voi face mai bine trimitere la cartea mea *The Categorical Imperative*, în special paginile 157-164.

O lege a naturii e în primul rând o lege a cauzei și efectului. Totuși, atunci când Kant ne cere să considerăm maximele noastre *ca și cum* ar fi legi ale naturii, el le concepe pe acestea din urmă ca legi finaliste (sau teleologice). El presupune deja că natura – sau cel puțin natura umană – e teleologică, sau este ceea ce el numește mai jos un imperiu al naturii și nu un simplu mecanism.

În ciuda acestor dificultăți și complicații, doctrina lui Kant e simplă. El susține că omul e bun moral nu în măsura în care acționează din pasiune sau interes personal, ci în măsura în care acționează după un principiu impersonal valabil pentru alții ca și pentru el însuși. Aceasta e *esența* moralității; dar dacă dorim să *testăm* maxima unei acțiuni propuse trebuie să ne întrebăm dacă, în cazul că ar fi adoptată universal, ar spori armonia scopurilor în cazul individului și al rasei umane. Numai dacă ar face aceasta am putea spune că ea poate fi voită ca lege morală universală.

Aplicarea unui astfel de test este în mod vădit imposibilă fără cunoașterea empirică a naturii umane și Kant subînțelege acest lucru în ilustrările sale.

II, 34-38 : *Ilustrări*

Datoriile pot fi divizate în datorii față de sine și datorii față de alții, și, mai departe, în datorii perfecte și datorii imperfecte. Această diviziune ne dă patru *tipuri* principale de datorie iar

Kant ne oferă câte o ilustrare a fiecărui tip pentru a arăta că formula sa poate fi aplicată tuturor tipurilor.

O datorie perfectă este una care nu admite nici o excepție în interesul înclinațiilor noastre. La acest capitol exemplele date sunt interdicția sinuciderii și a promisiunii false pentru a primi un împrumut. Nu suntem îndrituiți să ne sinucidem doar pentru că avem o înclinație puternică să facem asta, nici nu suntem îndrituiți să ne plătim datoria față de un om și nu față de altul numai pentru că se întâmplă ca unul să ne placă mai mult. În cazul datorilor imperfecte poziția se schimbă: suntem ținuti doar să adoptăm *maxima* de a ne dezvolta propriile talentele și de a-i ajuta pe alții și suntem într-o anumită măsură îndrituiți să decidem arbitrar *ce* talente vom dezvolta și *ce* persoane vom ajuta. Avem aici o anumită « larghețe » sau « loc de întors » pentru înclinații.

În cazul datoriilor față de sine, Kant presupune că diferitele noastre capacități au o funcție naturală sau un scop în viață. E o datorie perfectă a *nu* împiedica materializarea acestor scopuri; și este de asemenea o datorie pozitivă, dar imperfectă, de a încuraja materializarea acestor scopuri.

În cazul datoriilor față de alții, noi avem ca datorie perfectă să *nu* împiedicăm realizarea unei posibile armonii sistematice a scopurilor între oameni; și avem o datorie pozitivă, dar imperfectă, de a încuraja realizarea unei astfel de armonii sistematice.

Precizările ce ar putea fi aduse acestor principii sunt inevitabil omise într-o carte precum *Intemeierea*.

II, 39-40 : *Canonul judecării morale*

Canonul general al judecării morale⁶ spune că noi trebuie să putem *voi* ca maxima acțiunii noastre să devină o lege universală (a *libertății*). Atunci când ne considerăm maximele

⁶ Sau *evaluării* morale. (N. trad.)

ca posibile legi (teleologice) ale *naturii*, constatăm că unele dintre ele nu pot fi nici măcar *concepute* ca fiind asemenea legi: de exemplu, legea care spune că iubirea de sine (care, considerată sub o lege a naturii devine ceva de genul unui sentiment – sau instinct – al auto-conservării) trebuie atât să promoveze cât și să distrugă viața este inconceptibilă. Într-un asemenea caz, maxima e opusă datoriei perfecte sau stricte. Alte maxime, deși nu sunt inconceptibile ca posibile legi (teleologice) ale naturii, nu pot fi totuși *voite* în mod consistent ca asemenea legi: de exemplu, ar fi o inconsistență sau o inconsecvență în actul volitiv ca oamenii să trebuiască să posede talente dar să nu trebuiască să le folosească niciodată. Maximele de acest tip sunt opuse datoriei imperfecte.

Orice s-ar putea crede despre detaliile argumentului lui Kant – și argumentul împotriva sinuciderii e cu deosebire slab – trebuie să ne întrebăm dacă nu cumva o viziune teleologică a naturii umane e necesară eticii, la fel cum o viziune teleologică despre corpul uman e necesară medicinei. Ar trebui de asemenea observat că în viziunea lui Kant chestiunile morale nu sunt numai chestiuni cu privire la ce am putea *gândi*, ci și chestiuni cu privire la ce am putea *voi*, precum și că o acțiune rea implică nu o contradicție teoretică, ci o opoziție (sau antagonism) a înclinației față de o voință rațională care se presupune cumva că e realmente prezentă în noi.

II, 41-15 : *Nevoia unei etici pure*

Kant subliniază din nou ceea ce a susținut anterior pe acest subiect.

II, 46-49 : *Formula Scopului în Sine*

Acționează în așa fel încât întotdeauna să tratezi umanitatea, fie în persoana ta fie în a oricui altcuiva, niciodată numai ca mijloc, ci întotdeauna în același timp ca scop.

Această formulă pune în lumină un al doilea aspect al oricărei acțiuni ; căci orice acțiune rațională, pe lângă faptul că are un principiu, trebuie de asemenea să-și propună un scop. Scopurile - ca și principiile - pot fi doar *subiective*, adică pot fi adoptate în mod arbitrar de un individ. Scopurile subiective sau relative pe care un agent particular caută să le producă sunt, după cum am văzut, doar temeiul unor imperative *ipotetice*, iar valoarea lor e relativă și condiționată. Dacă ar exista și scopuri *obiective*, date nouă de rațiune, scopuri pe care, în orice circumstanțe, un agent complet rațional le-ar urma în mod necesar, acestea ar fi de o valoare absolută și necondiționată. Ele ar fi de asemenea scopuri pe care un agent rațional imperfect ar *trebui* să le urmărească dacă ar fi suficient de irațional încât să fie tentat să facă altfel.

