

Gabriel Dinu Koziol

**SISTEMUL DATORIILOR A PRIORI
ÎN *METAFIZICA MORAVURILOR*
A LUI IMMANUEL KANT**

Traducere și comentariu



PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

GABRIEL DINU KOZIOL

Sistemul datoriilor *a priori*
în *Metafizica moravurilor* a lui Immanuel Kant

Traducere și comentariu

GABRIEL DINU KOZIOL

Sistemul datoriiilor *a priori*
în *Metafizica moravurilor*
a lui Immanuel Kant

Traducere și comentariu

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2024

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Ion Copoeru

Prof. univ. dr. habil. Stefan-Dominic Georgescu, CS II

ISBN 978-606-37-2196-0

© 2024 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. B.P. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel.: (+40)-744.687.884
E-mail: editura@ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>
<https://libraria.ubbcluj.ro/>

Ca semn de recunoștință,
volumul este dedicat

celor două capete ale
instrucției mele intelectuale de până acum,

Valentin Mureșan

și

Peti I. Pașcanu

Acest proiect nu s-ar fi putut realiza și finaliza fără contribuția decisivă a domnului prof. (acad.) Mircea Dumitru, cel care, în anul 2020, a acceptat discret, dar cu bunăvoință și deplină generozitate, să preia coordonarea proiectului meu doctoral, proiect inițiat și coordonat până la acel moment de către regretatul domn profesor Valentin Mureșan.

Deopotrivă, le datorez recunoștință domnului prof. (acad.) Mircea Flonta, cel care în câteva rânduri a rupt din timpul prețios, ce ar fi putut fi dedicat altor proiecte, pentru a pune puțină ordine în modul de a proceda al unui aspirant la statutul de traducător de filosofie din limba germană, așa cum eram eu. Domnului prof. (univ.) Ion Copoeru îi mulțumesc pentru generozitatea de a fi evaluat în trei ocazii textul traducerii mele și de a fi susținut proiectul chiar dincolo de obligațiile limitate în timp ale evaluării unei teze de doctorat, prin susținerea permanentă a procesului publicării acesteia. Aceleași mulțumiri i le datorez și domnului prof. (univ.) Ștefan Dominc Georgescu, pentru efortul de a fi evaluat în trei rânduri textul traducerii mele și de a fi confirmat în mod tacit, dar și explicit, că drumul pe care merg ca traducător din limba germană este unul potrivit, chiar dacă nu toate resorturile îmi sunt deocamdată pe deplin evidente.

Pentru a ajunge în fața unei comisii de doctorat, trebuie mai întâi să parcurgi un drum, de obicei lung, prin școala doctorală, iar aici meritul faptului că nu am renunțat și că formarea mea ca cercetător riguros a reușit datorează foarte mult contribuției celor care, alături de domnul prof. Valentin Mureșan și fiind cei mai apropiați discipoli ai lui, mi-au oferit modele și repere: regretatului prof. univ. Emil Socaciu și dlui. (conf. univ.) Emilian Mihailov. Tot aici se impune a îi menționa și a le mulțumi domnilor prof. (CS I) Mircea Leabu, (conf. univ. CS I) Constantin Vică și (lect. univ.) Daniel Nica, cei care, în calitate de membri ai comisiilor de evaluare, în momente diferite, au evaluat și susținut progresul meu de-a lungul anilor parcursului meu doctoral.

Dincolo de ceea ce este previzibil și structurat dinainte într-un asemenea proces, participarea într-un demers de cercetare doctorală aduce cu sine multe momente de incertitudine în privința dobândirii capacităților necesare finalizării cu succes a ceea ce ai început, iar, în astfel de momente, elementele de evaluare și confirmare externă sunt esențiale, mai ales când ele iau forma unor convergențe absolut de neanticipat inițial prin sursă și prin gradul influenței pozitive.

Din această perspectivă, sunt în cea mai mare măsură recunoscător și îndatorat moral domnului prof. (lect. univ.) Ilie Pinteș, cel care prin sfaturile sale, nu doar mi-a dat încredere să continui proiectul, atunci când eram foarte aproape să renunț, dar a continuat să-mi fie informal un model academic și uman, sprijinind publicarea articolelor mele la editura A.S.E. și încurajându-mă permanent să finalizez cu succes publicarea lucrării. În același sens, trebuie să menționez și contribuția colegului meu Lucian Stoian care, în urmă cu ani, prin discuțiile avute atunci, m-a încurajat să fac pasul spre înscrierea la școala doctorală, al cărei cursant el era deja și al cărui proiect de cercetare sper să fie curând tipărit.

Tot aici se impune să mulțumesc doamnei Aura Borș care m-a convins, într-o scurtă, dar decisivă discuție telefonică, să public textul traducerii mele la Editura Presa Universitară Clujeană și, deopotrivă, domnului Vasile Moraru și doamnei Camelia Kertesz, membri ai editurii clujene, cei care cu foarte multă răbdare și îngăduință, date fiind stilul meu de lucru și faptul că mă aflu la primul proiect de acest fel, mi-au oferit sfaturi esențiale în privința prezentării finale a lucrării în format tipărit și au asigurat apariția ei în cea mai bună formă posibilă, mai ales luând în considerare cerințele tipăriturilor academice.

Pentru șansa de a finaliza acest proiect, sunt recunoscător celor menționați aici, ca și celor care au contribui indirect, mai ales prin faptul că au făcut „mai mult decât ceea ce este doar datorat”.

CUPRINS

STUDIUL INTRODUCȚIV.....	11
METAFIZICA MORAVURILOR de Immanuel Kant	31
PARTEA I. Primele principii metafizice ale doctrinei dreptului.....	31
Prefață	32
Introducere în metafizica moravurilor.....	37
PARTEA A DOUA. Doctrina virtuții	61
Prefață	62
Introducere la <i>Doctrina virtuții</i>	67
I. DOCTRINA ELEMENTELOR ETICII	117
PARTEA I.	
Despre datoriile față de sine în general.....	117
Introducere.....	118
DOCTRINA VIRTUȚII.....	123
PARTEA I.	
Doctrina elementelor eticii	123
CARTEA I.	
Despre datoriile <i>perfecte</i> ale omului față de sine.....	124
CAPITOLUL I.	
Datoriile omului față de sine însuși ca ființă animalică	124
CAPITOLUL AL DOILEA.	
Datoria omului față de sine doar ca ființă morală	135
SECȚIUNEA ÎNTÂI.	
Despre datoria omului față de sine	
ca propriul său judecător intern.....	149

SECȚIUNEA A DOUA.	
Despre prima poruncă a tuturor datoriiilor față de sine.....	154
SECȚIUNE EPISODICĂ.	
Despre <i>amfibolia conceptelor morale ale reflecției</i> :	
ce trebuie luat din datoria omului față de sine ca fiind	
totodată o datorie față de alții	156
CARTEA A DOUA.	
Despre datoriile <i>imperfecte</i> față de sine (relativ la scopul său)	159
DOCTRINA ELEMENTELOR ETICII	165
PARTEA A DOUA.	
Despre datoriile virtuții față de alții.....	165
CAPITOLUL ÎNTÂI.	
Despre datoriile față de alții considerați doar ca ființe umane	165
CAPITOLUL AL DOILEA.	
Despre datoriile etice ale oamenilor unii față de alții	
din perspectiva condiției lor	197
CONCLUZIA DOCTRINEI ELEMENTELOR ETICII	199
Despre uniunea profundă în prietenie a iubirii cu respectul.....	199
APENDIX.	
Despre virtuțile socializării (<i>Virtutes Homileticae</i>).....	205
II. DOCTRINA METODEI ETICII	207
SECȚIUNEA ÎNTÂI.	
Didactica eticii	208
SECȚIUNEA A DOUA.	
Ascetica etică.....	218
CONCLUZIE	220
Doctrina religiei, ca doctrină a datoriiilor față de Dumnezeu,	
se află în afara granițelor filosofiei morale pure	220
BIBLIOGRAFIE	233
INDEX de termeni în limba germană	237
ANEXĂ <i>Note</i>	247

STUDIU INTRODUCŢIV

I.

Perspectivă istorică și perspectivă metodologică în interpretarea *Metafizicii moravurilor*

Una dintre trăsăturile pe care textele filosofice clasice le au în comun este probabil aceea de a fi inițial greșit lecturate sau chiar greșit înțelese; în fond, filosofia greacă începe cu o regretabilă neînțelegere pe care Platon se străduiește să o clarifice. Când opere majore ale filosofiei au fost greșit înțelese la o primă lectură, acesta a fost adesea un semn al importanței lor, noul limbaj reflecta o nouă perspectivă pe care limba filosofică deja consacrată o putea cel mult doar aproxima și exprima într-o formă lipsită de claritate, iar identificarea precisă a obiectului de un tip absolut nou depindea, de fapt, exclusiv de înțelegerea *presupozițiilor* noii abordări. Aici s-ar încadra scrierile critice ale lui Kant, din perspectiva interesului acestei traduceri, în special *Întemeierea metafizicii moravurilor* și *Critica rațiunii practice*. Operelor filosofice de acest tip li se face în cele din urmă dreptate, ele se impun de la sine atenției și recunoașterii specialiștilor, apoi devin, uneori la distanță de câțiva ani ori chiar decenii de la publicare, și obiect al respectului publicului larg, chiar dacă în forma unei reprezentări diluate. Riscul este mult mai mare pentru o operă importantă în sine și esențială pentru completarea perspectivei introduse de o creație filosofică, prin care se schimbă brusc peisajul unei întregi tradiții de problematizare și soluționare a temelor fundamentale ale filosofiei, când este greșit înțeleasă și trecută cu

vederea chiar de către specialiștii în filosofie, iar acesta este sau a fost până relativ de curând^a valabil pentru *Metafizica moravurilor*.

Din perspectivă istorică, *Metafizica moravurilor*, în chiar ordinea publicării operelor corpusului kantian, a fost supusă unui neanticipat de lung șir de amânări privind redactarea și publicarea. Anunțată încă din 1770, într-o scrisoare către Lambert, (**Br. 10:97**) (Kuehn, 2010), publicarea ei se va produce abia în ultimul deceniu de viață a lui Kant (în 1797), fiind una dintre ultimele lucrări publicate, deși necesitatea unei întemeieri adecvate a principiilor comportamentului moral îi apare ca evidentă încă din perioada pre-critică (încă din 1764, conform **AA 2:298**) (Kuehn, 2010)^b. Această aparent perpetuă amânare – timp de aproximativ trei decenii – a redactării lucrării a creat contextul unor prime neînțelegeri din partea comentatorilor privind importanța acordată de către Kant acestui proiect, dar investigarea corectă, mai ales în corespondența purtată cu apropiatii săi, a temeiurilor obiective ale acestei tergiversări conduce la concluzia că ea a fost cauzată, în mod paradoxal, tocmai de importanța și de rolul central acordate de către Kant acestui proiect relativ la ansamblul intereselor sale fundamentale de cercetare filosofică.

În raport cu primele două *Critici* (cea a rațiunii pure și cea a rațiunii practice, dar mai ales în raport cu *Întemeierea metafizicii moravurilor*), unii comentatori, în primul rând contemporani ai săi, au perceput *Metafizica moravurilor* ca fiind, prin stil de redactare și aparenta redusă sistematicitate a conținutului, o lucrare ce ar putea fi considerată mai degrabă pre-critică sau a cărei redactare a fost

^a S-ar putea spune că, timp de decenii, singura suficient de cunoscută și de influentă lucrare dedicată exclusiv interpretării *Metafizicii moravurilor* a fost cea a lui Mary J. Gregor, *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in The Metaphysik Der Sitten*, Blackwell Publishers, 1963.

^b Un instrument deosebit de util pentru urmărirea și înțelegerea istoriei și a temeiurilor acestei amânări îl constituie articolul *Kant's Metaphysics of Morals: the history and significance of its deferral* al lui Manfred Kuehn, în Lara Denis (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010, pp. 9-27.

influențată de deteriorarea stării de sănătate a autorului ei, ca urmare a vârstei înaintate^a. Această percepție transformată în prejudecată de lectură, deși în esență neîntemeiată, a influențat, se pare discret, dar puternic, modul în care *Metafizica moravurilor* este percepută și astăzi în raport cu celelalte lucrări ale lui Kant, adică se manifestă tendința de a fi prezentată tacit ca o operă secundară care poate fi „redușă” la conținutul *Criticii rațiunii practice* și al *Întemeierii*^b. Chiar și numai din perspectivă istorică, importanța *Metafizicii moravurilor* pentru Kant este indicată de faptul că, tocmai în ciuda vârstei și a stării de sănătate tot mai precare, a insistat să realizeze el însuși redactarea și verificarea manuscrisului trimis la tipar.

De fapt, importanța *Metafizicii moravurilor* poate fi relevantă obiectiv numai din perspectiva *sistemului* filosofiei critice a lui Kant. Inițial, pe la 1765, intenționa să scrie „câteva eseuri” pe tema temeiurilor moralității, care potrivit comentatorilor ar fi sunat foarte similar cu ceea ce scriau cei mai influenți teoreticieni morali ai epocii, Shafetsbury și Hutcheson, adepți ai „sentimentului moral” și ai „gustului moral”^c. Însă reflecția asupra inadecvării sentimentului empiric în calitate de temelie al comportamentului moral îl va conduce pe Kant la conceptul *a priori* al „Principiului Suprem al Moralității” (PSM) a cărui expunere constituie obiectul *Întemeierii metafizicii moravurilor*. De fapt, în chiar *Critica rațiunii pure* (KrV A841/B869) ideea expunerii sistematice a unei metafizici a moravurilor apare ca o necesitate logică, deoarece utilizării speculative (teoretice) a rațiunii pure în domeniul naturii îi corespunde funcția ei practică (normativă) în domeniul libertății – dacă există legi ale naturii, trebuie să existe și

^a Vezi Kant's *Metaphysics of Morals: the history and significance of its deferral* al lui Manfred Kuehn, în Lara Denis (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010, pp. 10-11.

^b Vezi Manfred Kuehn, *Kant's Metaphysics of Morals: The history and significance of its deferral*, în Lara Denis (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010, p. 4.

^c Vezi Manfred Kuehn, *Kant's Metaphysics of Morals: The history and significance of its deferral*, în Lara Denis (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010, p. 12.

legi al libertății care au și ele temeiuri *a priori* pure^a. Atât *Întemeierea*, cât și *Critica rațiunii practice* au apărut ca proiecte necesare pentru a asigura expunerii sistemului datoriiilor morale *a priori* (*doctrinei*) un fundament obiectiv („științific”). Prima lucrare *clarifică* ce anume este PSM, iar cea de a doua lucrare este o tentativă de a furniza o *demonstrație* pentru posibilitatea unui asemenea temei pur *a priori* al moralității, adică furnizează temeiul și justificarea unei metafizici a moravurilor^b.

O sursă de confuzie pentru cei care încearcă să înțeleagă ce anume este metafizica moravurilor provine din faptul că, în *Întemeiere*, Kant însuși operează cu un concept care, prin nouitatea lui radicală, pentru el însuși nu este pe deplin clarificat (determinat). Aspectul poate cel mai important este pretenția că o viitoare metafizică a moravurilor ar putea să fie separată de antropologia morală, nu numai prin conținut, ci mai ales prin metodă – la acel moment, Kant anticipa că metafizica moravurilor prin caracterul ei *a priori* ar fi mai apropiată de *Întemeiere*, decât de antropologie, ba chiar consideră că în anumite momente demersul din *Întemeiere* a făcut deja pasul în domeniul metafizicii moravurilor, prin cele patru exemple de ilustrare a unei posibile „aplicări” a PSM care reflectă patru tipuri de datorii *a priori*.

Antropologia morală este domeniul aplicării empirice (dar cu un foarte mare grad de abstractizare) a principiilor (datoriilor) *a priori* cuprinse în metafizica moravurilor – evaluarea maximelor va trebui la acest moment să ia în considerare și formularea unor reguli practice în funcție de caracteristici *comune tuturor* oamenilor, dar indiferent de atribute cum ar fi sexul, vârsta, cultura căreia îi aparține, etc. Poziția radicală din *Întemeiere*, care propunea poate chiar o metafizică ce nu are nevoie să ia în seamă aspecte empirice, va fi

^a Vezi Manfred Kuehn, *Kant's Metaphysics of Morals: The history and significance of its deferral*, în Lara Denis (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010, pp. 12-13.

^b Vezi Valentin Mureșan, *Trei teorii etice*, Editura Universității din București, 2012, p. 17.

rafinată pe parcurs, iar antropologia va fi reconsiderată ca disciplină care devine un *complement necesar* al metafizicii moravurilor, fiind domeniul ei de aplicare (deși nu concretă, acesta fiind domeniul eticii aplicate). După cum observă Mary J. Gregor^a, în exemplele date în *Întemeiere*, Kant nu distinge între datoriile juridice (obligația de a respecta o promisiune poate fi supusă și legislației externe) și datoriile exclusiv etice, aceasta constituind o distincție fundamentală în *Metafizica moravurilor*, deoarece *restrânge* conceptul datoriilor etice exclusiv la cele pentru care nu poate exista și o legislație externă. Poate și mai important este aspectul că datoriile *a priori* care alcătuiesc sistemul metafizicii moravurilor trebuie totuși să fie datoriile *pentru oameni*, singura ființă capabilă de autolegislare morală care ne este epistemic accesibilă, deși am putea concepe non-contradictoriu ființe morale care, deși au alte caracteristici empirice decât noi, totuși ne sunt identice sub aspectul capacității de reprezentare pur *a priori* a legii morale (a se vedea conceptul de „Imperiu al scopurilor”).

De aceea, lectura *Metafizicii moravurilor* ca atare se impune pentru cunoașterea și înțelegerea nu numai a intenției și motivației proiectului filosofic al lui Kant din perspectivă istorică – cel puțin potrivit unor comentatori, proiectul metafizicii moravurilor a fost se pare motivația profundă care a dus la elaborarea celorlalte lucrări ale sale din domeniul filosofiei practice –, ci, mai ales, pentru înțelegerea *sistemului* de decizie morală obiectivă propus de către acesta. În acest sistem cele patru componente se presupun și angajează reciproc, iar a alege o perspectivă unilaterală, impusă tacit de lectura unei singure cărți, echivalează cu a rata posibilitatea înțelegerii acestui mecanism fundamental de decizie și justificare a unor enunțuri cu semnificație etică sau juridică.

În plus, fiind ultima operă în care este expusă concepția lui Kant despre fundamentele moralității, ea este și cea mai rafinată sub anumite aspecte, chiar dacă nu este expusă cu aceeași rigoare

^a Vezi Mary J. Gregor, *Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten*, în Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgrunde der Tugendlehre*, Meiner Verlag, Hamburg, 2017, p. XXX.

în redactare – aici introduce distincții noi sau lămurește câteva ambiguități care clarifică dispute academice sterile sau elimină prejudecăți privind nu numai modul său de a gândi, dar și felul său de a fi.

* * *

Încercarea de a înțelege importanța și semnificația unei opere filosofice din perspectivă istorică este un moment logic necesar, dar, mai ales pentru lucrări care nu beneficiază de o literatură de comentarii suficient de relevantă, acest demers trebuie completat cu o perspectivă sistematică, iar în unele cazuri și metodologică.

Metafizica moravurilor este prezentată ca *sistem* al datoriiilor *derivate exclusiv a priori*, dar, chiar înainte de a vedea în ce sens ea este expunerea sistematică a unor astfel de datorii, trebuie observat că acest sistem nu stă în sine, ci este un obiect a cărui condiție de posibilitate este *sistematicitatea*. Chiar în primul paragraf al prefeței *Doctrinei virtuții* (AA, TL 6:375) Kant subliniază *presupoziția* pe baza căreia ceva poate aparține metafizicii moravurilor: tot ceea ce nu poate fi expus *sistematic* nu îi poate aparține, ci cade în domeniul unor cunoștințe doar „agregate”. Ceea ce este sistematic poate fi obținut exclusiv pe baza funcționării rațiunii având temei *a priori*, deci obiectiv, iar, ca urmare, constituie parte a unei științe autentice^a implicit acest aspect „arhitectonic” (în sens kantian), ceea ce face ca anumite distincții ori granițe pe care Kant le declară într-un anumit context ca fiind de nedepășit să aibă de fapt un caracter metodologic, adică dinamic, și nu unul absolut. Un exemplu relevant este de găsit chiar în introducerea comună (*Doctrinei dreptului și Doctrinei virtuții*) a *Metafizicii moravurilor*, unde este discutat raportul dintre metafizica moravurilor și antropologia morală: „(...) o metafizică a moravurilor nu poate fi întemeiată pe antropologie dar poate fi aplicată acesteia. Partea complementară unei metafizici a moravurilor, ca celălalt

^a Vezi Gary Banham, Dennis Schulting și Nigel Hems (editors), *The Bloomsbury Companion to Kant*, Bloomsbury Publishing, 2015, p. 143 sau Nota finală numărul 90.

membru al diviziunii filosofiei practice în genere, ar fi antropologia morală care ar putea conține numai condițiile subiective, potrivnice ca și pe cele favorizante ale *implementării* legilor metafizicii moravurilor relativ la natura umană, precum și condițiile creării, răspândirii și întăririi principiilor morale de bază (în educația prin intermediul instruirii școlare și a celei populare) și altele similare care ar conține învățături și precepte întemeiate pe experiență, și de care nu ne putem lipsi, dar care absolut deloc nu trebuie puse înaintea metafizicii moravurilor sau amestecate cu aceasta;” (AA 6:217)

Aici Kant pare să implice tacit o reevaluare radicală a conceptului mult mai strict din *Întemeiere*: ”(...) oare nu este cazul să considerăm că ar fi de cea mai mare necesitate să se elaboreze cândva o filozofie morală pură, care să fie curățată de tot ceea ce este empiric și aparține antropologiei? Că trebuie să existe așa ceva reiese de la sine din ideea comună a datoriei și a legilor moralității. Oricine trebuie să recunoască faptul că, pentru ca o lege să fie morală, adică să constituie temeiul unei obligații, ea trebuie să poarte cu sine necesitate absolută; că porunca «Să nu minți» nu este valabilă doar pentru oameni, ca și cum alte ființe raționale n-ar trebui să se sinchisească de ea; și la fel se întâmplă cu toate celelalte legi morale propriu-zise; că, prin urmare, temeiul obligației nu trebuie căutat în natura omului sau în circumstanțele lumii în care el e plasat, ci exclusiv *a priori* în conceptele rațiunii pure și că orice alt precept care se întemeiază doar pe principiile experienței – chiar și un precept într-un anume sens universal – în măsura în care se sprijină oricât de puțin pe temeiuri empirice, poate doar în ce privește un singur motiv, se poate numi ce-i drept regulă practică, dar niciodată lege morală.”^a (AA 4:389).

Aici, aparenta contradicție este, de fapt, un paradox care poate fi soluționat doar prin înțelegerea unei *presupoziții metodologice*: critica rațiunii practice este o *metodă* care produce un obiect ca sistem dinamic (sistemul datoriiilor *a priori*), o reprezentare exclusiv rațională, în funcție de care sunt judecate *maximele* unor posibile

^a Immanuel Kant, Vezi Valentin Mureșan, *Categorii și formule*, Editura Universității din București, 2016, pp. 148-152.

acțiuni concrete cu semnificație morală. Înțelegerea acestei condiții și asumarea unei perspective metodologice adecvate (cea a criticii rațiunii pure) fac posibilă reprezentarea corectă a *sistemului* datorțiilor, dar și a faptului că metafizica moravurilor este un „etaj” și o etapă necesară într-un proces de evaluare care, pentru a fi complet și valid, presupune și alte niveluri sau momente.^a

Această posibilă cheie a dobândirii unei perspective cuprinzătoare asupra sistemului filosofiei practice a lui Kant ar putea fi critica a ceea ce Allen Wood denumește „CI-procedure”, mai precis, critica tendinței de a reduce teoria etică a lui Kant la un instrument automat de decizie morală constituit exclusiv pe baza lecturii expunerii celor cinci formule ale imperativului categoric (IC), acestea ca expresii ale *Principiului Suprem al Moralității* (PSM), și a „ilustrării” aplicării acestora în cele patru exemple din *Întemeiere*.^b Tendința de a reduce procedura prin care se constituie conținutul moralității la Formula Legii Universale (FLU) nu este corectă; *Întemeierea* propune un *sistem* de formule în care fiecare are rolul ei necesar, adică niciuna nu poate fi substituită sau eliminată, și, în plus, aceste formule nici nu produc datorii morale pozitive și nici nu interzic în mod absolut anumite categorii de fapte concrete (deoarece

^a „Rațiunea este facultatea prin care noi recunoaștem credințe, dorințe sau alegeri ca întemeiate pe ceva cu autoritate normativă. De aceea, ea este la fel de flexibilă și deschisă precum autoritatea normativă însăși iar acesta este temeiul pentru care rațiunea nu poate fi niciodată redusă la nicio regulă sau procedură a calculului (de tip matematic, n.t.). Pentru anumite obiective limitate, rațiunea poate fi ghidată prin diferite tehnici sau metode de calcul, dar este o eroare fatală să se considere că rațiunea în general ar putea fi codificată în vreo formă de calcul (*calculus*) al „alegerii raționale”. Aparține naturii rațiunii înseși ca, dacă am fi posedat un astfel de (instrument de) calcul, să fie întotdeauna legitim să ne întrebăm dacă „temeiurile” (*reasons*) pe care le furnizează sunt valide pentru cazul la care le aplicăm. Deși răspunsul s-ar putea să fie adesea afirmativ, el nu ar putea fi niciodată generat de calculul a cărui aplicabilitate rațională este în (pus în, n.t.) chestiune. Concepția lui Kant despre rațiune nu recunoaște niciun set de reguli (obținute, n.t.) mecanic pentru a determina ce anume este rațional.” (Allen W. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, 2008, p. 17)

^b Vezi Allen W. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, 2008, pp. 73 și 166-167.

aici se evaluează *maxime*, nu acțiuni), ci constituie doar unul singur dintre nivelurile teoriei (celelalte sunt descrise de *Metafizica moravurilor* și de *Antropologia morală*). De asemenea, metafizica moravurilor operează cu două variante specifice ale formulelor imperativului categoric, cea valabilă pentru Doctrina virtuții fiind mai apropiată de Formula Umanității (FU) decât de cea a legii universale (FLU), deoarece trebuie să ia în considerare *umanitatea ca scop în sine*, cea care constituie „materia” maximelor (datoriilor *a priori*), adică respectarea *demnității* umane este un tip de „scop” care constituie întotdeauna o datorie a-l avea.

Un model al teoriei morale kantiene în care părțile sistemului sunt clar ierarhizate, dar în care totodată devin inteligibile interdependențele uneori „asimetrice” dintre ele, precum și continuitatea sistemului în întregul său, este propus de Valentin Mureșan⁴. Dincolo de complexitatea și ambiguitățile limbajului folosit de Kant, principala dificultate care trebuie depășită pentru înțelegerea adecvată a relației dintre partea critică, partea doctrinară și partea „aplicativă” a teoriei morale constă în intuirea *tipului absolut nou* de teorie pe care Kant îl dezvoltă, unul construit prin *analogie* cu știința matematică a naturii întemeiată pe un principiu pur *a priori* – în etică, apare conceptul unei „lumi morale autonome” ca axiomă de un tip special – un concept-structură definit de două „principii” sau „norme”. Acest program de *transformare a eticii într-o știință autentică* implică faptul că teoria va avea două niveluri – unul *a priori* pur, cel al metafizicii (și al criticii), respectiv unul „empiric”, cel al aplicațiilor teoriei. Relația dintre cele două este de tip fundațional – metafizica oferă inteligibilitate domeniului moral empiric (antropologiei), deși nu este derivată din aceasta (adică nu este obținută prin generalizare pornind de la abstractizări ale unor experiențe morale concrete).

Astfel, reconstrucția fundamentelor eticii din perspectiva criticii rațiunii în funcția ei normativă se relevă ca un demers în primul rând metodologic, iar intuirea, înțelegerea și asumarea acestei

⁴ Vezi Valentin Mureșan, *Categorii și formule*, Editura Universității din București, 2016, pp. 148-152.

perspective lămuresc multe dintre problemele rezultate dintr-o lectură reducionistă, ori superficială a *Metafizicii moravurilor*. Implicit, multe dintre obiecțiile formulate de către contemporanii săi, ori de comentatori mai recenti se dovedesc neîntemeiate și irelevante. După cum observă Allen Wood: „Pe lângă o semnificativă schimbare a semnificației titlului ei, sunt câteva lucruri în *Metafizica moravurilor* care ar trebui să surprindă pe oricine a cărui imagine despre etica lui Kant este bazată pe lucrările anterioare cele mai [pronunțat] fundamentale. Efectiv aceasta înseamnă că *Metafizica moravurilor* ar trebui să fie deopotrivă surprinzătoare și edificatoare (*enlightening*) pentru majoritatea filosofilor morali anglofoni, din moment ce imaginea lor despre etica kantiană este derivată aproape exclusiv din *Întemeiere* și din cea de-a doua *Critică*. Chiar și cei care au lecturat atent *Metafizica moravurilor* rareori au permis ca ea să le influențeze concepția despre principiile prime și despre punctul de vedere al eticii kantiene pe care o obținuseră din primele cincizeci și ceva de pagini ale *Întemeierii*. Ei nu au lăsat aproape niciodată posibilitatea ca ea să le influențeze semnificativ interpretarea a ceea ce ei au citit deja în acele pagini. Prin urmare, imaginea familiară despre etica kantiană se află într-o serioasă eroare cu privire la câteva aspecte fundamentale.”⁴

⁴ Allen Wood, *The Final Form of Kant's Practical Philosophy*, in Mark Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals Interpretative Essays*, Oxford University Press, New York, 2002, p. 4.

II.

Ce este Metafizica moravurilor

Conceptul unei metafizici a moravurilor apare atât în *Critica rațiunii pure*, cât și în *Întemeiere*, iar în aceste două cercetări fundamentale el este intuit, dar încă nu pe deplin determinat, accentul căzând pe aspectul pur *a priori* ceea ce Kant a anticipa a constitui obiectul ei, deși, totodată, în *Întemeiere* afirmă că, spre deosebire de o lucrare de natură critică, o metafizică a moravurilor va fi mult mai susceptibilă a fi reprezentată indirect și într-o formă accesibilă unui public mai larg⁴: „Intenționând să public într-o zi o metafizică a moravurilor, ofer în prealabil această întemeiere. Într-adevăr, nu există o altă fundamentare pentru o asemenea metafizică decât o critică a *rațiunii practice pure* (...) chiar și o metafizică a moravurilor, în pofida titlului său înfricoșător, este capabilă de un înalt grad de popularitate și de adecvare la intelectul obișnuit, consider că este util să separ de ea această elaborare preliminară a fundamentelor ei, pentru a nu fi nevoiți să adăugăm unei doctrine ulterioare, mai ușor de înțeles, subtilități ce sunt inevitabile aici.”(AA 4: 392)

Pe de altă parte, în *Metafizica moravurilor* specificul ei este expus astfel: „Prin urmare, dacă un sistem al cunoașterii *a priori* doar din concepte se numește *metafizică*, atunci o filosofie practică, ce are ca obiect nu natura, ci libertatea capacității de alegere, va presupune și va avea nevoie de o metafizică a moravurilor, adică este o *datorie a posedă* o astfel de metafizică și fiecare om are această metafizică, deși de obicei doar într-o formă obscură; căci cum ar putea cineva crede, în absența unor principii *a priori*, că are în sine o capacitate de legislație universală. Totuși, așa cum, într-o metafizică a naturii, pentru fiecare dintre principiile de bază ultime ale naturii în genere, trebuie să existe și principii ale aplicării lor la obiectele experienței, deopotrivă o metafizică a moravurilor nu s-ar putea lipsi de ele și va trebui adesea

⁴ Vezi Valentin Mureșan, *Categorii și formule*, Editura Universității din București, 2016, pp. 219.

să acceptăm ca obiect *natura* particulară a oamenilor, care poate fi cunoscută numai prin intermediul experienței, pentru ca pe baza ei să indicăm implicațiile care rezultă din principii morale universale, fără ca totuși astfel puritatea acestora din urmă să fie alterată, sau chiar prin aceasta să facem îndoielnică sursa *a priori* a acestor ultime principii. – Asta vrea să însemne că o metafizică a moravurilor nu poate fi întemeiată pe antropologie, dar poate fi aplicată acesteia.” (AA 6:216).

În acest sens se vorbește despre importanța decisivă a părții „impure” (termenul a fost consacrat de către R. Louden) a teoriei etice a lui Kant – pe de o parte, orice teorie de acest tip, chiar dacă a fost elaborată inițial exclusiv speculativ, are ca principiu al validității sale, tocmai întrucât nu a fost derivată din descrieri empirice, capacitatea de a face inteligibilă obiectivitatea unor posibile fapte contingente. Dacă o descriere teoretică nu poate da seama în mod riguros de corelații ale fenomenelor empirice care rezultă din faptul că ele se supun unor legi autentice și care sunt neevidente la nivelul experienței imediate, acea descriere nu este o teorie autentică. „Puritatea” (și corelativul ei tacit „impuritatea”) desemnează la Kant nivelul de abstractizare la care se operează gândirea morală în acel context și nu desemnează legitimitatea sau dezirabilitatea aceluși obiect al cunoașterii, ci cel mult capacitatea lui de a fi integrat unei perspective obiective (unei cunoașteri autentice) – partea denumită „pură” a teoriei nu este separată cu totul de realitate și nici nu descrie structuri ce nu pot avea niciun „conținut”, ci trebuie înțeles doar că la acel nivel maxim de abstractizare nu se mai ia în considerare un anumit conținut contingent⁴. Totodată, ceea ce îl determină pe Kant să

⁴ Vezi Robert. B. Louden, *Kant's Impure Ethics. From rational beings to human beings*, Cambridge University Press, 2000, p. 5-8 și 10-16; Louden observă că tendința de a reduce etica lui Kant exclusiv la partea sa „pură” (*a priori*) are ca una dintre surse faptul că însuși Kant nu a reușit să expună sistematic partea „impură” a teoriei sale, deși notele sale de curs indică necesitatea ca antropologia și etica aplicată să facă parte deopotrivă din reprezentarea de ansamblu a teoriei alături de *Critica rațiunii practice* și de *Metafizica Moravurilor*.

excludă (doar) metodologic partea empirică dintr-o parte a teoriei sale este că diversitatea faptelor contingente nu poate obține de facto în fiecare caz o demonstrație a inteligibilității sale, deși la nivel de principiu, fiind toate fapte ale lumii, toate fenomenele empirice au un temei inteligibil. „Puritatea” și „sistematicitatea” par a fi două concepte care împreună alcătuiesc un instrument de aproximare în cea mai mare măsură a conținutului moralității apt de a fi descris teoretic – o faptă bună concretă (un act obiectiv de bunăvoință în care eu îndeplinesc o datorie a virtuții învingându-mi cele mai puternice înclinații și pe care în plus nu o fac publică) este din punct de vedere al teoriei cu gradul cel mai mare de „impuritate”, deoarece unei alte conștiințe a unui alt individ concret ea nu este accesibilă (eu trecând-o sub tăcere). Dar acest cel mai „impur” (inaccesibil spațiului intersubiectivității, „obscur”) act epistemic este totodată cel mai „pur” act (posibil pentru o ființă morală empirică) din punct de vedere moral, deși moralitatea ei poate fi decisă nu la nivelul intersubiectivității (obiectivitatea științei teoretice), ci doar la nivelul cunoașterii morale (un judecător membru al *Imperiului scopurilor* ar judeca fapta mea ca fiind cu siguranță nu doar meritorie, ci expresia unui comportament virtuos). Se poate observa că tipul de certificare a calității morale a unui act empiric de conștiință presupune un mecanism transcendental (rațiunea practică pură reprezentată prin analogie cu o curte de justiție obiectivă și omniscientă). Sistematicitatea este criteriul pe baza căruia o simplă cunoștință morală devine cunoaștere morală. Deși, ca și în cazul cunoașterii doar teoretice, unele cunoștințe (dar nu oricare cunoștință) pot fi în mod eronat acceptate sau respinse ca reprezentând cunoaștere morală autentică (cu toate că există o mulțime de cunoștințe care cu siguranță nu aparțin moralității – cele care intră explicit sau tacit în contradicție cu acele condiții de posibilitate cuprinse în PSM și exprimate în sistemul formulelor imperativului categoric ce constituie nucleul *Întemeierii*). Cele patru niveluri ale teoriei pot fi gândite și prin analogie cu un mecanism de filtrare – la bază (în etica aplicată faptelor

concrete) avem *toate* faptele care au pretenția de a fi acceptate ca fiind morale; urmează filtrul antropologiei (domeniul de aplicație al datoriiilor *a priori*) care respinge anumite categorii de fapte empirice introducând un filtru rezultat din considerente formale de maximă generalitate – cultura, vârsta, sexul etc.; cel de-a doilea filtru este cel al datoriiilor *a priori* care alcătuiesc metafizica moravurilor (*doctrina*) în care criteriul este reprezentat de ființa umană rațională *în genere* – aici, datoriiile virtuții fiind imperfecte și cu legislație largă, permit încă un spațiu de joc; ultimul filtru este reprezentat de capacitatea maximei acțiunii (căci *întotdeauna se evaluează maxime* și nu acte sau acțiuni empirice) de a se califica (subsuma) statutului de lege universală (ca „formă” a maximei) care ia *întotdeauna drept unic scop și mobil* datoria de a respecta *demnitatea* omului ca natură rațională autonomă (ca „materie” a maximei)⁴.

Combinând *sistematicitatea* (derivată din arhitectonică, deci o condiție pur *a priori*) și (gradul de) „impuritate” (derivat din necesitatea logică de a gândi condițiile de posibilitate a aplicării judecăților morale la fapte de experiență, deși *nu direct*, ci numai *corect mediat!*) se observă imediat că, în sens tehnic, metafizica moravurilor are și ea un grad de „impuritate” – datoriiile sunt derivate pur *a priori*, însă sunt aplicate unui concept non-empiric, dar care presupune luarea în considerare aplicarea la ființe cu o natură morală particulară, adică are în vedere ființe raționale supuse înclinațiilor – adică omul. Spre deosebire de *Întemeiere*, unde se pune accentul pe latura *noumenală* a omului (pe similitudinea necesară cu alte ființe capabile de autolegislare morală, alte ființe cu rațiune practică pură), în *Metafizica moravurilor*, care se constituie tot ca reprezentare sistematică a unui domeniu pur *a priori*, dar a unuia în care „aplicarea” (determinarea) formulelor PSM generează un set de alte formule *a priori* prin care se ia în seamă dubla condiție a omului ca ființă

⁴ Valentin Mureșan expune sintetic acest model propus de E. Louden al teoriei kantiene sub aspectul „impurității” (vezi Valentin Mureșan, *Categorii și formule*, Editura Universității din București, 2016, p. 221.).

capabilă de libertate, dar inevitabil influențată de impulsuri sensibile. În acest sens „impuritatea” sporită a nivelului *a priori* reprezentat de doctrină reflectă nu un eșec, ci un spor de inteligibilitate – considerat exclusiv în sine, imperativul categoric este inaplicabil, el trebuie în mod necesar completat cu „reguli de aplicare” – iar, prin condiția (logic-) metodologică de a nu putea accepta derivarea niciunui principiu al său din experiență, metafizica moravurilor este cert un domeniu exclusiv *a priori* care operează cu un concept pe care ea însăși și-l constituie pur *a priori*, dar care poate fi relevant și pentru faptele morale ale oamenilor: „Așa cum, totuși, într-o metafizică a naturii trebuie să existe și principii ale aplicării la obiectele experienței pentru fiecare dintre principiile de bază ultime ale naturii în genere, deopotrivă o metafizică a moravurilor nu s-a putea lipsi de ele.”