Asemenea scopuri nu pot fi doar produsul acțiunilor noastre pentru că – așa cum am văzut de la bun început – nici un lucru care e doar produsul acțiunilor noastre nu poate avea o valoare necondiționată și absolută. Ele trebuie să fie scopuri deja existente; și simpla lor existență ne va impune datoria de a le urmări (atât cât ne stă în puteri). Aceasta înseamnă că ele sunt *temeiul* unui imperativ *categoric* cam în același fel în care scopurile doar subiective sunt temeiul imperativelor ipotetice. Astfel de scopuri pot fi descrise ca scopuri în sine – nu doar ca scopuri relative la anumiți agenți raționali.

Numai agenții raționali sau *persoanele* pot fi scopuri în sine. Odată ce numai ei pot avea o valoare necondiționată și absolută, este greșit să-i folosim doar ca mijloace pentru atingerea unui scop a cărui valoare este numai relativă. Fără astfel de scopuri în sine nu ar exista vreun bine necondiționat, nici vreun principiu suprem al acțiunii și astfel - pentru ființele umane - nici vreun imperativ categoric. Așadar, ca și prima noastră formulă, *Formula Scopului în Sine* decurge din însăși esența imperativului categoric - cu condiția să ne amintim că orice acțiune e necesar să aibă un scop, ca și un principiu.

Kant mai spune că orice agent rațional își concepe necesarmente existența în acest fel pe temeuri valabile pentru orice agent rațional în genere. Justificarea acestui lucru depinde însă de felul în care e abordată Ideea de libertate, temă amânată pentru mai târziu.

Noua formulă, ca și prima, trebuie să dea naștere unor imperative categorice particulare atunci când e aplicată naturii specifice a omului.

II, 50-54 : *Ilustrări*

Același set de exemple evidențiază și mai clar presuposițiile teleologice necesare pentru orice *test* prin care poate fi aplicat imperativul categoric. Avem datoria perfectă de a *nu* ne folosi pe noi și de a nu-i folosi pe alții *doar* ca mijloace pentru satisfacerea inclinațiilor noastre. Avem o datorie imperfectă, dar *pozitivă*, să promovăm scopurile naturii în noi înșine și în alții – adică să urmărim propria perfecțiune și fericirea altora.

După cum arată Kant însuși într-un pasaj, noi avem a face numai cu *tipuri* foarte generale de datorie. Ar fi nedrept să ne plângem că el nu precizează toate determinațiile particulare care ar fi necesare ca să ne ocupăm de probleme specifice.

II, 55-56 : *Formula Autonomiei*

Acționează în așa fel încât voința ta să se poată privi pe sine în același timp că universal legilatoare prin maxima sa.

Această formulă poate părea la prima vedere o simplă repetare a *Formulei Legii Universale*. Ea are totuși avantajul că face explicită doctrina conform căreia imperativul categoric ne impune nu doar să respectăm legea universală, ci să respectăm o lege universală pe care noi înșine o facem, ca agenți raționali, și pe care noi înșine o particularizăm prin maximele

noastre. Aceasta este pentru Kant cea mai importantă formulare a principiului suprem al moralității, deoarece ea duce direct la Ideea de libertate. Suntem supuși legii morale numai pentru că ea este expresia necesară a naturii noastre ca agenți raționali.

Formula Autonomiei – în ciuda faptului că argumentul este obscur – e derivată din combinarea *Formulei Legii Universale* și *Formulei Scopului în Sine*. Am văzut nu numai că suntem ținuți să ne supunem legii în virtutea universalității ei (a valabilității ei obiective pentru toți agenții raționali), ci și că agenții raționali ca subiecți sunt *temeiul* acestui imperativ categoric. Dacă așa stau lucrurile, atunci legea căreia suntem ținuți să i ne supunem e necesar să fie produsul propriei noastre voințe (în măsura în care suntem agenți raționali) – asta vrând să spună că ea se bazează pe « Ideea voinței oricărei ființe raționale ca voință universal legiuitoare ».

Kant formulează mai simplu această idee ceva mai târziu – la II, 75 – atunci când spune despre o ființă rațională că « tocmai această aptitudine a maximelor sale de a constitui o legislație universală o distinge ca scop în sine ». Dacă un agent rațional este cu adevărat un scop în sine el trebuie să fie autorul legilor cărora e ținut să li se supună și tocmai acest lucru îi conferă o valoare supremă.

II, 57-60 : *Excluderea intereselor*

Un imperativ categoric exclude interesul: el spune doar «Trebuie să fac asta » ; el *nu* spune « Trebuie să fac asta *dacă* se întâmplă să vreau asta ». Acest lucru e presupus implicit în formulele noastre anterioare datorită faptului că acestea erau formule ale unor imperative recunoscute drept categorice. Acum acest lucru e făcut explicit în *Formula Autonomiei*. O voință se poate supune legii din cauza unui interes (așa cum am văzut în imperativele ipotetice). O voință care se supune legii, dar nu din cauza vreunui interes, se poate supune doar unor legi pe

care ea însăși le-a creat. Numai dacă concepem voința că făcându-și singură legi putem înțelege cum poate exclude un imperativ interesul și să fie astfel categoric. Meritul suprem al *Formulei Autonomiei* este acesta: prin afirmația expresă că o voință rațională face legile cărora e ținută să li se supună se explicitează pentru prima oară complet caracteristica esențială a imperativului categoric. Așadar *Formula Autonomiei* decurge în mod direct din chiar caracteristicile imperativului categoric.

Toate filosofii care caută să explice obligația morală prin vreun interes oarecare fac inconceptibil imperativul categoric și neagă prin aceasta moralitatea. Despre toate acestea se poate spune că propun o doctrină a *heteronomiei* – adică ne înfățișează voința ca fiind constrânsă doar de o lege care-și are originea într-un anume obiect sau scop *altul* decât voința însăși. Asemenea teorii pot da naștere numai unor imperative ipotetice și deci non-morale.

II, 61-67 : *Formula Imperiului Scopurilor*

Acționează ca și cum prin maximele tale ai fi un membru legislator al unui imperiu al scopurilor.