Antropologia morală, la rândul ei, are un grad de „impuritate” mai mare decât metafizica, dar de fapt este o disciplină foarte abstractă și în care principiile *a priori* sunt aplicate cu cea mai mare rigoare (practic sunt permanent prezente în demers), în acest sens, fiind cel mai aproape de nivelul pur *a priori* al teoriei, deși antropologia nu mai aparține sistemului (probabil majoritatea descrierilor teoretice produse la nivelul antropologiei ar putea fi subsumate unor principii *a priori*, dar ea este constrânsă a formula „legi” care nu pot fi susținute doar prin rațiune): „(...) antropologia, constând din aplicarea datorii la circumstanțe umane specifice: cum pot fi internalizate principale morale, de la ce vârstă începe educația morală, care sunt pasiunile și înclinațiile specifice cărora le cade de regulă pradă ființa umană, care sunt stadiile evoluției morale a omului, cum trebuie organizate instituțiile pentru a întări judecata morală etc.? Toate aceste probleme, care nu se referă la derivarea de datorii din principiul moralității, ci la transformarea moralei în ceva util vieții omului, sunt obiectul de studiu al Antropologiei.”^a

^a Valentin Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, p 221.

Este de observat că antropologia este doar primul nivel al eticii empirice – ea nu ia încă în considerare aspecte relevante în judecarea unor situații concrete (acesta este nivelul cazuisticii), cum ar fi cultura, vârsta, sexul persoanei (aceasta fiind nivelul eticii empirice a unor grupuri de oameni), adică ceea ce azi ar fi probabil domeniul sociologiei morale sau al psihologiei morale^a.

Metafizica moravurilor este *doctrina*, iar *Întemeierea și Critica rațiunii practice* sunt scrieri fundamentale care constituie *propedeutica* doctrinei. Din perspectiva acestei distincții, devine clar că *Întemeierea metafizicii moravurilor* și *Metafizica moravurilor* sunt proiecte cu totul diferite sub aspectul obiectivului specific fiecăruia dintre ele, deși ambele sunt produsul epocii critice, au specific pur *a priori*, iar obiectul lor este produs spontan al principiilor rațiunii (sau derivat riguros exclusiv pe baza acestora). Pentru noi astăzi termenul „doctrină” are un înțeles mai vag decât avea în timpul lui Kant și probabil faptul că *Metafizica moravurilor* este doctrina, adică obiectul principal al teoriei morale, este, și din această cauză, trecut cu vederea. Potrivit lui Gary Banham, *doctrina*, în sensul dat de Kant termenului, este corelativul *criticii*: critica este *metoda* prin care se stabilesc condițiile de posibilitate ale unei corelații obiective, exprimate sub forma unei legi autentice, între fenomene diverse ale naturii sau ale capacității de alegere libere, dar este sarcina doctrinei să *determine pentru care obiecte* este efectiv posibilă această *aplicare* (subsumare la) a principiilor de inteligibilitate stabilite strict *a priori* (vezi Dick Howard, citat de Gary Banham, în Gary Banham, *Kant's Practical Philosophy. From Critique to Doctrine*, Palgrave Macmillan, New York, 2003, p. 5)^b

^a Vezi Valentin Mureșan, *Categorii și formule*, Editura Universității din București, 2016, p. 221.

^b „Critica este *metoda* care interoghează cu privire la condițiile de posibilitate a unei relații legitime date (*lawful relation*). Dar aceste condiții de posibilitate nu explică *de ce* multiplicitatea empirică este receptivă față de categoriile *a priori* ale intelectului sau ale exercitării voinței raționale libere. Doctrina determină *care*

III.

Considerații privind traducerea

Cu privire la procesul traducerii există probabil două întrebări relevante, deși, la limită, acest proces ar putea fi considerat din anumite puncte de vedere mai puțin dificil decât efortul de a elabora un text filosofic integral nou. Prima întrebare ar fi: de ce o nouă încercare de traducere când deja există cel puțin una în limba română, iar pentru cercetătorii filosofiei lui Kant există de asemenea numeroase traduceri mai ales în limba engleză, dar și în alte limbi străine relevante în mediul academic? A doua întrebare ar fi ce anume ar releva procesul unei noi traduceri? Cele două întrebări, deși aparent similare, sunt distincte, fiecare conținând o perspectivă complementară celeilalte.

Un prim răspuns ar putea fi extras dintr-un context pragmatic: traducerea deja existentă în limba română este un instrument eficient pentru majoritatea celor care vor să aibă acces la o lectură în limba română a *Metafizicii moravurilor*. Fiind și prima traducere în limba română a acestei opere, meritele sunt incontestabile, iar efortul traducerii cu greu poate fi aproximat la dimensiunile sale reale.

Totuși s-a considerat că această primă traducere poate fi completată printr-o traducere din perspectiva unor presupoziii care aplică rigoarea unei alte școli sau stil de traducere și care are ca beneficiar anticipat un grup mai restrâns – cel al cercetătorilor în filosofie. Traducerea *Întemeierii metafizicii moravurilor* (editura

dintre particulare sunt, de fapt, susceptibile pentru a fi incorporate în universul filosofic potrivit legilor. Critica și doctrina sunt reciproc necesare dacă o poziție teoretică vrea să pretindă că este deopotrivă completă și rațională. Critica singură nu poate avea certitudinea că obiectul ale cărui condiții de posibilitate le determină nu este doar unul accidental. Doctrina singură nu poate avea certitudinea că [obiectul] particular rațional a cărui necesitate o demonstrează poate fi realizat într-adevăr în lumea empirică. Doctrina prezervă particularitatea în context universalului a cărui necesitate poate fi demonstrată numai de o critică.” (vezi Dick Howard, citat de Gary Banham în Gary Banham, *Kant's Practical Philosophy. From Critique to Doctrine*, Palgrave Macmillan, New York, 2003, p. 5).

Humanitas, 2007) produsese deja o metodă de traducere care angaja anumite presupuziții metodologice, adică principii de traducere: (1) Prioritatea sensului în raport cu scriitura, (2) Minimizarea interpretării și (3) Acuratețea literală.^a

Au existat, practic, trei temeuri obiective pentru încercarea de a produce o nouă traducere relevantă a *Metafizicii moravurilor*: (a) nevoia unui instrument de analiză teoretică (textul fiind totuși primul dintre acestea) adaptat unor nevoi specifice ale unui grup restrâns de cercetători în filosofie^b; un proiect de cercetare care să-l completeze pe cel al traducerii *Întemeierii* care a produs totodată un comentariu și care să valorifice experiența de traducere dobândită; (b) completarea iar astfel și corectarea percepției despre arhitectura teoriei morale a lui Kant, în care rolul *Metafizicii moravurilor* ca doctrină este de obicei subestimat sau ignorat; (c) implicit efortul producerii noii traduceri a însemnat valorificarea unor lucrări de comentarii dedicate *Metafizicii moravurilor* care au apărut în ultimii 10–15 ani, în special în spațiul anglo-saxon, dar și în spațiul culturii filosofice germane,

^a Succint spus „(...) O traducere filozofică ideală ar consta așadar într-o fidelă redare a conținutului ideatic intenționat de autor, într-o limbă cât mai apropiată de a originalului, cu o minimă intervenție interpretativă din partea traducătorului. Pentru aceasta, prima condiție rămâne o bună înțelegere a operei traduse; a doua o bună stăpânire a limbii române într-o formă adecvată tipului de operă filozofică tradusă; și abia a treia e o bună cunoaștere a limba din care se traduce. Arta armonizării acestor elemente presupune, desigur, un har specific, nu mai puțin rar decât cel literar.” – Valentin Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, p 13. Vezi și pp. 8-13 pentru expunerea detaliată a presupuzițiilor acestei strategii de traducere.

^b De fapt, în procesul de evaluare a primei versiuni a acestei traduceri, domnul profesor Mircea Flonta a subliniat că textul final trebuie să fie accesibil deopotrivă publicului mai larg, nu doar specialiștilor. Această condiție a fost asumată tacit ca un al patrulea obiectiv în redactarea finală acestui text, fiind eliminate multe dintre elementele care, deși utile pentru un specialist în filosofie, ar fi făcut lectura textului – iar astfel și accesul la ideile cuprinse în el – mult mai dificilă pentru cineva care nu este familiarizat deja cu aspecte tehnice ale lecturii filosofice ci intenționează să utilizeze lectura unui astfel de text tocmai pentru a hrăni o nevoie filozofică, aceasta prin natura sa nefiind condiționată de un anumit nivel de pregătire academică.

extinderea limbajului filosofic în limba română prin constituirea unui glosar de termeni kantieni care apar exclusiv în Metafizica moravurilor sau au sens nou față de lucrările de filosofie practică în care mai apar (față de Întemeiere și de Critica rațiunii practice).

În finalul acestui scurt comentariu introductiv, se impun, cred, două observații. Textul traducerii propus aici împreună cu glosarul conceptelor relevante este complet și poate fi utilizat ca un instrument cel puțin util pentru accesul și înțelegerea *Metafizicii moravurilor și a altor opere ale lui Kant sau lucrări dedicate lor*. Cu siguranță, este un text care poate fi substanțial îmbunătățit. Am respectat cerința fundamentală a eliminării *varierii stilistice* și a *diminuării interpretării*, ca și, oriunde a fost posibil, pe cea a *păstrării integralității frazei kantiene originale*, care uneori se întinde pe câte o jumătate de pagină și care, pentru a o face mai ușor de citit, în ediția consacrată în limba engleză (traducerea lui Mary J. Gregor) este secționată în alte două sau mai multe fraze care puse la un loc în momentul lecturii refac fraza originală. „Prețul” respectării acestor două principii a fost, cel puțin deocamdată, „sacrificarea” uneori (prea adeseori, ar spune cei îndreptății) a felului în care fraza sună în limba română (exact cu privire la acest aspect, în studiul introductiv al traducerii *Prolegomenelor*, profesorul Mircea Flonta observă că, deși apropierea de textul original asigură respectarea structurii categoriale, ceea ce pentru un text filosofic este cerința fundamentală, totuși pentru un traducător experimentat devine evidentă ca necesară reformularea frazei pentru a suna bine și gramatical în limba în care se traduce) – acest aspect nu este un rezultat intenționat, ci determinat involuntar de anumite elemente contingente, în primul rând timpul disponibil, deși suficient pentru atingerea obiectivelor principale ale proiectului, a fost limitat. Sper să pot reveni la un moment dat asupra textului și să elimin aceste aspect posibil deficitar prin reformularea frazelor pentru a satisface într-o mai mare măsură și criteriul gramatical al topicii corecte.

În al doilea rând, acest studiu introductiv nu conține o expunere clasică a structurii și conținutului *Metafizicii moravurilor*.

Acest text fiind destinat inițial utilizării într-un grup restrâns și nu publicării imediate, am considerat că pot suplini această cerință prin notele de la finalul traducerii, ca și prin indicarea unor traduceri în limba română, dar și în limbile engleză, germană, franceză care pun la dispoziție în aparatul lor critic și acest instrument⁴.

Desigur, efortul meu de traducere a fost mult ușurat de existența *Comentariului la Întemeierea metafizicii moravurilor* realizat de Valentin Mureșan pentru traducerea publicată în anul 2007 la editura Humanitas, precum și a glosarului atașat acolo. La acesta s-a adăugat ca instrument de referință ediția bilingvă, germano-engleză a *Întemeierii* (IMMANUEL KANT, *Groundwork of The Metaphysics of Morals (A German-English Edition)*, Cambridge University Press, 2011). În acest sens am beneficiat de avantajul instrumentelor de traducere și cercetare care au rezultat în urma celor aproximativ șapte ani de eforturi ale unui colectiv de profesori universitari și doctoranzi condus de domnul profesor Valentin Mureșan și care au dus la publicarea traducerii *Întemeierii metafizicii moravurilor* ediția Humanitas 2007. Acest avantaj am ajuns să-l apreciez în special în ultimii doi ani, când confruntarea aproape în fiecare zi cu textul lui Kant a devenit inevitabilă, și trebuie să mulțumesc celor care au făcut acest efort înaintea mea, eu beneficiind de instrumentele efortului lor.

Gabriel Dinu Koziol, București, 2022

⁴ Aceste lucrări sunt enumerate în bibliografia prezentei traduceri cele mai importante pentru sprijinirea unei prime lecturi a Metafizicii moravurilor fiind: ANDREAS TRAMPOTA, OLIVER HANSEN (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, De Gruyter, 2013; MARK TIMMONS (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Clarendon Press, 2002; MARY J. GREGOR, *Laws of Freedom*, Blackwell Publishers, Oxford, 1963; LARA DENIS (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010. De asemenea, studiul introductiv al traducerii în limba română realizată de Rodica Croitoru cuprinde un capitol de câteva zeci de pagini dedicat expunerii succinte dar complete și riguroase a conținutului *Metafizicii moravurilor* (vezi Rodica Croitoru, *Studiu introductiv*, în *Immanuel Kant: Metafizica moravurilor*, Editura Antet, 2013, pp. 7-45).

METAFIZICA
MORAVURILOR
de Immanuel Kant

PARTEA I.
(6:203)
Primele principii metafizice
ale doctrinei dreptului

Prefață

(6:205)

Critica rațiunii *practice* trebuia¹ să fie urmată de un sistem, de metafizica moravurilor, care se împarte în primele principii metafizice ale *doctrinei dreptului* și în primele principii metafizice ale *doctrinei virtuții* (acesta fiind un corespondent al primelor principii metafizice ale *științei naturii*, deja publicate). Introducerea care urmează prezintă și, într-o anumită măsură, face intuitivă forma pe care sistemul o va lua cu privire la aceste două părți ale sale.

Pentru *doctrina dreptului*, prima parte a doctrinei moravurilor, se cere un sistem derivat doar din rațiune, care ar putea fi numit *metafizica dreptului*. Dar, întrucât conceptul dreptului este un concept pur, deși are în vedere practica (adică aplicarea lui la cazuri care intervin în experiență), pentru a produce o clasificare completă, în procesul constituirii acesteia, un *sistem metafizic* al dreptului ar trebui să ia în considerare și diversitatea empirică a acestor cazuri. Dar *ceea ce este empiric* nu poate fi complet clasificat, iar, dacă se încercă acest lucru (sau cel puțin a-l aproxima), conceptele empirice nu pot fi aduse în sistem ca parte integrantă a lui, ci pot fi utilizate doar ca exemple în remarci. Prin urmare, singurul titlu adecvat pentru prima parte a *Metafizicii moravurilor* va fi *Primele principii metafizice ale doctrinei dreptului*² (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*); căci, în aplicarea acestor principii la cazuri, nu poate fi așteptat sistemul, ci numai o aproximare a lui. Așadar, se va proceda ca și în privința (precedentelor) *prime principii metafizice ale științei naturii*: adică, dreptul care aparține sistemului determinat *a priori* va intra în text, în timp ce drepturile preluate din cazurile particulare din experiență vor fi puse în remarci, care uneori vor fi extinse; (6:206) căci altfel ar fi

greu să distingem ceea ce aici este metafizică, de ceea ce este doar aplicare empirică a drepturilor.

Nu pot anticipa sau preîntâmpina mai bine atât de des formulata acuzație că tratatele filosofice sunt obscure, chiar deliberat neclare, pentru a genera iluzia unei intuiții profunde, altfel decât respectând fără ezitare o datorie pe care domnul Garve³, un filosof în adevăratul sens al cuvântului, a formulat-o pentru toți scriitorii, dar în special pentru cei autori de filosofie. Dar în ceea ce mă privește, mă voi limita a respecta această regulă doar în măsura în care mi-o permite natura științei pe care o sancționez și o extind.

În mod îndreptățit, acest om înțelept cere (în lucrarea sa intitulată *Vermischte Aufsätze*, pag. 352 și următoarele) ca fiecare doctrină filosofică să poată fi făcută *populară* (adică să poată fi făcută suficient de clară pentru simțuri astfel încât să poată fi comunicată fiecăruia), asta dacă cel ce o predă nu vrea să fie suspectat de a se fi împotmolit în propriile sale concepte. Însă, deși accept bucuros această condiție, se impune o excepție în privința criticii facultății de raționare și, împreună cu aceasta, a tot ceea ce poate fi determinat prin ea; căci aceasta doctrină deși are de a face cu distincția dintre ceea ce este sensibil și ceea ce este suprasensibil în cunoașterea noastră, ea aparține totuși rațiunii. O astfel de doctrină nu poate deveni niciodată populară – nicio metafizică formală nu poate – deși rezultatele ei pot fi făcute într-adevăr revelatoare pentru rațiunea sănătoasă a unui metafizician naiv. Popularitatea (utilizarea limbajului comun) este exclusă aici; dimpotrivă, trebuie să se insiste asupra *exactității* scolastice⁴ (deoarece aceasta este limba academiilor), chiar dacă este criticată drept despicare a firului de păr în patru; căci numai prin acest instrument, înainte de a formula enunțuri dogmatice, rațiunea pripită poate fi făcută să se înțeleagă pe sine. Iar dacă *pedanții* presupun că se pot adresa publicului (din amvoane sau în scrieri populare) în termeni tehnici care aparțin exclusiv academiilor, filosoful critic nu este responsabil pentru aceasta mai mult decât este gramaticianul pentru obtuzitatea sofiștilor (*logodedalus*). Aici ridicolul îl afectează doar pe om, dar nu afectează știința.

Pentru cei care nu au renunțat încă la vechiul lor sistem, sună arogant, autosuficient și condescendent, să afirmi că, înainte de apariția filosofiei critice, nu a existat de fapt nicio filosofie. (6:207) Pentru a decide în privința acestei aparente insolențe trebuie să se pună întrebarea *dacă poate exista într-adevăr mai mult de o singură filosofie*. Nu numai că, pentru a întemeia un sistem, au existat, cu mai mult sau mai puțin succes, moduri diferite de a filosofa și de a merge înapoi până la primele principii ale rațiunii, dar este necesar să fi existat multe experimente de acest fel, fiecare dintre acestea aducându-și contribuția la filosofia de astăzi. Totuși, întrucât, considerând din punct de vedere obiectiv, poate exista o singură rațiune umană, nu pot exista mai multe filosofii; altfel spus, poate exista numai un singur sistem autentic al filosofiei. Adică, poate exista un singur autentic sistem al filosofiei derivat din principii⁵, indiferent în câte feluri diferite sau chiar contrare s-a filosofat despre una și aceeași propoziție. Astfel *moralistul* spune cu îndreptățire că există numai o virtute și o unică doctrină a virtuții, că există un unic sistem care conectează toate datorile virtuții printr-un unic principiu; *chimistul* spune că există o chimie unică (cea a lui Lavoisier); *cel care predă medicina* spune că există un singur principiu pentru clasificarea sistematică a bolilor (cel al lui Brown). Deși noul sistem le exclude pe toate celelalte, el nu contestă meritele moralistilor, chimiștilor, profesorilor de medicină anteriori, deoarece fără descoperirile lor și, deopotrivă, fără încercările lor nereușite, nu am fi obținut acea unitate a principiului autentic prin care întreaga filosofie este unificată într-un sistem. Așadar, oricine anunță un sistem al filosofiei ca fiind propria sa lucrare (*Fabrikat*) spune în alt fel că, de fapt, înaintea acestei filosofii nu a existat niciuna. Căci, dacă acesta ar fi dispus să admită că a mai existat o altă (autentică) filosofie, atunci ar exista două filosofii autentice pe aceleași subiect, ceea ce este autocontradictoriu. Prin urmare, dacă filosofia critică se numește pe sine o filosofie înaintea căreia nu a existat încă nicio filosofie, ea nu face nimic mai mult decât ceea ce a fost făcut, va fi făcut și chiar trebuie făcut de către oricine schițează o filosofie potrivit propriului său proiect.

Mai puțin relevantă, dar totuși nu pe de-a întregul neglijabilă, ar fi acuzația că un aspect, care este considerat esențial și distinctiv pentru filosofia critică, nu are caracter original, ci este probabil împrumutat dintr-o altă filosofie (sau din matematică). Un recenzent din Tübingen⁶ pretinde a fi descoperit, fapt nu de trecut cu vederea, că definiția filosofiei, pe care autorul *Criticii rațiunii pure* o propune ca fiind descoperirea, sa fusese propusă, aproape cu aceleași cuvinte, cu mulți ani înainte de către altcineva. (6:208) Las pe fiecare să judece dacă expresia *intellectualis quaedam constructio** ar fi putut isca gândul reprezentării unui concept dat într-o intuiție a priori, ceea ce imediat deosebește complet filosofia de matematică. Sunt sigur că Hausen însuși nu ar fi permis ca expresia lui să fie interpretată în acest mod; căci posibilitatea unei intuiții a priori, iar spațiul este o intuiție a priori, iar nu (cum explică Wolff) o juxtapunere a diversității obiectelor în exterioritatea lor dată numai intuiției (percepției) empirice, l-ar fi speriat deja deoarece ar fi simțit că o astfel de interpretare l-ar fi prins în investigații filosofice profunde. Pentru acest matematician subtil, reprezentarea realizată ca prin intermediul intelectului nu însemna nimic mai mult decât o trasare (empirică) a unei linii corespunzând unui concept, proces în care atenția este acordată numai regulii, iar abstractizarea este realizată din inevitabile imperfecțiuni în realizarea ei, așa cum se poate percepe și în ecuațiile construite în geometrie.⁷

În ceea ce privește spiritul filosofiei critice, cel mai puțin importantă este observația privind răul pe care anumiți imitatori ai ei i l-au făcut-o prin utilizarea unora dintre termenii acesteia în afara *Criticii*, în schimbul public de idei, deși acești termeni, chiar și în *Critica rațiunii pure*, nu pot fi înlocuiți cu expresii mai potrivite Acest

* *Poro de actuali constructione hic non quaeritur, cum ne possint quidem sensibiles figurae ad rigorem definitionum effingi; sed requiritur cognitio eorum, quibus absolvitur formatio, quae intellectualis quaedam constructio est.* C.A. Hausen, *Elem. Mathes.* (1734), Pars I, 86.A. [Mai mult de atât, ceea ce este pus în discuție aici nu este o construcție reală, din moment desenele perceptibile nu pot fi deloc concepute în acord cu rigurozitatea definițiilor. Ceea ce se cere este, mai degrabă, cunoașterea a ceea ce formarea (*Gestaltung*) permite, care este, să spunem așa, un construct al intelectului.]

lucru merită cu siguranță să fie condamnat, deși, atunci când condamnă acest mod de a proceda, Nicolai păstrează rezerve cu privire la faptul dacă astfel de termeni pot fi în întregime eliminați din propriul lor domeniu specific, ca și cum ei ar fi fost pretutindeni utilizați doar pentru a ascunde sărăcia gândirii. Oricum, e mult mai savuros să râzi de un *pedant nepopular*, decât de un *ignorant necritic* (căci, de fapt, un metafizician care se agață de propriul său sistem și este insensibil la orice critică, poate fi calificat drept un ignorant necritic, deși el în mod deliberat^a ignoră ceea ce nu dorește să se răspândească, întrucât nu aparține mai vechii sale școli de gândire). Dar, dacă este adevărat, așa cu afirmă (6:209) Shaftesbury, că abilitatea unei doctrine de a rezista ridiculizării nu este un test de disprețuit al adevărului ei (mai ales în cazul unei doctrine practice), atunci este foarte probabil că va fi rândul filosofiei critice să rădă în cele din urmă și astfel să rădă cel mai bine, când va vedea prăbușindu-se unul după altul, precum castelele de cărți, sistemele celor care au discutat cu emfază atât de mult timp, iar pe adepții lor îi va vedea risipindu-se, aceasta fiind o soartă pe care nu o pot evita.⁸

Către finalul cărții, am elaborat câteva secțiuni, dar cu mai puțină detaliere decât ar fi fost de așteptat, prin comparație cu cele anterioare: aceasta, în parte, deoarece îmi pare că pot fi cu ușurință inferate din cele precedente și, de asemenea, în parte, deoarece aceste din urmă secțiuni (cele care privesc dreptul public) sunt supuse tocmai acum atât de multor discuții și sunt totuși atât de importante încât poate fi pe deplin justificată amânarea pentru câțiva timp a unei judecăți decisive.

În scurt timp sper să pot pune la dispoziția publicului [lucrarea despre] *primele principii metafizice ale doctrinei virtuții*.⁹

^a *willkürlich*

Introducere în metafizica moravurilor (6:211)

I.

Despre ideea și necesitatea unei metafizici a moravurilor (6:214)

Am demonstrat în altă parte¹⁰ că pentru știința naturii, care are de a face cu obiectele simțurilor externe, trebuie să avem principii *a priori* și că (6:215) este posibil sau de fapt este chiar necesar să plasăm un sistem al acestor principii, sub numele de știință metafizică a naturii^a, anterior oricărei aplicări a ei, ne referim aici la știința fizicii, la experiențe particulare. Dar fizica (cel puțin dacă ceea ce considerăm cel mai important cu privire la ea constă în a feri propozițiile ei de erori) poate accepta câteva principii cu valoare universală pornind doar de la mărturia experienței, deși aceste principii, dacă vor să conteze ca universale în sens strict, trebuie să fie derivate din temeuri *a priori*¹¹. Astfel, *Newton* asumă principiul egalității dintre acțiune și reacție privind interacțiunea corpurilor ca fiind întemeiat pe experiență, deși el este extins apoi la nivelul întregii naturi materiale. *Chimiștii* merg chiar mai departe și întemeiază exclusiv pe experiență legile lor universale privind agregarea și separarea substanțelor prin propriile lor forțe și au încredere în universalitatea și în necesitatea acestor legi într-o asemenea măsură încât, atunci

^a *metaphysichen Naturwissenschaft*

când le angajează în experimentele lor, ei nu sunt preocupați de descoperirea vreunei erori.

Dar în privința legilor morale^a se întâmplă cu totul altfel¹². Numai în măsura în care ele pot fi *privite*^b ca întemeiate *a priori* și ca fiind necesare, ele sunt valabile ca legi, căci, într-adevăr, conceptele și judecățile despre pe noi înșine și despre ceea ce facem sau lăsăm să se întâmple nu semnifică nimic cu privire la moravuri, dacă ele conțin doar ceea ce poate fi învățat din experiență. Iar, dacă cineva se lasă înșelat în această privință, cum ar fi prin considerarea acestor din urmă surse ca principii morale, atunci se ajunge în pericolul de a comite cele mai rudimentare și dăunătoare erori¹³.

Dacă doctrina moravurilor^c nu ar fi altceva decât o doctrină a fericirii^d, ar fi absurd să fie privită prin prisma unor principii *a priori* doar de dragul de a proceda astfel¹⁴. Căci întotdeauna pare, de fapt chiar e probabil, că rațiunea poate vedea, chiar anterior experienței, prin care mijloc se poate obține adevărata fericire specifică vieții, astfel încât să te bucuri îndelung de ea, dar, cu toate acestea și totodată ca o consecință, tot ceea ce se poate preda *a priori* despre această fericire este fie asumat tautologic, fie este asumat absolut neîntemeiat. Numai experiența ne poate învăța ce anume ne aduce fericire. Pentru a *obține* acel tip de bucurie [*Freude*], putem recunoaște care sunt nevoile naturale de hrană, de sex, de odihnă, de mișcare și (prin dezvoltarea înzestrărilor noastre naturale) nevoia de onoare, de a ne spori cunoașterea și toate cele asemenea doar pe cont propriu și pentru fiecare în propriul său mod, întrucât ele ne pot instrui deopotrivă și privind mijloacele prin care le putem *căuta*. Toată aparenta subtilă raționare *a priori* aici nu înseamnă în esență nimic. Căci experiența ridicată prin inducție la generalitate, o generalitate (6:216) (*secundum principia generalia non universalia*) care este atât de deplorabilă încât,

^a *Sittengesetze*

^b *eingesehen*

^c *Sittenlehre*

^d *Glückseligkeitslehre*

pentru a se potrivi fiecărei alegeri care rezultă din modul de a fi^a al fiecăruia, înclinației specifice fiecăruia și receptivității la plăcere specifice fiecăruia, trebuie admise pentru fiecare nenumărate excepții, dar, cu toate acestea, în cele din urmă, fiecare om devine înțelept doar pe seama propriilor sale pășanii sau pe seama pășaniilor altora.

Doar că în privința doctrinei moravurilor se întâmplă cu totul altfel. Ea comandă fiecărui om, pur și simplu, numai dacă și în măsura în care acesta posedă rațiune practică, fără a lua în considerare înclinațiile acestuia. Învățătura^b din legile ei nu este extrasă din observarea persoanei înseși și a părții animalice din ea și nici din perceperea modului în care funcționează lumea, sau din ceea ce se întâmplă și din cum se cuvine a proceda (deși cuvântul german *Sitten*, exact ca și cel latinesc *mores*, înseamnă doar maniere și moduri de a trăi)¹⁵, ci rațiunea comandă^c cum trebuie să ne comportăm, chiar dacă în prealabil nu ar fi fost întâlnit niciun exemplu de acest fel. Totodată, aici rațiunea nu ia în considerare niciun avantaj care ar putea apărea în acest mod pentru noi și pe care numai experiența ni l-ar putea indica. Căci, deși e adevărat că rațiunea ne permite să căutăm avantajul în orice fel posibil nouă și, în plus, să-l căutăm chiar și pe acela bazat pe mărturia experienței, totuși, prin respectarea poruncilor ei, mai ales când intervine și prudența^d, rațiunea promite în medie avantaje probabil mai mari¹⁶ decât acele rezultate din încălcarea acestor porunci. Astfel încât autoritatea preceptelor ei ca *porunci*¹⁷ totuși nu pe acestea se bazează, ci ele (ca sfaturi) îi servesc doar ca o contragreutate față de ademenirea către opusul lor, având scopul de a compensa în mod prealabil eroarea a unei posibile balanțe părtinitoare în judecarea practică și astfel, înainte de toate, să asigure pentru această judecare avantajul decisiv dat de greutatea temeiurilor a priori ale unei rațiuni practice¹⁸.

^a *Lebensweise*

^b *Belehrung*

^c *gebietet*

^d *Klugheit*

Prin urmare, dacă un sistem al cunoașterii *a priori* doar din concepte se numește *metafizică*, atunci o filosofie practică, ce are ca obiect nu natura, ci libertatea capacității de alegere¹⁹, va presupune și va avea nevoie de o metafizică a moravurilor²⁰, adică este o *datorie a posedă* o astfel de metafizică și fiecare om are această metafizică, deși, de obicei, doar într-o formă obscură; căci, în absența unor principii *a priori*, cum ar putea cineva crede că are în sine o capacitate de legislație universală. Totuși, așa cum într-o metafizică a naturii trebuie să existe, pentru fiecare dintre principiile de bază ultime^a ale naturii în genere, și principii ale aplicării lor la obiectele experienței²¹, deopotrivă, o metafizică a moravurilor (6:217) nu s-ar putea lipsi de ele și va trebui adesea să acceptăm ca obiect al ei și *natura* particulară a oamenilor²². Aceasta *natură* poate fi cunoscută numai prin intermediul experienței cu scopul ca pe temeiul ei să indicăm implicațiile care rezultă din principii morale universale, dar fără ca astfel să fie alterată puritatea acestora din urmă sau ca în acest fel să facem îndoielnică sursa *a priori* a acestor ultime principii. – Asta vrea să însemne că o metafizică a moravurilor nu poate fi întemeiată pe antropologie, dar poate fi aplicată acesteia²³.

Partea complementară unei metafizici a moravurilor, ca celălalt membru al diviziunii filosofiei practice în genere, ar fi antropologia morală, care ar putea conține numai condițiile subiective, potrivnice ca și pe cele favorizante ale *implementării*^b legilor metafizicii moravurilor relativ la natura umană, precum și condițiile creării, răspândirii și întăririi principiilor morale de bază²⁴ (în educația prin intermediul instruirii școlare și a celei populare) și altele similare. Aceasta ar conține învățăturile^c și precepte întemeiate pe experiență, de care nu ne putem lipsi, dar care absolut deloc nu trebuie puse înaintea metafizicii moravurilor sau amestecate cu aceasta; căci altfel există pericolul de a produce legi morale false, sau cel puțin indulgente, care anticipează ca inaccesibil ceea ce nu va putea fi obținut tocmai

^a obersten Grundsätze

^b Ausführung

^c Lehren

întrucât legea nu este privită și prezentată în puritatea sa (în ceea ce, de altfel, constă puterea ei). Sau când alături de ceea ce este conform datoriei și bine, sunt utilizate tocmai mobiluri incorecte ori inadecvate²⁵, astfel încât aceste mobiluri nu mai lasă posibilitatea existenței unor principii morale de bază sigure; nici ca ghid pentru evaluarea acțiunilor, nici pentru disciplina minții în privința respectării datoriei ale cărei precepte, pur și simplu, pot fi date numai prin rațiunea pură *a priori*.

Am explicat deja în altă parte²⁶ (în critica facultății de judecare) că, în ceea ce privește secțiunea superioară a căreia îi sunt subordonate cele tocmai menționate, mai precis dacă ele aparțin filosofiei teoretice sau filosofiei practice, aceasta nu poate fi alta decât domeniul înțelepciunii filosofice^a. Tot ceea ce este practic și ceea ce, potrivit legilor naturii, trebuie să fie posibil (autentica preocupare a artei) depinde, în privința preceptelor sale, pe de-a întregul de teoria naturii; doar ceea ce este practic potrivit legilor libertății poate avea principii care nu sunt dependente de nicio teorie²⁷; căci, despre ceea ce este dincolo de determinările naturale nu există nicio teorie. Prin urmare, prin filosofie, sub aspectul părții sale practice (alături de cea teoretică), nu se poate înțelege o învățătură *moral-tehnică* (6:218), ci doar o învățătură *moral-practică*. Iar, dacă aptitudinea^b capacitatea de alegere pentru legile libertății^c, în contrast cu cele ale naturii, aici trebuie de asemenea denumită *artă*, atunci, de acum încolo, ar trebui înțeleasă prin aceasta o asemenea artă care face deopotrivă posibil un sistem al libertății, similar cu un sistem al naturii; o astfel de artă ar fi într-adevăr divină, dacă am fi în capabili să realizăm pe deplin ceea ce ne prescrie rațiunea, ceea ce ne transmite ea, și dacă ideea acesteia am putea să o facem să fie pusă în practică.

^a *Weltweisheit*

^b *Fertigkeit*

^c *Freiheitsgesetzen*

II.
Despre relația capacităților minții umane
cu legile moravurilor
(6:211)

Capacitatea dorinței^a este capacitatea²⁸ de a fi prin intermediul reprezentărilor²⁹ sale cauza obiectelor acestor reprezentări. Capacitatea unei ființe de a acționa în acord cu propriile reprezentări se numește viață.

Cu actul de a dori^b sau cu aversiunea sunt în primul rând asociate întotdeauna *plăcerea*³⁰ sau neplăcerea a căror receptare se numește sentiment; dar nu întotdeauna este valabil și invers³¹. Căci poate exista o plăcere care nu este deloc conectată cu vreo dorință față de un obiect, ci este deja conectată cu simpla reprezentare pe care cineva și-o face despre un obiect (indiferent dacă obiectul însuși există sau nu)³². În al doilea rând, este posibil, de asemenea, ca plăcerea^c sau neplăcerea față de un obiect al dorinței să nu precedă întotdeauna actul de a dori, iar plăcerea nu trebuie considerată în toate situațiile o cauză a dorinței, căci poate fi și efect al acesteia³³.

Se numește sentiment *capabilitatea*^d de a avea plăcere sau neplăcere prin intermediul unei reprezentări întrucât ambele conțin doar ceea ce este *pur subiectiv* în relațiile din reprezentarea noastră și nu conțin niciun raport relativ la un obiect pentru o posibilă cunoaștere a acestuia^{34*} (nici măcar pentru cunoașterea stării noastre)

^a *Begehrungsvermögen*

^b *Begehren*

^c *Lust*

^d *Fähigkeit*

* Sensibilitatea poate fi definită în genere ca partea subiectivă din reprezentarea noastră; căci intelectul [*der Verstand*] se raportează în primul rând la reprezentările unui obiect, adică numai intelectul gândește ceva prin intermediul reprezentărilor. Deci, ceea ce este subiectiv în reprezentarea noastră poate fi de tipul că poate raporta la un obiect în vederea cunoașterii acestuia (potrivit formei sau după materia acestuia, se numește în primul caz intuiție pură iar în al doilea caz senzație). În acest caz, sensibilitatea, ca receptivitate a reprezentărilor

(6:212); căci, în timp ce chiar senzațiile, exceptând calitatea care le este atașată din cauza constituției particulare a subiectului (de exemplu calitatea de a fi roșu, de a fi dulce, ș.a.m.d.), sunt raportate la un obiect ca părți ale cunoașterii lui, dimpotrivă, plăcerea și durerea (la perceperea roșului, la perceperea dulcelui), nu exprimă absolut nimic despre obiecte, ci exprimă doar un raport cu subiectul. Tocmai pentru temeiul menționat, plăcerea și neplăcerea în sine nu pot fi explicate mai amănunțit, ci tot ceea ce se poate face este doar să se indice consecințele pe care ele le au în anumite circumstanțe pentru a le face recognoscibile în practică.

Plăcerea care este în mod necesar conectată cu actul de a dori (obiectul a cărui reprezentare afectează în acest fel sentimentul) poate fi denumită *plăcere practică*³⁵; această plăcere poate fi cauză sau efect al dorinței. Dimpotrivă, plăcerea care nu este în mod necesar conectată cu actul de a dori obiectul, deci cea care nu este de fapt o plăcere față de existența obiectul reprezentării, ci este pur și simplu atașată doar reprezentării acestuia, ar putea fi denumită plăcere pur contemplativă sau *plăcere pasivă*^a. Sentimentul acestui din urmă tip de plăcere îl numim gust. Așadar, într-o filosofie practică despre acesta se va discuta nu ca despre un concept propriu³⁶, ci doar *în treacăt*, cel mult. Însă, în ceea ce privește sentimentul *plăcerii* practice, adică cel care determină capacitatea dorinței^b, această plăcere fiindu-i cauză, adică trebuind în mod necesar să o precedă, aceasta se va numi dorință în sens restrâns³⁷; totodată, dorința habituală^c se numește *înclinație*³⁸, iar, atâta timp cât conectarea plăcerii la capacitatea dorinței este judecată de intelect, prin raportare la o regulă generală,

gândite, este simțul: dar ceea ce este subiectiv în reprezentare nu poate deveni absolut deloc parte a cunoașterii; deoarece ceea ce este subiectiv în reprezentare conține numai raportarea acesteia la subiect și nimic necesar pentru cunoașterea obiectului și, ca urmare, această receptivitate a reprezentării se numește sentiment; care conține efectul reprezentării asupra subiectului (acesta poate fi sensibil ori intelectual) și aparține sensibilității, deși reprezentarea însăși poate aparține intelectului sau rațiunii.