Această formulă izvorăște direct din *Formula Autonomiei*. Atâta vreme cât agenții raționali sunt toți supuși unor legi universale pe care chiar ei le-au făcut, ei constituie un imperiu – adică un Stat sau comunitate. În măsura în care aceste legi le impun să se trateze unii pe alții ca scopuri în sine, imperiul astfel constituit este un imperiu al scopurilor. Aceste scopuri cuprind nu numai persoanele ca scopuri în sine, ci și scopurile personale pe care fiecare dintre persoane și le propune sieși în acord cu legea universală. Conceptul de imperiu al scopurilor este legat de Ideea de lume inteligibilă din secțiunea finală.

Trebuie să distingem între *membrii* unui asemenea imperiu (toți agenții raționali finiți) și conducătorul lui suprem (un agent rațional infinit). În calitate de membri ai unui asemenea imperiu, agenții raționali au ceea ce se numește “demnitate” – adică o valoare intrinsecă, neconditionată, incomparabilă.

II, 68 – 71 : *Demnitatea virtuții*

Un lucru are un *preț* dacă i se poate găsi un substitut sau un echivalent. El are *demnitate* sau valoare dacă nu admite nici un fel de echivalent.

Doar moralitatea sau virtutea – și umanitatea în măsura în care e capabilă de moralitate – are demnitate. Din această perspectivă ea nu poate fi comparată cu lucruri care au valoare economică (preț de piață) sau chiar cu lucruri care au o valoare estetică (un preț afectiv). Valoarea incomparabilă a unui om bun izvorăște din faptul că el e un membru legislator într-un imperiu al scopurilor.

II, 72 : *Recapitularea Formulelor*

În recapitularea finală sunt menționate doar trei formule: 1) *Formula Legii Naturii*, (2) *Formula Scopului în Sine* și (3) *Formula Imperiului Scopurilor*. Ni se spune că prima formulă are a face cu forma unei maxime morale – adică cu universalitatea ei ; a doua cu materia – adică cu scopurile ei ; pe când a treia combină forma și materia. Totuși, e menționat în plus că *Formula Legii Universale* este testul strict ce trebuie aplicat (probabil pentru că are a face înainte de toate cu motivul acțiunii morale). Scopul celorlalte formule e să aducă Ideea de datore mai aproape de intuiție (sau imaginație).

Se dă o nouă versiune a *Formulei Imperiului Scopurilor*: « *Toate maximele din propria noastră legislație trebuie să se armonizeze cu un posibil imperiu al scopurilor ca imperiu al naturii* ». Imperiul naturii n-a mai fost menționat înainte și pare să se afle în același tip de relație cu imperiul scopurilor în care se află legea universală a naturii cu legea universală a libertății. Pentru Kant e foarte clar că atunci când privește natura ca un analog al moralității, natura e considerată a fi teleologică.

Formula Autonomiei este amalgamată aici cu *Formula Imperiului Scopurilor*.

II, 73 – 76 : *Recapitularea întregului argument*

Recapitularea finală rezumă întregul argument de la cap la coadă – de la conceptul de voință bună până la conceptul de demnitate a virtuții și de demnitate a omului că fiind capabil de virtute. Tranzițiile de la o formulă la alta sunt simplificate și în unele privințe îmbunătățite. Cea mai notabilă adăugire este, totuși, abordarea temei imperiului naturii. Imperiul scopurilor poate fi realizat numai dacă *toți* oamenii se supun imperativului categoric, dar nici măcar aceasta nu e destul: dacă natura însăși nu *cooperează* cu strădaniile noastre morale, acest ideal nu poate fi niciodată atins. Nu putem fi siguri nici de cooperarea naturii, nici de cooperarea celorlalți oameni, dar în ciuda acestui fapt imperativul care ne impune să acționăm ca membri legislatori ai unui imperiu rămâne categoric. Trebuie să urmărim acest ideal fie că ne așteptăm să obținem rezultate, fie că nu, iar această urmărire dezinteresată a idealului moral este în același timp sursa demnității umane și standardul după care omul trebuie judecat.

II, 77 : *Autonomia voinței*

Am arătat printr-un argument analitic că principiul autonomiei voinței (și pe cale de consecință, de asemenea, imperativul categoric ce ne impune să acționăm în acord cu o asemenea autonomie) este o condiție necesară a valabilității judecăților morale. Totuși, dacă dorim să stabilim valabilitatea principiului autonomiei, trebuie să trecem dincolo de judecățile noastre cu privire la acțiunile morale spre o critică a rațiunii practice pure.

II, 78 : *Heteronomia voinței*

Orice filosofie morală care respinge principiul autonomiei trebuie să cadă peste principiul heteronomiei: ea trebuie să conceapă legea care guvernează acțiunea umană ca depinzând nu de voința însăși, ci de obiecte diferite de voință. O asemenea viziune poate da naștere numai unor imperative ipotetice și deci non-morale.

II, 79 – 80 : *Clasificarea principiilor heteronome*

Principiile heteronome sunt sau *empirice* sau *raționale*. Când sunt empirice, principiul lor e întotdeauna urmărirea *fericirii*, deși unele dintre ele ar putea fi bazate pe sentimentele naturale de plăcere sau durere pe când altele pe un presupus sentiment moral sau simț moral. Când sunt raționale, principiul lor este întotdeauna urmărirea *perfecțiunii*, fie o perfecțiune ce poate fi atinsă prin voința noastră proprie, fie una presupusă a exista deja în voința lui Dumnezeu care impune anumite sarcini voinței noastre.

II, 81 : *Principii empirice ale heteronomiei*

Fiindcă toate principiile empirice se bazează pe simțuri și de aceea le lipsește universalitatea, ele sunt nepotrivite să servească drept bază a legii morale. Însă principiul

urmării propriei fericiri este cel mai criticabil. Avem un drept (și chiar o datorie indirectă) de a urmări propria noastră fericire atâta vreme cât acesta e compatibil cu legea morală; dar a fi fericit e una și a fi bun a altceva; iar a le confunda pe cele două înseamnă a aboli distincția specifică dintre virtute și viciu.

Doctrina simțului moral are cel puțin meritul de a fi găsit o stisfacție directă în virtute și nu doar în preținsele ei rezultate plăcute. Kant recunoaște constant realitatea trăirii morale dar insistă că ea este o consecință a recunoașterii legii de către noi; ea nu poate oferi prin sine un standard uniform pentru noi și cu atât mai puțin poate da legi pentru alții. Doctrina simțului moral trebuie clasificată în ultimă instanță laolaltă cu doctrinele care privesc plăcerea sau fericirea că unicul bine, pentru că și ea regăsește binele în satisfacerea unui gen particular de trăire.

II, 82 – 83 : *Principii raționale ale heteronomiei*

Principiul rațional al perfecțiunii ca scop pe care trebuie să-l atingem este cel mai bun dintre toate propunerile de principii heteronome ale moralității pentru că cel puțin el apelează la rațiune pentru decizie. Totuși, în măsura în care el doar ne impune să tindem la realitatea maximală la care avem acces, este un principiu cu totul vag; iar dacă include perfecțiunea morală, este în mod evident circular. Kant însuși susține că legea morală ne impune să ne cultivăm perfecțiunea naturală (exercițiul talentelor noastre) și perfecțiunea morală (facerea datoriei de dragul datoriei). Obiecțiile sale sunt îndreptate împotriva concepției conform căreia noi trebuie să ne supunem legii morale de dragul realizării propriei perfecțiuni.

Principiul teologic după care a fi moral înseamnă a te supune voinței perfecte a lui Dumnezeu trebuie respins în totalitate. Dacă presupunem că Dumnezeu este bun, o facem numai

pentru că știm deja ce înseamnă binele moral, iar teoria noastră e un cerc vicios. Dacă, pe de altă parte, excludem binele din conceptul de voință a lui Dumnezeu și îl concepem pe El doar ca atotputernic, întemeiem moralitatea pe frica de o voință arbitrară, dar căreia nu ne putem opune. Un sistem moral de acest gen este în directă opoziție cu moralitatea. Deși în viziunea lui Kant moralitatea trebuie să conducă la religie, ea nu poate fi derivată din religie.

II, 84-85 : *Eșecul heteronomiei*

Toate aceste doctrine presupun că legea morală trebuie derivată nu din voința însăși ci dintr-un obiect al voinței. Fiind astfel heteronome, ele nu ne pot furniza nici un imperativ moral sau categoric și trebuie să considere acțiunile moralmente bune ca fiind bune nu în sine, ci doar ca mijloace pentru obținerea unui rezultat anticipat. Astfel, ele distrug orice interes *imediat* pentru acțiunea morală și plasează omul sub legea naturii mai degrabă decât sub legea libertății.

II, 86 – 87: *Țelul argumentării*

Tot ce pretinde Kant că a făcut e să arate, printr-un argument analitic, că principiul autonomiei e condiția necesară a tuturor judecăților noastre morale. Dacă există ceva precum moralitatea și dacă judecățile noastre morale nu sunt doar o himeră, atunci principiul autonomiei trebuie acceptat. Mulți gânditori pot considera aceasta drept o demonstrație suficientă a principiului, dar Kant nu privește un astfel de argument că pe o demonstrație. El nici măcar nu a afirmat adevărul principiului, cu atât mai puțin să pretindă că l-a demonstrat.

Principiul autonomiei și imperativul categoric corespunzător sunt propoziții sintetice *a priori*: ele afirmă că un agent rațional – dacă ar avea un control complet asupra pasiunilor sale – *ar acționa* în mod necesar numai după maxime prin care să se poată privi ca universal legislator

și că *trebuie să acționeze* în acest fel dacă e suficient de irațional încât să fie tentat să procedeze altfel. O astfel de propoziție necesită o utilizare sintetică a rațiunii practice pure și la aceasta nu ne putem încă aventura fără să facem o critică a acestei puteri a rațiunii însăși.

SECȚIUNEA III

SCHIȚĂ A UNEI CRITICI A RAȚIUNII PRACTICE

II, 1- 3 : *Libertate și autonomie*

Atunci când cercetăm *voința* (sau rațiunea practică) o putem defini că pe un fel de cauzalitate (o capacitate de a acționa cauzal) aparținând ființelor vii în măsura în care sunt raționale. A descrie o astfel de voință ca *liberă* înseamnă a spune că ea poate acționa cauzal *fără* să fie cauzată să facă acest lucru de altceva decât de ea însăși. Ființele non-raționale pot acționa cauzal numai în măsura în care sunt cauzate să facă asta de altceva decât ele însele și aceasta este ceea ce noi numim *necesitate* naturală și o privim ca opusă libertății: dacă o bilă de biliard cauzează mișcarea alteia, ea face acest lucru numai pentru că mișcarea sa a fost la rândul ei cauzată de altceva.

Până acum descrierea pe care am dat-o libertății a fost una negativă. Dar o voință liberă care nu are nici o lege ar fi autocontradictorie; noi trebuie să facem ca această descriere să fie pozitivă spunând că o voință liberă acționează sub legi, dar că aceste legi nu pot să-i fie impuse decât de ea însăși; căci dacă ar fi impuse de altcineva, ele nu ar fi decât legi ale necesității naturale. Dacă legile libertății nu pot fi hetero-impuse (dacă ne putem exprima astfel), atunci e necesar ca ele să fie auto-impuse. Aceasta nu înseamnă altceva decât că libertatea e identică cu autonomia; și deoarece autonomia e principiul moralității, o voință liberă ar fi o voință aflată sub legi morale.

Așadar, dacă am putea presupune libertatea, atunci autonomia și, prin urmare, moralitatea ar decurge prin simpla analiză a conceptului de libertate. Totuși, așa cum am văzut, principiul autonomiei e o propoziție sintetică *a priori* și deci poate fi justificată numai aducând în discuție

un al treilea termen care să lege predicatul de subiectul propoziției. Conceptul pozitiv de libertate furnizează, sau ne arată direcția către, acest al treilea termen; dar avem nevoie de pregătiri suplimentare pentru a putea arăta ce este acest al treilea termen și să deducem libertatea din conceptul de rațiune practică pură.

III, 4: *Libertatea ca presuposiție necesară*

Dacă moralitatea e să fie derivată din libertate și dacă – așa cum am susținut – moralitatea e necesar să fie valabilă pentru toate ființele raționale în genere, e ca și cum am fi reușit să demonstrăm că voința unei ființe raționale în genere e în mod necesar liberă. Aceasta nu poate fi demonstrat prin nici o experiență cu privire la vreo acțiune doar umană și nici nu poate fi demonstrată din perspectiva teoriei filosofice. Pentru nevoile acțiunii, totuși, ar fi suficient dacă am putea arăta că o ființă rațională poate acționa numai sub *presuposiția* libertății; căci dacă așa ar sta lucrurile, atunci legile morale legate inseparabil de libertate ar fi la fel de valabile pentru ea ca și în situația în care am *ști* că e liberă.