^a *Untätiges Wohlgefallen*

^b *die Bestimmung des Begehrungsvermögen*

^c *habituelle Begierde*

ca fiind validă (fie și numai pentru subiect), această legătură se numește interes³⁹; prin urmare, plăcerea va fi în toate aceste cazuri un interes al înclinației. Dimpotrivă, dacă plăcerea poate doar urma unei deja existente determinări a capacității dorinței, atunci ea va fi o plăcere intelectuală, iar interesul⁴⁰ față de obiect trebuie denumit interes al rațiunii^a. Căci, dacă interesul ar fi fost senzorial și nu întemeiat doar pe principii pure ale rațiunii (6:213), atunci, pentru a putea să determine capacitatea dorinței, ar trebui ca senzația să fie conectată plăcerii. Dar acolo unde trebuie presupus un interes pur al rațiunii lui nu-i poate fi substituit niciun interes al înclinației⁴¹. Totuși, pentru a ne conforma limbajului obișnuit, vom îngădui să vorbim despre ceea ce poate fi doar obiectul unei plăceri intelectuale ca despre o dorință habituală întemeiată pe un interes pur al rațiunii, care apoi ar fi nu cauza, ci efectul acestui din urmă interes și pe care l-am putea numi *înclinație fără conținuturi ale simțurilor (propensio intellectualis)*.

În plus, *concupiscenta*⁴² (pofa nelimitată pentru ceva), ca stimul pentru determinarea dorinței, trebuie deosebită de dorința însăși. Concupiscenta este întotdeauna o tumultuoasă modificare sensibilă a minții, dar care nu a devenit încă un act al capacității dorinței.

Capacitatea dorinței în conformitate cu conceptele, în măsura în care motivul determinant^b al acesteia pentru a acționa se găsește în ea însăși iar nu în obiecte, se numește o capacitate de *a face sau omite după preferință*⁴³. Dacă ei îi este conectată conștiința capacității acțiunii sale de a produce obiecte, atunci ea se numește capacitate de alegere; dacă ei nu îi este conectată această conștiință, atunci actul ei se numește dorință^c. Capacitatea dorinței al cărei motiv determinant intern, adică însăși capacitatea alegerii după preferință, se regăsește în rațiunea subiectului se numește voință⁴⁴. Prin urmare, voința este capacitatea dorinței considerată nu atât în raport cu acțiunea (așa cum este cazul capacității de alegere), cât, mai degrabă, considerată în raport

^a Vernunftinteresse

^b Bestimmungsgrund

^c Wunsch

cu temeiul determinant al capacității de alegere care determină acțiunea și nu are, de fapt, niciun motiv determinant, ci, în măsura în care poate determina capacitatea alegerii, ea este rațiunea practică însăși.

Voinței îi poate fi subsumată *capacitatea de alegere* dar și simpla *dorință*, în măsura în care rațiunea poate determina capacitatea de alegere în genere; capacitatea de alegere care poate fi determinată prin rațiune se numește capacitatea de alegere liberă. Capacitatea de alegere care este determinabilă numai prin înclinație (impuls senzorial, *stimulus*) ar putea fi numită capacitatea de alegere animalică⁴⁵ (*arbitrium brutum*). Dimpotrivă, capacitatea de alegere umană este una într-adevăr afectată de simțuri și, prin urmare, nu este în sine (în absența dobândirii abilității rațiunii) pură, dar ea poate fi totuși determinată de rațiunea pură⁴⁶ în vederea săvârșirii acțiunilor. Libertatea capacității de alegere este această independență a temeiului ei determinant față de impulsuri senzoriale; acesta este conceptul negativ⁴⁷ al libertății. Conceptul pozitiv al libertății constă în: (6:214) capacitatea rațiunii pure de a fi practică pentru ea însăși. Acest lucru nu este însă posibil altfel decât prin supunerea⁴⁸ maximei fiecărei acțiuni la condiția de a fi adecvată ca lege universală⁴⁹. Căci, fiind rațiune pură aplicată capacității de alegere, dar fără a lua în considerare obiectele acesteia, ea, fiind capacitate a principiilor (așadar, aici, este în calitate de capacitate legislatoare, referindu-se la principii practice), deci renunțând la materia legilor, ea nu poate transforma în lege supremă a temeiului determinant al capacității de alegere altceva decât forma⁵⁰ adecvării maximei capacității de alegere ca lege universală^a. Și, întrucât, din cauze subiective, maximele oamenilor nu sunt de la sine în acord cu aceste principii obiective, rațiunea prescrie⁵¹ această lege doar ca imperativ care interzice sau poruncește.

Spre deosebire de legile naturii, aceste legi ale libertății se numesc legi *morale*. În măsura în care ele vizează doar acțiunile externe^b și conformitatea acestora cu legea ele se numesc legi *juridice*.

^a *die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum allgemeinen Gesetze*

^b *äußere Handlungen*

Însă, dacă legile libertății impun că ele trebuie să constituie totodată temeiul determinant al acțiunii,⁵² atunci ele sunt legi *etice*, și astfel acordul acțiunii cu legile juridice se numește *legalitate*, pe când acordul cu legile morale este *moralitatea* acțiunii. Libertatea la care se referă cele dintâi legi poate fi doar libertatea în utilizarea *externă* a capacității de alegere, însă aceea la care se referă legile morale este libertatea atât în sensul utilizării externe cât și interne a capacității de alegere, în măsura în care aceasta este determinată prin legi ale rațiunii^a. În filosofia teoretică se spune că în spațiu sunt numai obiectele simțului extern, însă în timp se găsesc atât obiectele simțului extern cât și cele ale simțului intern, deoarece până la urmă ambele sunt reprezentări și ca atare aparțin împreună simțului intern. Deopotrivă, fie că libertatea este considerată ca utilizare externă, fie ca utilizare internă a capacității de alegere, legile ei, ca legi practice ale rațiunii pure pentru capacitatea de alegere în genere, trebuie să constituie totodată temeiul determinant al capacității de alegere, deși ele nu trebuie întotdeauna considerate sub acest raport⁵³.

^a *Vernunftgesetze*

III.

Concepte preliminare ale metafizicii moravurilor (6:221)

(*Philosophia practica universalis*)

Conceptul *libertății* este un concept rațional pur⁵⁴, care, tocmai de aceasta, pentru filosofia teoretică este transcendent, adică este un concept astfel încât pentru el nu poate fi dat niciun exemplu adecvat în vreo experiență posibilă. Deci este un concept căruia nu-i corespunde niciun obiect al unei cunoașteri teoretice posibile pentru noi și care poate fi valid nu ca un principiu constitutiv, ci doar ca principiu regulativ⁵⁵, unul cu adevărat doar negativ al rațiunii speculative, dar care își demonstrează realitatea prin principii practice⁵⁶. Acestea, în calitate de legi, demonstrează existența în noi a unei cauzalități a rațiunii pure⁵⁷ care este independentă de toate condițiile empirice (față de cele sensibile în general), care determină capacitatea de alegere și demonstrează⁵⁸ deopotrivă existența în noi a unei voințe pure în care își au originea conceptele și legile morale.

Pe acest concept pozitiv⁵⁹ (din punct de vedere practic) al libertății se întemeiază legi practice necondiționate denumite *morale*, care pentru noi, capacitatea noastră de alegere fiind afectată sensibil și prin urmare nu de la sine adecvată voinței pure căreia adesea i se opune, sunt *imperative* (porunci sau interdicții) și chiar imperative categorice (necondiționate). Prin aceasta ele se deosebesc de imperativele tehnice⁶⁰ (preceptele îndemnării), căci acestea poruncesc întotdeauna numai condiționat. Potrivit imperativelor categorice anumite acțiuni sunt *permise* sau *nepermise*⁶¹, adică posibile sau imposibile moral, iar unele dintre acestea sau opusul lor sunt moral necesare, adică obligatorii [*verbindlich*]. De aici pentru fiecare om apare conceptul unei datorii a cărei respectare sau încălcare este într-adevăr legată și cu o plăcere sau neplăcere de un tip specific⁶² (acelea ale *sentimentului* moral), pe care noi însă nu le luăm absolut deloc în considerare în legile practice ale rațiunii (deoarece ele nu pot fi temeiul legilor practice, ci numai efectul subiectiv în minte al determinării capacității noastre de alegere când este afectată de ele și

pot fi diferite potrivit varietății subiecților – mai precis, fără ca aceasta, în mod obiectiv, să elimine sau să adauge ceva la validitatea sau la impactul lor asupra judecății rațiunii).

Următoarele concepte sunt comune pentru cele două părți ale *Metafizicii moravurilor*.⁶³ (6:222)

Obligația^a este necesitatea unei acțiuni libere sub un imperativ categoric al rațiunii.

Imperativul este o regulă practică prin care o acțiune în sine doar întâmplătoare este *transformată* într-o acțiune necesară. El se deosebește de o lege practică^b prin faptul că legea într-adevăr face reprezentabilă necesitatea unei acțiuni, însă fără a lua în considerare dacă acțiunea este deja prezentă cu necesitate în interiorul subiectului (ca într-o ființă sfântă) care acționează⁶⁴, sau (ca în cazul omului) este întâmplătoare; căci, acolo unde e vorba despre o ființă sfântă, nu mai poate fi vorba despre un imperativ. Așadar, imperativul este o regulă a cărei reprezentare *transformă* într-o necesitate o acțiune altfel subiectiv-întâmplătoare și prin urmare reprezintă subiectul ca unul ce trebuie constrâns^c la acordul cu această regulă. – Imperativul categoric (necon condiționat) nu este acela care gândește cumva mijlocit, prin intermediul reprezentării unui scop care ar putea fi atins prin acțiune, ci acela care, prin simpla reprezentare a acestei acțiuni însăși (a formei ei), o gândește nemijlocit ca obiectiv-necesară și o face necesară; nicio altă doctrină, alta decât cea care prescrie⁶⁵ obligația (adică doctrina moravurilor), nu poate furniza exemple ale acestui tip de imperative. Toate celelalte imperative sunt *tehnice* și sunt toate condiționate. Însă temeiul posibilității imperativelor categorice se află în aceea că ele nu se referă la nicio altă determinare a capacității de alegere (prin care îi poate fi atribuită o intenție) decât *libertatea* însăși.⁶⁶

Permisă (*licitum*) este o acțiune care nu este opusă obligației; iar această libertate, care nu poate fi limitată prin niciun imperativ opus, se numește autorizație (*facultas moralis*)⁶⁷. De aici se înțelege de la sine ce este *nepermis* (*ilicium*).

^a *Verbindlichkeit*

^b *praktische Gesetz*

^c *genötigt (nezessitiert) werden muß*

Datoria este acea acțiune pe care oricine e obligat să o îndeplinească. Prin urmare, ea este materia obligației și poate exista o singură datorie (în ceea ce privește acțiunea), deși, într-adevăr, noi putem fi conectați în feluri diferite la aceasta.⁶⁸

Imperativul categoric, prin faptul că relevă obligația în privința anumitor acțiuni, este o *lege moral-practică*⁶⁹ (6:223). Dar, întrucât obligația nu conține simpla necesitate practică (de tipul celei pe care în genere o relevă o lege), ci conține și constrângerea^a, tocmai de aceea imperativul gândit este fie o lege care poruncește fie o lege care interzice, în funcție de faptul că ea reprezintă ca datorie comiterea sau omiterea unei acțiuni. O acțiune care nu este nici poruncită, nici interzisă, este doar *permisă*, deoarece nu există chiar nicio lege⁷⁰ care limitează libertatea (autorizarea) cuiva în privința ei și, prin urmare, cu privire la ea de asemenea nu există nicio datorie. O asemenea acțiune se numește indiferent-morală (*indifferens, adiaphoron, res merae facultatis*). Se poate pune întrebarea dacă există un asemenea tip de acțiune și, dacă acesta există, atunci cineva ar fi liber să facă ceva sau să omită ceva după bunul său plac, în afara unei legi care interzice (*lex prohibitiva, lex vetiti*) și a unei legi care poruncește? Nu cumva ar fi necesară, totuși, o lege care exprimă permisiunea (*lex permissiva*)? Dacă acesta este cazul, atunci autorizarea nu ar viza întotdeauna o acțiune indiferentă (*adiaphoron*); căci pentru o astfel de acțiune, dacă ea este considerată din punct de vedere al legilor morale, nu ar fi necesară nicio lege specifică.

Faptă se numește o acțiune în măsura în care ea stă sub legi ale obligației și, ca urmare, în măsura în care subiectul este considerat în această acțiune din punctul de vedere al libertății capacității sale de alege. Cel care acționează va fi considerat printr-un astfel de act drept *autorul* efectului, iar acesta, împreună cu acțiunea însăși, pot fi imputate lui, dacă legea este dinainte cunoscută, întrucât, în virtutea acestui fapt, se instituie o obligație asupra lor.

Persoană^b este acel subiect al cărui acțiuni sunt imputabile lui. Prin urmare, personalitatea *morală* nu este nimic altceva decât libertatea unei ființe raționale aflată sub legi morale (iar personalitatea psihologică este doar capacitatea de a deveni conștient

^a *Nötigung*

^b *Person*

în diferite stări de identitate cu propria ființă^a), de unde rezultă că o persoană nu poate fi supusă altor legi decât acelea pe care ea însăși și le dă (fie singură, fie cel puțin împreună cu alții).

Simplu obiect^b [*Sache*] este un lucru^c [*Ding*] care nu este susceptibil vreunei imputări. De aceea, un astfel de obiect al capacității de alegere libere, căruia îi lipsește tocmai libertatea, se numește simplu obiect (*res corporalis*).

În genere o faptă este dreaptă sau nedreaptă^d (*rectum aut minus rectum*) în măsura în care ea este fie conformă datoriei^e, fie contrară datoriei^f (*factum licitum aut illicitum*); (6:224) Datoria însăși poate fi, potrivit conținutului sau originii ei, de orice tip. O faptă care este opusă datoriei se numește *încălcare a legii* (*reatus*).

O încălcare *neintenționată* a legii, care, cu toate acestea, poate fi imputată, se numește simplă vină^g (*culpa*). O încălcare intenționată a legii (adică aceea care conține conștiința faptului că este o încălcare) se numește *crimă*^h (*dolus*). Ceea ce este corect conform legilor externe se numește *drept* (*iustum*), iar ceea ce este incorect conform legilor externe se numește *nedrept* (*iniustum*).

Un *conflict al datoriilor* (*collisio officiorum. s. obligationum*) ar fi chiar acea relație prin care una ar anula-o pe cealaltă (integral sau parțial). Totuși, întrucât datoria și obligația, în cele din urmă, sunt concepte care exprimă obiectivitatea *necesității* practiceⁱ a anumitor acțiuni și nu pot exista în același timp două reguli opuse una alteia, ci, dacă este o datorie să acționăm numai bazându-ne pe una singură, atunci a acționa pe baza celei opuse, nu numai că nu este o datorie, ci este chiar opus datoriei. De aici rezultă că o coliziune a datoriilor și obligațiilor nu este absolut deloc conceputibilă (*obligationes non colliduntur*). Totuși, este perfect posibil ca într-un subiect, mai precis

^a *Dasein*

^b *Sache*

^c *Ding*

^d *Unrecht*

^e *pflichtmäßig*

^f *pflichtwiedrig*

^g *Verschuldung*

^h *Verbrechen*

ⁱ *praktische Notwendigkeit*

în regula pe care și-o prescrie, să fie legate două *temeiuri* ale obligației (*rationes obligandi*), dintre care unul sau altul nu este suficient pentru punerea sub obligație^a (*rationes obligandi non obligantes*) și atunci acel temei insuficient nu este o datorie. Căci, în cazul în care două astfel de temeiuri se contrazic reciproc, filosofia practică spune că nu obligația mai puternică prevalează (*fortior obligatio vincit*), ci că temeiul obligației care este mai puternic prevalează (*fortior obligandi ratio vincit*).

În genere, legile obligatorii pentru care este posibilă o legislație externă se numesc legi externe (*leges externae*). Dintre acestea cele a căror obligație poate fi recunoscută *a priori* prin rațiune, chiar și fără o legislație exterioară, sunt într-adevăr externe, dar sunt *legi naturale*; dimpotrivă, acelea care fără o legislație externă reală nu obligă deloc (deci cel care fără legislația externă nu ar fi legi) se numesc *legi pozitive*. Prin urmare, poate fi gândită o legislație externă care nu conține nimic altceva decât legi naturale; dar, chiar și atunci, ar trebui pusă înaintea lor o lege naturală care întemeiază autoritatea legislatorului (adică autorizarea ca prin simpla sa capacitate de alegere să oblige pe un altul).

(6:225) Principiul de bază^b care transformă anumite acțiuni în datorii este o lege practică. Regula acțiunii pe care cineva el însuși, adică pe temeiuri subiective, o transformă în principiu se numește *maxima* lui; prin urmare, pentru aceeași lege, maximele celui care acționează ar putea fi totuși foarte diferite.

Imperativul categoric, care în genere doar enunță în ce constă obligația, este acesta: acționează după o maximă care poate fi totodată valabilă ca lege universală. Așadar, acțiunile tale trebuie să le consideri în primul rând din punctul de vedere al principiilor lor de bază subiective: însă, faptul că acest principiu de bază este de asemenea valid din punct de vedere obiectiv îl poți recunoaște numai prin aceea că maxima se califică pentru o astfel de legislație universală, întrucât rațiunea ta o supune probei ca prin aceasta tu să te gândești pe tine totodată ca legislator universal.

Simplitatea acestei legi, în comparație cu importante și multiplele consecințe care pot fi extrase de aici, totodată respectul pe

^a *Verpflichtung*

^b *Grundsatz*

care îl impune, fără ca totuși să pară a purta cu sine un mobil^a, pot într-adevăr să intimideze la început. Dar, în această uimire cu privire la capacitatea rațiunii noastre ca, prin simpla idee a calificării unei maxime la *universalitatea* necesară unei legi practice, să determine capacitatea de alegere, aflăm că tocmai aceste legi practice (cele morale) fac pentru prima oară cunoscută o proprietate a capacității de alegere la care nu putea ajunge nicio rațiune speculativă, nici pe temeuri *a priori*, nici prin vreo experiență. Iar, dacă această proprietate este doar descoperită, întrucât posibilitatea ei nu poate fi demonstrată teoretic prin nimic, totuși acea lege practică demonstrează incontestabil această proprietate, adică libertatea. Astfel va fi mai puțin intimidant a considera aceste legi, exact precum postulatele matematice, ca *indemonstrabile* și totuși *apodictice*, deoarece în acest mod se deschide vederii un întreg domeniu al cunoașterii practice unde rațiunea, considerată din punct de vedere teoretic, trebuie să se găsească cu toate strânse înaintea ei, cu această idee a libertății sau cu orice altă idee a suprasensibilului. Conformitatea^b unei acțiuni cu legile datoriei^c este *legalitatea*^d (*legalitas*) – acordul maximei acțiunii cu legile datoriei este înșăși moralitatea^e (*moralitas*). Pe de o parte, maxima este principiul *subiectiv* al acțiunii, ceea ce subiectul însuși transformă în regulă (cum anume el vrea să acționeze). Dimpotrivă, principiul de bază al datoriei este ceea ce-i se poruncește obiectiv exclusiv rațiunea (cum anume *trebuie* să se acționeze).

(6:226) Prin urmare, principiul suprem al doctrinei moravurilor este: acționează după o maximă care totodată poate fi valabilă ca lege universală. – Fiecare maximă care nu se califică pentru această condiție [*hiezu*] este contrară moralității.

Legile sunt produse de voință; maximele sunt produse ale capacității de alegere. Capacitatea de alegere în cazul oamenilor este liberă; voința, care nu se raportează la nimic altceva decât exclusiv la

^a *Triebfeder*

^b *Übereinstimmung*

^c *Pflichtgesetze*

^d *Gesetzmäßigkeit*

^e *Sittlichkeit*

lege, nu poate fi denumită nici liberă, nici neliberă deoarece cel care acționează se raportează nu la acțiuni, ci nemijlocit la legislarea pentru maxima acțiunii (așadar se raportează la rațiunea practică însăși). De aceea, voința se manifestă totodată ca absolut necesară și nu este susceptibilă de a fi supusă constrângerii^a. Așadar, numai capacitatea de alegere poate fi denumită liberă. Însă, libertatea capacității de alegere nu poate fi definită prin capacitatea alegerii de a acționa în acord cu sau contrar legii (*libertas indifferentiae*) – așa cum au încercat unii –, deși capacitatea de alegere, ca fenomen^b, ne oferă frecvente exemple despre asta în experiență. Căci libertatea (așa cum devine imediat cunoscută nouă în primă instanță prin legea morală) o cunoaștem doar ca o proprietate negativă în noi, anume prin faptul că nu suntem constrânși de niciun principiu determinant sensibil să acționăm. Însă, ca *noumen*, adică potrivit capacității de alegere a omului considerată doar ca inteligență, așa cum este necesar în privința capacității de alegere sensibile, mai precis potrivit constituției sale pozitive, libertatea nu o putem deloc reprezenta teoretic. Noi putem intui pe deplin numai atât: deși experiența ne arată că omul, ca ființă sensibilă, alege potrivit unei capacități care nu este întotdeauna în acord cu legile, ci, de asemenea, uneori este contrară acestora, totuși libertatea sa, ca ființă inteligibilă, nu ar putea fi definită prin acesta, deoarece cele ce apar simturilor^c nu pot face apt de a fi înțeles niciun obiect suprasensibil (adică tocmai de tipul celui care este capacitatea de alegere liberă) Și putem intui că libertatea nu poate fi niciodată plasată în această capacitate afectată de simțuri, întrucâtsubiectul rațional poate face chiar o alegere discutabilă care este contrară rațiunii sale (legislatoare), exact așa cum experiența demonstrează suficient de des că se întâmplă (fapt a cărui posibilitate totuși nu reușim deloc să o înțelegem). – Căci una este să acceptăm o propoziție (pe baza experienței), iar cu totul altceva este să o transformăm într-un principiu explicativ^d (al conceptului unei capacități de alegere libere) și totodată într-o caracteristică distinctivă universală (față de *arbitrio bruto s. servo*); deoarece propoziția din

^a *keiner Nötigung fähig ist*

^b *Phänomen*

^c *Erscheinungen*

^d *Erklärungsprinzip*

experiență (6:227) nu impune ca atributul distinctiv să aparțină în mod *necesar* conceptului unei capacități de alegere libere, ceea ce, pentru principiul explicativ este totuși esențial. În raport cu legislarea internă a rațiunii, libertatea este de fapt o capacitate; posibilitatea de a devia de la această legislație este o incapacitate^a. În ce fel poate fi explicată libertatea prin intermediul acestei incapacități?*. Ea este o definiție care adaugă conceptului practic *exersarea* lui, așa cum este învățată prin experiență, o *definiție hibridă* (*definitio hybrida*) dar care pune conceptul într-o lumină falsă.

O lege morală practică este o propoziție care conține un imperativ categoric (o poruncă). Cel care poruncește (*imperans*) printr-o lege este legislatorul (*legislator*). El este autorul (*autor*) obligației în acord cu legea, dar el nu este întotdeauna și autorul legii. În acest al doilea caz, legea ar fi una pozitivă (contingentă) și arbitrară. O lege care ne constrânge *a priori* și necondiționat prin propria noastră rațiune poate fi exprimată deopotrivă ca provenind din voința unui legislator suprem, acesta fiind unul care are numai drepturi și nicio datorie (o lege provenind prin urmare din voința divină); dar acesta semnifică exclusiv ideea unei ființe morale a cărei voință este o lege pentru fiecare, fără ca această ființă să fie gândită ca autoare a legii.

Imputarea (*imputatio*) este, în sens moral, o judecată prin care cineva este considerat autorul (*causa libera*) unei acțiuni care astfel se numește faptă (*factum*) și stă sub legi; dacă judecata poartă totodată cu sine și consecințele de drept ale acestei fapte, ea este o imputare cu putere juridică (*imputatio iudiciaria, s. valida*), altfel ea ar fi numai o imputare *judicativă* [o muștrare] (*imputatio diiudicatoria*). – Acea persoană (naturală sau morală) care are autorizația de a imputa cu putere juridică se numește judecător sau chiar tribunal (*iudex s. forum*).

Ceea ce cineva, din respect față de datorie^b, face într-o măsură mai mare decât ar putea fi constrâns potrivit legii este *meritos* (*meritum*); ceea ce cineva face numai *potrivit* legii este ceea ce este datorat (*debitum*); în sfârșit, ceea ce cineva face, într-o mai mică măsură decât ceea ce solicită legea, este *culpa morală* (*demeritum*). Efectul de drept al

^a Unvermögen

^b pflichtmäßig

unei culpe este *pedeapsa* (*poena*); efectul de drept al faptei meritoase este *recompensa* (*praemium*) (presupunând că ea, fiind promisă în lege, a fost motivația^a faptei)⁷¹; (6:228) simpla adecvare a comportamentului la ceea ce este datorat nu are chiar niciun efect de drept. – *Reparația* cu bunăvoință nu stă în nicio *relație de drept* cu fapta.

Consecințele bune sau rele ale unei acțiuni datorate^b – deopotrivă cu cele ale neglijării^c realizării unei acțiuni meritoase, nu pot fi imputate subiectului (*modus imputationis tollens*).

Consecințele bune ale unei acțiuni meritoase – deopotrivă cu cele rele ale unei acțiuni neconforme dreptului^d, pot fi imputate subiectului (*modus imputationis ponens*).

Subiectiv se referă aici la gradul de imputabilitate estimat după amplitudinea obstacolelor^e care trebuie depășite. – Cu cât obstacolele naturale (ale sensibilității) sunt mai mari, iar cele morale (cele ale datoriei) mai mici, cu atât mai mult *fapta bună* va fi atribuită meritului. De exemplu, atunci când, cu prețul unui sacrificiu considerabil din partea mea, salvez dintr-un mare pericol pe cineva total necunoscut.

Dimpotrivă, cu cât obstacolul natural este mai mic, iar impedimentul din principiul datoriei este mai mare, cu atât mai mult încălcarea^f datoriei va fi imputată (drept culpă). – Prin urmare, starea de spirit, fie că subiectul a realizat fapta pe baza emoțiilor, fie în urma unei deliberări calme, face o diferență în privința imputării, ceea ce are consecințe.

^a *Bewegursache*

^b *schuldigen Handlung*

^c *Unterlassung*

^d *unrechtmäßigen*

^e *Hindernisse*

^f *Übertretung*

IV^a.
Despre diviziunea
unei metafizici a moravurilor *
(6:218)

Oricare legislare (aceasta putând prescrie acțiuni interne sau externe, iar pe acestea, fie *a priori* prin simpla rațiune, fie prin capacitatea de alegere a altuia) este constituită din două părți⁷²: în primul rând, există o lege⁷³ care reprezintă o acțiune ce trebuie să se petreacă drept *obiectiv* necesară, adică o lege care transformă acțiunea într-o datorie⁷⁴, iar, în al doilea rând, există un mobil^b care leagă *subiectiv*⁷⁵ temeiul determinant al capacității de alegere^c pentru această acțiune de reprezentarea legii; așadar, această a doua parte constă în faptul că legea transformă datoria în mobil. Prin prima parte, acțiunea va fi reprezentată ca datorie, ceea ce este o cunoștință doar teoretică cu privire la o posibilă determinare a capacității de alegere, adică este o regulă practică⁷⁶; prin cea de a doua parte, obligația de a acționa în acest fel va fi conectată cu un temei determinant al capacității de alegere aflat în genere în subiect.

^a Această secțiune este numerotată cu III în *Akademieausgabe*.

* Deducția clasificării [*Einteilung*] unui sistem, adică demonstrația completitudinii sale [*Vollständigkeit*] ca și a continuității [*Stetigkeit*], mai precis, că trecerea de la conceptele divizate la părțile clasificării s-a petrecut în toate șirurile subdiviziunilor fără niciun salt (*divisio per saltum*) este una dintre cele mai greu de îndeplinit condiții pentru constructorul unui sistem. Chiar și ce anume este conceptul suprem clasificat din care rezultă clasificarea a ceea ce drept, fie nedrept (*aut fas aut nefas*) are propriul său caracter problematic, dar important de luat în considerare [*Bedenklichkeit*]. Acest concept suprem este actul capacității de alegere libere [*der Akt der freien Willkür*]. Așa cum cel care predă ontologia pornește de la ce este prim în mod absolut, de la ființă și de la neființă, fără să devină conștient de faptul că acestea sunt deja membre ale unei clasificări, acesteia lipsindu-i deocamdată conceptul divizat care nu poate fi fi altul decât conceptul unui obiect în genere.

^b *Triebfeder*

^c *Bestimmungsgrund der Willkür*

Așadar, fiecare legislație poate fi totuși distinctă în privința mobilurilor⁷⁷ (deși ea poate fi în acord cu altele în privința acțiunii pe care o transformă în datorie, de exemplu, acțiunile (6:219) ar putea fi în toate cazurile externe). Legislația etică este aceea care transformă o acțiune în datorie, iar această datorie o transformă totodată în mobil. Însă, acea legislație care nu include acest mobil în lege, așadar cea care permite un alt mobil decât ideea datoriei însăși, este legislație juridică. Cu privire la acest din urmă tip de legislație se poate pricepe ușor că ea trebuie să preia mobiluri diferite de ideea datoriei⁷⁸, adică să preia mobiluri reprezentate de determinările patologice ale capacității de alegere ale înclinației^a și ale aversiunii^b, iar dintre acestea trebuie să le preia pe cele specifice aversiunii, căci ea trebuie să fie o legislație care în mod necesar nu constituie o atracție care îmbie⁷⁹.

Acest simplu acord sau dezacord al unei acțiuni cu legea, fără luarea în considerare a mobilului însuși, se numește *legalitate*^c; însă, acordul în care ideea datoriei dintr-o lege este totodată mobilul acțiunii constituie *moralitatea*^d însăși⁸⁰.

Potrivit legislației juridice datoriile pot fi numai datorii externe⁸¹, deoarece această legislație nu impune ca ideea acestei datorii, care este internă, să fie ea însăși temeiul determinant al capacității de alegere al acțiunii, și, deoarece acțiunea are totuși nevoie de un mobil adecvat pentru lege, aici numai mobiluri externe pot fi legate cu legea⁸². Dimpotrivă, legislația etică transformă efectiv și acțiunile interne în datorii, însă nu excluzându-le pe cele externe, ci se referă la tot ceea ce constituie în genere o datorie. Însă, tocmai de aceea, întrucât legislația etică include în legea ei mobilul intern al acțiunii (adică ideea datoriei), care determinare nu trebuie absolut deloc să intervină în legislația externă, rezultă că legislația etică nu poate fi una externă (nici măcar aceea a unei voințe divine)⁸³. Asta chiar dacă ea de fapt preia drept mobiluri în legislațiile ei⁸⁴ și datoriile

^a *Neigung*

^b *Abneigung*

^c *Gesetzmäßigkeit*

^d *Sittlichkeit*

care se sprijină pe o altă legislație, anume pe legislația externă, *doar întrucât sunt datorii*.

De aici se poate vedea că toate datoriile, doar pentru că sunt datorii, aparțin prin această etică; dar prin această legislația ei nu este de fiecare dată cuprinsă în etică, ci, pentru multe dintre ele, legislația se găsește în afara eticii⁸⁵. Astfel, etica poruncește că eu trebuie totuși să îndeplinesc o obligație contractuală, chiar dacă cealaltă parte nu mă poate constrânge să fac asta: numai că preia legea (*pacta sunt servanda*) și datoria corespunzătoare acesteia din doctrina dreptului așa cum sunt date acolo. (6:220) Așadar, nu în etică, ci în drept se găsește legislația faptului că promisiunea dată trebuie îndeplinită. Prin urmare, etica ne instruiește doar că, în cazul în care chiar mobilul ce leagă legislația juridică de acea datorie, mai precis coerciția externă^a, ar lipsi, totuși ideea datoriei singură ar constitui deja un mobil suficient. Căci, dacă nu ar fi astfel, iar legislația însăși nu ar fi juridică și prin această datoria apărută din ea nu ar fi o autentică datorie juridică^b (spre deosebire de o datorie a virtuții^c), atunci îndeplinirea loială a angajamentului (potrivit promisiunii din contract) ar fi pusă în aceeași clasă cu actele de bunăvoință și cu cele de obligație⁸⁶, ceea ce în niciun caz nu trebuie să se întâmple. A-ți respecta promisiunea nu este o datorie a virtuții, ci este o datorie a dreptului, a cărei îndeplinire poate fi obținută prin constrângere. Însă, constituie totuși o acțiune virtuoasă (o dovadă de înțelepciune) a proceda astfel acolo unde nicio coerciție⁸⁷ nu poate fi asigurată. Prin urmare, doctrina dreptului și doctrina virtuții se deosebesc, nu atât prin datoriile lor diferite, cât mai ales prin caracterul distinct al legislației care leagă un mobil sau altul cu legea.

Legislația etică este aceea care *nu poate* fi externă (chiar dacă datoriile pot fi externe); legislația juridică este cea care poate fi și externă. Așadar, este o datorie externă a-ți îndeplini promisiunea contractuală; dar porunca de a proceda întocmai astfel, adică doar

^a *äußere Zwang*

^b *Rechtspflicht*

^c *Tugendpflicht*

pentru că este o datorie și fără a lua în considerare vreun alt mobil, aparține exclusiv legislației *interne*. Prin urmare obligația⁸⁸ aici va fi atribuită eticii, nu ca un tip particular de datorie (un tip particular de acțiuni care sunt obligatorii) – căci ea este în etică, precum și în drept, o datorie externă – ci întrucât legislația ei în cazurile menționate este una internă și nu poate avea o legislație externă. Pe același temei, datoriile bunăvoinței, deși ele sunt de asemenea datorii externe (obligații privind acțiuni externe), vor fi totuși atribuite eticii, deoarece legislația lor poate fi doar internă. – Etica are desigur și datoriile sale specifice (de exemplu cele către sine însuși), însă are în comun și datorii cu cele ale dreptului, dar ceea ce totuși nu are în comun este tipul *obligației*. Căci, ceea ce este specific eticii este că acțiunile sunt realizate numai pentru că sunt datorii și că principiul datoriei însăși, de unde de altfel provin, constituie un mobil suficient al capacității de alegere. Prin urmare, există într-adevăr multe datorii etice directe, dar legislația internă le transformă și pe celelalte, pe fiecare în parte și pe toate în ansamblu, în datorii indirect etice⁸⁹.
(6:221)

METAFIZICA
MORAVURILOR

(6:373)

de Immanuel Kant

PARTEA A DOUA.

Doctrina virtuții

Prefață (6:375)

Dacă există o *filosofie* (un sistem al cunoașterii raționale din concepte) despre vreun obiect, atunci trebuie ca pentru această filosofie să existe și un sistem al conceptelor pur raționale independent de orice condiții ale intuiției, adică o metafizică. – Se pune doar întrebarea: dacă pentru orice filosofie *practică*, fiind doctrină a datorii^a, așadar și pentru doctrina virtuții (etica), sunt necesare și *prime principii metafizice*, pentru ca pe ele să se poată stabili ca o știință adevărată (sistematic), nu doar ca agregat^b al doctrinelor cercetate una câte una (fragmentar)⁹⁰. – În privința doctrinei pure a dreptului nimeni nu va pune la îndoială această nevoie; căci doctrina dreptului vizează numai *ceea ce este formal* în capacitatea de alegere⁹¹, care în relațiile externe este limitată potrivit legilor libertății; deci fără a lua în considerare niciun *scop* (ca materie a capacității alegerii). Prin urmare, aici doctrina datorii este o simplă *doctrină a științei* (*doctrina scientiae*).*

^a *Pflichtenlehre*

^b *Aggregat*

^c *der nach Freiheitsgesetzen im äußeren Verhältnis einzuschränkenden Willkür*

* De aceea, un *expert în filosofia practică* nu este un *filosof practic*. Filosoful practic este acela care transformă scopul final al rațiunii [*Vernunftendzweck*] în principiu de bază al acțiunilor sale, astfel încât el îl conectează totodată cu acea cunoaștere necesară lui; deoarece este orientată către acțiune, nu este necesar să fie deșirată până la cele mai subtile fire ale metafizicii, în afară de cazul în care vizează o datorie a dreptului [*Rechtspflicht*] – însă, în acest caz, ceea ce este *al meu* și ceea ce este *al tău* trebuie determinat pe balanța dreptății [*Gerechtigkeit*], potrivit principiului egalității acțiunii cu reacția, cu o precizie care trebuie să fie analogă măsurării matematice; dar asta nu este necesar când se abordează o simplă datorie a virtuții. Căci, întrucât nu se ajunge doar la a ști ce este datoria cuiva de a face (ceea ce, datorită scopurilor pe care toți oamenii le au în mod natural,

Dar, în această filosofie (a doctrinei virtuții) pare contrariantă ideea ca ea să meargă înapoi până la *primele principii metafizice* (6:376) pentru a transforma în mobil conceptul datoriei, totuși epurat de tot ceea ce este empiric (de orice sentiment). Căci, dacă virtutea trebuie să-și împrumute armele din arsenalul metafizicii, ce fel de concept poate avea o putere de o forță herculeeană pentru a înfrânge înclinațiile care dau naștere viciilor ? –aceasta constituie o chestiune de speculație pe care numai puțini oameni știu să o gestioneze. Ca urmare, orice doctrină a virtuții, promovată în săli de lectură, în amvoane și în cărți populare, cade în derizoriu când este împodobită cu resturi de metafizică. – Însă, tocmai din această cauză, nu este deloc inutil și cu atât mai puțin de luat în răs a detecta într-o metafizică primele temeuri ale doctrinei virtuții; căci, oricine, ca filosof, trebuie totuși să meargă către primele temeuri ale acestui concept al datoriei: deoarece altfel pentru doctrina virtuții nu ar fi de așteptat în genere nici certitudine și nici claritate. În acest caz a te baza pe un anumit *sentiment*, pe care, datorită efectului așteptat de la el, l-am putea numi *moral*, poate fi pe deplin suficient filosofului popular: dacă acesta pune următoarea condiție ca o probă fundamentală a faptului că ceva este sau nu o datorie a virtuții: „dacă maxima ta s-ar transforma într-o lege universală, cum anume s-ar putea armoniza cu sine și cu cele ale tuturor celorlalți?”^a. Însă, dacă doar un sentiment ar fi ceea ce ne-a făcut să transformăm în datorie acceptarea acestei propoziții ca probă fundamentală, atunci aceasta ar fi dictată nu prin rațiune, ci doar instinctual, așadar ar fi acceptată orbește.