Rațiunea în genere trebuie să funcționeze cu necesitate sub presuposiția că e liberă atât în sens pozitiv, cât și negativ: ea trebuie să presupună că nu e determinată de influențe exterioare și că e sursa principiilor sale. Dacă un subiect rațional presupune că judecățile sale sunt determinate nu de principii raționale, ci de impulsuri externe, el nu poate privi aceste judecăți ca fiind ale lui. Aceasta trebuie să fie la fel de adevărat și despre rațiunea practică: un agent rațional trebuie să se privească pe sine că fiind capabil să acționeze pe baza propriilor sale principii raționale și numai astfel își poate el privi voința că fiind a sa. Aceasta înseamnă a spune că din punct de vedere practic fiecare agent e necesar să presupună că voința lui este liberă. Libertatea este o presuposiție necesară a oricărei acțiuni, ca și a întregii gândiri.

III, 5 – 9: *Interesul moral și cercul vicios*

Am argumentat că în domeniul acțiunii e necesar ca ființele raționale să presupună propria libertate și că din această presupuziție urmează în mod necesar principiul autonomiei și, pe cale de consecință, imperativul categoric corespunzător. În felul acesta măcar am formulat mai precis principiul moralității decât s-a făcut până aici. Dar de ce m-aș supune eu, ca simplă ființă rațională, și prin urmare și celelalte ființe raționale, acestui principiu? De ce aș atribui o asemenea valoare supremă acțiunii morale și aș simți în aceasta o valoare personală comparativ cu care plăcerea nu contează deloc? De ce aș fi interesat în excelența morală de dragul ei înseși? Am dat noi oare un răspuns convingător la aceste întrebări dificile?

E fără îndoială adevărat că noi manifestăm în fapt un interes pentru excelența morală, dar acest interes apare numai fiindcă presupunem că legea morală e constrângătoare. Încă nu știm cum poate fi constrângătoare legea morală. Se pare că am căzut într-un cerc vicios: am argumentat că e necesar să presupunem că suntem liberi pentru că ne aflăm sub legile morale și apoi am argumentat că e necesar să fim sub legile morale pentru că ne-am presupus a fi liberi. A face acest lucru e încă foarte departe de a ne fi oferit o justificare a legii morale.

III, 10 – 16 : *Cele două puncte de vedere*

Ca să ieșim din acest cerc vicios trebuie să ne întrebăm dacă nu cumva există două perspective (puncte de vedere) diferite din care am putea privi acțiunile. Adoptăm noi un punct de vedere atunci când ne concepem că acționând liber și un alt punct de vedere atunci când ne reprezentăm acțiunile ca evenimente observate?

Această doctrină a celor două puncte de vedere este o parte esențială a *filosofiei critice* a lui Kant, parte care a fost până acum ținută în umbră. Trecând la ea, Kant se confruntă cu o dificultate: el nu poate desigur presupune că foarte elaboratele argumente din *Critica rațiunii pure* ar putea fi familiare cititorilor săi și nici nu are sens să le repete în aceeași formă elaborată în acest scurt tratat de etică. În consecință, el reia câteva considerații elementare care, privite separat, nu pot fi prea convingătoare.

Toate ideile care sunt date simțurilor noastre ne vin fără să intervină vreun act de voință. Presupunem că aceste idei ne vin de la obiecte, dar cu ajutorul ideilor astfel date noi putem cunoaște obiectele numai în felul în care ele ne afectează; ce sunt aceste obiecte în sine nu știm. Aceasta dă naștere la distincția dintre lucruri așa cum ne apar nouă și lucruri așa cum sunt în sine – sau între *aparențe*⁷ și *lucruri în sine*. Numai aparențele pot fi cunoscute de noi; dar în spatele aparențelor trebuie să presupunem lucrurile în sine, deși aceste lucruri nu pot fi niciodată cunoscute așa cum sunt în sine, ci numai așa cum ne afectează pe noi. Aceasta ne furnizează o distincție aproximativă – e doar aproximativă – între o lume *sensibilă* (o lume dată simțurilor sau cel puțin dată prin simțuri) și o lume *inteligibilă* (una pe care o putem concepe, dar nu o cunoaștem niciodată pentru că întreaga cunoaștere umană presupune o combinație între simțire și concepere).

Această distincție se aplică și cunoașterii de sine a omului. Prin simțul intern (sau introspecție) el se poate cunoaște pe sine doar așa cum apare, dar în spatele acestei aparențe el trebuie să presupună că există un Ego așa cum e în sine. În măsura în care e cunoscut prin simțul intern, și deci capabil să aibă senzații în mod pasiv, omul trebuie să se privească pe sine ca aparținând lumii sensibile. Totuși, în măsura în care el poate fi capabil de o activitate pură separată de simțuri, el trebuie să se privească pe sine că aparținând lumii inteligibile. Lumea

⁷ Sau *fenomene*. (N. trad.)

inteligibilă e descrisă aici că o lume « intelectuală » – o lume care e inteligibilă pentru că e inteligentă –deși se adaugă că despre aceasta lume nu putem ști altceva.

Omul găsește așadar în sine o activitate pură separată de simțuri. El găsește în sine puterea rațiunii. Ar trebui observat că Immanuel Kant apelează mai întâi, așa cum a făcut mai înainte, la rațiunea teoretică, deși acum el privește rațiunea în sensul critic pe care chiar el l-a inventat. Avem o putere spontană numită « intelect » care (fără îndoială împreună cu alți factori) poate produce din sine astfel de concepte (sau *categorii*) cum sunt acelea de cauză și efect și folosește aceste concepte că să aducă ideile simțurilor sub reguli. Astfel, în ciuda spontaneității sale vertiabile, intelectul este încă legat de simțuri și fără simțuri el n-ar mai gândi nimic. « Rațiunea », pe de altă parte, e capacitatea *Ideilor* – adică ea produce concepte (ale necondiționatului) care merg mult dincolo de simțuri și nu pot avea nici un exemplu accesibil simțurilor. Spre deosebire de intelect, rațiunea manifestă o pură spontaneitate care e total independentă de simțuri.

În virtutea acestei spontaneități omul trebuie să se conceapă pe sine că aparținând, *qua* inteligență, lumii inteligibile și ca fiind supus unor legi care își au temeiul numai în rațiune. În măsura în care e o ființă dotată cu simțuri și se cunoaște pe sine pe calea simțului intern, el trebuie să se privească pe sine că aparținând lumii sensibile și ca fiind supus legilor naturii. Acestea sunt cele două puncte de vedere din care o ființă rațională finită trebuie să se privească pe sine.