Doar că, în fapt, niciun principiu moral nu se întemeiază pe vreun *sentiment*, așa cum de cele mai multe ori se presupune în mod eronat, ci o astfel de reprezentare nu este, în realitate, nimic altceva decât *metafizică* gândită obscur și care este prezentă în predispoziția

poate fi cu ușurință precizat): ci se ajunge în special la principiul intern al voinței, mai precis la condiția prin care conștiința acestei datorii să fie totodată mobilul acțiunilor, și, de aici, să se spună că numai cel care leagă știința sa cu acest principiu al înțelepciunii [*Weisheitsprinzip*] este un *filosof practic*.

^a *wie, wenn nun ein jeder in jedem Fall seine Maxime zum allgemeinen Gesetz machte, würde eine solche wohl mit sich selbst zusammenstimmen können?*

rațională^a a fiecărui om; de aceea profesorul o va aduce cu ușurință la nivelul conștiinței, când începe să catehizeze *socratic* cu elevul său despre imperativul datoriei și despre aplicarea acesteia la judecarea morală. Prezentarea didactică a acesteia (tehnica sa) nu trebuie să fie întotdeauna metafizică și nici întotdeauna scolastică, în afară de cazul în care intenționează să-l educe pe elev la nivelul unui filosof. Totuși *gândul* trebuie să meargă până la capăt, până la elementele metafizicii, fără de care nu sunt de așteptat nici certitudinea, nici puritatea și, într-adevăr, nu ar fi de așteptat nici măcar [obținerea] puterii mobilizatoare în doctrina virtuții.

Dacă ne îndepărtăm de aceste principii de bază și începem de la cele patologice, ori de la cele pur estetice⁹², sau chiar de la *sentimentul* moral (de la ceea ce este subiectiv, în loc de ceea ce este obiectiv), adică, pentru a determina datoriile, pornim de la materia voinței, de la *scop*, nu de la forma însăși, adică de la *lege*: (6:377) atunci, într-adevăr, nu se vor manifesta⁹³ *principiile prime* ale virtuții – deoarece sentimentul, indiferent ce l-ar putea stârni, este întotdeauna ceva *fizic*. Însă astfel doctrina virtuții va fi coruptă chiar la izvorul ei⁹⁴, indiferent că este vorba despre școli, sau săli de curs, ori altele similare. Căci nu este indiferent prin ce mobil, ca mijloc, este condus cineva către a avea o intenție bună (adică respectarea tuturor datoriilor). – Așadar, chiar dacă *metafizica* s-ar putea să-i dezguste într-o foarte mare măsură pe presupușii profesori de înțelepciune care, în maniera oracolelor ori a geniilor, vorbesc peiorativ despre doctrina datoriei: totuși se impune implicit și lor ca o datorie indispensabilă, chiar relativ la doctrina virtuții, să meargă până la capăt, până la principiile de bază ale acesteia și să devină elevi ai metafizicii, înainte de a o preda ei înșiși.

* * *

Acum, e firesc să ne mirăm: după toate clarificările de până acum privind principiul datoriei, în măsura care el este derivat din

^a *Vernunftanlage*

rațiunea pură, cum mai este posibil ca el să conducă înapoi la *doctrina fericirii*: astfel încât, o anume fericire morală^a, care nu se sprijină pe cauze empirice, ceea ce este în sine o absurditate autocontradictorie, să fie totuși gândită ca scop. – Omul rezonabil, chiar atunci când a înfrânt stimulii favorabili viciului și este conștient că și-a îndeplinit datoria care este adesea [asemenea unui medicament, n.t.] amară, se găsește într-o situație de liniște sufletească și de mulțumire care poate fi numită chiar fericire și în care virtutea este propria sa recompensă. – Dar, eudaimonistul spune: această beatitudine, această fericire, este autenticul motiv pentru care omul se comportă virtuos. Nu conceptul datoriei determină *nemijlocit* voința sa, ci ceea ce îl mobilizează să-și facă datoria este numai transmiterea anticipării acestei fericiri. – Acum este clar că, întrucât această recompensă a virtuții îi poate fi promisă cuiva numai de către conștiința faptului că și-a făcut datoria, aceasta din urmă trebuie să intervină prima; adică, el trebuie să se simtă obligat să-și facă datoria încă înainte de și fără a se gândi la faptul că fericirea va fi consecința respectării datoriei^b. Eudaimonistului, prin etiologie, se este prins într-un *cerc*. Cineva poate acum doar să spere să fie *fericit* (sau binecuvântat în sine), dacă el are conștiința respectării datoriei sale; însă, cineva poate fi mobilizat spre respectarea datoriei sale numai atunci când anticipează că prin aceasta el se va face pe sine fericit. (6:378) – Dar această sofisticărie a rațiunii este de asemenea o *contradicție*. Căci, pe de o parte, el trebuie să respecte datoria sa fără a se întreba mai întâi ce efect va avea aceasta asupra fericirii sale, așadar trebuie să o respecte dintr-un *temei moral*; însă, pe de altă parte, el poate recunoaște ceva ca fiind o datorie a sa numai dacă o poate calcula în raport cu fericirea care prin aceasta va fi spori pentru el, ceea ce constituie exact opusul *temeiului moral*.

Într-un alt loc (în *Berliner Monatsschrift*), am reușit, cred eu, să reduc la cea mai simplă expresie deosebirea dintre plăcerea care este *patologică* și plăcerea care este *morală*. Mai precis, plăcerea care

^a *moralische Glückseligkeit*

^b *Pflichtbeobachtung*

trebuie să precedă respectarea legii, pentru ca această respectare să se realizeze adecvat, este patologică, iar aici comportamentul urmează *ordinea naturii*^a; însă plăcerea care, pentru a fi resimțită, trebuie să fie precedată de lege⁹⁵, este în *ordinea morală*^b.— Dacă această deosebire nu este respectată: adică în cazul în care *eudaimonia* (fericirea) va fi stabilită în locul *eleuteronomiei*^c (principiul libertății în legislarea internă) ca principiu de bază, atunci consecința este *eutanasierea* (moartea lină a) întregii moralități.

Cauza acestor erori este următoarea. Imperativul categoric, din care legile rezultă în mod absolut imperativ, nu va putea fi acceptat în mintea celor care sunt obișnuiți numai cu explicațiile științelor naturii; totuși, neluând în considerare că se simt irezistibil atrași de el. Însă, neavând capacitatea de a *explica* ce se află în întregime dincolo de această sferă (adică *libertatea* capacității de alegere), atât de înălțătoare ar fi această înzestrare excepțională a omului de a fi capabil de o asemenea idee, încât, prin pretențiile mândre ale rațiunii speculative, a cărei capacitate se face de altfel simțită atât de puternic în alte domenii, va fi stârnită deopotrivă o mobilizare generală în rândul apărătorilor omnipotenței rațiunii teoretice, astfel încât acum și pentru încă o vreme vor rezista acestei idei, ca și conceptului libertății^d, contestând-o, și, acolo unde este posibil, făcând-o suspectă, deși, în cele din urmă, toate acestea sunt în zadar.

^a *Naturordnung*

^b *sittlichen Ordnung*

^c *Freiheitslehre*, doctrina libertății – n.t.

^d *Freiheitsbegriff*

Introducere

la *Doctrina virtuții*

(6:379)

În antichitate „etica” semnifica *doctrina moravurilor* (*philosophia moralis*) în general, care era, de asemenea, denumită doctrina datoriilor. Mai târziu s-a considerat mai potrivit să fie atribuit numele de „etică” exclusiv pentru o parte a filosofiei morale, anume pentru doctrina acelor datorii care nu stau sub legi externe (în limba germană numele de *doctrină a vituții*^a s-a considerat a fi mai potrivit): astfel acum sistemul universal al doctrinei datoriilor este împărțit în sistemul *doctrinei dreptului* (*ius*), care cuprinde datoriile ce pot fi date prin legi externe, și respectiv în sistemul doctrinei virtuții (*ethica*), acesta cuprinzând datoriile care nu pot fi date prin legi externe; iar această împărțire o luăm ca atare.

I.

Discutarea conceptului de *doctrină a virtuții*

Conceptul de datorie este deja conceptul unei *constrângeri* (al unei coerciții) a capacității de alegere liberă, constrângere realizată prin lege; această coerciție poate fi doar aceea a unei constrângeri (coerciții) *externe*, fie a unei *autocoerciții*^b. Imperativul moral face cunoscută această coerciție prin pronunțarea categorică (prin necondiționatul trebuie) a acestei constrângeri, care astfel se referă, nu la ființele raționale în genere (căci printre acestea unele ar putea fi

^a *Tugendlehre*

^b *Selbstzwang*

sfințe), ci la oameni ca *ființe naturale* raționale⁹⁶. Oamenii, fiind și ființe naturale, nu sunt suficient de apropiați de sfințenie, astfel încât plăcerea îi poate determina să încalce legea morală. Deși ei recunosc autoritatea acesteia, chiar atunci când o respectă, ei procedează astfel cu *reticență* (din cauza rezistenței înclinațiilor lor), deoarece exact în acesta constă de fapt *coerciția*.^{*} Dar, întrucât omul este totuși o ființă liberă (din punct de vedere moral), (6:380) conceptul datoriei, dacă este considerat ca determinare internă a voinței (ca mobil), nu include nimic altceva decât autocoerciția (prin reprezentarea doar a legii), căci numai astfel este posibil ca acea constrângere (chiar dacă ar fi una externă) să fie unită cu libertatea capacității de alegere, astfel conceptul datoriei devenind unul etic.

Așadar, impulsurile naturii includ *obstacolele* din mintea omului și (uneori puternice) forțe opuse îndeplinirii datoriei, pe care trebuie să fie în măsură să le judece ca lucruri ce trebuie combătute și învinse prin rațiune, nu în viitor, ci imediat (în momentul apariției gândului datoriei): anume el să fie *capabil* să judece că el *trebuie* să facă ceea ce legea comandă necondiționat.

Acum, capacitatea și intenția deliberată de a manifesta rezistență, față de un oponent puternic dar nedrept, este curajul (*fortitudo*), iar [acesta] cu privire la ceea ce se opune *în noi* bunei

* Totuși, omul se descoperă pe sine ca ființă morală totodată suficient de sfântă, dacă, așa cum este determinat prin rațiunea sa practică, e luat în considerare obiectiv (potrivit *umanității* din propria sa persoană), astfel încât legea internă să o încalce *cu reticență*; căci nu există niciun om într-atât de nebun încât, prin această încălcare, să nu simtă în interior o rezistență și o aversiune față de sine, în raport de care el trebuie să se constrângă pe sine. – Acum, este imposibil de explicat fenomenul că omul, la această răscruce (așa cum remarcabila fabulă îl plasează pe Hercule între virtute și plăcerea senzuală [*Vohllust*]), arată mai multă predilecție să asculte mai degrabă de înclinații decât de lege: căci noi putem explica ceea ce se întâmplă în măsura în care [explicația, n.t.] o putem deriva dintr-o cauză potrivit legilor naturii; însă [procedând, n.t.] astfel nu am putea gândi capacitatea de alegere ca fiind liberă. – Dar această coerciție internă, care echilibrează deopotrivă aspecte contrare [*wechselseitig entgegengesetzte Selbstzwang*] precum și caracterul ei inevitabil, constituie totuși proprietatea incomprehensibilă [pe deplin] care face recognoscibilă *libertatea*.

intenții morale^a se numește Virtute^b (*virtus, fortitudo moralis*). Astfel, partea universală a doctrinei datoriiilor, care nu se referă la libertatea externă, ci la cea internă adusă sub legi, este o doctrină a virtuții⁹⁷.

Doctrina dreptului are de a face doar cu condiția *formală* a libertății externe (prin armonia libertății externe cu ea însăși, dacă maxima ei ar deveni universală), adică are de a face cu dreptul. Etica, totuși, adaugă și o *materie* (un obiect al capacității de alegere libere), un scop al rațiunii pure care este totodată reprezentat ca obiectiv-necesar, adică pentru oameni este reprezentat drept o datorie. – Căci, în măsura în care înclinațiile sensibile induc în eroare orientând spre scopuri (ca materie a capacității de alegere) care pot fi contrare datoriei, atunci rațiunea legiuitoare nu se poate proteja de influența lor altfel decât prin reprezentarea unui scop moral opus, (**6:381**) care implicit trebuie dat *a priori*, independent de înclinație.

Scopul este un obiect al capacității de alegere libere (a unei ființe raționale) prin reprezentarea căruia aceasta este determinată să acționeze în vederea producerii lui. – Acum, eu pot fi într-adevăr constrâns de către alții să realizez *acțiuni* care, ca mijloace, sunt direcționate către un scop, însă niciodată nu pot fi constrâns de alții să *am un scop*⁹⁸, ci numai eu pot *transforma* ceva *pentru mine* într-un scop. – Dar, dacă sunt obligat să transform în scop al meu ceva care se găsește în conceptele rațiunii practice, atunci, pe lângă principiile formale care determină capacitatea de alegere (similare celor conținute de drept), trebuie de asemenea să am și un scop material care poate fi opus celui care apare din impulsurile sensibile: acesta ar fi conceptul unui *scop care este în sine o datorie*^c. Însă, doctrina acestui scop va aparține nu dreptului, ci eticii, deoarece aceasta este singura care poartă în conceptele ei auto-coerciția potrivit legilor (morale).

Pe acest temei, etica poate fi definită și ca sistemul scopurilor rațiunii practice pure. – Scopurile și datoriile fac diferența dintre cele

^a *Gesinnung*

^b *Tugend*

^c *der an sich selbst Pflicht ist*

două diviziuni^a ale doctrinei moravurilor în general. Faptul că în etică sunt cuprinse datorii la a căror respectare nimeni nu poate fi silit prin coerciție (psihică) este pur și simplu consecința rezultată din faptul că ea este o doctrină a *scopurilor*, iar coerciția relativ la scopuri (pentru a le avea) este autocontradictorie.

Faptul că etica este o *doctrină a virtuții* (*doctrina officiorum virtutis*) rezultă din explicarea de mai sus a virtuții, prin comparație cu obligația^b, al cărei caracter specific tocmai a fost arătat. – Adică, nefiind posibil a fi silit *psihic* prin coerciția exercitată de *capacitatea de alege* a altuia, nu există o determinare a capacității de alege prin conceptul ei mai potrivită decât cea cu privire la *scop*. Într-adevăr, altcineva mă poate *sili prin coerciție să fac ceva care nu este scopul meu* (și aceasta este doar mijlocul scopului altuia, însă nu mă poate sili ca eu să *transform această acțiune în scop al meu*), deoarece totuși eu nu pot avea un scop fără ca eu să-l aleg. A avea un scop care nu e al tău este autocontradictoriu; [ar fi] un act al libertății care totuși nu este liber. – Dar a îți stabili un scop care este totodată o datorie nu constituie o contradicție; căci eu mă supun pe mine însumi^c coerciției, ceea ce este în coerență cu libertatea.* (6:382) Dar, cum este posibil un astfel de scop? Acum, aceasta este întrebarea. Căci posibilitatea unui concept al unui lucru (care nu este autocontradictoriu) nu este încă suficientă pentru ca posibilitatea existenței lucrului însuși (realitatea obiectivă a conceptului) să fie acceptată.

^a *Abteilungen*

^b *Verpflichtung*

^c *ich mich selbst zwingen*

* Cu cât un om poate fi supus mai greu coerciției fizice, cu atât mai mult el poate fi supus coerciției morale (prin simpla reprezentare a datoriei) și astfel el este cu atât mai liber. – Faptul că cel care, de exemplu, are o capacitate de a-și menține decizia [*Enschließung*] suficient de fermă și un suflet puternic nu poate fi convins să se răzgândească în privința unei plăceri pe care intenționează să o obțină, indiferent câte alte daune i-ar fi reprezentate ca fiind atrase astfel, însă dacă, prin reprezentarea consecinței că astfel el omite o datorie de serviciu, ori că neglijează un tată bolnav, el renunță imediat la decizia sa, deși cu deși cu mare regret, astfel demonstrează tocmai libertatea sa în cel mai înalt grad, căci nu poate rezista vocii datoriei.

II.

Discutarea conceptului unui scop care este totodată o datorie

Relația dintre scop și datorie poate fi gândită în două moduri: fie, pornind de la scop, descoperim *maximele* acțiunilor conforme datoriei, fie, invers, ne ridicăm de la acestea pentru a face identificabil scopul care este totodată o datorie. – *Doctrina dreptului* merge pe prima cale. Va fi lăsat pe seama capacității de alegere libere a fiecăruia ce scop vrea să-și stabilească pentru acțiunea sa. Însă, maxima acțiunii este determinată *a priori*: și anume, astfel încât libertatea celui care acționează să poată coexista, după o lege universală, cu fiecare altă libertate [a celorlalți, n.t.].

Etica, însă, merge pe calea opusă. Ea nu poate porni de la scopuri pe care și le stabilesc oamenii și apoi de la acestea să adopte maximele, adică datoriile: deoarece acestea ar fi doar temeuri empirice ale maximelor, care nu pot genera conceptul unei datorii, întrucât conceptul datoriei (categoricul *trebuie*^a) își are rădăcina exclusiv în rațiunea pură; așadar, dacă maximele ar trebui acceptate pornind de la acele scopuri (care sunt toate egoiste), nu ar mai putea fi deloc vorba despre conceptul de datorie. Prin urmare, și în etică acest concept al datoriei va conduce la scopuri, dar la acel tip de scopuri pe care noi *trebuie* să ni le stabilim, iar *maximele* aici trebuie întemeiate pe principii de bază morale⁹⁹. (6:383)

Lăsând deschisă problema privind ce fel de scop este acela care constituie totodată în sine o datorie și cum un asemenea scop este posibil, aici este necesar doar să arătăm că o datorie de acest fel conduce la o *datorie a virtuții* și de ce se numește astfel.

Oricărei datorii îi corespunde *un* drept, considerat ca autorizație^b (*facultas moralis generatim*), dar nu fiecărei datorii îi corespunde un drept al altuia (*facultas iuridica*) de a sili pe cineva prin

^a *das kategorische Sollen*

^b *Befugnis*

coerciție; dimpotrivă, acestea se numesc în mod specific datorii ale dreptului. Similar, fiecărei obligații etice îi corespunde conceptul virtuții, însă nu toate datoriile etice sunt datorii ale virtuții¹⁰⁰. Mai ales acele datorii care nu au de a face atât de mult cu un anumit scop (ca materie, obiect al capacității de alegere), ci au de a face doar cu *ceea ce este formal* în determinarea morală a voinței (de exemplu, cu faptul că acțiunea conformă datoriei trebuie să se întâmple și *din datorie*). Doar un *scop care este totodată o datorie* poate fi denumit o *datorie a virtuții*. Pe acest temei, există mai multe dintre acestea din urmă (și diverse virtuți); dimpotrivă, din prima categorie va fi gândită numai una (intenția morală virtuoasă^a), dar ea este valabilă pentru toate acțiunile.

În esență, o datorie a virtuții se deosebește de o datorie a dreptului prin următorul aspect: pentru aceasta din urmă este posibilă o coerciție^b morală externă, în timp ce cea dintâi se bazează *exclusiv* pe auto-coerciție liberă^c. Pentru ființele *sfinte* finite^d (care nu pot nici măcar fi tentate să încalce datoria) nu există o doctrină a virtuții, ci doar o doctrină a moravurilor, acesta din urmă fiind autonomia rațiunii pure, în timp ce cea dintâi este totodată și *autocrația* rațiunii pure, adică ea, deși nu direct percepută, este totuși în mod corect derivată din imperativul categoric și conține conștiința capacității de a fi stăpânul înclinațiilor refractare la lege: astfel că moralitatea umană, la nivelul ei cel mai înalt, nu poate fi totuși mai mult decât virtute; chiar și când ea ar fi pe deplin pură (pe deplin epurată de influențele tuturor mobilurilor altele decât datoria), totuși ea ar fi reprezentată în mod comun doar ca ideal (care trebuie permanent aproximat) personificat poetic sub numele de înțelept.

Dar, virtutea nu este definită și valorizată doar ca *abilitate*, ci (așa cum exprimă eseul remarcabil al lui Chocius, capelanul curții regale) ea este, deopotrivă, o *obișnuință* a acțiunilor bune obținută

^a *tugendhafte Gesinnung*

^b *Zwang*

^c *freie Selbstzwang*

^d *endliche heilige Wesen*

prin practică. Căci, dacă aceasta nu este efectul unor principii de bază mai profund reflectate, mai ferme și tot mai purificate, atunci, (6:384) ca orice alt mecanism al rațiunii practice, ea nu ar fi înzestrată pentru toate cazurile și nici suficient de asigurată față de schimbările pe care le pot cauza noile atracții.

Remarcă

Virtutea = +a este *negativul lipsei de virtute*^a (slăbiciunii morale) = 0 ca opus logic al ei (*contradictorie oppositum*), însă viciul^b = -a ca un contrar al ei (*contrarie s. realiter oppositum*) e ceva care care i se opune. Și nu este doar pur și simplu inutilă, ci este chiar ofensatoare întrebarea: nu cumva marile *crime* cer o mai mare tărie a sufletului decât înseși *marile virtuți*? Căci, prin tărie a sufletului înțelegem tăria intenției unui om, ca ființă înzestrată cu libertate, deci măsura în care el se poate stăpâni (și relativ la simțuri), așadar înțelegem că el este într-o stare *sănătoasă* ca om. Prin urmare, întrebarea va deveni implicit următoarea: oare un om, în cazul unei crize de nebunie, nu poate avea mai multă tărie fizică decât atunci când este sănătos? Ceea ce se poate accepta, fără a atribui mai multă tărie sufletească acestuia, dacă prin suflet se înțelege principiul vital al omului care își folosește liber puterile sale. Dar, întrucât aceste crime își au temeiul pur și simplu în forța^c rațiunii slăbită de înclinații, ceea ce demonstrează o tărie a sufletului, atunci această întrebare s-ar reduce la următoarea: oare un om într-un acces de nebunie ar putea demonstra mai multă tărie decât într-o stare sănătoasă? La aceasta se poate răspunde imediat negativ, căci, sănătatea constând în echilibrul tuturor puterilor corpului omului, atunci lipsa sănătății constituie tocmai o slăbire în sistemul acestor puteri. Și numai potrivit acestui sistem poate fi judecată sănătatea absolută.

^a *Untugend*

^b *Laster*

^c *Macht*

III.

Despre temeiul pe care putem gândi un scop care este totodată o datorie

Scopul este un obiect al capacității de alegere libere, reprezentarea acestuia determinând o acțiune prin care scopul este produs. (6:385) Orice astfel de acțiune are, de asemenea, propriul ei scop și, deoarece nimeni nu poate avea un scop fără a transforma obiectul^a capacității sale de alegere în scop, rezultă că a avea un scop al acțiunii este un act al *libertății* subiectului care acționează, nu un efect al *naturii*. Însă, deoarece acest act care determină un scop este un principiu practic, care poruncește nu mijlocul (deci nu condiționat), ci scopul însuși (deci necondiționat), rezultă că acesta este un imperativ categoric al rațiunii practice pure și implicit este un imperativ care leagă un *concept al datoriei* cu un scop în genere.

Trebuie să existe un astfel de scop și un imperativ categoric corespunzător lui. Întrucât, dacă există acțiuni libere, atunci trebuie să existe și scopuri către care să fie direcționate acestea, ca obiect al lor. Însă între aceste scopuri trebuie să existe unele care totodată (adică potrivit conceptelor lor) sunt datorii. – Căci, dacă nu ar exista niciunul de acest fel și întrucât nicio acțiune nu poate fi totuși lipsită de scop, atunci toate scopurile ar fi valabile^b doar ca mijloace pentru alte scopuri și un imperativ categoric ar fi imposibil; ceea ce ar anula întreaga doctrină a moravurilor.

Așadar, aici nu este vorba despre scopuri pe care omul și *le adoptă*^c potrivit impulsurilor sensibile ale naturii sale, ci despre obiecte ale capacității de alegere libere sub legi, pe care el *trebuie să le adopte* ca scopuri pentru sine. Studiul primului tip de reguli poate fi denumit doctrina tehnică (subiectivă) a scopurilor, ea conținând reguli de prudență privind alegerea scopurilor, dar studiul celorlalte

^a *Gegenstand*

^b *gelten*

^c *macht*

trebuie denumit doctrina scopurilor morale (obiective)^a. Totuși această distincție este aici superfluă, deoarece doctrina moravurilor, prin însuși conceptul ei, se separă deja clar de doctrina naturii (aici antropologia), întrucât, în timp ce aceasta din urmă se sprijină pe principii empirice, dimpotrivă, doctrina scopurilor, care se ocupă de datorii, se bazează pe principii *a priori* date în rațiunea practică pură.¹⁰¹

^a *die moralische (objektive) Zwecklehre*

IV.

Care sunt scopurile care sunt totodată datorii?

Ele sunt: propria perfecțiune – fericirea altuia^a.

Perfecțiunea și fericirea nu pot fi schimbate una cu cealaltă, altfel, transformând în scopuri *propria perfecțiune*, pe de o parte, și *fericirea altuia*, pe de altă parte, s-ar ajunge ca ele să fie în sine datorii ale aceleiași persoane.

(6:386) Propria fericire este un scop pe care într-adevăr ar trebui să-l aibă fiecare om (în virtutea impulsurilor naturii lui), însă acest scop nu poate fi privit niciodată ca o datorie fără a se genera o auto-contradicție. Ceea ce în mod inevitabil oricine își dorește deja de la sine nu aparține conceptului de datorie; căci datorია este o constrângere relativ la un scop acceptat cu reticență. Așadar, este o contradicție a spune: omul este *obligat*^b să promoveze cu toate puterile sale propria sa fericire.

De asemenea, este o contradicție să transformăm perfecțiunea altuia în propriul nostru scop și să fim obligați să o promovăm. Pentru că perfecțiunea unei alte persoane constă exact în faptul că ea *însăși* este capabilă să-și stabilească scopul potrivit propriilor sale concepte ale datoriei și este autocontradictoriu să soliciți (ca eu să transform în datorie pentru mine) faptul că eu trebuie să fac ceva ce numai altul poate face pentru sine.

^a Eigene Vollkommenheit – Fremde Glückseligkeit

^b verpflichtet

V.

Discutarea acestor două concepte

A. Propria perfecțiune

Cuvântul perfecțiune este expus multor interpretări eronate. Perfecțiunea este ocazional înțeleasă ca un concept aparținând filosofiei transcendente, conceptul *integralității*^a a ceea ce este divers, mai precis, conceptul a ceea ce, fiind considerat laolaltă, constituie un lucru, – însă, de asemenea, el poate fi înțeles ca aparținând *teologiei* și aici el semnifică armonia calităților^b unui lucru relativ la un anumit scop. În primul sens perfecțiunea poate fi denumită *cantitativă* (materială), iar în cel de al doilea sens poate fi denumită *calitativă* (formală). Perfecțiunea cantitativă a unui lucru poate fi doar una (deoarece totalitatea^c celor ce aparțin unui lucru este una). Dar, un lucru poate avea mai multe perfecțiuni calitative și, de fapt, despre perfecțiunea calitativă se va discuta aici.

Dacă despre perfecțiune, ca aparținând omului în genere (adică de fapt umanității), se spune că a o transforma în scop constituie în sine o datorie, atunci aceasta trebuie plasată printre cele care pot fi efectul acțiunilor omului și nu printre cele care sunt exclusiv un dar pentru care trebuie să mulțumească naturii; căci, în al doilea caz, această perfecțiune nu ar mai fi o datorie. (6:387) Iar astfel această datorie nu poate fi alta decât *cultivarea*^d *capacităților* (sau a predispozițiilor sale naturale), dintre care cultivarea intelectului, ca și capacitate a conceptelor, este cea mai importantă. Dar implicit este necesară și cultivarea altor capacități care se referă la o astfel de datorie, adică totodată este importantă aici și cultivarea voinței unui om (a caracterului moral^e), astfel încât el se facă tot ceea ce este

^a *Allheit*

^b *Beschaffenheiten*

^c *All*

^d *Kultur*

^e *sittlicher Denkungsart*

necesar îndeplinirii datoriei. 1. Este o datorie pentru om să se ridice deasupra a ceea ce este rudimentar în natura sa, deasupra animalității sale (*quoad actum*), tot mai sus spre umanitate, numai prin aceasta el fiind capabil a-și stabili scopuri: el are datoria ca prin instrucție să-și diminueze ignoranța și să-și corecteze erorile, iar cea care îl *sfătuiește* să procedeze astfel nu este doar rațiunea tehnic-practică, ca instrument al realizării intențiilor (artei), ci rațiunea moral-practică este cea care îi *poruncește* în mod absolut și transformă acest scop într-o datorie, pentru a fi demn de umanitatea care locuiește în el. 2. Este necesară cultivarea voinței omului până la dobândirea celei mai pure dispoziții a acțiunilor sale conforme cu datoria, astfel încât omul să se supună din datorie legii, ceea ce reprezintă însăși perfecțiunea moral-practică internă. Întrucât este un sentiment reprezentând efectul pe care voința legiuitoare din omul însuși îl exercită asupra capacității de a acționa în acord cu voința sa, acesta este *sentimentul moral*^a, el fiind totodată un tip special de *simț* (*sensus moralis*), care, deși foarte adesea este utilizat vizionar abuziv, ca și cum el (exact ca în cazul daimonului lui Socrate) ar preceda rațiunii sau chiar s-ar putea lipsi de judecata acesteia, totuși este o perfecțiune morală să transformi în obiect al tău fiecare tip special de scop care constituie totodată o datorie.

B. Fericirea altuia

Căutarea fericirii, adică a-ți dori și a căuta starea de mulțumire cu propria situație, în măsura în care continuitatea ei este certă, este ceva inevitabil pentru natura umană; de asemenea, tocmai de aceea, ea nu este un scop care să fie totodată o datorie. Dacă unii oameni fac o deosebire între fericirea morală și cea fizică (prima constând în a fi mulțumit cu propria persoană și cu propriul comportament moral^b, deci ea privește ceea ce se *face*, iar cea de a doua constând în ceea ce natura dăruiește, așadar ceea ce este savurat ca un dat favorabil

^a *das moralische Gefühl*

^b *sittlichen Verhalten*

extern^a): atunci, fără a admonesta utilizarea eronată a cuvântului fericire (căci ea conține deja în sine o contradicție), trebuie să remarcăm că primul mod de a simți (6:388) aparține titlului precedent, adică perfecțiunii¹⁰². Deoarece acela care, în deplina conștiință a onestității sale, se simte în mod [practic-] necesar^b fericit, posedă deja ceea ce a fost discutat în titlul anterior, adică un scop care este totodată o datorie.

Așadar, când se ajunge la fericire ca scop al meu a cărui promovare se impune să fie totodată și o datorie, atunci acest scop trebuie să fie fericirea altor oameni *al căror scop* (permis) *eu îl transform astfel și în scop al meu*. Rămâne ca ei să judece ce anume din asta ar putea contribui la fericirea lor, doar că deopotrivă eu sunt îndreptățit să le refuz multe lucruri pe care ei le consideră necesare fericirii lor, deși eu nu sunt de acord, întrucât ei nu au niciun drept să solicite, ca și cum ar fi al lor, ceea ce este de fapt al meu. Însă, acestui scop i se opune o presupusă obligație potrivit căreia ar trebui să obțin propria mea fericire (fizică) și astfel să-mi transform acest scop natural și pur subiectiv într-o datorie (într-un scop obiectiv), ceea ce reprezintă o aparentă obiecție utilizată repetat împotriva clasificării de mai sus a datoriei (No. IV.) și are nevoie de corijare.

Adversitățile, durerea și lipsurile sunt tentații^c puternice pentru ca cineva să își încalce datoria. Prin urmare, prosperitatea^d, tăria, sănătatea, și bunăstarea^e în genere, care compensează influența acestora de mai sus, pot fi luate în considerare, așa cum pare, ca fiind scopuri care constituie totodată datorii; adică, ar putea fi o datorie să promovezi și *propria* fericire, nu doar pe cea a altora. – Dar atunci nu fericirea este scopul, ci moralitatea subiectului din care trebuie îndepărtate impedimentele, relativ la care fericirea constituie doar un

^a *fremde Gabe*

^b *soll*

^c *Versuchungen*

^d *Wohlhabenheit*

^e *Wohlfahrt*

mijloc *permis*; căci nimeni nu are dreptul să-mi solicite sacrificarea^a scopurilor mele non-imorale¹⁰³. A căuta bunăstarea pentru ea însăși nu este în mod direct o datorie; dar, indirect, ea poate fi pe deplin o datorie: mai precis, a evita sărăcia ca o mare tentație pentru viciu. Așadar scopul nu este fericirea mea, ci moralitatea mea a cărei integritate trebuie păstrată și ceea ce este deopotrivă datoria mea.

^a *Aufopferung*

VI.

Etica nu dă legi pentru acțiuni (căci asta face Ius),
ci numai pentru maximele acțiunilor

Conceptul datoriei stă nemijlocit în raport cu o *lege* (chiar dacă eu îl obțin totuși prin abstractizare din toate scopurile, ca materie a acesteia); (6:389) așa cum principul formal al datoriei din imperativul categoric, »acționează astfel încât maxima acțiunii tale să poată deveni o *lege* universală«, deja o arată; doar că în etică aceasta va fi gândită ca lege a propriei *tale voințe*, nu ca lege a unei voințe în genere, care ar putea fi și voința altora: căci altfel s-ar da naștere unei datorii a dreptului care nu aparțin domeniului eticii. Așadar, maximele vor fi considerate aici ca fiind astfel de principii de bază subiective^a care se *califică* numai unei legislații universale; ceea ce este doar un principiu negativ (acela de a nu intra deloc în conflict cu o lege). Dar atunci cum mai poate exista totuși o lege pentru maximele acțiunilor?

Conceptul unui *scop* care totodată este o datorie, acesta aparținând exclusiv eticii, este singurul care întemeiază o lege pentru maximele acțiunilor, prin faptul că scopul subiectiv (pe care fiecare îl are) va fi subordonat celui obiectiv (pe care fiecare trebuie să-l facă scop al său)¹⁰⁴. Imperativul »tu trebuie să transformi această datorie sau pe cealaltă (de exemplu, fericirea altora) în scop al tău«, se referă la materia capacității de alegere (la un obiect). Deoarece nu este posibilă nicio acțiune liberă fără ca cel care acționează, procedând astfel, să aibă totodată în minte un scop^b (ca materie a capacității de alegere), atunci *trebuie* ca, întotdeauna când există un scop care este totodată o datorie, maximele acțiunilor, ca mijloc al scopurilor, să conțină doar condiția *calificării* lor la [statutul de] o posibilă *legislație universală*; pe de altă parte, scopul care este totodată o datorie poate face o lege să aibă o asemenea maximă, deși, pentru maxima însăși,

^a subjektive Grundsätze

^b beabsichtigen

simpla posibilitate de a fi în acord cu o legislație universală este deja suficient.

Pentru că maximele acțiunilor pot fi *arbitrare* și stau numai sub o condiție limitativă^a, aceea de a fi apte pentru o legislație universală ca principiu formal al acțiunilor. Cu toate acestea, o *lege* anulează caracterul arbitrar al acțiunilor și asta o deosebește de orice tip de recomandare (aici tot ceea ce se cere este să știm cel mai potrivit mijloc pentru un scop).

^a *einschränkenden*

VII.

Datoriile etice sunt cu obligație largă,
în timp ce datoriile dreptului sunt cu obligație îngustă
(6:390)

Această propoziție este o consecință a celei precedente; căci, dacă legea poate porunci doar maxime ale acțiunilor, iar nu acțiunile înseși, acesta este un semn că în respectarea^a (observarea) legii ea lasă un spațiu de joc (*latitudo*) pentru capacitatea de alegere liberă, adică legea nu poate specifica precis cum și în ce măsură, prin acea acțiune, trebuie să fie realizat scopul care este totodată o datorie. Printr-o datorie largă nu va fi gândită permisiunea unei excepții de la maxima acțiunii, ci doar limitarea unei maxime a datoriei printr-o alta (de exemplu, limitarea iubirii pentru aproapele în genere, prin iubirea de părinți), iar astfel domeniul pentru practicarea virtuții va fi de fapt lărgit. – Cu cât datoria este mai largă, cu atât este mai imperfectă^b obligația pentru a acționa¹⁰⁵, iar cu cât omul totuși aduce (în intenția sa) maxima conformării cu datoria largă mai aproape de datoria îngustă (a dreptului), cu atât este mai perfectă acțiunea sa virtuoaasă^c.

Datoriile imperfecte^d sunt, prin urmare, singurele *datorii ale virtuții*. Îndeplinirea lor constituie meritul^e (*meritum*)¹⁰⁶ = +a; însă, considerată în sine, doar încălcarea acestora nu este încă ceea ce constituie culpabilitatea^f (*demeritum*) = – a, ci este doar simpla lipsă de valoare morală^g = 0, aceasta în afară de cazul în care principiul de bază al subiectului ar fi ca el să nu se conformeze acestor datorii. În primul caz, doar puterea intenției este efectiv virtute (*virtus*), în cel de al doilea caz, slăbiciunea constituie, nu atât viciu (*vitium*), cât, mai

^a *Befolgung*

^b *unvollkommener*

^c *Tugendhandlung*

^d *unvollkommenen Pflichten*

^e *Verdienst*

^f *Verschuldung*

^g *moralischer Unwert*

degrabă, simplă *lipsă de virtute*, o lipsă a puterii morale (*defectus moralis*). (Așa cum cuvântul „Tugend” provine din „taugen”, deopotrivă, provine „Untugend” din „zu nichts taugen”.) Fiecare acțiune contrară virtuții^a se numește încălcare a legii (*peccatum*). Dar, încălcarea intenționată, transformată în principiu de bază, constituie efectiv ceea ce se numește viciu (*vitium*).

Deși adecvarea acțiunii la ceea ce este drept (adică a fi un om drept) nu este ceva meritoriu, totuși este *meritorie* adecvarea maximei unei astfel de acțiuni cu ceea ce este drept, adică *respectul*^b pentru drept, dacă este luată ca datorie. Deoarece astfel omul *transformă* dreptul umanității, sau chiar pe cel al oamenilor contingenți, în *scop* și procedând astfel extinde conceptul datoriei dincolo de limitele conceptului a *ceea ce este datorat* (*officium debiti*); (6:391) căci altcineva poate fi îndreptățit să-mi solicite acțiuni care sunt în mod cert în acord cu legea, dar nu și ca aceste acțiuni să cuprindă totodată legea ca mobil al lor. Exact aceeași explicație este valabilă și pentru porunca etică universală: „acționează conform datoriei, din datorie”. A întemeia în propria persoană și a învigoră această intenție^c este *meritoriu*, ca și în primul caz; deoarece, în acest mod de a gândi, maxima acțiunii depășește [limitele prescise de] legea care transformă acțiuni în datorii^d și legea în sine o transformă totodată în mobil.