Această doctrină se aplică de asemenea și rațiunii practice pure. Căci dintr-un punct de vedere, omul, ca ființă rațională finită, trebuie să se conceapă pe sine ca aparținând lumii inteligibile, adică el trebuie să-și conceapă voința ca fiind liberă de determinarea prin cauze senzoriale și ca fiind supusă unor legi ce-și au temeiul doar în rațiune. A spune aceasta înseamnă

a spune că el nu-și poate concepe niciodată acțiunea cauzală a voinței sale decât sub Ideea libertății. Astfel, ca ființă rațională, el e necesar să acționeze numai sub presupuziția libertății și de aici rezultă, așa cum am văzut, principiul autonomiei și imperativul categoric.

Suspiciunea de cerc vicios este acum înlăturată. Din punctul de vedere al unui agent rațional care se concepe pe sine ca liber și ca membru al lumii inteligibile, omul trebuie să recunoască principiul autonomiei. Când se gândește pe sine ca membru atât al lumii inteligibile cât și al lumii sensibile, el trebuie să recunoască principiul autonomiei ca imperativ categoric.

În toate aceste considerații Kant nu clarifică întru totul dacă inferența sa este de la apartenența la lumea inteligibilă către libertate sau *vice versa*. Am putea sugera că noi ne concepem ca liberi în acțiune și astfel ca membri ai lumii inteligibile numai pentru că am recunoscut deja principiul autonomiei și imperativul categoric; și, într-adevăr, aceasta pare să fie viziunea lui Kant însuși în *Critica rațiunii practice*. Totuși, comparația sa dintre rațiunea teoretică pură și rațiunea practică pură este de un foarte mare interes; și trebuie să reamintim că la fel cum rațiunea teoretică pură concepe Ideile necondiționatului, la fel rațiunea practică pură urmărește să realizeze în acțiune Ideea unei legi necondiționate.

III, 17 – 19: *Cum este posibil un imperativ categoric?*

Ca agent rațional finit, omul trebuie să se privească pe sine din două puncte de vedere – o dată ca membru al lumii inteligibile și apoi ca membru al lumii sensibile. Dacă aș fi doar membru al lumii inteligibile, toate acțiunile mele ar fi în mod necesar în acord cu principiul autonomiei; dacă aș fi doar parte a lumii sensibile, ele ar fi în întregime supuse legilor naturii. În acest moment ajungem din nefericire la un argument care poate fi nou, dar e cu siguranță confuz ca exprimare și greu de interpretat. *Lumea inteligibilă conține temeiul lumii sensibile și de*

asemenea temeiul legilor sale. Din această premisă (care are ea însăși nevoie să fie extinsă considerabil) Kant pare să infereze că legea care-mi guvernează voința ca membru al lumii inteligibile *trebuie* să-mi guverneze voința în ciuda faptului că sunt de asemenea (din alt punct de vedere) un membru al lumii sensibile.

Acesta pare un argument metafizic bazat pe realitatea superioară a lumii inteligibile și astfel a voinței raționale, dar o asemenea interpretare pare să fie imediat respinsă de Kant. Categoricalul “trebuie”, ni se spune, este o propoziție sintetică *a priori* ; iar cel de-al treilea termen care leagă pe acest “trebuie” cu voința unui agent rațional imperfect ca mine este *Ideea* aceleiași voințe văzută, totuși, că o voința pură aparținând lumii inteligibile. Această *Idee* este după cât se pare al treilea termen spre care s-a spus că ne îndrumă libertatea la sfârșitul primei părți a acestei secțiuni : ea poate fi într-adevăr descrisă ca o Idee de libertate mai precisă— adică Ideea unei voințe libere. Funcția sa e considerată ca fiind aproximativ similară aceleia pe care o au categoriile în propozițiile sintetice *a priori* ce ne sunt necesare pentru a avea experiențe cu privire la natură.

Această doctrină e confirmată prin apel la conștiința noastră morală comună așa cum e aceasta prezentă chiar și în omul rău. « Trebuie »-le moral este în realitate un « vreau » pentru om privit ca membru al lumii inteligibile. El e conceput ca un « trebuie » numai pentru că omul se consideră pe sine că fiind și un membru al lumii sensibile - și deci supus obstrucțiilor dorințelor senzoriale.

III, 20 – 22: *Antinomia libertății și necesității*

Argumentul lui Kant ridică în mod evident problema libertății și necesității. Această problemă constituie ceea ce Kant numește o “antinomie” – cu alte cuvinte, noi suntem

confrunțați cu două propoziții conflictuale, fiecare părănd să fie concluzia necesară a unui argument irefutabil.

Conceptul de libertate este Ideea rațiunii fără de care nu ar putea exista judecări morale, la fel cum conceptul de necesitate naturală (sau de cauză și efect) e o categorie a intelectului fără de care nu ar putea exista cunoașterea naturii. Și totuși cele două concepte par să fie reciproc incompatibile. Conform primului concept, acțiunile noastre trebuie să fie libere ; și conform celui de-al doilea concept, acțiunile noastre (ca evenimente în lumea cunoscută a naturii) trebuie să fie guvernate de legile cauzei și efectului. Rațiunea trebuie să arate că nu există nici o contradicție veritabilă între cele două concepte sau, dacă nu, să abandoneze libertatea în favoarea necesității naturale care are cel puțin avantajul că e confirmată în experiență.

III, 23 – 26 : *Cele două puncte de vedere*

Ar fi imposibil să rezolvăm contradicția dacă ne-am concepe ca liberi și totodată ca determinați în același sens și sub același raport. Trebuie să aratăm că această contradicție rezultă din faptul că ne concepem în două sensuri și raporturi diferite și că, din aceste două puncte de vedere, cele două caracteristici nu numai că pot, dar trebuie să fie combinate în același subiect. Această sarcină revine filosofiei speculative dacă e să eliberăm filosofia practică (sau morală) de atacurile distrugătoare din afară.