Dar, tocmai pe acest temei, și aceste datorii trebuie considerate ca fiind datorii dintre cele cu obligație largă, deoarece în privința acestora (și tocmai pentru a aduce obligația largă cât mai aproape posibil de conceptul obligației înguste) intervine un principiu subiectiv al recompensei etice^e, adică receptivitatea față de a fi recompensat conform legilor virtuții, mai precis, intervine o plăcere morală^f care depășește simpla mulțumire cu sine însuși (aceasta e

^a *pflichtwidrige*

^b *Achtung*

^c *Gesinnung*

^d *Pflichtgesetz der Handlungen*

^e *ethischen Belohnung*

^f *moralischen Lust*

posibil a fi exclusiv negativă) și care este elogiată spunându-se că, prin conștiința acestui tip de plăcere, virtutea este propria ei răsplată.¹⁰⁷

Dacă acest merit este meritul unui om în raport cu alți oameni pentru a promova ceea ce este recunoscut de către toți oamenii *ca scop natural* (adică faptul de a-ți asigura fericirea), atunci acesta ar putea fi denumit *meritul* [cu gust] *dulce*, iar conștientizarea lui procură o delectare morală^a în care oamenii, prin empatie, sunt înclinați să se *răsfețe*; totuși *meritul* [cu gust] *amar*, care constă în a promova binele autentic al altor oameni, chiar și atunci ei nu-l recunosc ca atare (binele celor nerecunoscători, al ingraților), asta în mod obișnuit nu are un asemenea efect retroactiv, ci induce numai mulțumire cu sine însuși, deși meritul ar fi chiar mai mare în acest din urmă caz.

^a *moralischen Genuß*

VIII.

Expunerea datoriilor virtuții ca datorii largi

1. *Propria perfecțiune* ca scop care este totodată o *datorie*

a) Perfecțiunea naturală constă în cultivarea tuturor capacităților în genere care sunt necesare promovării scopurilor prezentate prin rațiune. Așadar, faptul că această datorie este un scop în sine și că rafinarea acestor capacități, chiar fără considerarea a avantajului pe care ni-l acordă, se bazează pe un imperativ necondiționat (moral), (6:392) iar nu pe unul condiționat (pragmatic) se constată din următoarele. Capacitatea de a îți stabili în genere un scop este caracteristică omului (spre deosebire de animale). Prin urmare, scopul conservării umanității în propria noastră persoană vine în mod necesar laolaltă cu voința rațională^a de a te face demn de umanitate, prin cultură în general, prin procurarea sau promovarea *capacității* de a îndeplini tot felul de posibile scopuri, atâta timp cât acesta se găsește în omul însuși. Adică omul are datoria să cultive predispozițiile rudimentare ale naturii sale pentru ca astfel animalul să se ridice la statutul de om, implicit aceasta fiind o datorie în sine.

Dar, această datorie este una doar etică, adică o datorie cu obligație largă. *Cât* de mult trebuie cineva să meargă în vederea punerii în practică a acestei cultivări (pentru dezvoltarea și corectarea capacității intelectului^b său, adică în privința dobândirii cunoștințelor sau a priceperilor sale), nu este prescris de niciun principiu al rațiunii în mod precis iar diversitatea situațiilor în care oamenii pot ajunge, de asemenea, face foarte arbitrar acest tip de alegere a preocupării pentru care fiecare trebuie să-și cultive propriul talent. Așadar, aici nu există nicio lege a rațiunii pentru acțiuni, ci doar pentru maximele acțiunilor, lege care sună în felul următor: „cultivă-ți puterile minții și pe cele ale corpului pentru fi adecvate oricăror scopuri pe care le-ai putea întâlni”, indiferent care dintre ele ar putea deveni la un moment dat ale tale.

^a *Vernunftwille*

^b *Verstandesvermögens*

b) *Cultivarea moralității în noi*. Cea mai mare perfecțiune morală a omului este: să-și facă datoria și cu adevărat din datorie (ca legea să fie nu doar regula, ci chiar mobilul acțiunii)¹⁰⁸. Acum, într-adevăr la prima vedere, aceasta pare să fie o obligație îngustă^a și principiul datoriei pare să poruncească, cu precizia și strictețea unei legi, pentru fiecare acțiune nu doar *legalitatea*, ci și *moralitatea*, adică intenția morală^b; dar, de fapt, și aici legea poruncește doar *maxima acțiunii*, adică poruncește ca temeiul obligației să nu fie căutat în impulsurile sensibile (în avantaje sau dezavantaje), ci absolut numai în lege – așadar, *nu în acțiunea însăși*. Căci îi este imposibil omului să privească atât de adânc în profunzimea inimii sale încât să fie vreodată pe deplin sigur de puritatea intenției sale morale și de puritatea dispoziției sale măcar cu privire la *una* dintre acțiunile sale; chiar dacă tocmai în privința a legalității acesteia nu există nimic de care să se îndoiască. De multe ori slăbiciunea, care constituie contragreutatea ce descurajează o încălcare a legii, este considerată de același om ca fiind virtute (care conține conceptul de tărie^c), și oare câți de mulți ar putea fi aceia care au dus lungi vieți neprihănite, (6:393) dar care sunt doar vieți norocoase, deoarece au fost ferite într-o atât de mare măsură tentații, încât rămâne ascuns, chiar și nouă înșine, de fapt anume cât conținut pur moral a existat în intenție relativ la fiecare faptă.

Prin urmare, chiar și această datorie, adică valoarea acțiunii tale să o apreciezi nu doar potrivit legalității, ci și potrivit moralității, este doar una cu obligație *largă*, deoarece legea nu poruncește această acțiune internă în mintea umană, ci doar maxima acțiunii, și ca aceasta să fie îndeplinită cu toate capacitățile¹⁰⁹: anume ca gândul datoriei să constituie, prin el însuși, un mobil suficient pentru fiecare dintre acțiunile conforme cu datoria.

^a *enge Verbindlichkeit*

^b *Gesinnung*

^c *Stärke*

2. Fericirea altora ca scop care este totodată o datorie

a) *Bunăstarea fizică*^a. *Bunăvoința*^b poate fi nelimitată; căci în privința ei nu este nimic de făcut. Dar cu *facerea binelui*^c este mult mai dificil, în special când se realizează, nu din afecțiune (iubire) pentru alții, ci trebuie să se petreacă din datorie, cu sacrificarea și lezarea unora dintre concupiscențe. – Faptul că binefacerea^d este o datorie reiese din următoarele: deoarece iubirea noastră de sine nu poate fi separată de nevoia să fim și noi iubiți (și la nevoie ajutați) de către alții, astfel noi ne transformăm în scop pentru alții. Iar această maximă nu poate fi niciodată constrângătoare altfel decât prin simpla calificare a ei la statutul de lege universală, adică prin voința noastră care-i transformă și pe ceilalți în scopuri pentru noi și prin care fericirea altora devine un scop care constituie deopotrivă o datorie pentru noi.

Dar eu trebuie să sacrific o parte a bunăstării mele în favoarea altora, fără a-mi face speranțe privind un act echivalent, deoarece este o datorie și este imposibil a stabili granițe determinate privind cât de departe se poate merge cu acest sacrificiu. Aici depinde foarte mult de ce anume devine pentru fiecare om o nevoie autentică, potrivit tipului de său de senzație, și asta ceva ce trebuie lăsat fiecăruia să decidă el însuși. Căci sacrificarea propriei fericiri (a nevoilor sale autentice) pentru a promova fericirea altora, dacă ar fi transformată într-o lege universală, ar fi o maximă în conflict cu ea însăși¹¹⁰. – Așadar această datorie este doar una *largă*; ea conține un spațiu de joc^e pentru a face mai mult sau mai puțin, fără a stabili granițe specifice în această privință. – Legea este valabilă doar pentru maxime, nu și pentru acțiuni. (6:394)

b) *Bunăstarea morală*^f a altora (*salubritas moralis*) aparține, de asemenea, fericirii altora și promovarea ei este pentru noi o datorie,

^a *Physische Wohlfahrt*

^b *das Wohlwollen*

^c *Wohltun*

^d *Wohltätigkeit*

^e *Spielraum*

^f *Moralisches Wohlsein*

dar numai o datorie negativă. În privința durerii pe care o simte un om care are remușcări, deși originea ei este una morală, ea constituie totuși un efect natural, asemenea suferinței sufletești, sentimentului de teamă și fiecărei alte stări de suferință. Într-adevăr, nu este datoria *mea* a preveni ca altul să sufere în mod nemeritat această acuză internă, ci este o chestiune doar a lui; însă e drept să nu fac nimic care, dată fiind natura omului, ar putea constitui o ispită pentru el și prin care mai apoi să fie muștrat de conștiința, așa ceva numindu-se scandal. – Dar nu există granițe specifice în limitele cărora să poată fi lăsată această grijă pentru mulțumirea morală a altora; de aceea, în privința ei există doar o obligație largă.

IX.

Ce este o datorie a virtuții?

Virtutea este forța maximei unui om manifestată în respectarea datoriei sale. – Toate aceste forțe pot fi recunoscute doar prin obstacolele pe care le poate depăși, iar, în cazul virtuții, aceste obstacole sunt înclinațiile naturale care pot intra în conflict cu intenția morală. Și, deoarece *chiar* omul este cel care pune aceste obstacole în calea maximelor sale, pe acest temei virtutea nu este simplă autocoerciție (căci astfel s-ar putea ca o înclinație naturală să se străduiască să o biruiască pe alta). Dar virtutea este deopotrivă un tip de coerciție, mai precis, conform unui principiu al libertății interne, adică una [instituită, n.t.] prin simpla reprezentare a datoriei potrivit legii formale a acesteia.

Toate datoriile conțin un concept al constrângerii^a prin lege¹¹¹; datoriile *etice* sunt de genul că pentru ele este posibilă numai o legislație internă, în timp ce datoriile dreptului sunt de genul pentru care este posibilă și o legislație externă; așadar ambele implică o coerciție, aceasta putând fi ori autocoerciție, ori coerciție [instituită, n.t.] printr-un altul: deci, dacă poate fi denumită virtute capacitatea morală de a te supune autocoerciției, atunci și acțiunea care rezultă dintr-o astfel de intenție (din respectul pentru lege) se poate numi acțiune virtuoasă (etică), deși legea relevă o datorie a dreptului. Căci *doctrina virtuții* este cea care comandă să tratăm dreptul omului ca fiind sacru.

Însă ceea ce este virtuos să faci, doar prin asta, nu constituie încă imediat o efectivă *datorie a virtuții*. Ceea ce este virtuos să faci poate viza doar *partea formală* maximelor, însă o datorie a virtuții se referă la materia maximelor, (6:395) adică la un scop care va fi gândit totodată ca datorie. Dar, întrucât obligația etică privește scopuri și dintre acestea pot exista mai multe, ea este doar una *largă*. Asta deoarece ea conține doar o lege pentru maxima acțiunilor și scopul care este materia (obiectul) capacității de alegere. Prin urmare există

^a *Nötigung*

mai multe datorii, diferite potrivit diversității scopurilor prescrise de lege, care sunt denumite *datorii ale virtuții* (*officia honestatis*); tocmai pentru că ele sunt supuse doar auto-coerciției libere, iar nu coerciției exercitate de alți oameni, și pentru că ele determină un scop care este totodată o datorie.

Virtutea, ca acord al voinței cu fiecare datorie întemeiat în intenția fermă^a, este, ca tot ceea ce este *formal*, doar una și aceeași¹¹². Însă, potrivit *scopului* acțiunilor care este totodată o datorie, adică ce anume reprezintă (materia) a ceea ce cineva *trebuie* să transforme în scop al său, pot exista mai multe virtuți și obligația privind o maximă de acest fel se numește datorie a virtuții, implicit dintre acestea existând mai multe tipuri.

Principiul suprem al doctrinei virtuții¹¹³ este: acționează după o maximă a *scopurilor* pe care a o avea poate fi pentru fiecare o lege universală^b. – Potrivit acestui principiu, omul este scop deopotrivă pentru el însuși dar deopotrivă pentru alții și nu este suficient că el nu este autorizat să utilizeze nici pe sine, nici pe alții doar ca mijloc (deoarece el, totuși, ar putea fi indiferent față de ei), ci în mod absolut a transforma oamenii în scopuri este în sine datoria omului.

Acestui principiu de bază al doctrinei virtuții, ca imperativ categoric, nu i se oferă nicio demonstrație, însă poate fi într-adevăr obiectul unei deducții din rațiunea practică pură.¹¹⁴ – Ceea ce în relația omului cu sine și cu ceilalți oameni *poate* fi scop acesta *este* deopotrivă scop și pentru rațiunea practică pură, căci ea este capacitatea scopurilor în genere; prin urmare, ar fi o contradicție cu privire la rațiunea practică pură ca ea să fie indiferentă față de scopuri, adică să nu aibă niciun interes față de acestea; întrucât astfel ea nu ar mai putea determina nici maximele pentru acțiuni (deoarece acestea conțin întotdeauna un scop), deci nu ar putea fi rațiune practică. Însă rațiunea pură nu poate porunci *a priori* niciun scop altfel decât în măsura în care îl introduce totodată ca datorie¹¹⁵; prin urmare, o astfel de datorie se numește datorie a virtuții.

^a Die Tugend, als die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht

^b Das oberste Prinzip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann

X.

Principiul suprem al doctrinei dreptului era analitic;
cel al doctrinei virtuții este sintetic
(6:396)

Este clar, potrivit principiului noncontradicției: coerciția externă, în măsura în care este o rezistență față de obstacolele care se opun libertății externe armonizată cu legile universale, constituie (un obstacol pentru obstacolele libertății) și poate sta laolaltă cu scopuri de acest fel, iar eu nu trebuie să trec dincolo de conceptul libertății pentru a pricepe asta; scopul pe care fiecare îl alege poate fi oricare vrea acea persoană. – Așadar *principiul* suprem al *dreptului* este o propoziție analitică.

Dimpotrivă, principiul doctrinei virtuții trece dincolo de conceptul libertății externe și, potrivit legilor universale, leagă de acesta un *scop* pe care îl transformă în *datorie*. Prin urmare, acest principiu este sintetic. – Posibilitatea lui este conținută în deducție^a (§IX).

Această extindere a conceptului datoriei dincolo de conceptul libertății externe și limitarea acestuia doar prin condiția formală a armoniei complete cu libertatea – prin care, în locul unei coerciții din afară, libertatea *internă* va fi stabilită prin capacitatea auto-coerciției și, într-adevăr, nu prin mijlocirea altor înclinații, ci prin rațiunea practică pură (care disprețuiește toți acești intermediari) – are aspectul esențial că ea este stabilită prin *scopuri* pornind de la care în genere dreptul abstractizează, iar astfel se ridică deasupra datoriei dreptului: – În imperativul moral și în necesara presuposiție^b a libertății, care este necesară acestuia, se găsesc: *legea*, *capacitatea* (de a o îndeplini) și *voința* determinată prin maximă, adică toate elementele care formează^c conceptul de datorie a dreptului. Totuși în imperativul care poruncește *datoria virtuții* survine, pe lângă conceptul auto-

^a *Deduktion*

^b *Voraussetzung*

^c *bilden*

coerciției, și cel al unui *scop*, dar nu de tipul celor pe care le avem, ci de tipul celor pe care *trebuie* să le avem¹¹⁶. Așadar, prin conceptul unui scop pe care rațiunea pură practică îl conține în sine, acesta fiind cel mai înalt și necondiționat scop (care totuși este întotdeauna și o datorie), înțelegem asta: că virtutea este propriul ei scop și că, în ciuda beneficilor pe care le are pentru om, ea constituie propria sa recompensă (astfel ea, ca ideal, strălucește astfel încât, potrivit evaluărilor umane, pare să eclipseze însăși *sfințenia*^a, cea care nu este niciodată tentată să încalce legea). (6:397) Totuși, acesta este o amăgire, căci, întrucât noi nu avem o măsură pentru gradul unei puteri alta decât magnitudinea obstacolelor pe care pe care le-ar putea depăși (care în noi sunt reprezentate de înclinații), suntem induși în eroare să considerăm condițiile *subiective* ale evaluării unei magnitudini ca fiind condiții *obiective* ale magnitudinii în sine. Dar, în comparație cu *scopurile umane*, care per ansamblu au propriile lor obstacole de înfruntat, este corect să se spună că valoarea virtuții însăși, considerată ca fiind propriul ei scop, depășește cu mult valoarea tuturor lucrurilor utile, ca și pe cea a tuturor scopurilor și a avantajelor empirice pe care virtutea le-ar putea avea în cele din urmă drept rezultate ale ei.

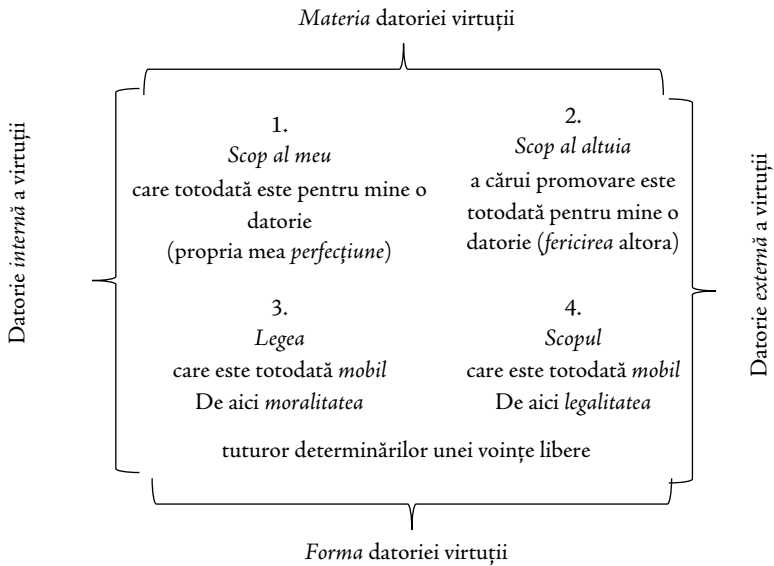
Se poate spune chiar pe bună dreptate: omul este obligat să *fie* virtuos (să dețină această putere morală). Asta deoarece, cu toate că această capacitate (*facultas*) – de a depăși toate impulsurile sensibile care se opun [imperativelor rațiunii practice, nt.] – poate și trebuie pur și simplu *presupusă* pe temeiul libertății omului, totuși, ea, privită ca putere (*robur*), este ceva care trebuie dobândit^b prin faptul că *mobilul* moral (reprezentarea legii) va fi înălțat* prin contemplarea (*contemplatione*) demnității legilor pure ale rațiunii din noi, dar totodată și prin *practicarea* (*exercitio*) virtuții¹¹⁷.

^a *die Heiligkeit selbst*

^b *erworben*

XI.

Potrivit principiilor de bază de mai sus, schema datoriilor virtuții poate fi reprezentată în următorul fel (6:398):



XII.

Concepte estetice preliminare rezultate din receptivitatea minții față de conceptele datoriei în genere^a (6:399)

Există un tip de calități morale astfel încât, dacă cineva nu le posedă, nu poate exista nicio datorie să și le însușească. Acestea sunt *sentimentul moral*, *conștiința*, *iubirea* aproapelui și *respectul* pentru sine însuși (*respectul de sine*), pentru care nu există nicio obligație a le avea; căci ele, în calitate de condiții subiective ale receptivității față de conceptul datoriei, dar nu drept condiții obiective ale ei, stau la temeiul moralității. Ele toate sunt *estetice* și ele preced [receptivitatea minții] și totodată sunt înzestrări naturale ale minții^b (*praedispositio*) prin care aceasta să poată fi afectată de conceptele datoriei; a avea aceste predispoziții poate fi considerată o datorie, deoarece fiecare om poate fi supus obligației numai pe temeiul că le are deja. – Conștiința acestora nu este de origine empirică¹¹⁸, ci poate doar urma conștiinței unei legi morale, ca efect în minte al acesteia.

a. *Sentimentul moral*

Acesta este receptivitatea față de plăcere sau neplăcere^c, rezultată din simpla conștiință a acordului sau a conflictului acțiunilor noastre cu legile datoriei. Însă, pentru a avea un interes față de acțiune sau față de efectul ei, orice determinare a capacității de alegere trece, de la *reprezentarea acțiunii posibile*, la acțiune prin mijlocirea sentimentului de plăcere sau de neplăcere; aici starea estetică (modul afectării simțului intern) este fie un sentiment *patologic*, fie unul *moral*. Primul este acel sentiment care precedă prezentarea legii, însă cel din urmă este cel care poate doar urma acestei reprezentări.

^a *Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt*

^b *natürliche Gemütsanlagen*

^c *Unlust*

Acum, nu poate exista o datorie de a avea un sentiment moral sau de a îl dobândi; căci orice conștiință a obligației depinde în mod fundamental de acest sentiment moral, că trebuie să devenim conștienți de această constrângere care se găsește în conceptul datoriei; în schimb, fiecare om (ca ființă morală) are acest sentiment în mod original. Însă, obligația poate merge doar până la a *cultiva* și întări sentimentul moral prin admirația față de originea sa insondabilă: (6:400) ceea ce se întâmplă prin indicarea modului cum el poate fi separat de toți stimulii patologici și poate fi generat cu maximă intensitate în puritatea sa prin simpla reprezentare rațională.

Acest sentiment¹¹⁹ nu este potrivit să-l denumim *simț* moral^a; căci prin cuvântul simț se înțelege de obicei o capacitate perceptivă de natură teoretică care este relativă la un obiect: de aceea, sentimentul moral (precum plăcerea sau neplăcerea în genere) este, dimpotrivă, ceva doar subiectiv, ceva care nu produce nicio cunoștință. – Niciun om nu este lipsit de orice sentiment moral, căci prin deplina lipsă de receptivitate pentru această senzație el ar fi mort din punct de vedere moral și atunci umanitatea s-ar dizolva (oarecum similar legilor chimiei) în simpla animalitate și ar fi amestecată irevocabil cu masa celorlalte ființe naturale, dacă (pentru a vorbi în limbajul medicilor) forța morală vitală nu mai poate cauza niciun stimul pentru acest sentiment. – Noi nu avem în mai mică măsură un *simț* special pentru ceea ce este (moral-)bun și (moral-)rău, decât avem un asemenea simț pentru *adevăr*, cu toate că oamenii se exprimă atât de des în acest fel. Dar ce avem noi [specific aici] este receptivitatea capacității de alegere libere de a se orienta în acțiune prin rațiunea practică pură (și legea ei) iar aceasta este ceea ce noi numim sentiment moral.

b. Conștiința

Exact în același fel, conștiința (morală, *n.t.*) nu este ceva dobândit și nu există o datorie să obținem așa ceva, ci fiecare om ca ființă morală are în mod original o astfel de conștiință în sine. A fi

^a *moralischen Sinn*

obligat să ai o conștiință e totuna cu a spune că: ai datoria de a recunoaște datoriile. Deoarece conștiința este rațiunea practică impunând atenției omului datoria sa de a fi absolvit sau condamnat în fiecare caz care cade sub o lege^a. Deci conștiința nu se raportează la un obiect, ci exclusiv la subiect (pentru a afecta sentimentul moral prin actele ei); așadar, conștiința este un fapt inevitabil, nu ceva obligatoriu și nici o datorie. De aceea, când se spune acest om *nu are* conștiință, ceea ce se vrea să se spună este că el nu ia în seamă verdictele^b conștiinței. Dacă într-adevăr el nu ar avea deloc conștiință, atunci el, de asemenea, nu și-ar putea atribui nimic ca fiind conform datoriei și nici să—și reproșeze drept contrar acesteia, (6:401) deoarece el nu ar putea absolut deloc să gândească nici datoria de a avea o conștiință.

Nu voi trata aici despre multitudinea diviziunilor conștiinței și voi remarca doar ceea ce rezultă din cele menționate mai sus: anume că o conștiință care greșește este o absurditate. Căci, într-o judecată obiectivă privind faptul dacă ceva este sau nu o datorie, se poate într-adevăr greși din când în când. Însă, nu pot greși într-o judecată subiectivă care privește faptul dacă eu am supus rațiunii mele practice (aici cu rol de judecător) această judecată cu scopul de a fi evaluată, deoarece apoi nu aș mai avea deloc capacitatea de a o judeca, iar în acest caz nu mai poate exista nici eroare, nici adevăr. *Inconștiența* nu este lipsa conștiinței, ci tendința de a nu lua în seamă judecata acesteia. Însă, dacă cineva este conștient că a acționat conform conștiinței sale, acestuia nu i se mai poate cere nimic mai mult în ceea ce privește vina sau nevinovăția. Depinde numai de el să-și ilumineze^c *intelectul* cu privire la ceea ce este sau nu este datorie. Așadar, a acționa conform conștiinței nu poate fi în sine o datorie, deoarece atunci ar trebui să mai existe o conștiință pentru ca cineva să devină conștient de actele primeia.

^a *Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft*

^b *Ausspruch*

^c *aufzuklären*

Datoria aici este doar aceea de a-ți cultiva conștiința¹²⁰, de a-ți ascuți atenția^a față de vocea judecătorului interior și de a aplica toate mijloacele pentru a obține un auz pentru această voce (prin urmare, datoria este numai indirectă).

c. Iubirea față de oameni

Iubirea este o chestiune a senzației, nu una a actului volitiv, iar eu nu pot iubi pentru că *vreau*, și cu atât mai puțin pentru că *trebuie* (nu pot fi constrâns să iubesc); prin urmare, o *datorie de a iubi* este o absurditate. Însă, *bunăvoința* (*amor benevolentiae*), ca un mod de a proceda, poate să fie supusă unei legi a datoriei. Totuși, adesea o bunăvoință neegoistă față de oameni este numită, de asemenea, *iubire* (deși este foarte impropriu a o numi astfel). Ba chiar, acolo unde ceea ce este de realizat nu este fericirea altuia, ci deplina și libera renunțare la propriile scopuri, pentru a realiza scopurile altei ființe (chiar ale uneia supraumane), se vorbește despre o iubire care este totodată o datorie pentru noi. Însă orice datorie este o constrângere, o coerciție, chiar dacă ea trebuie să fie o auto-coerciție conform unei legi. Dar ceea ce se face din coerciție nu se face din iubire. (6:402)

A face, potrivit capacităților noastre, bine altor oameni este o datorie care poate fi plăcută sau nu și această datorie nu-și pierde din greutatea ei, chiar dacă trebuie formulat comentariul trist că specia noastră, din păcate (!), nu este potrivită pentru asta, și că, atunci când este cunoscută mai îndeaproape, ea numai în mod excepțional poate fi considerată binevoitoare. – Totuși *mizantropia* este întotdeauna *respingătoare*, chiar și atunci când, fără ostilitate activă, constă doar în completa renunțare la contactul cu oamenii (*mizantropia separatistă*). Căci, bunăvoința rămâne întotdeauna o datorie, chiar și față de un mizantrop, pe care într-adevăr nimeni nu-l poate iubi, însă căruia i se poate face bine.

Însă, a urî viciul prezent în oameni nu constituie o datorie, dar nici ceva contrar datoriei, ci este un simplu sentiment de aversiune față de viciu, fără ca acesta să fie afectat de voință, sau reciproca, el să

^a *Aufmerksamkeit*

aibă vreo influență asupra voinței. *Binefacerea*^a este o datorie. Cine o practică adesea și reușește asta cu intenție binevoitoare ajunge, în cele din urmă, să iubească într-adevăr pe cel care i-a făcut bine. Când se spune: trebuie să îți iubești aproapele ca pe tine însuși, asta nu înseamnă: trebuie nemijlocit (mai întâi) să-l iubești și (după aceea) prin intermediul acestei iubiri să-i faci bine, ci înseamnă: *fă-le bine* celorlalți oameni, iar această binefacere va naște iubirea pentru oameni în tine (ca abilitate a înclinației pentru binefacere în genere)!¹²¹

Prin urmare, numai iubirea de tipul *încântării*^b (*amor complacentiae*) ar fi directă. Însă a trebui să fii constrâns la aceasta (a avea o datorie de tipul unei plăceri legate nemijlocit cu reprezentarea existenței unui obiect), adică o datorie de a-ți plăcea ceva, este o contradicție.

d. *Respectul*

Deopotrivă, respectul^c (*reverentia*) este ceva pur subiectiv; un sentiment de tip special¹²², nu o judecată despre un obiect pe care a-l realiza sau a-l promova ar fi o datorie. Căci, considerată ca datorie, ea ar putea fi reprezentată numai prin respectul pe care noi îl avem pentru ea. A avea datoria de manifesta respect ar fi totuna cu a spune că suntem obligați față de datorii. – De aceea, când se spune: omul are *datoria* de a se *respecta pe sine*^d, aceasta nu este o exprimare corectă și ar trebui, mai degrabă, să se spună: legea din om îl obligă inevitabil (**6:403**) la *respect* pentru propria lui ființă și acest sentiment (care este de un tip special) este temeiul anumitor datorii, adică al anumitor acțiuni care pot coexista cu datoria față de sine. Însă nu se poate spune: *el are* o datorie a respectului față de sine; căci, pentru simplul fapt de a se putea gândi în genere la vreo datorie, el trebuie să aibă deja respectul față de legea din el însuși.

^a *Wohltun*

^b *Wohlgefallen*

^c *Achtung*

^d *Selbstschätzung*

XII.

Principii de bază universale ale metafizicii moravurilor presupuse în tratarea unei doctrine pure a virtuții

În primul rând: pentru o unică datorie poate fi identificat doar un *unic* temei al obligației, și, dacă sunt avansate două sau mai multe demonstrații pentru această datorie, acesta este un semn sigur că nu există încă o dovadă validă sau că există mai multe datorii diferite despre care se consideră că sunt una singură.

Apoi, toate demonstrațiile morale, ca demonstrații filosofice, pot fi avansate doar mijlocit printr-o cunoaștere rațională^a din *concepte* și nu, așa cum sunt date în matematică, prin construcția de concepte¹²³; conceptele matematicii permit o multitudine de demonstrații ale uneia și aceleiași propoziții; deoarece în *intuiția* a priori pot exista mai multe determinări ale constituției unui obiect, dar care conduc toate înapoi la exact același temei. – Dacă, de exemplu, pentru datoria veridicității^b se vrea a porni demonstrația în primul rând de la daunele pe care minciuna le provoacă altor oameni, și abia apoi de la lipsa de demnitate^c a unui mincinos și de la lezarea respectului față de sine însuși, astfel, în primul caz, va fi demonstrată o datorie a bunăvoinței iar nu una a veridicității. Așadar va fi demonstrată nu aceea datorie pentru care s-a solicitat demonstrația, ci o alta. Însă, în ceea ce privește prezentarea unei multitudini de demonstrații pentru una și aceeași propoziție, prin care cel care argumentează se consolează că numărul mare al temeiurilor va compensa lipsa de relevanță a fiecăruia dintre acestea considerate individual, este evident că acesta este o improvizație profund nefilosofică: deoarece trădează viclenie și lipsa de integritate^d; – căci diverse temeiuri logic insuficiente, puse unul lângă altul, nu-și compensează unul altuia lipsa de certitudine și nici măcar pe cea de probabilitate. Din punctul de vedere al valorii de temei și al relației de consecință, ele trebuie să avanseze într-un *singur*

^a *Vernunftkenntnis*

^b *Wahrhaftigkeit*

^c *Nichtswürdigkeit*

^d *Unredlichkeit*

și până la temeiuri suficiente, (6:404) deoarece numai în acest fel pot avea calitate demonstrativă autentică. – Cu toate acestea, prima metodă este cel mai uzual instrument al artei persuasiunii.

În al doilea rând. Deosebirea dintre virtute și viciu nu trebuie niciodată căutată în *gradul* de respectare a anumitor maxime, ci trebuie căutată exclusiv în calitatea^a specifică maximelor (în relația lor cu legea). Cu alte cuvinte, bine-cunoscutul principiu (al lui Aristotel), că virtutea este *media* dintre două vicii, este fals*. Spre exemplu, dacă vom considera cumpătarea^b ca fiind *media*^c dintre două vicii, între risipă și zgârcenie, atunci cumpătarea, ca virtute, nu poate fi reprezentată drept rezultând nici prin reducerea treptată a risipei (prin economisire) și nici prin mărirea cheltuielilor pentru cel zgârcit – ca și cum aceste două vicii pornind în direcții opuse, s-ar întâlni în cumpătare --, ci fiecare dintre aceste vicii are propria sa maximă, care cu necesitate o contrazice pe a celeilalte.

La fel de puțin și pe același temei, niciun viciu în genere nu poate fi explicat printr-o exersare a anumitor intenții în mai mare măsură decât este adecvat (ex. *prodigalitas est excessus in consumendis opibus*) sau prin realizarea într-o măsură mai mică a intențiilor față de cât era necesar (ex. *avaritia est defectus* etc.). Deoarece astfel gradul nu

^a *Qualität*

* Obișnuitele formule al limbajului eticii clasice: *medio tutissimus ibis; omne nimium vertitur in vitium; est modus in rebus, etc.; medium tenuere beati; insani sapiens nomen habeat* etc., conțin o înțelpciune superficială care chiar nu are niciun principiu determinat: căci [anume] cum obțin această medie dintre două extreme ? Zgârcenia (ca viciu) nu poate fi deosebită de economisire (ca virtute) prin aceea că este dusă mult *prea departe*, ci are un cu totul *alt principiu* (o maximă), și anume că scopul bunei economisiri este nu *delectarea* cu propria avere, ci constă exclusiv în *posesia* averii, deci la renunțarea la orice delectare rezultată din ea. Prin urmare, tot așa cum temeiul viciului risipei trebuie căutat nu în excesul [*Übermaß*] delectării rezultat din averea sa, ci în maxima greșită care transformă utilizarea averii în singurul scop, fără a avea în vedere și păstrarea acesteia.

^b *gute Wirtschaft*

^c *Mittlere*

este aici deloc determinat. Dar aceasta nu poate servi pentru explicație, deși chiar de acest aspect depinde totul: dacă acțiunea este sau nu conformă datoriei.

În *al treilea rând*. Datoriile etice nu trebuie evaluate potrivit capacităților atașate oamenilor de a îndeplini legea într-o suficientă măsură, ci invers¹²⁴: capacitatea morală trebuie evaluată după lege, care poruncește categoric; (6:405) așadar ea trebuie evaluată, nu potrivit cunoașterii empirice^a pe care o avem de la oameni care sunt asemenea nouă, ci potrivit cunoașterii raționale despre cum ar trebui să fim prin adecvare la ideea umanității. Aceste trei maxime ale tratării unei doctrine a virtuții sunt opuse aforismelor antice:

- 1) Există o singură virtute și un singur viciu.
- 2) Virtutea este observarea respectarea căii de mijloc între două vicii opuse.
- 3) Ca și prudența, virtutea trebuie învățată^b din experiență.

^a *empirischen Kenntnis*

^b *abgelernt*

XIV. Despre virtute în general

Virtutea semnifică o forță morală a voinței. Însă aceasta încă nu epuizează conceptul; căci o asemenea forță poate aparține și unei ființe *sfinte* (supraumane) în care nu acționează niciun impuls care să se opună legii voinței sale; așadar, aceasta face cu plăcere totul conform legii. Prin urmare, virtutea este forța morală a voinței unui *om* în respectarea *datoriei* sale: ceea ce este o *constrângere* morală prin propria sa rațiune legislatoare, în măsura în care aceasta se constituie ea însăși ca o putere covârșitoare^a care *indeplinește* legea.¹²⁵ – Virtutea sau a o deține, nu este o datorie (căci altfel ar trebui să existe o obligare relativ la datorie), ci ea poruncește și însoțește porunca sa printr-o coerciție morală (posibilă după legi ale libertății interne); însă pentru aceasta, întrucât această coerciție trebuie să fie irezistibilă, este necesară forță, al cărei grad poate fi evaluat numai prin mărimea obstacolelor pe care omul prin înclinațiile sale le creează lui însuși. Viciile, ca mulțime de intenții care se opun legii, sunt monștrii pe care trebuie să-i înfrunte: implicit această forță morală, sub forma *vitejiei*^b (*fortitudo moralis*), constituie cea mai importantă și singura adevărată onoare militară a omului; de asemenea, ea va fi autentică înțelepciune, denumită mai precis *înțelepciune* practică: pentru că ea transformă în propriul ei scop chiar *scopul final* al existenței omului pe pământ. – Numai când este în posesia ei omul este cu adevărat liber, sănătos, bogat, ca un rege, etc. și înțelepciunea practică nu poate fi pierdută de om nici din întâmplare și nici prin soartă; căci omul înțelept se află în posesia lui însuși, iar omul virtuos nu își poate pierde virtutea.

Toate glorificările care vizează idealul umanității în perfecțiunea sa morală nu pot pierde nimic din realitatea lor practică prin invocarea unor exemple care le contrazic și arătând ce sunt oamenii acum, ce au fost, sau ce probabil vor fi¹²⁶. (6:406) Deci *antropologia*, care rezultă

^a *Gewalt*

^b *Tapferkeit*

din simpla cunoaștere empirică^a, nu poate face nicio daună *antroponomiei*^b, care este întemeiată de rațiunea legislatoare necondiționată. Iar dacă virtutea (în raport cu omul, nu cu legea) este numită ici și colo meritorie și se spune că ar putea fi demnă de o recompensă, atunci trebuie să fie totuși considerată propria sa răsplată, ea constituind propriul ei scop.

Prin urmare, considerată în deplina ei perfecțiune, virtutea va fi reprezentată nu așa cum omul posedă virtutea, ci ca și cum virtutea îl posedă pe om; deoarece, în primul caz ar părea că omul încă ar fi avut de ales (caz în care el ar fi avut nevoie de o altă virtute pentru a selecta una sau alta dintre mărfurile oferite lui). – A te gândi la o multitudine de virtuți (așa cum inevitabil se întâmplă) nu este nimic altceva decât a te gândi la diferite obiecte morale la care voința este condusă de propriul ei principiu al virtuții; și la fel se întâmplă cu viciile contrare. Expresia care le personifică pe ambele este un mecanism estetic, dar care indică totuși un simț moral. De aceea, o estetică a moravurilor este o prezentare subiectivă a metafizicii însăși¹²⁷, deși într-adevăr nu ca parte a ei: o estetică în care sentimentele ce însoțesc puterea constrângătoare a legii morale (ex: dezgustul, groaza, etc. și care exprimă la nivelul simțurilor reticența morală) își fac resimțită eficacitatea pentru a smulge prioritatea în raport cu stimularea *doar* sensibilă.

^a *Erfahrungserkenntnissen*

^b *Anthroponomie*

XIV.

Despre principiul separării doctrinei virtuții de cea a dreptului

Această separare, pe care se bazează și nivelul superior al diviziunii *doctrinei moravurilor* în genere, se întemeiază pe acest element [fundamental, n.t.], pe conceptul *libertății*, care este comun ambelor doctrine, și face necesară clasificarea datorii în datorii ale *libertății externe*, respectiv în datorii ale *libertății interne*; dintre acestea numai cele din urmă sunt datorii etice.¹²⁸ – De aceea, discursul despre libertatea internă trebuie plasat), în calitate de parte pregătitoare (*discursus praeliminaris*), anterior oricărui alt concept, într-adevăr drept condiție (6:407) a tuturor *datoriilor virtuții* (așa cum, anterior, doctrina conștiinței a fost tratată drept condiție a tuturor datoriiilor în genere.

Remarcă

Despre doctrina virtuții potrivit principiului libertății interne

Abilitatea (habitus) este o ușurință de a acționa și o perfecțiune subiectivă a *capacității de alegere*. – Însă nu orice astfel de ușurință este o abilitate liberă (*habitus libertatis*), deoarece, dacă ea este o obișnuință^a (*assuetudo*), adică o uniformizare a acțiunii devenită necesitate printr-o foarte frecventă repetiție, atunci ea nu este una rezultată din libertate și, ca o consecință, deopotrivă nu este nici o abilitate morală. Așadar, virtutea nu poate fi definită ca abilitatea unei acțiuni libere conforme cu legea; e drept, în afară de cazul în care se va adăuga „și de a se determina pe sine în acțiune prin reprezentarea legii”, iar această abilitate este o calitate nu a capacității de alegere, ci a *voinței*, aceasta fiind capacitatea dorinței care odată cu acceptarea regulii o transformă într-o lege universală¹²⁹, și numai o astfel de aptitudine poate fi considerată virtute.

^a *Angewohnheit*

Însă, pentru libertatea internă sunt necesare două componente: a te stăpâni într-o situație dată (*animus sui compos*) și a fi stăpân asupra ta însuși (*imperium in semetipsum*), adică să-ți imblânzești afectele și să-ți domini pasiunile. Felul de a fi^a (*indoles*) în aceste în aceste două situații este nobil (*erecta*), însă în caz contrar este ignobil (*indoles abiecta, serva*).

^a *Gemütsart*

XV.

Pentru virtute este necesară, înainte de toate, stăpânirea de sine

Afectele și pasiunile sunt în esență deosebite unele de altele; primele aparțin sentimentului, în măsura în care precedând deliberării o fac pe aceasta imposibilă, ori foarte dificilă. De aceea, afectul este numit ca fiind ceva care intervine *brusc* sau *precipitat* (*animus praeceps*), iar rațiunea spune prin conceptul (6:408) virtuții că trebuie să te ții *calm*. Totuși, această slăbiciune în privința utilizării propriei rațiuni și care este legată de forța emoțiilor^a constituie doar o *lipsă de virtute* și deopotrivă este ceva copilăresc și o slăbiciune, care într-adevăr poate coexista cu ce mai bună voință, iar singurul lucru bun pe care îl are este că această furtună încetează curând. Astfel, o tendință spre afect (de exemplu, mânia) se înrudește nu atât de mult cu viciul, cât cu *pasiunea*. Dimpotrivă, *pasiunea* este *dorința sensibilă*^b care a devenit o înclinație durabilă (de exemplu, *ura*, în opoziție cu mânia). Calmul care însoțește această abandonare lasă timp de reflecție și permite minții să formuleze principii de bază pe baza pasiunii, iar astfel, dacă înclinația se atașează de ceva contrar legii, să ticluiască pentru a o înrădăcina, iar astfel să preia răul (ca ceva intenționat) în maxima ei; ceea ce, prin urmare, constituie un rău *calificat*, adică un adevărat *viciu*.¹³⁰

Așadar virtutea, în măsura în care este întemeiată pe libertate, conține pentru oameni și o poruncă pozitivă, anume ca omul să aducă toate capacitățile și înclinațiile sale sub autoritatea (rațiunii) pentru ca astfel să aibă control asupra sa însuși¹³¹, condiție ce se adaugă la interdicția de a nu se lăsa dominat de sentimentele și înclinațiile sale (datoria *apatiei*^c); deoarece, dacă rațiunea nu preia frâiele guvernării, sentimentele și înclinațiile vor deveni stăpânele omului.

^a *Stärke der Gemütsbewegung*

^b *sinnliche Begierde*

^c *Apathie*

XVI.

Virtutea presupune cu necesitate apatia (considerată ca forță)

Acest cuvânt „apatie” a ajuns să aibă un sens peiorativ, ca și cum ar însemna doar insensibilitate, deci o indiferență subiectivă în privința obiectelor capacității de alegere; adică este înțeles ca slăbiciune. O astfel de interpretare greșită poate fi prevenită dacă numim *apatie morală*^a acea lipsă a emoțiilor care trebuie deosebită de indiferență: în apatia morală sentimentele rezultate din impresii sensibile își pierd influența asupra sentimentelor morale numai pentru ca respectul pentru lege să devină mai puternic decât toate aceste sentimente laolaltă.¹³² Doar în a aparentă este forță [autentică] ceea ce manifestă un exaltat, chiar și unul care acționează pentru realizarea binelui, atunci când lasă entuziasmul său plin de viață să urce la nivelul unui afect, (6:409) sau, mai degrabă, îl lasă să degenereze la nivelul acestuia. Afectul de acest tip se numește *entuziasm*, iar aici deoptrivă *moderația*^b, pe care trebuie să ne îngrijim a o recomanda chiar și pentru practicarea virtuții, trebuie interpretată ca referindu-se și la el (*insani sapiens nomen habeat aequus iniqui – ultra, quam satis est virtutem si petat ipsam. Horat.*). Deoarece altfel este disonant^c să ne imaginăm, în mod absurd, că cineva ar putea fi *prea* înțelept, sau *prea* virtuos. Afectul, ca emoție, aparține întotdeauna sensibilității; el poate fi stârnit^d printr-un obiect, oricare ar fi acesta. Adevărata forță a virtuții este ca *mintea calmă*, cu o hotărâre^e deliberată și fermă, să pună în aplicare legea virtuții. Aceasta este starea de *sănătate* în viața morală; dimpotrivă, afectul, chiar și atunci când el este stârnit prin reprezentarea *binelui*, este o apariție strălucitoare și momentană, dar care lasă în urma ei doar epuizare. –

^a *moralische Apathie*

^b *Mäßigung*

^c *ungereimt*

^d *erregt*

^e *Entschließung*

Într-adevăr, ar putea fi numit „fantastic de virtuos” acela care chiar nu admite [existența unor] *chestiuni indiferente (adiaphora)* cu privire la moralitate și care fiecăruia dintre pașii sau dintre mișcărilor sale – exact așa cum se pun lațurile – îi atașează datorii, considerând că nu-i totuna dacă te hrănești cu carne, ori cu pește, cu bere, ori cu vin, atunci când ambele îți sunt disponibile. Dar, dacă o asemenea pedanterie^a ar fi acceptată în doctrina virtuții, atunci domnia virtuții s-ar transforma într-o tiranie.

Remarcă

Virtutea este întotdeauna în *progres* și întotdeauna se pornește de *la început*.¹³³ Primul aspect rezultă din faptul că virtutea, considerată *obiectiv*, este un ideal și este imposibil de atins, dar deopotrivă constituie totuși o datorie permanentă a o aproxima cât mai bine posibil. Al doilea aspect se întemeiază *subiectiv* pe natura omului care este afectată de înclinații și astfel, aflându-se sub influența lor, virtutea, cu maximele ei acceptate o dată pentru totdeauna, totuși nu se poate așeza niciodată în liniște și în stabilitate. Ci, atunci când nu se află în ascensiune, este inevitabil că se scufundă; deoarece maximele morale, spre deosebire de cele tehnice, nu pot fi întemeiate pe obișnuință (întrucât aceasta aparține constituției fizice a determinării voinței sale). Dacă practicarea ei chiar ar deveni obișnuință, subiectul ar pierde astfel *libertatea* în privința acceptării^b maximelor sale, ceea ce este tocmai aspectul definitoriu al unei acțiuni din datorie.

^a *Mikrologie*

^b *Nehmung*

XVII.
Concepte preliminare
ale clasificării doctrinei virtuții
(6:410)

În primul rând, acest principiu al clasificării trebuie să cuprindă, sub aspectul a *ceea ce este formal*, toate condițiile care conduc la delimitarea unei părți din doctrina universală a moravurilor^a, care este distinctă de doctrina dreptului, și asta pe baza unui aspect formal specific doar ei [doctrinei virtuții - *Tugendlehre*, n.t.], ceea ce se realizează prin următoarele postulate: 1) datoriile virtuții sunt astfel încât pentru niciuna nu e posibilă o legislație externă; 2) totuși, deoarece toate datoriile trebuie să aibă ca temei o lege, iar în etică această lege poate fi doar o lege a datoriei, dată nu pentru acțiuni, ci doar pentru maximele acțiunilor; 3) atunci (ca rezultat al acestui fapt) datoria etică trebuie gândită ca fiind una largă^b și nu ca una îngustă^c.

În al doilea rând: în ceea ce privește *ceea ce este material* [în maxima care exprimă principiuul datoriei, n.t.], doctrina virtuții trebuie să fie prezentată nu doar ca doctrină a datoriilor, ci și ca doctrină a scopurilor: astfel că omul este obligat să gândească atât pe sine însuși, cât și pe fiecare alt om, ca scop al său (ceea ce se obișnuiește a fi numite datoria iubirii de sine^d și datoria a iubirii aproapelui^e), expresii care aici sunt luate cu o semnificație improprie; deoarece nu poate exista nicio datorie directă de a iubi, deși e adevărat că pot exista datorii privind acțiuni prin care omul se transformă pe sine și pe alți oameni în scop.

În al treilea rând: așadar, în ceea ce privește deosebirea a ceea ce este material de ceea ce este formal în principiuul datoriei (a ceea ce este conform legii de ceea ce este conform scopului), este de remarcant:

^a *einen Teil der allgemeinen Sittenlehre*

^b *weite*

^c *enge*

^d *Selbstliebe*

^e *Nächstenliebe*

că nu fiecare punere sub obligație din partea virtuții^a (*obligatio ethica*) este o datorie a virtuții¹³⁴ (*officium ethicum s. virtutis*); cu alte cuvinte: că respectarea legii ca atare încă nu întemeiază un scop ca datorie; deoarece numai acesta din urmă este o datorie a virtuții. – Prin urmare, e adevărat că există numai o singură obligație a virtuții, însă totodată există *mai multe* datorii ale virtuții; asta deoarece din perspectiva noastră există, într-adevăr, multiple obiecte care reprezintă scopuri pentru noi și cu privire la care constituie totodată o datorie a le asuma ca scopuri. Însă, ca temeii determinant subiectiv, poate exista numai o intenție virtuoaasă, aceea de a-ți îndeplini datoria, care se extinde și asupra datoriiilor dreptului, deși procedând astfel acestea totuși nu pot purta numele de datorii ale virtuții. – Prin urmare, toate *diviziunile* eticii se vor referi doar la datorii ale virtuții. Considerată potrivit principiului ei formal, etica este acel tip de știință care face inteligibilă obligația, chiar și fără a lua deloc în considerare posibila legislație externă.

Remarcă
(6:411)

Se va pune întrebarea, însă cum ajung să împart domeniul eticii într-o *teorie a elementelor prime*, adică a principiilor *metafizice*^b, și respectiv într-o *teorie a metodei*^c, din moment ce în doctrina în dreptului m-am putut lipsi de această separare? – Temeiul este următorul: doctrina dreptului are de a face cu datoriiile foarte *înguste*, însă doctrina virtuții, sau etica, are de a face cu datoriiile *largi*; tocmai de aceea, doctrina dreptului, care prin natura sa trebuie determinată mai strict (mai precis), are nevoie, la fel de puțin precum matematica pură, de un precept (de o metodă) universală pe care să trebuiască să o aplice în judecățile sale, deoarece pe de altă parte ea își certifică metoda prin ceea ce face în mod concret. Dimpotrivă, etica, datorită spațiului de joc pe care i-l permit datoriiile ei imperfecte, conduce în mod inevitabil la întrebări care solicită puterii de judecare să decidă cum trebuie aplicată o maximă într-un caz specific și într-adevăr

^a *Tugendverpflichtung*

^b *Elementarlehre*

^c *Methodenlehre*

astfel încât aceasta furnizează în schimb o maximă (subordonată) (dar aici întotdeauna se poate cere un alt principiu de aplicare la cazurile care survin în experiență); și astfel se intră în cazuistică^a, despre care doctrina dreptului nu poate spune nimic¹³⁵.

Așadar, cazuistica nu constituie o știință în sine, dar nici nu este o parte a unei științe, căci atunci ar fi dogmatică^b, și astfel nu este atât doctrină^c despre ceea cum să *descoperi* ceva, ci este *exercițiu* despre cum adevărul trebuie *căutat*. Prin urmare, cazuistica este întretesută eticii în mod *fragmentar*, ca un fel de note explicative adăugate sistemului, iar nu sistematic (așa cum ar fi cazul dogmaticii),.

Pe de altă parte, în mod special aparține eticii *doctrina metodei* rațiunii moral-practice^d, care vizează nu atât puterea de judecare, cât mai degrabă rațiunea și mai ales *a exersa*, atât în teorie, cât și în practică, datorii care aceasta le prescrie. Iar primul exercițiu constă în a-l *întreba* pe învățăcel ceea ce el deja știe despre conceptele datoriei, căci aceasta poate fi denumită metoda *erotematică*. Aceasta e adevărat atât pentru cazul în care învățăcelului i s-a spus deja și el extrage răspunsul pur și simplu din memoria sa, ceea ce se numește în sens propriu *catehetică*, cât și dacă se presupune că datoria este conținută deja în mod natural în rațiunea sa și tot ceea ce are nevoie este să fie dezvoltată, aceasta din urmă numindu-se metoda *dialogală* (socratică).

Cateheticii, ca exercițiu teoretic, îi corespunde estetica, drept metodă complementară de punere în practică, aceasta fiind cea parte a doctrinei metodei (6:412) în care este predat nu doar conceptul virtuții, ci și modul în care capacitatea virtuții ca și voința necesară în vederea realizării acesteia pot fi puse în practică și cultivate.

Așadar, potrivit acestor propoziții de bază, vom stabili structura sistemul ca alcătuită din două părți: *doctrina elementelor eticii și doctrina metodelor eticii*. Fiecare parte va avea diviziunile

^a *Kasuistik*

^b *Dogmatik*

^c *Lehre*

^d *als Methodenlehre der moralischpraktischen Vernunft*

[domeniile] sale principale și care apoi vor fi împărțite în capitole: în prima parte diviziunea¹³⁶ se va face potrivit diferiților subiecți față de care oamenii stau sub o obligație, iar în a doua parte diviziunea se va face potrivit diversității scopurilor pe care a le avea este impus de rațiune și a diversității [în manifestarea] receptivității pentru acestea¹³⁷.

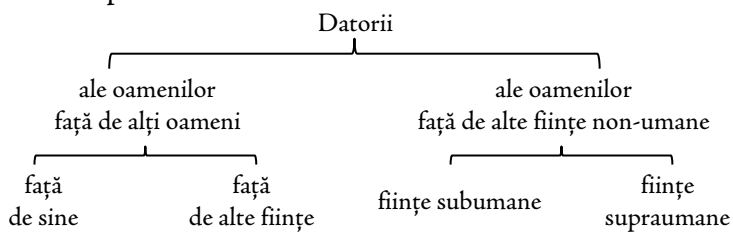
XVIII.

Prima clasificare a eticii potrivit diferenței subiectelor și a legilor ei

Clasificarea pe care rațiunea practică o schițează pentru întemeierea unui sistem al conceptelor ei într-o *etică* (arhitectonica) poate fi făcută numai conform celor două tipuri de principii, considerate individual sau împreună: unul care, potrivit *materiei*, reprezintă raportul *subiectiv* al celui supus obligației cu cel față de care este obligat, iar celălalt este cel care, potrivit *formeii*, reprezintă într-un sistem relația *obiectivă* a legilor etice cu datoriiile în genere. *Prima* clasificare rezultată astfel este cea a *ființelor* relativ la care poate fi gândită o obligație etică; *a doua* ar fi aceea a *conceptelor* rațiunii etice practice pure^a; aceste concepte, precum cel al datoriei, aparțin eticii numai în măsura în care ea trebuie să fie o știință, așadar sunt necesare pentru aranjarea metodică a tuturor propozițiilor care au fost descoperite potrivit primei clasificări.

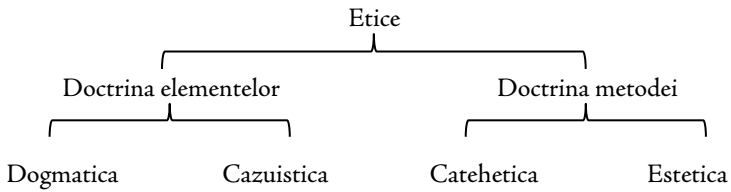
Prima clasificare a eticii potrivit diferitelor sale subiecte și a legilor ei (6:413)

Ea cuprinde:



^a *der reinen ethisch-praktischen Vernunft*

A doua clasificare a eticii
potrivit principiilor unui sistem al rațiunii pure practice



Prin urmare, această din urmă clasificare trebuie să o precedă pe prima, deoarece ea este planul de bază al întregului și privește forma științei:

I.
DOCTRINA
ELEMENTELOR ETICII
(6:415)

PARTEA I.
Despre datoriile față de sine în general
(6:417)

Introducere

§1. Conceptul unei datorii față de sine însuși ar conține (la prima vedere) o contradicție

Dacă eu, ca cel care trebuie să *indeplinească* obligația, voi fi luat în sensul că sunt identic cu cel *supus obligației*, atunci datoria față de sine însuși^a este un concept auto-contradictoriu. Deoarece în conceptul datoriei este conținută o constrângere pasivă (eu sunt *obligat*). Dar, în aceasta, prin faptul că este o datorie față de mine însumi, mă reprezintă mie ca unul care *obligă*, așadar ca unul care constrânge activ (eu, același subiect, sunt cel care obligă); și propoziția care relevă o datorie față de sine însuși (eu *trebuie* să mă constrâng pe mine însumi) ar exprima o obligație de a fi obligat (o obligație pasivă care totuși, în același sens al relației, ar fi totodată una activă), prin urmare, conține o contradicție. Această contradicție poate fi pusă în lumină și în felul următor: se indică faptul că cel care obligă (*auctor obligationis*) ar putea de fiecare dată absolvi de obligație pe cel supus obligației (*subiectum obligationis*); așadar (când amândoi sunt unul și același subiect) acela nu ar fi deloc obligat în raport cu datoria pe care el și-o impune tot lui: ceea ce conține o contradicție.¹³⁸

§2. Totuși există datorii ale omului față de sine însuși

Dar să presupunem: că nu există nicio astfel de datorie, atunci chiar nu ar mai exista în genere vreo datorie și nu ar mai exista nici datorii externe^b. – Pentru că eu mă pot recunoaște pe mine ca obligat față de altul numai în măsura în care totodată eu mă oblig pe mine

^a *Pflicht gegen sich selbst*

^b *äußere Pflichten*

însumi; deoarece, legea datorită căreia mă consider obligat rezultă în fiecare caz din propria mea rațiune practică prin care eu sunt constrâns^a, (6:418) astfel încât deopotrivă, din perspectiva mea, tot eu sunt cel care constrânge.*

§3. Soluționarea acestei aparente antinomii

Ca subiect al datoriei, în conștientizarea unei datorii față de sine însuși, omul se consideră pe sine într-o dublă calitate: în primul rând, ca ființă sensibilă^b, adică drept om (care aparține unei specii de animale^c), apoi însă și ca ființă inteligibilă^d (nu ca simplă ființă rațională^e, deoarece rațiunea, potrivit capacității ei teoretice, ar putea fi pe deplin și calitatea unei ființe vii corporale) care nu are simțuri și care poate fi cunoscută numai în relațiile moral-practice în cadrul cărora, prin influența rațiunii asupra voinței legislative, se face manifestă libertatea ca proprietate inconceptibilă^f.

Acum, omul ca ființă naturală rațională (*homo phaenomenon*), având rațiunea sa drept cauză, poate fi determinat să întreprindă acțiuni în lumea simțurilor și, în acest caz, conceptul unei obligații nu intervine spre considerare. Însă, exact aceeași ființă, considerată potrivit *personalității*^g sale, adică gândită ca ființă înzestrată cu libertate internă (*homo noumenon*), este o ființă aptă pentru a fi supusă obligației și cu adevărat pusă sub o obligație față de sine (față de

^a *genötigt*

* Așa se spune în ceea ce privește, de exemplu, un aspect al salvării onoarei mele sau autoconservarea mea [*Selbsterhaltung*]: „sunt dator cu asta față de mine”. Chiar atunci când datorii de o mai mică importanță, mai precis, cele care privesc nu ceea ce este necesar, ci doar ceea ce este meritoriu în respectarea datoriei mele, eu vorbesc, de exemplu, astfel: „sunt dator față de mine să-mi dezvolt dexteritatea [*Geschicklichkeit*] necesară interacțiunii cu oamenii (să mă cultiv)”.

^b *Sinnenwesen*

^c *Tierarten*

^d *Vernunftwesen*

^e *vernünftiges Wesen*

^f *unbegreifliche*

^g *Persönlichkeit*

umanitatea din persoana sa), astfel: că omul (considerat din ambele puncte de vedere), fără a intra în contradicție cu sine (deoarece conceptul umanității nu este gândit în același sens), poate recunoaște existența unei datorii față de sine însuși.

§4. Despre principiul clasificării datoriilor față de sine însuși

Clasificarea poate fi făcută numai în privința obiectelor datoriei, nu și în privința subiectului care se supune pe sine obligației. (6:419) Cel supus obligației, ca și subiectul care supune obligației, este întotdeauna *numai omul*, iar dacă nouă ne este permis în cazul oamenilor să deosebim, din punct de vedere teoretic, între suflet și corp drept caracteristici naturale ale acestora, totuși nu este permis să le gândim ca substanțe diferite ale omului supus obligației pentru a legitima astfel o clasificare a datoriilor în datorii față de *corp* și, respectiv, în datorii față de *suflet*. – Noi nu deținem suficiente temeiuri, nici prin experiență și nici prin inferențe ale rațiunii, [pentru a decide] dacă omul are într-adevăr un suflet¹³⁹ (ca ceva ce locuiește în el, capabil să gândească deosebit de corp și independent de acesta, adică o substanță spirituală), sau dacă, nu cumva, mai degrabă viața ar putea fi o proprietate a materiei. Și chiar dacă lucrurile se petrec precum în primul caz, nici atunci nu ar fi conceptibil că ar exista vreo datorie a omului față de un *corp* (ca subiect care obligă), chiar dacă acesta este corpul uman.

1) Din această cauză, poate exista o singură clasificare *obiectivă* a datoriilor față de sine însuși, cea în datorii formale, respectiv datorii materiale; dintre care cele formale sunt *limitative* (datorii negative), iar celelalte sunt de tipul celor care *lărgesc* (datorii pozitive față de sine însuși) Din perspectiva naturii umane ca *scop*, datoriile negative *interzic* a se acționa contrar acesteia, așadar se referă doar la *autoconservarea* morală, iar datoriile care *poruncesc* să-ți transformi în scop un anumit obiect al capacității de alegere au în vedere perfecționarea ta: dintre acestea, oricare dintre cele două aparțin

virtuții, fie virtuților omiterii^a (*sustine et abstinence*), fie virtuților comiterii^b (*viribus concessis utere*)¹⁴⁰, însă ambele sunt considerate ca datorii ale virtuții. Virtuțile omiterii vizează sănătatea morală (*ad esse*) a omului, atât ca obiect al simțurilor sale externe, cât și ca obiect al simțurilor sale interne în vederea *prezervării* naturii sale în perfecțiunea sa (ca *receptivitate*). Virtuțile comiterii se referă la prosperitatea morală (*ad melius esse; opulencia moralis*), care constă în posesia unei capacități suficiente pentru realizarea tuturor scopurilor cuiva, în măsura în care aceasta poate fi obținută, și ea aparține *culturii*^c cuiva (ca tendință activă spre perfecțiunea sa). – Primul principiu de bază al datoriei față de sine însuși se află în dictonul: „trăiește în acord cu natura” (*naturae convenienter vive*), adică *menține-te* în perfecțiunea naturii tale, iar al doilea se găsește în propoziția: „Tinde către o *sporită perfecțiune* a ta, mai mare decât cea pe care natura ți-a dat-o (*perfice te ut finem; perfice te ut medium*).”

2) Va exista și o clasificare *subiectivă* a datorii omului către sine însuși, (6:420) adică una potrivit subiectului datoriei față de sine (omul), acesta fiind considerat, fie ca ființă *animalică* (naturală) și totodată morală, fie *doar* ca ființă *morală*.

Acum, există impulsuri ale naturii care au de a face cu animalitatea din om, a) cele prin care natura se prezervă pe sine, b) cele prin care se prezervă specia, c) cele prin care se vizează prezervarea capacității prin care se face savurarea plăcerilor vieții, chiar dacă numai la nivel animalic. – Viciile cărora li se opun datorii omului față de sine însuși sunt: sinuciderea^d, utilizarea nefirească a *înclinațiilor sexuale* și complacerea în consumul *fără măsură al alimentelor și al băuturilor*^e, adică cel prin care se ajunge la slăbirea capacității de a-ți utiliza în mod adecvat puterile.

^a *Unterlassungspflichten*

^b *Begehungspflichten*

^c *Kultur*

^d *Selbstmord*

^e *Nahrungsmittel*

Dar, în ceea ce privește datoria omului față de sine însuși doar ca ființă morală (fără a lua în considerare animalitatea sa), ea constă în ceea ce este *formal* în acordul maximelor voinței sale cu *demnitatea* umanității din persoana noastră; așadar, această datorie constă în interdicția: omul însuși să nu se priveze de privilegiul pe care îl are ca ființă morală, anume acela de a acționa potrivit unor principii, adică să se nu se lipsească de libertatea internă și astfel, făcând jocul înclinațiilor, să se transforme într-un lucru. Viciile care se opun acestei datorii sunt: *minciuna*^a, *zgârcenia*^b și *falsa modestie*^c (slugărnicia^d). Acestea adoptă principii de bază care contrazic tocmai caracterul înăscut al demnității omului ca ființă morală (chiar forma acesteia), adică ele contestă libertatea internă, ceea ce e totuna cu a spune: a le transforma pe acestea în principii de bază^e înseamnă a transforma lipsa de principii de bază și chiar lipsa de caracter în principii, adică înseamnă să renunți la tine însuși și să te transformi în obiect al disprețului^f. – Virtutea care se opune tuturor acestor vicii ar putea fi denumită iubire pentru onoare^g (*honestas interna, iustum sui aestimium*), acesta fiind un mod de a gândi^h deosebit, ca de la cer la pământ, față de [cum trebuie gândită] ambițiaⁱ (*ambitio*) (ceea ce poate fi de asemenea foarte josnic), dar care mai târziu va apărea foarte des sub această denumire.

^a *Lüge*

^b *Geiz*

^c *falsche Demut*

^d *Kriecherei*

^e *Grundsätze*

^f *Verachtung*

^g *Ehreliebe*

^h *Denkungsart*

ⁱ *Ehrbegierde*

DOCTRINA VIRTUȚII

(6:421)

PARTEA I.

Doctrina elementelor eticii

CARTEA I.

Despre datoriile *perfecte* ale omului față de sine

CAPITOLUL I.

Datoriile omului față de sine însuși ca ființă *animalică*

§5

Dată fiind calitatea sa de ființă animalică, *prima* datorie a omului față de sine, deși e drept că nu primordială¹⁴¹, este totuși de a se *prezerva* cu privire la natura sa animalică.

Acțiunea opusă acesteia este moartea *fizică* voluntară, care, din nou, poate fi gândită fie ca totală, fie ca doar parțială. – așadar moartea fizică, lipsirea de corp^a (*autochiria*), poate fi ori totală (*suicidium*), ori parțială, adică *dezmembrarea*^b (mutilarea^c). Aceasta, la rândul ei, poate fi ori *materială*, dacă cineva își îndepărtează singur anumite *părți* integrante ale corpului, organe, adică se mutilează; ori poate fi *formală*, dacă (definitiv sau temporar) se lipsește de capacitatea naturală (și astfel implicit morală) de utilizare a puterilor sale.

Deoarece în acest capitol este vorba numai despre datoriile negative, prin urmare despre omisiuni, trebuie ca articolele despre datorii să fie orientate împotriva *viciilor* care sunt opuse datoriilor față de sine însuși.

^a *Entleibung*

^b *Entgliederung*

^c *Verstümmelung*

Articolul întâi.
Despre uciderea de sine
(6:422)

§6

Așadar, *uciderea* de sine voluntară^a poate fi denumită în primul rând *sinucidere*^b (*homicidium dolosum*), dacă se poate demonstra că ea este în genere o crimă^c care este comisă fie față de propria noastră persoană, fie prin aceasta chiar față de persoana altuia (de exemplu când se sinucide o persoană care este gravidă).

a) a te omori^d este o crimă^e. E adevărat, aceasta poate fi considerată și ca o încălcare a datoriei cuiva față de alți oameni (soți, părinți, față de copii, a servitorilor față de stăpânii lor, sau față de concetățeni, în sfârșit, chiar față de Dumnezeu, ca și cum am abandona locul încredințat nouă în lumea oamenilor, fără a ni se fi cerut să procedăm astfel); – dar aici este vorba numai despre lezarea unei datorii față de sine însuși. Mai precis, dacă lăsăm deoparte toate celelalte considerente, este evident că prin simpla sa calitate de persoană omul este obligat să-și prezerve viața și că aceasta trebuie recunoscută ca o datorie (cu adevărat strictă^f) față de sine însuși¹⁴².

Pare a fi absurdă (*volenti non fit iniuria*) ideea că omul se poate abuza pe sine. Pe de altă parte, stoicul considera un privilegiu al personalității (celui înțelept) ca, atunci când în această viață nu mai poate fi de folos cu nimic, să poată să părăsească viața oricând dorește și asta cu sufletul liniștit, neapăsător de rele prezente sau viitoare (asemenea fumului dintr-o cameră). Însă chiar acest curaj, această forță sufletească, de a nu se teme de moarte și de a cunoaște ceva pe

^a *willkürliche Entleibung seiner selbst*

^b *Selbstmord*

^c *Verbrechen*

^d *Selbstentleibung*

^e *Mord*

^f *streng*

care omul îl poate aprecia într-o mai mare măsură decât viața sa, ar trebui să fie un motiv să nu se distrugă pe sine și să nu se lipsească astfel de viața sa, iar asta cu atât mai mult pentru el care este o ființă cu o atât de accentuată supremație^a asupra celor mai puternice mobiluri sensibile.¹⁴³

Așadar, când este vorba despre datorii și atâta timp cât trăiește, omul nu poate renunța la personalitatea sa și este o contradicție a spune că ai autorizația^b să te sustragi tuturor obligațiilor, adică să acționezi liber într-o asemenea măsură, ca și cum în privința acestei acțiuni nu ar fi nevoie de nicio autorizare. (6:423) A nimici subiectul moralității în propria ta persoană, deși moralitatea este un scop în sine, este la fel de rău ca a extermina din lume însăși existența moralității¹⁴⁴; așadar, a dispune de sine ca simplu mijloc al scopurilor convenabile, înseamnă a degrada moral^c umanitatea din propria persoană (*homo noumenon*) care a fost totuși încredințată omului (*homo phaenomenon*) pentru a o prezerva.

A-ți îndepărta o parte integrantă sau un organ (a te mutila), de exemplu, a da un dinte sau a-l vinde pentru a fi implantat în maxilarul altuia, ori a permite să fii castrat pentru ca singur să duci o viață mai liniștită și așa mai departe, sunt acte ce țin de sinuciderea parțială; însă a permite îndepărtarea prin amputare a ceva necrozat sau care amenință să cauzeze moartea, adică a unui organ care pune în pericol viața, sau a ceva care într-adevăr este parte a corpului, dar nu este un organ, de exemplu părul, nu poate fi considerată o crimă împotriva propriei persoane; deși, dacă prin ea este vizată obținerea de venituri, acest din urmă caz nu este pe deplin nevinovat.

Întrebări cazuistice

Este sinucidere a te arunca de la înălțime (precum Curtius), fiind sigur că astfel vei muri, pentru a-ți salva patria? – sau martiriul intenționat, adică a te oferi ca victimă spre binele omenirii în general, oare și acesta trebuie văzut ca un act eroic?

^a *Obermacht*

^b *Befugnis*

^c *abwürdig*

Este permis să previi condamnarea nedreaptă la moarte pronunțată de către conducătorul tău prin faptul că te ucizi chiar tu ? – și chiar dacă această sinucidere ți-a fost permisă de către cel care a pronunțat condamnarea (așa cum i-a permis Nero lui Seneca)?

Unui mare monarh, decedat nu de mult timp, i se poate reproșa ca fiind un plan criminal faptul că el purta cu sine o otravă cu efect imediat, se presupune, pentru ca, dacă el ar fi fost capturat în războiul pe care îl conducea personal, să nu fie cumva constrâns să fie de acord cu niște condiții ale eliberării sale care ar fi dezavantajoase pentru statul său?; căci această intenție i se poate atribui fără a fi nevoiți să presupunem că aici putea fi vorba numai despre mândrie.

Dacă un om constată deja hidrofobia, ca efect al faptului că a fost mușcat de un câine turbat, și, mai târziu într-o scrisoare lăsată în urma sa, el explică în felul următor: (6:424) el nu știa ca vreodată cineva s- ar fi vindecat de așa ceva și de aceea s-a sinucis, astfel încât, în nebunia sa (ale cărei crize le simțea deja) să nu facă rău altor oameni; aici se pune întrebarea, oare el a procedat incorect?

Când cineva decide să se vaccineze împotriva pojarului și astfel își pune viața în pericol, chiar dacă într-adevăr procedează astfel *pentru a-și prezerva viața, prin* declanșarea bolii care îl pune în pericol de moarte, oare nu este el într-o situație mult mai contestabilă decât marinarul care cel puțin nu a cauzat furtuna pe seama căreia se lasă ? Prin urmare, este permisă injecția cu pojar?

Al doilea articol.
Despre pângărirea de sine prin voluptate *

§7

Așa cum iubirea este destinată de la natură prezervării *persoanei*, tot așa iubirea sexuală este destinată de natură prezervării speciei; adică fiecare dintre ele este un *scop natural* prin care se înțelege acea legare a cauzei cu efectul gândită totuși potrivit unei analogii cu o cauză rațională, chiar fără a atașa cauzei un temei rațional. Deci acest tip de scop va fi gândit deopotrivă ca producând oameni în mod intenționat. Acum, se pune întrebarea dacă folosirea capacității sexuale stă sub o lege a datoriei limitativă^a care vizează chiar persoana care o utilizează, sau dacă această persoană, chiar fără a viza prezervarea speciei, este autorizată ca folosirea atributelor sale sexuale să fie dedicată pur și simplu plăcerilor animalice, fără ca astfel să acționeze contrar unei datorii față de sine însuși. – În doctrina dreptului s-a demonstrat că un om nu poate servi pentru satisfacerea acestei plăceri a unei *alte* persoane în afara unor limitări speciale stabilite printr-un contract juridic; instrument prin care două persoane se supun reciproc una pe cealaltă obligației. Însă aici întrebarea este dacă, în privința acestor desfătări, prevalează o datorie a omului față de sine și a cărei încălcare constituie o *pângărire* (nu doar o lipsire de demnitate^b) a umanității din propria persoană. Nevoia covârșitoare pentru acest fel de plăcere va fi numită plăcere carnală (sau, de asemenea, pur și simplu plăcere senzuală^c). Viciul care este generat astfel se numește desfrânare, pe când virtutea cu privire la aceste impulsuri sensibile se va numi castitate^d, care aici trebuie reprezentată ca datorie a omului față de sine însuși. Plăcerea senzuală se numește *nefirească* atunci când ea este iscată nu de

^a *einschränkenden Pflichtgesetz*

^b *Abwürdigung*

^c *Wohllust*

^d *Keuschheit*

obiectul real, (6:425) ci prin imaginarea acestuia, așadar în mod impropriu în mintea cuiva. Asta întrucât în acest mod imaginația produce o dorință contrară scopului naturii și de fapt contrară unui scop chiar și mai important decât este însăși iubirea de viață, deoarece cel dintâi scop vizează doar prezervarea individului, pe când cel de al doilea vizează prezervarea întregii specii. –

Devine imediat evident tuturor că această folosire a propriei sexualității, care este atât de contrară naturii (și totodată un abuz), constituie o lezare a datoriei față de sine însuși și că este chiar în cel mai înalt grad opusă moralității, deoarece simultan cu gândul despre ea se stârnește o aversiune^a față de acest gând într-o asemenea măsură, încât însăși numirea unui astfel de viciu prin numele lui specific este considerată imorală^b; ceea ce nu se întâmplă în cazul sinuciderii, care, cu toată oroarea sa (într-o *species facti*), cel puțin nu implică vreo ezitare în a se expune privirii lumii; exact ca și cum omul s-ar simți în genere rușinat că e capabil de a supune propria lui persoană unui asemenea tratament înjositor și care este inferior chiar celui aplicat animalelor. Astfel, dacă în interacțiunile sociale manierate trebuie să se vorbească despre permisă unire corporală a celor două sexe în căsătorie, totuși este solicitată și necesară o mare finețe pentru a o acoperi cu un văl.

Demonstrația rațională a inadmisibilității folosirii propriilor atribute sexuale nu este atât de ușor de dezvoltat., chiar dacă, prin caracterului ei nenatural și chiar prin caracterul pur și simplu inadecvat scopului, ea constituie o violare (chiar în cel mai înalt grad, în ceea ce privește caracterul ei nenatural) a datoriei față de sine însuși, – Totuși *temeiul demonstrației* este, evident, acela că astfel omul renunță (cu superficialitate) la personalitatea sa, întrucât se folosește pe sine exclusiv ca mijloc al satisfacerii pulsionilor animalice. Dar astfel aici nu este clarificat caracterul foarte grav lezării umanității din propria persoană care se produce printr-un astfel de

^a *Abkehrung*

^b *Unsittlich*

^c *Beweisgrund*

viciu, deși prin caracterul lui nefiresc, adică potrivit formei (intenției) lui, pare să-l depășească pe cel al sinuciderii. Diferența ar consta în faptul că, deși presupune renunțarea disprețuitoare la propria persoană, ca și cum viața ar fi o povară, cel puțin sinuciderea nu constituie un act de devoțiune^a față de stimularea animalică, ci necesită curaj, ceea ce presupune un anumit dram de respect pentru umanitatea din propria persoană.¹⁴⁵ Pe când viciul nefiresc, prin care omul se abandonează înclinației animalice, nu doar că îl transformă într-un [simplu] obiect care furnizează plăcere, dar deopotrivă îl transformă totodată pe om într-un lucru contrar naturii, adică într-un obiect *dezgustător*, iar astfel îl lipsește de orice respect față de sine.