Cele două puncte de vedere aflate în discuție sunt cele pe care le-am întâlnit deja. Omul trebuie – din puncte diferite de vedere – să se considere pe sine atât ca membru al lumii inteligibile cât și ca parte a lumii sensibile. Odată ce înțelegem acest lucru, contradicția dispăre. Omul poate - și chiar mai mult, trebuie - să se considere liber ca membru al lumii inteligibile și determinat ca parte a lumii sensibile; nu e vreo contradicție nici în presupunerea că în calitate de

aparență în lumea sensibilă, el e supus unor legi care nu i se aplică în calitate de *lucru în sine*. Astfel omul nu se consideră responsabil pentru dorințele și înclinațiile lui, dar se consideră responsabil pentru faptul că le cade pradă în derimentul legii morale.

În acest pasaj Kant vorbește ca și cum noi *știm* că lumea inteligibilă e guvernată de rațiune. El purcede imediat la precizarea acestei afirmații lipsite de acoperire.

III, 27 : *Nu există cunoaștere a lumii inteligibile*

Concepând astfel lumea inteligibilă și *gândindu-se pe sine în* lumea inteligibilă, rațiunea practică nu-și depășește limitele: ea ar face asta numai dacă ar pretinde să *cunoască* lumea inteligibilă și astfel să se *intuiască pe sine în* lumea inteligibilă (căci întreaga cunoaștere umană presupune intuiții sensibile și totodată concepte). Gândirea noastră a lumii inteligibile e negativă – adică este numai gândirea unei lumi care *nu* e cunoscută prin simțuri. Ea ne permite, totuși, nu numai să concepem voința ca liberă în sens negativ (liberă de a fi determinată de cauze sensibile), dar și să o concepem ca liberă în sens pozitiv (liberă să acționeze sub propriul principiu al autonomiei). Fără acest concept al lumii inteligibile ar trebui să privim voința noastră ca fiind complet determinată de cauze sensibile și, în consecință, acest concept (sau punct de vedere) e necesar dacă e să privim voința noastră ca rațională și deci ca liberă. Într-adevăr, când ne gândim ca aparținând lumii ineligibile, gândul nostru aduce cu el Ideea unei ordini și legi diferite de acelea ale lumii simțurilor: devine necesar pentru noi să concepem lumea inteligibilă ca fiind totalitatea ființelor raționale considerate ca scopuri în sine. Cu toate acestea, cele spuse aici nu reprezintă o pretenție de a cunoaște lumea inteligibilă: este numai pretenția de a o concepe ca fiind compatibilă cu condiția formală a moralității – principiul autonomiei.

III, 28 – 29 : *Nu există o explicație a libertății*

Rațiunea și-ar depăși toate limitele dacă ar pretinde să explice cum e posibilă libertatea sau, cu alte cuvinte, să explice cum poate fi practică rațiunea pură.

Singurele lucruri pe care le putem explica sunt obiectele experienței și a le explica înseamnă a le aduce sub legile naturii (legile cauzei și efectului). Libertatea însă este doar o Idee: ea nu ne oferă exemple care să poată fi cunoscute prin experiență și să poată fi aduse sub legea cauzei și efectului. E evident că noi nu putem explica o acțiune liberă arătând cu degetul către cauza ei, iar aceasta înseamnă că noi nu o putem explica deloc. Tot ceea ce putem face e să *apărăm* libertatea de atacurile acelor care pretind să știe că libertatea e imposibilă. Cei care fac aceasta aplică foarte corect legile naturii la om considerat ca aparență; dar ei continuă să-l privească tot ca pe o aparență și atunci când sunt puși să-l conceapă, *qua* inteligență, totodată ca un lucru în sine. A insista să considerăm omul numai dintr-un punct de vedere înseamnă într-adevăr să excludem posibilitatea de a-l privi atât ca liber cât și ca determinat; dar aparenta contradicție s-ar destrăma dacă ei ar binevoi să reflecteze la faptul că e necesar ca lucrurile în sine să stea în spatele aparențelor, ca temei al lor, și că legile care guvernează lucrurile în sine nu trebuie să fie aceleași cu legile care guvernează aparențele lor.

III, 30 – 31 : *Nu există o explicație a interesului moral*

A spune că nu putem explica felul cum e posibilă libertatea înseamnă a spune că nu putem explica felul cum e posibil să ne intereseze legea morală.

Interesul apare numai printr-o combinație de sentiment și rațiune. Un impuls sensibil devine un interes numai atunci când e conceput de rațiune și, prin urmare, interesele sunt prezente numai în agenții raționali finiți care sunt de asemenea și dotați cu sensibilitate.

Interesele pot fi privite ca motivele acțiunii umane, dar trebuie să ne amintim că există două feluri de interese. Când interesul e bazat pe sentimentul și dorința stârnite de vreun obiect al experienței, putem spune că avem un interes mediat (sau pathologic) în acțiunea menită să procure acel obiect. Când interesul e stârnit de Ideea legii morale, putem spune că avem un interes imediat (sau practic) în acțiunea voită în acord cu această Idee.

Baza interesului pe care îl avem în acțiunea morală este ceea ce se numește “sentiment moral”. Acest sentiment este rezultatul recunoașterii caracterului constrângător al legii morale și nu – așa cum se susține adesea – etalonul judecăților noastre morale.

Aceasta înseamnă că rațiunea pură prin Ideea ei de lege morală trebuie să fie cauza unui sentiment moral care poate fi privit ca motivul sensibil al acțiunii morale. Avem aici un fel special de cauzalitate – doar cauzalitatea unei Idei – și este întotdeauna imposibil să știi în mod *a priori* ce cauză va produce care efect. Pentru a determina cauza unui efect trebuie să recurgem la experiență; și în acest caz cauza nu este un obiect al experienței ci, dimpotrivă, doar o Idee care nu poate avea nici un obiect în experiență. Prin urmare, e imposibil să explicăm interesul moral – adică să explicăm de ce ar trebui să avem un interes în privința universalității maximei noastre ca lege. Am putea adăuga că această doctrină nu pare să fie auto-consistentă și o altă viziune își face loc în *Critica rațiunii practice*.

Aspectul cu adevărat important e că legea morală nu e valabilă doar pentru că ne interesează. Dimpotrivă, ea ne interesează tocmai pentru că-i recunoaștem valabilitatea.

Kant concluzionează spunând că legea morală e valabilă pentru că izvorăște din propria noastră voință ca inteligență și astfel din eul nostru autentic; “*dar ceea ce ține numai de aparență este subordonat în mod necesar de rațiune constituției lucrului în sine*”.