Întrebări cazuistice

(6:426)

Scopul naturii în privința coabitării sexelor este procrearea, adică prezervarea speciei; deci trebuie cel puțin a nu se acționa contrar acestuia. Este însă permis a-ți asuma această folosire a atributelor sexuale (chiar dacă se petrece în cadrul căsătoriei), *fără a lua în considerare acest scop?*

De exemplu, în timpul sarcinii, sau soția fiind sterilă (din cauza vârstei ori a unei boli), sau când nu simte nicio atracție sexuală, oare este contrar scopului naturii și astfel este totodată contrar datoriei față de sine însuși ca unul sau altul dintre soți, exact ca în cazul lascivității nefirești, să se folosească de atributele sale sexuale? Sau există o lege a rațiunii moral-practice care, pentru a preveni totuși, o încălcare și mai gravă, permite^b [aici o excepție], adică o lege care, în cazul coliziunii temeiurilor determinante, permite ceva, deși în sine e într-adevăr nepermis (oricât de indulgenți am fi)? – De la care punct se poate considera limitarea unei obligații largi ca fiind *purism* (o pedanterie cu privire la respectarea datoriei care vizează caracterul lor de a fi datorii largi)? Și, ca urmare, înclinațiilor animalice ar trebui să

^a *Hingebung*

^b *Erlaubnisgesetz*

le permitem un spațiu de joc, chiar cu pericolul de a părăsi legile rațiunii?¹⁴⁶

Înclinația sexuală este de asemenea denumită iubire (în cel mai îngust sens al cuvântului) și este de fapt cea mai mare plăcere sensibilă posibilă relativ la un obiect; – nu o plăcere doar *sensibilă*, ca cea relativă la obiecte care plac în simpla reflecție asupra lor (receptivitatea pentru acestea numindu-se gust), ci plăcerea din *delectarea* produsă de prezența unei alte persoane, care astfel aparține *capacității dorinței*, adică și într-adevăr celui mai înalt nivel al acesteia, adică aparține pasiunii. Ea nu poate fi considerată nici iubire de tipul încântării și nici de tipul bunăvoinței (deoarece ambele mai degrabă se țin la distanță), ci este o plăcere de un tip special (*sui generis*) și dorința sexuală intensă nu are de fapt nimic în comun cu iubirea morală^a, deși poate intra în strânsă legătură cu aceasta din urmă, dacă în plus aici survine rațiunea practică cu ale ei condiții limitative.

^a *moralische Liebe*

Articolul trei.

(6:427)

Despre abrutizarea de sine prin consumul lipsit de măsură al băuturii și al mâncării

§8

În privința acestui gen de lipsă de măsură, viciul nu va fi judecat după prejudiciile sau după durerile corporale (precum cele ale bolii) pe care astfel omul le atrage asupra sa; altfel, dacă principiul prin care trebuie să fie contracarat acest viciu ar fi unul al stării de bine^a și al confortului (prin urmare, principiul fericirii), atunci el nu ar constitui principiul unei datorii directe, întrucât acesta nu poate niciodată întemeia o datorie, ci numai o regulă a înțelepciunii^b.

Lipsa de cumpătare animalică în privința delectării cu mâncare sau băutură este un abuz de mijloace de delectare prin care capacitatea folosirii intelectuale a acestora este inhibată sau epuizată. *Beția și lăcomia* sunt vicii care aparțin acestei rubrici. În starea de beție omul este oarecum de tratat doar ca un animal, nu ca un om; deoarece, ca urmare a ghiftuirii cu mâncăruri, el se află într-o asemenea stare încât pentru un anumit timp este paralizat relativ la acțiunile care solicită agilitate și deliberare în utilizarea puterilor sale. – Este evident că a te pune într-o asemenea stare constituie o violare a datoriei față de sine însuși. Prima dintre aceste înjosiri, chiar inferioară naturii animalice, este de obicei produsă prin băuturi fermentate, dar și prin alte mijloace narcotice, precum opiumul sau alte produse ale regnului vegetal. Astfel, deși este ispititor, în urma unei perioade de temporară fericire doar visată, dar și de liniște sufletească, ce produce desigur și o imaginară putere, [este probabil] să se întoarcă totuși depresia și starea de slăbiciune și, ceea ce este cel mai rău, să apară nevoia urgentă de a consuma din nou aceste mijloace narcotice, chiar într-o măsură sporită. Lăcomia relativ la mâncare este

^a *Wohlbefinden*

^b *Weisheitsregel*

încă mai jos decât animalica stimulare plăcută a simțurilor, deoarece angajează simțul doar ca o calitate pasivă, nestimulând nici măcar puterea de a imagina, care este totuși un *activ* joc al reprezentărilor¹⁴⁷, așa cum este în cazul beției; așadar lăcomia seamănă și mai mult cu satisfacția unei vaci.

Întrebări cazuistice

(6:428)

Poate fi permis consumul de vin, e drept, nu în maniera unui adept al consumului în sine, ci în maniera unui apărător al a stării care o atinge pe cea vecină cu beția, deoarece astfel se animă conversația în societate și se induce franchisea ? – sau trebuie, de-a dreptul, să-i concedem meritul și să solicităm ceea ce Seneca laudă la Cato: *virtus eius incaluit mero*^a? – Întrucât, prin imaginara stare de bine, te faci tăcut, retras și necomunicabil, folosirea opiumului și a coniacului ca mijloace de relaxare sunt apropiate josniciei^b, fiind permise doar ca medicamente. Dar cum se poate determina *măsura* pentru cineva care este gata să treacă în starea în care nu mai are ochii limpezi pentru a cântări? Prin urmare, mahomedanismul, care interzice în mod absolut consumul vin, a ales foarte rău când a permis totuși consumul de opiu.

Banchetul, ca invitație formală la consumul necumpătat în privința ambelor alimente, pe lângă simpla gustare a plenitudinii vieții^c, are încă în sine ceva care țintește un scop moral, adică are tocmai intenția ca mai mulți oameni laolaltă să se mențină în comunicare reciprocă pentru o lungă durată. Dar, cu toate acestea, tocmai din cauza numărului invitațiilor (dacă, așa cum spune Chesterfield, îl depășește pe cel al muzelor), aici este posibilă numai o comunicare limitată (cea cu cel de alături), așadar, prin lipsa de cumpătare, evenimentul contrazice scopul său, așa că rămâne întotdeauna tentația pentru ceva imoral, adică pentru încălcarea

^a puterea lui stătea în vinul fierbinte, n.t.

^b *Niederträchtigkeit*

^c *Wohlleben*

datoriei față de sine însuși; chiar și fără a lua în considerare dezavantajele consumului excesiv, care totuși poate fi probabil eliminat de către doctori. Și cât de departe poate merge autorizarea morală de a da ascultare acestor invitații la lipsa de cumpătare?

CAPITOLUL AL DOILEA.

Datoria omului față de sine doar ca ființă morală

Ea este contrară viciilor: minciunii, zgârceniei și falsei modestii (slugărniceii).

I. Despre minciună

(6:429)

§9

Cea mai gravă violare a datoriei omului față de sine, considerat doar ca ființă morală (adică privind doar umanitatea din propria persoană), este contracararea veridicității^a: *minciuna*^b (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*). Este de la sine înțeles că în etică nu se poate refuza utilizarea acestui nume aspru pentru exprimarea intenționată a neadevărului relativ la propriile gânduri (în timp ce, în doctrina dreptului este denumită astfel doar când conduce la violarea dreptului altuia), deoarece etica nu preia nicio autorizare din lipsa de efecte negative. Căci dezonoarea (a fi un obiect al disprețului moral), care însoțește minciuna, îl însoțește chiar și pe mincinos precum o umbră sa. Minciuna poate fi una internă (*mendacium externum*) sau și externă. Printr-o minciună externă omul se transformă pe sine într-un obiect al disprețului în ochii altora, însă prin minciuna internă se transformă în obiect al disprețului în proprii săi ochi și violează demnitatea umanității în propria persoană, ceea ce este mai rău. Asta deoarece dauna care se poate produce astfel altor oameni nu afectează ceea ce este specific

^a *das Widerspiel der Wahrhaftigkeit*

^b *Lüge*

viciului (căci acesta constă numai în violarea datoriei față de alții) și aici deopotrivă nu este luată în considerare nici dauna pe care cel care minte o atrage asupra sa; căci altfel, ca simplă eroare a prudenței^a, ar intra în conflict cu maxima pragmatică, nu cu maxima morală¹⁴⁸, și nu ar putea fi privită ca o violare a datoriei. – Minciuna este abandonarea și deopotrivă nimicirea propriei demnități a omului^b. Un om care el însuși nu crede ceea ce spune altora (chiar dacă celălalt este persoană pur ideală) are și mai puțină valoare decât dacă ar fi un simplu lucru; căci un alt om poate face totuși ceva folositor cu această minimă înzestrare a unui lucru, deoarece un lucru este ceva real și ceva subzistent. Însă comunicarea gândurilor tale către o altă persoană prin cuvinte care conțin (în mod intenționat) opusul a ceea ce vorbitorul gândește despre asta se poate spune că este unul dintre scopurile direct opuse finalității naturale a capacității comunicării gândurilor, așadar este o renunțare la personalitatea celui care vorbește astfel și el constituie [aici] doar o reprezentare fenomenală înșelătoare a uni om, iar nu omul însuși. Veracitatea^c în explicații va fi denumită și *onestitate*^d, iar, dacă acestea sunt totodată o promisiune, dar în general *integritatea* morală^e va fi denumită *sinceritate*^f. (6:430)

Minciuna (în sensul etic al cuvântului) în genere, ca neadevăr spus intenționat, nu este nevoie să fie *dăunătoare* altuia pentru a fi declarată condamnată; căci atunci ar fi o violare a drepturilor altora. Cauza acesteia poate fi superficialitatea sau chiar bunătatea^g, ba chiar se poate viza un scop într-adevăr bun prin aceasta, și totuși acest mod de a-l urmări, prin simpla sa formă, este o crimă a omului față de propria sa persoană și o nemernicie^h, care trebuie să-l facă pe om demn de dispreț în fața propriilor săi ochi.

^a *Klugheitsfehler*

^b *Menschenwürde*

^c *Wahrhaftigkeit*

^d *Ehrlichkeit*

^e *Redlichkeit*

^f *Aufrichtigkeit*

^g *Gutmütigkeit*

^h *Nichtswürdigkeit*

Este ușor a demonstra realitatea unor astfel de minciuni *interne*, pentru care vina aparține omului, însă explicarea posibilității lor pare să fie totuși dificilă; deoarece pentru aceasta se cere o a doua persoană, cea care se intenționează a fi înșelată, însă a te înșela pe tine însuși în mod intenționat pare să conțină o contradicție în sine.

Omul, ca ființă morală (*homo noumenon*), nu se poate folosi pe sine, ca ființă naturală (*homo phaenomenon*), doar ca mijloc (ca mașină vorbitoare) ce nu ar fi legat de un scop intern (comunicarea gândurilor), ci este legat de condiția ca această utilizare să fie în acord cu scopului intern declarat (*declaratio*) și este sub obligația de a manifesta *veracitate* față de sine. – De exemplu, dacă cineva se minte cu privire la credința^a sa într-un judecător suprem al lumii, deși în realitate nu o găsește în sine, și totuși se convinge pe sine că nu ar produce niciun rău, ba chiar ar fi util, să mărturisească o astfel de convingere unuia care își cercetează sufletul în căutarea unui astfel de judecător suprem pentru a-i pretinde grația divină, în caz că există¹⁴⁹. Sau, în cazul în care pentru cineva existența unui asemenea judecător nu este absolut deloc în dubiu, dar totuși se fletează singur cu faptul că în sinea sa venerează legea acestui judecător suprem, deși nu simte de fapt niciun alt mobil decât teama de pedeapsă^b.

Nesinceritatea este simpla deficiență de *conștiinciozitate*^c, adică de puritate, în actul mărturisirii în fața propriului judecător intern și care va fi gândit ca o altă persoană, dacă aceasta conștiinciozitate va fi considerată la nivelul cel mai înalt al stricteții sale. Dar acolo unde (din iubire de sine) o dorință este luată ca fapt, deoarece cineva are în intenție un scop bun, atunci minciuna internă, deși este cu adevărat contrară datoriei omului față de sine însuși, primește aici numele de slăbiciune^d, așa cum dorința unui îndrăgostit de a găsi numai însușiri bune la cea pe care o iubește face invizibile lipsurile ei evidente. – Totuși această lipsă de puritate în explicații, pe care cineva o exercită

^a *Glaube*

^b *Strafe*

^c *Gewissenhaftigkeit*

^d *Schwachheit*

împotriva sa însuși, merită cea mai aspră admonestare: deoarece, dintr-un loc atât de putred (iar falsitatea pare să fie înrădăcinată în natura umană) (6:431) și după ce a fost violat cel mai înalt principiu de bază al verității, răul care constă în lipsa de respect față de adevăr se răspândește și în raport cu alți oameni.

Remarcă

Este remarcabil că Biblia datează cea dintâi crimă, cea prin care răul ajunge în lume, nu de la *fratricid* (cel al lui Cain), ci de la prima *minciună* (căci împotriva acesteia chiar și natura se revoltă), iar pe inițiatorul tuturor relelor îl numește mincinosul de la începuturi și tată al minciunii; asta deși rațiunea nu ne oferă mai departe niciun temei ca explicație pentru această tendință a omului către *fățarnicie*^a (*esprit fourbe*)¹⁵⁰ și care totuși trebuie să precedă minciuna; căci un act al libertății nu poate fi dedus și nici explicat (asemenea unui efect natural) din legea naturii privind interdependența dintre efect și cauza lui, care, în cele din urmă, sunt fenomene.

Întrebări cazuistice

Un neadevăr spus din pură politețe (de exemplu formularea „umilul dumneavoastră supus”, de la finalul unei scrisori) poate fi considerat minciună? Nimeni nu va fi înșelat de aceasta. Un autor îi întreabă pe cititorii săi: „v-a plăcut lucrarea mea?” Răspunsul poate fi dat, e drept, numai ipotetic, căci despre caracterul prezumțios al unei astfel de întrebări se poate doar glumi; însă cine are vorba de duh^b întotdeauna la îndemână? Cea mai mică amânare a răspunsului ar fi deja o ofensă adusă autorului; așadar trebuie să i se spună acestuia ceea ce se așteaptă să audă?

Dacă spun un neadevăr în chestiunile serioase, acolo unde este vorba despre ceea ce este al meu și ceea ce este al tău, trebuie să suport toate consecințele care reies din aceasta? De exemplu, un proprietar a ordonat: ca, dacă o anumită persoană l-ar căuta, servitorul să-l mintă

^a *Gleisneri*

^b *Witz*

pe vizitator. Servitorul procedează cum i s-a ordonat: însă astfel creează oportunitatea ca proprietarul să scape și să comită o crimă gravă care altfel ar fi fost evitată, dacă prin această minciună polițistul trimis pentru a-l reține nu ar fi fost împiedicat să facă asta. Asupra cui cade vina (potrivit principiilor de bază etice)? Oricum ea cade și asupra servitorului care aici prin minciuna sa a violat o datorie față de sine însuși, iar consecințe acesteia vor fi imputate lui de propria lui conștiință.

II.
Despre avariție
(6:432)

§10

Prin această denumire înțeleg aici nu *avaritia lacomă*^a (sporirea achiziționării mijloacelor pentru a trăi deplin viața, dar dincolo de limitele nevoilor reale ale cuiva); căci aceasta poate fi considerată și simplă o violare a datoriei (binefacerii^b) față de alții; de asemenea, nu am în vedere aici nici *avaritia austeră*^c care, atunci când este dezonorantă, va fi numită *zgârcenie*^d sau *parcimonie*^e, dar care ar putea fi totuși pur și simplu o neglijare a datoriei iubirii față de alții. Așadar, cea avută în vedere aici este cea avariție care constă în restrângerea sub nivelul nevoilor reale a mijloacelor necesare pentru deplina delectare a *propriei* persoane cu ceea ce oferă viața, deoarece a proceda astfel intră în conflict cu datoria *față de sine*.

Relativ la sancționarea acestui viciu, un exemplu poate face clar caracterul incorect al tuturor explicațiilor virtuților și viciilor prin simplul *grad* al acestora și demonstrează totodată inutilitatea principiului de bază ale lui Aristotel: potrivit căruia virtutea constă în calea de mijloc dintre două vicii.

Mai precis, dacă privesc *buna gestionare*^f ca fiind calea de mijloc între risipă^g și avariție, iar aceasta ar trebui să fie media *gradelor*^h, atunci un viciu nu poate trece în viciul contrar altfel decât prin *virtute* și astfel virtutea nu ar fi altceva decât un viciu diminuat sau pe cale să

^a *habsüchtigen Geiz*

^b *Wohltätigkeit*

^c *kargen Geiz*

^d *Knickerei*

^e *Knauserei*

^f *gute Wirtschaft*

^g *Verschwendung*

^h *das Mittlere des Grades*

dispară, iar în acest caz consecința va fi că autentică datorie a virtuții ar fi să nu te folosești deloc de mijloacele trăirii depline a vieții.

Dacă un viciu trebuie deosebit de o virtute, atunci nu *măsura* în care sunt puse în practică maximele morale, ci *principiul* obiectiv al acestora trebuie recunoscut ca diferit și prezentat. – Maxima avariției *lacome* (ca risipă) este: obține și păstrează toate mijloacele pentru trăirea deplină a vieții *cu intenția de a te delecta cu ele*. – Pe de altă parte, maxima avariției austere conține deopotrivă achiziționarea ca și păstrarea tuturor mijloacelor unei vieți trăite deplin^a, însă *fără intenția de a te delecta cu ele* (adică nu această delectare reprezintă scopul, ci doar deținerea lor).

Așadar trăsătura specifică proprie acestui din urmă viciu o constituie principiul de bază de a deține mijloace pentru toate tipurile de scopuri, însă doar cu condiția (6:433) să nu vrei să folosești pe niciunul dintre aceste mijloace și astfel să te lipsești de o calmă delectare cu ceea ce viața îți oferă:¹⁵¹ ceea ce în privința scopului¹⁵² este în mod direct opus datoriei față de sine*. Așadar risipa și

^a *Wohlleben*

* Propoziția: nimic nu trebuie făcut într-o măsură prea mare sau prea mică spune la fel de mult precum a spune nimic; deoarece ea este tautologică. Ce înseamnă a face prea mult? *Răspuns*: Ceea ce este mai mult decât bine; ce înseamnă a face prea puțin? *Răspuns*: mai puțin decât bine. Ce înseamnă: *eu trebuie* [*ich soll*] (să fac sau să mă abțin de la a face)? *Răspuns*: *nu este bine* (este contrar datoriei), a face *mai mult* sau, de asemenea, *mai puțin* decât ceea ce este bine. Dacă aceasta este înțelepciunea pe care pentru a o cerceta trebuie să ne întoarcem la antici (la Aristotel), și la alții asemenea lui, care au fost mai aproape de izvorul ei; *virtus consistit in medio, medium tenere beati, est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum*, atunci am ales greșit să ne întoarcem la oracolul ei. Între veracitate și minciună (fiind *contradictorie oppositis*) nu există niciun mijloc [*kein Mittleres*]: însă, între franchețe [*Offenherzigkeit*] și reticență (fiind *contrarie oppositis*), într-adevăr, există o medie, căci acela care își exprimă opinia spune adevărul ca parte adevărată a unui întreg, dar nu *tot adevărul* ca întreg coerent al părților sale. Acum, este totuși pe deplin firesc a cere de la cel care predă virtutea să indice acest mijloc [medie între două vicii, n.t.]. Dar el nu poate face asta, căci ambele datorii ale virtuții au un spațiu de joc pentru aplicare (*latitudinem*) și ce anume trebuie făcut poate fi decis numai de către puterea de judecare după reguli (pragmatice) ale prudenței și nu după cele (morale) ale moralității, adică nu ca datorie *îngustă* (*officium strictum*), ci numai ca datorie *largă* (*officium latum*). Prin

parcimonia^a sunt deosebite una de cealaltă, nu prin grad, ci în mod specific prin maximele opuse.

Întrebări cazuistice

Deoarece aici este vorba numai despre datoriile față de sine, iar lăcomia^b (pofa nesățioasă de avere) pentru a cheltui în exces, ca și zgârcenia relativă la bani (angoasa de a nu cheltui în exces), au ca temei egoismul^c (*solipsismus*) și ambele, (6:434) atât cheltuiala în exces cât și parcimonia, tocmai de aceea par repudiabile, deoarece conduc la sărăcie, care în primul caz nu e anticipată, iar în al doilea caz este aleasă (se vrea a se trăi meschin) – prin urmare, întrebarea este: dacă ele, atât primul ca și celălalt, sunt în cele din urmă vicii sau mai degrabă ambele trebuie denumite simplă lipsă de înțelepciune, deci s-ar afla complet în afara granițelor datoriei față de sine. Dar, parcimonia nu este doar economisire greșit înțeleasă, iar a nu fi stăpânul lor, ci a manifesta supunerea servilă a propriei persoane față de bunurile care aduc fericirea, este o violare a datoriei față de sine. Aceasta este opusă deschiderii (*liberalitas moralis*) în modul de a gândi^d în genere (nu și dărnicii extravagante^e (*liberalitas sumtuosa*), care este doar o aplicare a acesteia într-un caz particular, adică este

urmare, e adevărat că cel care respectă principiile de bază ale virtuții, prin practicarea într-o măsură mai mare sau mai mică decât prescrie prudența, comite un păcat [*Fehler*] (*peccatum*), dar, prin faptul că el este atașat cu rigoare de aceste principii de bază, nu e adevărat că practică un viciu (*vitium*). Prin urmare, versul lui Horațiu: *insani sapiens nomen habeat aequus iniqui, ultra quam satis est virtutem si petat ipsam*, luat *ad litteram* este absolut fals. Deoarece *sapiens* semnifică aici doar un om prudent (*prudens*) care nu gândește fantastic perfecțiunea virtuții [*Tugendvollkommenheit*], întrucât ea ca ideal solicită apropierea maxim posibilă de acest scop, dar nu și realizarea lui deplină [*Vollendung*], aceasta fiind o cerință care depășește puterile umane și care ar introduce nonsensul (fantezia) în reprezentarea principiul virtuții. Căci tocmai a fi *prea virtuos*, adică a fi chiar prea atașat datoriei tale, ar fi aproximativ același lucru cu a spune că un cerc este făcut prea rotund sau că o linie este făcută prea dreaptă.

^a *Kargheit*

^b *Habsucht*

^c *Selbstsucht*

^d *Liberalität der Denkungsart*

^e *Freigebigkeit*

opusă principiului independenței față de orice, cu excepția [supunerii față de, n.t.] lege, și este o fraudă¹⁵³ pe care subiectul o comite asupra lui însuși. Dar ce fel de lege este aceea pe care legiuitorul intern însuși nu știe cum să o aplice? Ar trebui să fac economie cu privire la ceea ce mănânc sau numai cu privire la cheltuielile pentru bunurile externe? La bătrânețe sau încă din tinerețe? sau este chibzuința^a o virtute în sine ?

^a *Sparsamkeit*

III. Despre servilitate

§11

În sistemul naturii, omul (*homo phaenomenon, animal rationale*) este o ființă puțin semnificativă și are laolaltă cu celelalte animale, ca progeneruri ale pământului, o valoare obișnuită (*pretium vulgare*). Chiar și faptul că, spre deosebire de acestea, omul are avantajul intelectului și că își poate stabili sieși scopuri îi conferă totuși numai o valoare *extrinsecă*^a acestei valori de utilizare (*pretium usus*). Mai precis, îi dă unui om o valoare mai mare decât altora, adică un *preț*, precum cel al unei mărfi în comerțul cu aceste animale ca lucruri^b, dar în acest comerț omul are totuși o valoare inferioară față de instrumentul universal de schimb, banii, a căror valoare, tocmai de aceea, va fi denumită excelentă (*pretium eminens*).

Numai omul considerat ca persoană, adică drept subiect al unei rațiuni moral-practice, este elevat^c deasupra oricărui preț; deoarece ca persoană (*homo noumenon*) el nu este apreciat doar ca mijloc al scopurilor altora (6:435), nici măcar doar ca mijloc al propriilor sale scopuri, ci el trebuie apreciat ca scop în sine, adică el posedă o *demnitate*^d (o valoare internă absolută), prin care obține în mod necesar și spontan respectul tuturor celorlalte ființe raționale din lume^e, prin care se poate măsura cu fiecare altă ființă rațională și pe baza căruia se poate aprecia ca fiind pe picior de egalitate cu oricare dintre acestea. Umanitatea din propria persoană este obiectul respectului care poate fi revendicat din partea fiecărui alt om, dar la care omul nu trebuie să renunțe. Prin urmare, el, atât prin raportare la un standard scăzut, dar și prin raportare la unul înalt, poate și

^a *äußeren Wert*

^b *Sachen*

^c *erhaben*

^d *Würde*

^e *Weltwesen*

trebuie să se aprecieze potrivit faptului că este o ființă sensibilă^a (potrivit naturii sale animale) sau ca ființă inteligibilă^b (potrivit predispoziției sale morale). Însă, deoarece el trebuie să se considere nu numai ca simplă persoană în genere, ci și ca om, adică drept o persoană care are datorii față de sine pe care i le impune propria rațiune, tocmai de aceea insignifianța sa ca *animal uman*^c nu poate afecta conștiința demnității sale ca *persoană rațională*^d. || Și, luând în considerare acest din urmă aspect, omul nu trebuie să repudieze aprecierea morală pentru propria persoană, adică el trebuie să acționeze pentru realizarea scopului său, care este o datorie în sine, nu în mod slugarnic, nu în mod servil (*animo servili*), ca și cum ar solicita o favoare. Deci el trebuie să acționeze fără a repudia demnitatea sa, ci întotdeauna având conștiința caracterului sublim^e al predispoziției sale morale (care este deja cuprinsă în conceptul virtuții); iar acest *respect pentru propria persoană*^f este o datorie a omului față de sine.

Conștiința și sentimentul lipsei de însemnătate a propriei valori morale în comparație cu legea constituie *umilitatea*^g (*humilitas moralis*). Convingerea măreției propriei valori, dar numai din lipsa comparării cu legea, poate fi denumită *aroganța morală*^b (*arrogantia moralis*). – Renunțarea la orice pretenție privind vreo valoare morală a propriei persoane, pe baza convingerii că prin aceasta s-ar obține o valoare morală împrumutată, reprezintă falsă *umilitate* morală (*humilitas spuria*).

Umilitatea [manifestată] în compararea cu alți oameni (într-adevăr cu orice ființă finită, chiar de ar fi un serafim) chiar nu

^a *Sinnenwesen*

^b *intelligibles Wesen*

^c *Tiermensch*

^d *Vernunftmensch*

^e *Erhabenheit*

^f *Selbstschätzung*

^g *Demut*

^h *Tugendstolz*

constituie o datorie; dimpotrivă, strădania ca în aceste relații să devii egal sau să-l depășești pe altul, având convingerea că astfel îți procuri o valoare internă mai mare, constituie *ambitiia*^a (*ambitio*) care este direct contrară datoriei față de alții. Însă această umilitate [manifestată] în compararea cu alți oameni, doar ca mijloc pentru a solicita o favoare din partea altcuiva, (6:436) adică deprecierea conștientă a propriei valori morale (ipocrizia^b și lingușirea^c)*, ar putea fi numită falsă (o simulată) umilitate, ia ea, fiind o înjosire a propriei personalități, este contrară datoriei față de sine.

Din compararea noastră onestă și precisă cu legea morală (cu sfințenia și strictețea acesteia) trebuie să rezulte inevitabil autentică umilitate. Dar, din faptul că suntem capabili de o asemenea legislație internă și din faptul că omul (natural) se simte împins să manifeste cel mai profund respect pentru omul (moral) din propria sa persoană, provin deopotrivă *înălțarea* și cea mai înaltă apreciere pentru propria persoană, adică sentimentul propriei valori interioare (*valor*), drept pentru care ele nu poate fi de vânzare pentru niciun preț¹⁵⁴ (*pretium*) și posedă o demnitate imposibil de pierdut (*dignitas interna*) care inculcă omului respectul (*reverentia*) față de sine.

§12

Într-o măsură mai mare sau mai mică, următoarele exemple pot face recunoscută această datorie a omului în raport cu demnitatea umanității din noi, așadar și față de noi înșine.

Să nu devii servitorul altui om. – Nu lăsa nepedepsit faptul că alții îți calcă drepturile în picioare. – Nu face datorii despre care nu

^a *Hochmut*

^b *Heuchelei*

^c *Schmeichelei*

* „*Heucheln*”, mai precis „*bäucheln*”, pare a fi derivat din „*Hauch*”, o expirație însoțită de un geamăt care întrerupe discursul cuiva (un oftat). „*Schmeicheln*” (a flata) pare să provină din „*Schmiegen*” (a îndoi) care, ca obicei, este denumit „*Schmiegen*” (a se slugărnic), iar în germana academică (este denumită) „*Schmeicheln*”.

ești sigur că le poți returna. – Nu accepta beneficii^a de care te poți lipsi și nu fii un parazit, un lingușitor, sau chiar (ceea ce într-adevăr numai ca grad diferă de cele dinainte) un cerșetor. Prin urmare, fii econom astfel încât să nu devii sărac lipit. – A te văicări sau a te smiorcăi, ba chiar a țipa până la a te durea corpul, nu e demn de tine, mai ales când ești conștient că tu ești de vină: deoarece tu ești cel care s-a îndatorat; De aici rezultă caracterul nobil (prin prevenirea dezonoarei) al morții unui delicvent, caracter obținut prin dârzenia manifestată în acceptarea morții. – Este contrar demnității umane a îngenunchea, ori a te arunca la pământ, chiar și pentru a manifesta într-o formă vizibilă venerație față de obiecte divine, așa cum este și invocarea acestora în imagini concrete^b; căci astfel manifesti umilitate nu față de un ideal^c (6:437) pe care ți-l reprezintă propria ta rațiune, ci față de un idol^d care este propriul tău produs artificial.¹⁵⁵

Întrebări cazuistice

Nu cumva sentimentul caracterul sublim al menirii cuiva, adică *exaltarea spiritului (elatio animi)*, ca apreciere a propriei persoane, este înrudit în om cu trufia (*arrogantia*), cea care este contrară în mod direct umilității (*humilitas moralis*)? Iar această înrudire oare nu are loc într-un mod mai strâns decât ar fi recomandabil pentru a asigura cultivarea umilității, chiar și când intervine doar în privința comparării cu ați oameni, nu cu legea? Sau acest mod de negare de sine, mai degrabă decât spusele altora, ar accentua disprețul nostru față de propria persoană până când va fi contrar datoriei (respectului) față de sine? A te pleca sau a te face mic în fața cuiva pare a fi întotdeauna nedemn pentru un om.

Manifestarea preferențială a aprecierii prin cuvinte și maniere, chiar și față de cineva care nu servește în autoritățile publice – reverențele, plecăciunile (drept complimente), punctarea diferențelor dintre diferitele

^a *Wohltaten*

^b *Anrufung derselben in gegenwärtigen Bilder*

^c *Ideal*

^d *Idol*

poziții ierarhice desemnată prin frazele de o precizie meticuloasă specifice curții – care sunt cu totul diferite de politețe^a (aceasta fiind deopotrivă necesară celor ce se respectă reciproc) – folosirea lui *tu, el, voi și ei* sau a expresiilor consacrate *preanobile, înalte nobil, înalte nobil de sorginte aleasă, nobile prefericit născut (ohe, iam satis est!)* din formulele de salut – care, prin pedanteria lor, sunt cel mai larg folosite de către germani dintre toate popoarele lumii (cu excepția probabil a castelor indiene), oare nu sunt toate acestea dovada unei tendințe către slugărnicie larg răspândite între oameni? (*Hae nugae in seria ducunt.*) Dar cine se transformă în vierme nu se poate plânge apoi că va fi călcat în picioare.

^a *Höflichkeit*

SECȚIUNEA ÎNTÂI. Despre datoria omului față de sine ca propriul său judecător intern

§13

Un astfel de concept al datoriei conține o constrângere prin lege (ca imperativ moral care limitează libertatea noastră) și aparține intelectului practic^a, cel care dă regula; însă *imputarea* internă a unei fapte, ca a unui caz care stă sub o lege (*in meritum aut demeritum*), (6:438) aparține *puterii de judecare (iudicium)* și, ca principiu subiectiv al imputării acțiunii, aceasta judecă cu puterea dreptului dacă fapta (acțiunea care stă sub o lege) s-a petrecut sau nu. De aici rezultă concluzia rațiunii (*sentința*), adică rezultă legarea efectului juridic cu acțiunea (condamnarea sau achitarea), iar, ca un efect al legii create de persoana morală, toate acestea se petrec în fața unei *curți*^b (*coram iudicio*) numită curte de justiție (*forum*). – A fi conștient despre existența unei curți de justiție interne aflată în om („în fața căreia gândurile sale se acuză sau se disculpă reciproc”) înseamnă a avea conștiință [morală]^c.

Fiecare om are conștiință [morală] și se găsește sub supravegherea unui judecător intern, adică este ținut sub amenințarea acestuia, deși în general este ținut sub respect (corelat cu frică), iar această autoritate din el care supraveghează asupra legii^d nu este ceva pe care îl face el însuși (în mod deliberat), ci este încorporat ființei sale. Când se gândește să scape de ea, conștiința [morală] îl urmează

^a *praktischen Verstande*

^b *vor Gericht*

^c *Gewissen*

^d *diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt*

precum umbra sa. Într-adevăr, omul se poate anestezia prin plăceri, distracții sau prin somn, dar nu poate evita, din când în când, atunci când își revine sau când se trezește, să audă imediat vocea înfricoșătoare a acesteia. Se poate ca omul, aflat într-o extremă stare de depravare, să facă astfel încât să nu-i mai poată da ascultare, dar nici atunci nu poate evita să o *audă*.

Această predispoziție originară intelectuală și morală (deoarece ea este reprezentarea datoriei), denumită *conștiință*, are specificul că, deși domeniul ei este într-adevăr faptul specific omului de a fi singur cu el însuși, totuși omul constrâns^a de rațiunea sa se vede ca și cum ar impulsionat de îndemnul imperativ^b al unei *alte persoane*; întrucât aici chestiunea constă în aducerea unei probleme de drept (*causa*) în fața unei instanțe de judecată. Însă faptul că cel *acuzat* de conștiința sa este reprezentat ca fiind *una și aceeași persoană* cu judecătorul constituie un mod absurd de reprezentare a unei o curți de justiție; deoarece, dacă așa ar sta lucrurile, atunci cel care acuză ar pierde într-adevăr de fiecare dată. – Prin urmare, dacă nu vrea să ajungă în contradicție cu sine însăși, conștiința omului va trebui ca, în privința evaluării tuturor datoriilor, să gândească pe *altcineva* (cum ar fi omul în genere), adică pe altcineva decât ea însăși, care să fie judecător al acțiunilor sale. (6:439) Această altă persoană poate fi una reală sau una pur ideală, pe care rațiunea însăși o creează.*

^a *genötigt*

^b *Geheiß*

* Omul trebuie să se gândească pe sine ca având două aspecte ale personalității, ca fiind cel care acuză și deopotrivă cel care judecă. Dat fiind acest sine dublu – pe de o parte, că el trebuie să stea tremurând în fața barei unei curți de justiție, uneia căreia, pe de altă parte, totuși i s-a încredințat, dar totodată că el, pe baza unei autorități înnăscute, [trebuie] să aibă în propriile mâini oficiul de judecător – se impune aici ca necesară o explicație astfel încât rațiunea să nu intre în contradicție cu sine însăși. Eu fiind acuzatorul și, totuși, deopotrivă cel acuzat, sunt unul și același om (*numero idem*), însă, ca subiect al legislației morale rezultată din conceptul libertății, unde omul este un supus al legii pe care el însuși și-o dă (*homo noumenon*), trebuie să fie considerat drept fiind ca un altul decât omul simțurilor înzestrat cu rațiune (*specie diversus*). Dar aceasta numai din punct de vedere practic – deoarece despre relația causală [privind trecerea] de la ceea ce

O astfel de persoană ideală (judecătorul autorizat al conștiinței) trebuie să fie un fin cunoscător al sufletului^a; căci instanța de judecată este plasată în *interiorul* omului – totodată el trebuie să fie *cel care impune toate obligațiile*, adică este o astfel de persoană, sau trebuie să fie gândită ca o persoană, în relație cu care orice datorie în genere trebuie considerată și ca o poruncă a sa; deoarece conștiința este judecătorul tuturor acțiunilor libere. – Acum, o asemenea ființă cu putere nelimitată asupra tuturor ființelor morale se numește *Dumnezeu*, întrucât o astfel de ființă morală trebuie să aibă totodată întreaga autoritate și una cu putere deplină^b (în rai și pe pământ), deoarece altfel ea nu ar putea să procure (ceea ce totuși aparține în mod necesar oficiului de judecător) legilor sale efectul adecvat lor. Prin urmare, conștiința va trebui gândită ca principiu subiectiv al responsabilității în fața lui Dumnezeu pentru faptele săvârșite de tine însuși și, de fapt, acest din urmă concept (chiar dacă numai într-un mod obscur) este cuprins de fiecare dată în conștiința de sine morală.

Prin această idee, la care în mod inevitabil îl conduce conștiința sa, nu vrem să spunem că omul este îndreptățit și cu atât mai puțin că prin aceasta el este *obligat să accepte ca reală* o astfel de ființă superioară, alta decât el însuși;¹⁵⁶ deoarece, această idee îi este dată nu *obiectiv*, prin rațiunea teoretică, ci pur *subiectiv*, prin rațiunea practică prin care omul se pune pe sine sub obligația^c să acționeze potrivit ei. (6:440) Iar omul, prin intermediul rațiunii practice și numai *prin analogie* cu un legislator pentru toate ființele raționale din

este inteligibil către ceea ce este sensibil nu [poate] exista nicio teorie – și totodată această diferență specifică este caracteristică facultăților omului (a celor superioare și a celor inferioare). Primul este acuzatorul, împotriva căruia acuzatului îi este garantat un asistent juridic (avocatul său). După încheierea procedurilor juridice, judecătorul intern, ca persoană *cu putere de decizie*, pronunță sentința privind fericirea, ori suferința drept consecințe ale faptei; în această calitate [de temei transcendent, n.t.], această putere (fiind puterea conducătoare a lumii) noi nu o putem cerceta mai profund doar prin intermediul rațiunii noastre și putem doar să onorăm [*verehren*] acest necondiționat fie *iubeo*, fie *veto* al ei.

^a *Herzenskundiger*

^b *Gewalt*

^c *selbst verpflichtende*

lume, primește doar o îndrumare spre conștientizarea^a (care va fi denumită și religie) responsabilității față de o ființă divină (rațiunea morală legislatoare), care este deosebită de noi, dar care totuși este prezentă în modul cel mai profund în noi, pentru a ne-o reprezenta și pentru a ne supune regulilor de dreptate ale acestei voințe. Conceptul religiei în genere este aici numai „principiul judecării tuturor datoriilor noastre ca porunci divine”.