Cele de mai sus arată ca un argument metafizic în favoarea moralității, unul bazat pe realitatea superioară a lumii inteligibile și deci a voinței raționale. Acest gen de argument pare a fi sugerat și în secțiunea “*Cum e posibil un imperativ categoric?*” (deși e imediat respins). În principiu însă, metafizica lui Kant se bazează pe etica sa mai degrabă decât *vice versa*.

III, 32 – 33: *Privire generală asupra argumentului*

Trebuie să ne întoarcem acum la întrebarea noastră principală “Cum e posibil un imperativ categoric?” Am răspuns la aceasta întrebare în măsura în care am aratat că el este posibil numai sub presupuziția libertății și că aceasta presupuziție e una necesară pentru agenții raționali în genere. Din această presupuziție urmează principiul autonomiei și astfel al imperativului categoric; iar aceasta este suficient pentru scopurile acțiunii – suficient că să ne convingă de valabilitatea imperativului categoric ca principiu al acțiunii. Am arătat de asemenea că e posibil nu numai să presupunem libertatea fără să contrazicem necesitatea, care trebuie să prevaleze în lumea naturii, dar și că, pentru un agent rațional conștient că posedă rațiune și voință, este obiectiv necesar să facă din această presupuziție condiția tuturor acțiunilor sale. Cu toate acestea, nu putem să explicăm cum e posibilă libertatea, cum poate fi practică prin ea însăși rațiunea pură sau cum putem avea un interes moral doar în valabilitatea maximelor noastre ca legi universale.

Putem explica lucrurile numai arătând că ele sunt efecte ale unor cauze, iar acest gen de explicație este exclusă aici. Kant are grijă să insiste că e imposibil să folosim lumea inteligibilă ca bază a explicației cerute. El e atât de des acuzat că face în realitate chiar acest lucru, încât afirmația făcută aici merită o atenție specială. Am o Idee necesară a lumii inteligibile, dar e numai o Idee ; nu pot avea nici un fel de cunoaștere a acestei lumi deoarece nu am, și nu pot

avea, nici un *contact* cu o astfel de lume (cu ajutorul intuiției). Ideea pe care o am despre ea semnifică doar o lume *ne-accesibilă* simțurilor – un « ceva mai mult » dincolo lumea simțurilor ; dacă nu putem concepe acest “ceva mai mult”, atunci va trebui să spunem că toate acțiunile sunt determinate de motive senzoriale. Chiar și despre *rațiunea pură* care concepe Ideea sau Idealul lumii inteligibile (și care se concepe de asemenea pe sine ca membru al unei asemenea lumi) avem tot doar o *Idee*: avem doar un concept al formei sale (principiul autonomiei) și un concept corespunzător al ei în calitate de cauză a acțiunilor numai în virtutea formei ei. Aici sunt îndepărtate toate motivele senzoriale și doar o Idee va trebui să fie motivul acțiunii morale. A face acest lucru inteligibil în mod *a priori* este ceva dincolo de puterile noastre.

III, 34 : *Limita extremă a cercetării morale*

Cu această Idee a unei lumi inteligibile ca un ceva mai mult și altceva decât lumea sensibilă ajungem la limita extremă a oricărei cercetări morale. Totuși, a fixa această limită este un lucru de cea mai mare importanță practică. Dacă nu vedem că lumea simțurilor *nu* reprezintă întreaga realitate, rațiunea nu va fi niciodată împiedicată să încerce să descopere ca bază a moralității anumite interese empirice– un mod de a proceda care e fatal moralității însăși. Și dacă nu vedem că nu putem avea o cunoaștere a acelui “ceva mai mult” de dincolo de lumea simțurilor, rațiunea nu va putea fi oprită să pălăvrăgească inutil într-un spațiu care e gol pentru ea– spațiul conceptelor transcendente cunoscute ei sub numele de “lume inteligibilă” – și astfel să se piardă printre simplele himere ale creierului. De asemenea, teoriile empirice și mistice ale moralității pot fi înlăturate numai atunci când vom fi determinat limita interogației morale.

Totuși, deși orice cunoaștere se sfârșește atunci când ajungem la granițele lumii sensibile, Ideea lumii inteligibile ca ansamblu al tuturor inteligențelor poate servi scopul unei *opinii*

raționale și poate da naștere unui viu interes pentru legea morală cu ajutorul splendidului ideal al unui imperiu universal al scopurilor.

III, 35: *Notă concluzivă*

În nota sa finală, Kant dă o sugestie despre caracteristicile “rațiunii” în sensul tehnic pe care i-l atribuie el. Rațiunea nu poate fi satisfăcută cu ceea ce e doar contingent și caută întotdeauna cunoașterea necesarului. Dar ea poate sesiza necesarul numai găsindu-i condiția. Dacă această condiție nu e la rândul ei necesară rațiunea trebuie să rămână nesatisfăcută și deci să caute condiția condiției și așa mai departe *ad infinitum*. Astfel, ea e ținută să conceapă Ideea *totalității* condițiilor – o totalitate care, dacă e totalitate, nu poate avea alte condiții și deci trebuie să fie în mod *necondiționat necesară*, dacă e să existe ceva necesar. Totuși, o asemenea Idee a necesarului necondiționat nu ne poate da cunoaștere, deoarece ea nu are nici un obiect sensibil corespunzător.

Am văzut că, în mod similar, rațiunea practică pură trebuie să conceapă o lege a acțiunii care este necondiționat necesară și este deci un imperativ categoric (pentru agenții raționali imperfecti). Dacă putem înțelege o necesitate numai prin descoperirea condiției ei, atunci o necesitate necondiționată trebuie să fie inconceptibilă. De aici conchide Kant – cu o aparență de paradox care nu era necesară – că necesitatea necondiționată a imperativului categoric e necesar să fie inconceptibilă, dar că noi putem înțelege inconceptibilitatea ei.

Concluzia practică ce rezultă din toate acestea este aceea că e absurd să întrebăm de ce ar trebui să ne facem datoria (sau să ne supunem imperativului categoric) și să așteptăm ca răspuns afirmația că ar trebui să facem asta din cauza a *altceva* - a vreunui interes sau satisfacție proprie

pe care o avem în lumea aceasta sau în cealaltă. Dacă un astfel de răspuns ar putea fi dat, aceasta ar însemna că nici un imperativ nu este categoric și că datoria este o simplă iluzie.

Traducere de: Ionuț Sterpan și Valentin Mureșan