- 1) Într-o chestiune care angajează conștiința (*causa conscientiam tangens*) omul gândește conștiința ca *ceva care avertizează* (*praemonens*) înainte ca el să ia decizia; de aceea, este necesară cea mai mare seriozitate (*scrupulositas*) în cazurile în care conștiința este singurul judecător (*casibus conscientiae*), astfel încât, atunci când este vizat un concept al datoriei (ceva moral în sine), judecarea să nu fie considerată doar pedanterie (micrologie), iar o autentică violare a datoriei să nu fie judecată ca fiind o bagatelă (*peccatillum*) și (potrivit principiului de bază: *minima non curat praetor*) să fie cumva lăsată doar pe seama unui sfat al conștiinței^b care se exprimă arbitrar. Prin urmare, a credita pe cineva ca având o conștiință *largă*^c este totuna cu a spune că este inconștient din punct de vedere moral.
- 2) Când fapta este comisă, apare în conștiință mai întâi *acuzatorul* și simultan cu el un *apărător legal* (un avocat); deoarece conflictul nu poate fi soluționat amiabil (*per amicabilem compositionem*), ci trebuie decis potrivit rigorii dreptului;
- 3) De aici rezultă puterea juridică absolută pe care sentințele conștiinței^d o au asupra omului și prin care ia decizia de *a-l achita sau de a-l condamna*. Este de remarcat aici că achitarea nu poate fi niciodată decisă ca o recompensă (*praemium*), ca fiind câștigul a ceva ce mai înainte nu era al său, ci conține doar o stare de *bucurie*^e pentru a fi scăpat de pericolul de a fi găsit pasibil de pedeapsă și, de aceea, conține de asemenea *beatitudinea*^f rezultată prin

^a *Gewissenhaftigkeit*

^b *Gewissensrat*

^c *weites Gewissen*

^d *der rechtskräftige Spruch des Gewissens*

^e *Frohsein*

^f *Seligkeit*

confirmarea pe deplin consolatoare a propriei conștiințe. Dar aceasta nu este *pozitivă* (ca bucurie), ci doar *negativă* (liniștire după starea de agitație precedentă), ceva ce îi poate fi atribuit numai virtuții, ca luptă împotriva influenței principiilor rele din om^a.

^a *Kampf gegen die Einflüsse des bösen Prinzips im Menschen*

SECȚIUNEA A DOUA.

(6:441)

Despre prima poruncă a tuturor datoriilor față de sine

§14

Această poruncă este: *cunoaște-te pe tine însuși* (cercetează-te, înțelege-te) – dar nu potrivit principiului perfecțiunii tale naturale (cel al adecvării sau neadecvării la toate scopurile dorite sau chiar poruncite), ci potrivit principiului perfecțiunii morale – adică, prin raportare la datoria ta – la inima ta, [determină obiectiv] dacă ceva este bun sau rău, dacă sursa acțiunilor tale este pură sau impură și ce poate anume aparține *condiției* morale^a, fie în mod originar ca aparținând *substanței* omului sau ca derivat (dobândit sau transferat lui) care îi poate fi imputat lui.¹⁵⁷

Cunoașterea morală a propriei persoane, cea care îți impune să pătrunzi (în abisul) inimii până la profunzimi greu de cercetat, este începutul întregii înțelepciuni umane. Căci înțelepciunea umană, care constă în armonia voinței unei ființe cu scopul ei final, are nevoie în cazul omului ca, înainte de toate, el să îndepărteze obstacolele interne (ale unei voințe rele prezente în el), și apoi are nevoie ca dezvoltarea^b acelei predispoziții originare, care este inalienabilă pentru o voință bună, să fie declanșată în el (întrucât numai coborârea în infernul cunoașterii sinelui pregătește calea spre deificare).

^a *moralischen Zustände*

^b *Entwicklung*

Această cunoaștere morală a propriei persoane va risipi în primul rând disprețul *exacerbat* față de sine însuși ca om în genere (față de întreaga lui specie); căci acest tip de dispreț este autocontradictoriu. – Numai prin nobila predispoziție spre bine, care există în noi și care îl face pe om demn de respect, se întâmplă ca el să-l găsească demn de dispreț pe cel care acționează contrar acestei predispoziții¹⁵⁸(dar numai pe acesta ca om, însă nu umanitatea în sine). – Dar astfel este dovedită ca fiind contradictorie și stima de sine *egoistă*, care reține simpla dorință ca o dovadă a unei inimi bune (rugăciunea este, de asemenea, doar o dorință declarată intern a unui fin cunoscător al inimii), deoarece, chiar dacă aceasta ar surveni ca o teribilă nostalgie^a, ea în sine este totuși lipsită de conținut în fapte și rămâne mereu astfel. Imparțialitatea în actul de a ne judeca pe noi înșine prin compararea cu legea și sinceritatea în mărturisirea față de sine^b a propriei valori sau a lipsei de valoare morală internă (6:442) a propriei persoane, sunt datorii față de sine care decurg nemijlocit din prima poruncă privind cunoașterea de sine.

^a *Sehnsucht*

^b *Selbstgeständnisse*

SECȚIUNE EPISODICĂ.

Despre *amfibolia conceptelor morale ale reflecției*:
ce trebuie luat din datoria omului față de sine
ca fiind totodată o datorie față de alții

§16

Judecând numai potrivit rațiunii, omul nu ar avea nicio altă datorie alta decât doar aceea față de oameni (față de el însuși sau față de alții); deoarece datoria sa față de orice subiect constă în [constatarea obiectivității] constrângerii morale [instituite] prin voința aceluși subiect. Așadar subiectul care constrânge (cel care *obligă*) trebuie, în primul rând, să fie o *persoană* și, în al doilea rând, trebuie ca această persoană să fie dată ca un obiect al experienței; deoarece omul trebuie să acționeze în direcția scopului stabilit de voința sa, ceea ce se poate petrece numai într-o relație de reciprocitate cu o a doua ființă existentă (căci un lucru doar gândit nu poate deveni *cauza* vreunui succes cu privire la scopuri). Iar noi, cu toată experiența noastră, nu cunoaștem nicio altă ființă, alta decât omul, care ar fi capabilă să se pună sub obligație (fie de tipul celei active, fie celei pasive). Prin urmare, omul nu poate avea nicio datorie față de vreo ființă care este alta decât un alt om și oricum, doar din cauza unei *amfibolii a conceptelor reflecției*, își reprezintă faptul că are o asemenea datorie. Căci această presupusă datorie a sa față de alții este doar datoria față de sine; el este amăgit spre această înțelegere greșită prin faptul că datoria sa cu *privire la*^a alții o confundă ca fiind o datorie *față de alții*.¹⁵⁹

^a *in Ansehung*

Această presupusă datorie poate fi relativă la obiecte *impersonale* sau chiar la unele obiecte^a care sunt persoane, însă numai *invizibile* (pe care simțurile externe nu le pot descrie). – Obiectele impersonale (non-umane^b) pot fi simpla materie anorganică sau cele organizate pentru [a fi capabile de] reproducere, deși lipsite de senzații, ori sunt parte a Naturii înzestrate cu senzație și au capacitate de alegere (minerale, plante, animale); a doua categorie de obiecte (cele supraumane^c) pot fi gândite ca ființe spirituale (îngerii, Dumnezeu). – Acum, se va pune întrebarea dacă între ființele de ambele genuri și oameni se stabilește o relație de obligație și care sunt acestea.

§17
(6:443)

Cu toate că există pur și simplu o tendință de a distruge (*spiritus destructionis*) ceea ce este frumos în natura inanimată, acesta este contrară datoriei omului față de sine; deoarece ea slăbește sau anihilează ceea ce, deși în sine nu este ceva deja moral, totuși promovează acea stare de spirit a sensibilității^d care susține într-o foarte mare măsură moralitatea sau cel puțin o pregătește pentru aceasta. Mai precis, o pregătește să iubească ceva chiar și fără intenția de a-l folosi (de exemplu, cristalele frumoase sau frumusețea indescrribibilă a plantelor).

În privința părții vii a creației, deși ea este lipsită de rațiune, datorie de a te abține de la tratamentul violent sau care exprimă cruzime față de animale este în mod profund corelată datoriei omului față de sine, deoarece prin aceasta, adică prin cruzime, compasiunea^e pentru suferința animalelor este diminuată și astfel o predispoziție naturală foarte utilă moralității în relațiile cu alți oameni este slăbită,

^a *Gegenstände*

^b *außermenschliche*

^c *übermenschliche*

^d *Stimmung der Sinnlichkeit*

^e *Mitgefühl*

iar mai apoi este gradual extirpată. Deși omul este autorizat pentru uciderea lor rapidă (fără suferință) sau chiar pentru punerea lor la lucru într-un mod care să nu le solicite peste capacitățile lor (adică doar munci de tipul celor la care omul însuși s-ar lăsa supus), dimpotrivă, experimentele fizice pline de tortură, făcute exclusiv de dragul speculației, mai ales atunci când scopul poate fi realizat fără acestea, sunt ceva ce trebuie condamnat ca respingător. – Însăși recunoștința față de un cal sau față de un câine, pentru serviciul lor îndelungat (ca și cum ar fi fost niște membri ai casei), aparține *indirect* datoriei omului cu privire la aceste animale, însă, considerate *direct*, ele sunt întotdeauna doar datorii ale omului față de sine.

§18

Cu privire la ceea ce stă cu totul în afara granițelor experienței noastre, dar care totuși, pe temeiul caracterului său posibil, este întâlnit în ideile noastre – de exemplu ideea de Dumnezeu –, avem de asemenea o datorie, care va fi numită datorie a religiei^a, mai precis aceea de a „cunoaște toate datoriile noastre ca și cum ar fi (*instar*) porunci divine”. Dar aceasta nu constituie conștientizarea^b unei datorii față de Dumnezeu. Deoarece această idee se ivește în întregime din propria noastră rațiune și este făcută de către noi, din punctul nostru de vedere, fie că el este teoretic, pentru a ne explica finalitatea întregii lumi, fie de asemenea pentru a servi ca mobil în comportamentele noastre. (6:444) Așadar, aici nu avem dată o ființă dinaintea noastră și față de care să fim sub obligație, deoarece într-o astfel de situație ar trebui ca realitatea acestei ființe transcendente să fie demonstrată (dezvăluită) în primul rând prin experiență¹⁶⁰. Însă este o datorie a omului față de sine ca această idee a unei legi morale în noi, care se prezintă de la sine și în mod inevitabil rațiunii, să fie aplicată acolo unde are cea mai mare fertilitate morală. În acest sens (*practic*) se poate spune: a avea o religie este o datorie a omului față de sine.

^a Religionspflicht

^b Bewußtsein

DATORII FAȚĂ DE SINE

CARTEA A DOUA.

Despre datoriile *imperfecte* față de sine (relativ la scopul său)

SECȚIUNEA ÎNTÂI.

Datoria omului față de sine de a își cultiva și dezvolta perfecțiunea naturală, adică pentru un scop pragmatic

§19

Sporirea (*cultura*) propriilor puteri naturale (a celor spirituale, a celor sufletești și ale corpului), ca mijloc al tuturor scopurilor posibile, este o datorie a omului față de sine. Omul este dator față de sine însuși (ca ființă rațională) să nu lase nefolosite și totodată nici să lase să se degradeze predispozițiile naturale ori capacitățile de care se poate folosi la un moment dat rațiunea, ci, presupunând că el ar putea fi mulțumit cu gradul înăscut al capacităților sale pentru [satisfacerea] nevoile naturale, totuși el trebuie să transmită rațiunii sale, mai întâi prin principii de bază, această *stare de mulțumire*^a cu gradul mic de cultivare a capacităților sale. Deoarece el, ca ființă care este capabilă de a-și stabili scopuri (capabilă să transforme obiecte în scopuri pentru sine), trebuie să mulțumească pentru posibilitatea de a-și folosi puterile nu numai instinctului naturii, ci mai ales libertății pe temeiul căreia el determină gradul suficient de cultivare a

^a *Zufriedensein*

capacităților sale. (6:445) Așadar cultivarea^a propriilor capacități (pentru toate scopurile) nu trebuie deloc să ia în considerare vreun *avantaj* pe care l-ar putea procura pentru caracterul rudimentar al nevoilor naturale, deoarece astfel (potrivit principiilor de bază ale lui Rousseau) probabil ea ar eșua. Dimpotrivă, această cultivare trebuie realizată doar pe temeiul că este o poruncă a rațiunii moral-practice și o *datorie* a omului față de sine să îți sporești capacitățile (dintre acestea pe unele mai mult decât pe celelalte) potrivit diversității scopurilor unor persoane diferite și deopotrivă, din perspectivă pragmatică, să fii un om pe măsura scopului existenței tale.

Puterile spiritului sunt acelea a căror practicare este posibilă numai prin rațiune. Ele sunt creative^b în măsura în care folosirea lor nu este extrasă din experiență, ci este derivată^c din principii *a priori*. De acest fel sunt matematica, logica și metafizica naturii, dintre care ultimele două trebuie incluse și în filosofie, mai precis în cea teoretică, deși e adevărat că nu în sens literal. Asta pentru că aici filosofie nu înseamnă doctrina înțelepciunii, ci numai știință, dar filosofia teoretică poate fi totuși ceva care promovează scopurile doctrinei înțelepciunii.

Puterile sufletului sunt cele aflate la dispoziția intelectului și a regulii de care are nevoie pentru satisfacerea țelurilor alese discreționar^d de către cineva¹⁶¹, adică ele stau sub poruncă și în această măsură sunt conduse de firele călăuzitoare ale experienței. De acest fel sunt memoria, imaginația și altele similare pe care pot fi întemeiate învățarea^e, gustul (înfrumusețarea internă și externă), care oferă instrumentele unei multitudini de țeluri.

În sfârșit, cultura *puterilor corpului* (autentica gimnastică) este obținerea a ceea ce este substratul (materia) care constituie omul, fără de care scopurile omului ar rămâne neîndeplinite; așadar, persistenta

^a *Kultur*

^b *schöpferisch*

^c *abgeleitet*

^d *beliebiger Absichten*

^e *Gelahrtheit*

stimulare intenționată a părții animalice din om este pentru acesta un scop care constituie totodată o datorie a omului față de sine.

§20

Rămâne pe seama deliberării raționale a fiecărui om pentru care anume dintre aceste perfecțiuni naturale și, ca rezultat al comparării lor unele cu altele, în ce proporție constituie *prin excelență* o datorie a omului față de sine să le transforme în scopuri. Astfel, dintre acestea, potrivit unei anumite plăceri determinate de un anumit mod de viață și totodată potrivit evaluării puterilor sale presupuse de acest mod de viață (de exemplu, dacă trebuie să fie o profesie care produce bunuri, una care le comercializează ori una bazată pe capacitatea de a învăța) vor fi alese numai unele [dintre aceste perfecțiuni, n.t.]. Întrucât, cu excepția nevoii de autoconservare (care în sine nu poate întemeia nicio datorie) (6:446), constituie o datorie a omului față de sine să fie un membru util al lumii, căci aceasta aparține valorii umanității din propria persoană, ea este ceva de la care nu trebuie să abdice.

Însă datoria omului față de sine în privința perfecțiunii sale *naturale* este doar o datorie *largă*^a și imperfectă^b; asta deoarece, într-adevăr, ea conține o lege pentru maximele acțiunilor, dar în privința acțiunilor înseși, a genului și a gradului lor nu determină nimic, ci capacității de alegere libere îi permite un spațiu de joc.

^a *weit*

^b *unvollkommene*

SECȚIUNEA A DOUA.

Despre datorია față de sine de a îți spori perfecțiunea morală,
adică exclusiv pentru un țel moral

§21

În primul rând, din punct de vedere *subiectiv*, această datorie constă în puritatea (*puritas moralis*) intenției morale privind datorია^a: adică, mai precis, în aceea că legea este unicul mobil pentru cel care acționează, chiar și fără amestecul intențiilor preluate din sensibilitate, iar acțiunile se petrec nu doar conform datoriei^b, ci și *din* datorie^c. – Aici porunca este „Fii sfânt!”. În al doilea rând, din punct de vedere *obiectiv*, în privința scopului pe de-a întregul moral, cel al perfecțiunii, adică în ceea ce privește îndeplinirea întregii tale datorii și atingerea perfecțiunii scopului moral chiar în privința ta, porunca este: „fii perfect!”; în cazul omului, strădania de a realiza țeluri noi constituie doar un progres de la o perfecțiune la alta, iar aici porunca este „dacă ceva este o virtute și este ceva demn de laudă, străduiește-te să o obții!”.

§22s

Potrivit calității^d, această datorie față de sine este *îngustă* și perfectă, deși, potrivit gradului, ea este o datorie largă și imperfectă, iar aceasta are drept cauză fragilitatea (*fragilitas*) naturii umane.

Mai precis, constituie o datorie aceea perfecțiune pe care într-adevăr trebuie să te străduiești să o obții, dar [în privința căreia] nu este o datorie și a o atinge (în această viață). Așadar, este o datorie față de sine aceea datorie a cărei respectare poate consta numai într-un

^a *Pflichtgesinnung*

^b *bloß pflichtmäßig*

^c *aus Pflicht*

^d *nach Qualität*

^e *nach Grade*

continuu progres. *Cu privire la* obiect (ideea a cărei realizare trebuie transformată în scop), aceasta este o datorie într-adevăr îngustă și perfectă, dar, prin *luarea în considerare a* subiectului, ea este totodată o datorie largă și doar imperfectă față de sine. (6:447)

Profunzimile inimii umane sunt insondabile. Cine oare se cunoaște suficient de bine astfel încât, atunci când simte mobilul pentru respectarea datoriei, să știe cu certitudine dacă că el se ivește exclusiv din reprezentarea legii sau dacă nu cumva aici contribuie și alte elemente, adică impulsuri sensibile, acestea fiind aici atașate unui avantaj (sau pentru prevenirea unui dezavantaj), dar care, cu altă ocazie, ar putea sta pe de-a întregul pentru a servi viciului? – Totuși, dacă se are în vedere perfecțiunea ca scop moral, atunci în mod obiectiv există cu adevărat, ca idee, o *unică* virtute (ca putere morală a maximelor). || Asta cu toate că, de fapt, din punct de vedere subiectiv, există o mulțime virtuți cu o componență eterogenă, printre care, dacă se dorește a o căuta, nu ar trebui să fie imposibil a recunoaște că se găsește cel puțin una lipsită de virtute¹⁶² (chiar dacă, tocmai datorită componentelor lor bune, astfel de acțiuni nu poartă numele viciului).

Totuși, suma virtuților, a căror perfecțiune sau lipsă de perfecțiune cunoașterea noastră de sine nu ne permite niciodată să o intuim suficient, nu poate întemeia nicio datorie, cu excepția acelei datorii imperfecte¹⁶³ de a fi perfect.

* * *

Prin urmare, toate datoriile față de sine în privința scopului umanității din propria noastră persoană sunt numai datorii imperfecte.

DOCTRINA ELEMENTELOR ETICII

(6:448)

PARTEA A DOUA.

Despre datoriile virtuții față de alții

CAPITOLUL ÎNTÂI.

Despre datoriile față de alții considerați
doar ca ființe umane

SECȚIUNEA ÎNTÂI.

Despre datoria iubirii față de alți oameni

Clasificare

§23

La nivelul cel mai înalt de generalitate, putem clasifica datoriile astfel: în datorii față de alții, în măsura în care prin realizarea acestora totodată îi obligi^a pe ceilalți, și datorii față de alții, a căror respectare nu are drept consecință punerea sub obligație a altora. – Realizarea primului tip de datorii este *meritorie*^b (față de alții); realizarea celui de al doilea tip este îndeplinirea a *ceea ce este datorat* potrivit unei datorii.

^a *du verbindest*

^b *verdienstlich*

– *Iubirea și respectul* sunt sentimente care însoțesc punerea în practică acestor datorii. Ele pot fi cântărite izolat (fiecare în sine) și de asemenea pot exista izolat (*iubirea* aproapei e posibilă, chiar dacă acesta ar merita doar puțin *respect*; similar, *respectul* necesar pentru fiecare om e posibil fără a lua în considerare dacă vreunul ar putea fi cu greu judecat ca fiind demn de iubire). Potrivit principiului legii care le leagă într-o unică datorie, ele sunt întotdeauna împreună și asta se petrece doar în sensul că, îndată ce o datorie apare și se constituie în subiect ca principiu, apare și cealaltă care cealaltă este înodată de prima ca un accesoriu¹⁶⁴. – Astfel, trebuie să recunoaștem că față de un sărac suntem obligați să facem binele. Dar, întrucât această favoare conține totuși o dependență a facerii binelui^a de generozitatea mea, ceea ce totuși îl înjosește pe celălalt, implicit este o datorie ca beneficiarul să fie protejat de umilire și astfel să-și păstreze respectul față de sine însuși, printr-un mod de comportare al binefăcătorului care reprezintă binefacerea^b ca fiind simplă îndeplinire a ceea ce este datorat, (6:449) ori ca pe ceva relativ și puțin important, făcut doar în serviciul iubirii.

§24

Dacă este vorba despre legi ale datoriei (nu despre legi ale naturii) și care într-adevăr privesc relațiile externe ale oamenilor unii față de alții, atunci noi ne considerăm într-o lume (inteligibilă) morală în care, potrivit analogiei cu lumea fizică, unirea ființelor raționale (de pe Pământ) este indusă prin *atracție* și *respingere*. Pe baza principiului *iubirii reciproce*^c, oamenii sunt permanent îndemnați să se *apropie*, dar totodată, prin *respectul*^d pe care și-l datorează unii altora, sunt datori a păstra o distanță unii față de alții. Iar, dacă una dintre aceste mari puteri morale s-ar prăbuși, „atunci nimicul

^a *Abhängigkeit seines Wohls*

^b *Wohltätigkeit*

^c *Wechselliebe*

^d *Achtung*

(imoralității) ar înghiți cu gura larg deschisă întregul imperiu al ființelor (morale), ca și cum acesta ar fi doar o picătură de apă.” (de îmi este permis să folosesc aici cuvintele lui *Haller*, deși cu o altă raportare)

§25

Însă *iubirea* va fi înțeleasă aici nu ca *sentiment* (estetic), adică drept plăcere cauzată de perfecțiunea altor oameni, nici ca iubire de tipul *încântării* (deoarece a avea sentimente nu poate exista ca o punere sub obligație printr-o altă persoană), ci trebuie gândită ca maximă a *bunăvoinței* (ca iubire practică) ceea ce are ca efect facerea binelui^a.

Același lucru trebuie spus despre *respectul* care trebuie demonstrat față de alții: și anume că el trebuie înțeles nu ca simplu sentiment rezultat din compararea propriei noastre valori cu cea a altora (similar celui pe care, din simplă obișnuință, un copil îl simte față de părinții săi, un elev față de profesorul său, un subaltern față de superiorul său), ci numai ca o *maximă* a limitării aprecierii propriei persoane, așadar ca respect în sens practic (*observantia aliis praestanda*).

De asemenea, datoria respectului liber față de alții este doar negativă (a nu te considera superior altora) și din acest punct de vedere este similară datoriei dreptului care înțezice mustrarea. (6:450) Iar, privită ca simplă datorie a virtuții, această datorie este una *îngustă*, spre deosebire de datoria iubirii, și doar aceasta din urmă trebuie înțeleasă ca o datorie *largă*.

Așadar, datoria iubirii pentru ceilalți oameni^b poate fi exprimată astfel: ea este datoria de a transforma scopurile altor

^a *Wohltun*

^b *Nächstenliebe*

oameni (în măsura în care acestea nu sunt imorale^a) în scopuri ale mele; datoria respectului față de alți oameni este conținută în maxima¹⁶⁵ ca eu să nu degradez moral niciun alt om tratându-l doar ca mijloc al scopurilor mele (a nu pretinde altora ca ei să renunțe la ei înșiși ca persoane, adică la demnitatea lor, pentru a fi sclavii scopurilor mele).

Prin aceasta, prin faptul că eu pun în practică datoria iubirii față de cineva, îl pun totodată sub obligație pe acela; mă transform în cineva față de care este obligat moral. Dar, prin respectarea datoriei de a conserva respectul de sine al altor oameni, eu pur și simplu mă pun și pe mine însumi sub obligație, adică mă mențin în limitele mele pentru a nu retrage nimic din valoarea altuia pe care el, ca om, este autorizat să și-o acorde în sinea lui.

^a *unsittlich*

Despre datoria iubirii ca subiect special

§26

Iubirea de oameni^a (filantropia) trebuie pusă în forma binefacerii efective și, prin urmare, vizează maximele acțiunilor, deoarece aici trebuie gândită ca iubire practică, așadar nu ca iubire pentru încântarea simțită de oameni. – Cel care găsește satisfacție în starea bună (*salus*) a oamenilor, în măsura în care îi consideră pe oameni ca atare, adică unora cărora le este bine atunci când fiecărui altuia îi merge bine, este denumit *prieten al umanității* în general (filantrop). Cel care se simte bine când altuia îi merge rău, este denumit *dușman al umanității* (mizantrop în sens practic). Cel căruia îi este indiferent cum le merge altora, dacă lui îi merge bine, este un egoist (*solipsista*). Dar acela care evită oamenii, deoarece nu poate găsi nicio *încântare* în prezența acestora, deși le vrea cu adevărat binele, ar putea fi denumit un timid față de oameni (un mizantrop pe temeiul sensibilității sale excesive) și atitudinea sa retractilă față de oameni ar putea fi denumită antropofobie.

§27

Potrivit legii etice a perfecțiunii, maxima bunăvoinței¹⁶⁶ „Iubește-l pe aproapele tău ca pe tine însuși” (sau iubirea practică față de oameni) constituie pentru toți oamenii o datorie reciprocă, fie că unii oameni sunt sau nu sunt considerați demni de această iubire. – Deoarece fiecare relație moral-practică (6:451) față de oameni este o relație între aceștia [posibilă] prin reprezentarea rațiunii pure, adică [prin] acțiunile libere în conformitate cu maximele care se califică pentru o legislație universală și care, prin urmare, nu pot fi egoiste (*ex solipsismo prodeuntes*). Eu vreau să obțin bunăvoința fiecărui alt om

^a *Menschneliebe*

(*benevolentiam*), dar de asemenea eu trebuie să fiu benevolent față de fiecare alt om. Însă, deoarece toți *ceilalți* oameni, în afară de mine, nu înseamnă toți oamenii, rezultă că aici maxima nu ar avea universalitatea unei legi, ceea ce este totuși necesar pentru punerea sub obligație. Prin urmare, legea datoriei privind bunăvoința^a mă va cuprinde și pe mine, ca obiect al ei, în porunca rațiunii practice.¹⁶⁷ Totuși, această cuprindere nu survine ca și cum prin aceasta eu aș fi obligat să mă iubesc pe mine (căci aceasta se întâmplă inevitabil chiar fără acest tip de obligație și, de asemenea, nu există punere sub obligație pentru așa ceva), ci trebuie înțeles că rațiunea legiuitoare, care în ideea ei de umanitate în genere include întreaga specie (deci și pe mine), deși nu include și omul concret, mă include pe mine, ca legislator universal^b, în datoria bunăvoinței reciproce. Și totodată, potrivit principiului egalității, îi include și pe toți ceilalți oameni și îți permite să manifesti bunăvoință față de tine însuși, dar cu condiția ca de asemenea tu, prin voința ta, să manifesti bunăvoință față de fiecare; deoarece numai astfel maxima ta (a binefacerii)^c se califică [sau *îndeplinește condițiile*] unei legislații universale pe care se întemeiază orice lege a datoriei.

§28

Acum, bunăvoința din iubirea universală față de oameni^d este într-adevăr cea mai extinsă potrivit *cuprinderii*, însă [deopotrivă] este și cea mai restrânsă potrivit *gradului*, iar, dacă spun că eu sunt interesat de bunăstarea acestui om numai potrivit aspectului iubirii universale față de oameni, atunci interesul pe care îl manifest aici este cel mai mic posibil. Adică în privința acestui om tot ce fac este doar că nu sunt indiferent.

^a *das Pflichtgesetz des Wohlwollens*

^b *als allgemeingesetzgebend*

^c *des Wohltuns*

^d *allgemeinen Menschenliebe*

Dar un om îmi este totuși mai apropiat decât altul și în bunăvoință îmi sunt mie însumi cel mai aproape. Însă atunci cum se potrivește asta cu formula: Iubește-l pe *aproapele* tău (pe ființa asemenea ție^a) ca pe tine însuși? Dacă mie cineva îmi este mai apropiat (în datoria bunăvoinței) decât altcineva, atunci eu sunt obligat la o mai mare bunăvoință față de unul decât față de altul, însă eu, față de mine însumi, sunt indiscutabil mai apropiat (chiar potrivit datoriei) decât față de oricare altul. Așadar, cum pot eu spune, fără a mă contrazice, deși pare inevitabil, că trebuie să iubesc pe fiecare om ca pe mine însumi ?; căci scala iubirii de sine nu ar permite nicio deosebire în grade. (6:452) – Dar se vede imediat că aici se are în vedere nu simpla bunăvoință a *dorinței*, care este de fapt o simplă încântare relativ la starea de bine a fiecărui alt om și fără a trebui ca eu să contribui cu ceva la aceasta (fiecare pentru el; Dumnezeu pentru noi toți), ci aici se are în vedere o bunăvoință activă practică^b prin care starea de bine, cea materială^c și cea spirituală^d, a altuia o transform în *scop* al meu (facerea binelui^e)¹⁶⁸. Deoarece la nivelul dorinței eu pot să fiu binevoitor *in mod egal* față de fiecare altul, însă, în privința punerii în faptă, gradul realizării poate fi totuși foarte diferit, – potrivit diversității celor pe care îi iubesc (dintre care unii îmi trezesc un interes mai mare decât alții) –, totuși fără ca astfel universalitatea maximei să fie violată.

^a *Mitmenschen*

^b *ein tätiges, praktisches Wohlwollen*

^c *Wohl*

^d *Heil*

^e *Wohltun*

CLASIFICAREA DATORIILOR IUBIRII

Acestea datorii sunt: A) ale binefacerii, B) ale recunoștinței și C) ale simpatiei.

A.

Despre datoria binefacerii

§29

A îți face ție însuși bine, în măsura în care este necesar pentru a găsi satisfacție^a în viață (de exemplu, a te îngriji de corpul tău, dar nu până la efeminizare), aparține datoriiilor față de sine; – opusul acestora este: din cauza *avarității*^b, să te privezi (în mod servil) de ceea ce este necesar pentru a trăi cu bucurie viața sau, dintr-o excesivă disciplină impusă înclinațiilor tale naturale, să te privezi în mod exacerbant de gustarea bucuriilor vieții, acestea intrând amândouă în conflict cu datoria omului față de sine.

Însă, în afară de bunăvoința [asociată] dorințelor care îi vizează pe alți oameni^c (și care nu ne costă nimic), cum se poate totuși ca bunăvoința să fie practică, adică facerea binelui^d, cu privire la fiecare om care are nevoie, să constituie o datorie a fiecăruia dintre cei care au capacitatea aceasta, dar totuși să nu fie percepută ca absolut nejustificată ? – *Bunăvoința* este satisfacția dată de fericirea altuia (prin faptul că e protejat de rele^e); însă *binefacerea*^f este maxima de a transforma fericirea altora în scop al tău și datoria de a face asta constă în constrângerea prin rațiune a subiectului astfel încât să accepte această maximă ca o lege universală.

^a *Vergnügen*

^b *Geiz*

^c *dem Wohlwollen des Wunsches in Ansehung anderer Menschen*

^d *das Wohltun*

^e *Wohlsein*

^f *Wohltun*

Nu este de la sine evident: că o astfel de lege se află în primă instanță în rațiune; probabil că maxima „fiecare pentru sine și Dumnezeu (ca soartă) pentru noi toți” pare celor mai mulți să fie cea mai naturală.

§30
(6:453)

Pentru orice om să facă binele este o datorie, adică, potrivit capacităților sale, să promoveze fericirea unor oameni aflați într-o situație grea, fără a spera la ceva în schimb. Asta deoarece fiecare om care se găsește într-o situație grea își dorește să fie ajutat de alți oameni. Însă, dacă el ar rosti cu voce tare maxima ca, în schimb, să nu le fie sprijin altora aflați într-o situație grea, adică să o transforme într-o lege permisivă universală^a, atunci când el s-ar afla într-o situație grea oricine ar putea refuza să-i fie sprijin sau cel puțin ar fi autorizat să refuze. Așadar, dacă maxima egoistă ar fi transformată într-o lege universală, ar intra în contradicție cu ea însăși, adică ea este contrară datoriei^b. Ca urmare, maxima interesului comun, aceea a facerii de bine față de cei în nevoie, este o datorie universală a oamenilor și asta pentru că oamenii, ca ființe de același fel, adică ființe cu nevoi, trebuie văzuți ca ființe raționale care sunt unite de natură în același loc, cu scopul de a-și asigura sprijin reciproc¹⁶⁹.

§31

Pentru cel bogat (care are din abundență mijloace pentru fericirea altora, adică disponibile peste nevoile sale), facerea binelui nu este aproape niciodată reținută ca o îndeplinire a unei datorii sale meritonii^c; chiar dacă prin aceasta el îi leagă prin obligație pe alții.

Satisfacția rezultată din ceea ce cel bogat face aici și care nu-l costă niciun sacrificiu este pentru el doar un mod de a se răsfăța în

^a *allgemeine Erlaubnisgesetz*

^b *pflichtwidrig*

^c *verdienstliche Pflicht*

sentimente morale. – De asemenea, el trebuie să evite cu grijă orice impresie că prin această acțiune de binefacere s-ar fi gândit să lege prin obligație pe cineva; căci altfel actul pe care l-a produs el nu ar fi un adevărat unul de binefacere^a, întrucât el ar exprima prin acest act voința de a impune o obligație (ceea ce îl înjosește întotdeauna în proprii săi ochi pe cel ajutat). Mai degrabă, el trebuie să se comporte ca și cum, prin obținerea acceptului celui alt de a fi ajutat, cel bogat se găsește el însuși legat prin obligație^b sau onorat și, prin urmare, datoră o poate exprima ca obligație a sa de a face ceea ce este datorat^c, dacă nu cumva (așa cum este mai bine) actul său de binefacere îl pune în practică într-o deplină taină. – Această virtute este și mai mare dacă această capacitate de a face binele este limitată, iar binefăcătorul este suficient de puternic să ia tacit asupra sa răul de care îl ferește pe celălalt, deoarece astfel poate fi cu adevărat considerat bogat din punct de vedere moral.¹⁷⁰

Întrebări cazuistice

(6:454)

Cât de mult din averea sa trebuie să cheltuiască cineva pentru facerea binelui? Totuși nu trebuie să meargă până acolo încât ar deveni el însuși cineva care are nevoie de acte de binefacere din partea altuia. Cât valorează actul de binefacere pe care cineva care demonstrează asta în mod impersonal^d (fiind pus în practică după despărțirea de lume, printr-un testament)? – Acela care exercită asupra altcuiva o autoritate superioară, permisă prin legea pământului^e, prin care îi răpește acestuia din urmă *libertatea* de a fi fericit prin alegerile sale (adică unui subordonat al său), poate acesta dintâi, întreb eu, să se considere drept un binefăcător, dacă el are grijă în mod paternalistic de cel de rang inferior, adică exclusiv potrivit

^a *Wohltat*

^b *verbindlich gemacht*

^c *seine Schuldigkeit*

^d *mit kalter Hand*

^e *Landesgesetz*

propriilor *sale* concepte asociate fericirii? Sau, mai degrabă, nedreptatea de a priva pe cineva de libertatea sa, ceea ce în general este contrar datoriei dreptului într-o asemenea măsură încât cel ce ar ceda acestei condiții ar comite cea mai gravă depreciere^a a propriei umanității, asta deși cel care în mod voluntar o acceptă se bizuiește pe binefacerea [venită] din partea celui care stăpânește ? Dar chiar și în acest caz, când cel care stăpânește manifestă cea mai mare precauție, oare acesta nu ar fi absolut deloc un act de binefacere față de cel care a renunțat de bunăvoie la libertatea sa? Sau se poate că meritul acestui tip de binefacere să fie atât de mare încât să cântărească mai mult decât drepturile omului ? – Eu nu pot face nimănui bine *potrivit* conceptului meu de fericire (cu excepția copiilor mici și a celor dezechilibrați) pe care eu, crezând că fac o faptă bună, îl impun altuia considerând că îi fac un dar, ci îi pot face bine numai potrivit conceptului *său* propriu despre fericire.

Capacitatea de a face binele, aceasta depinzând de bogăție^b, este în cea mai mare măsură un succes rezultat din favorizarea unor diferiți oameni prin caracterul nedrept al guvernării, care introduce o inegalitate a prosperității, prin care devine necesară binefacerea din partea sa pentru cei nevoiași. Oare sprijinul pe care cel bogat îl demonstrează, în asemenea circumstanțe, pentru cei nevoiași mai merită, în genere, să poarte cu adevărat numele de binefacere^c pe care cel bogat o laudă bucuros ca fiind un merit?

^a *Wegwerfung der Menschheit*

^b *Glücksgütern*

^c *Wohltätigkeit*

B.
Despre datoria recunoștinței

Recunoștința^a este *venerarea* unei persoane datorită unei fapte bune făcute nouă. Sentimentul care este legat laolaltă cu această judecare este cel al respectului față de binefăcător (față de cel care te pune sub obligație), însă acesta va fi totuși considerat a fi numai în relație de iubire (6:455) față de beneficiar. – Fie și simpla bunăvoință manifestată de celălalt, chiar fără să aibă efecte concrete, merită numele de datorie a virtuții; ceea ce fundamentează deosebirea dintre recunoștința *activă* și cea doar *afectivă*.

§32

Recunoștința este o datorie, adică nu este doar o *maximă a prudenței*^b prin care, recunoscând obligația mea datorată binefacerii venite asupra mea, să-l împing pe binefăcător la a face și mai mult bine (*gratiarum actio est ad plus dandum invitatio*), căci astfel m-aș folosi de această recunoaștere doar ca mijloc pentru cu totul alte intenții ale mele. Dimpotrivă, recunoștința este o nemijlocită constrângere dată prin legea morală, adică este o datorie.

Dar recunoștința mai trebuie privită în mod deosebit și ca o datorie *sfântă*, adică o datorie a cărei violare (ca exemplu scandalos) poate distruge mobilul binefacerii în chiar principiul său de bază. Căci sfânt este acel obiect moral în privința căruia obligația nu poate fi anulată integral prin niciun act de reciprocitate echivalent (de aceea, cel pus sub obligație rămâne întotdeauna obligat). Toate celelalte sunt datorii *obișnuite*.¹⁷¹– Dar nu poți *scăpa* de aceste datorii prin niciun fel de returnare a faptelor bune de care ai beneficiat; deoarece beneficiarul nu poate recupera prioritatea în alegere pe care a avut-o

^a *Dankbarkeit*

^b *Klugheitsmaxime*

meritul celui care a oferit, mai precis, faptul de a fi fost primul în privința punerii în act a bunăvoinței. – Dar, chiar și fără un asemenea act (al facerii binelui), simpla bunăvoință autentică este deja temeiul obligației de a fi recunoscător. O intenție moral bună de acest fel va fi denumită *apreciere*^a.

§33

În ceea ce privește [granițele] *extinderii* acestei recunoștințe, ea se adresează nu numai contemporanilor, ci și predecesorilor cuiva, chiar și celor care nu pot fi identificați cu certitudine. Aceasta este și cauza pentru care este considerat lipsit de decență ca pe antici, care pot fi priviți drept învățători ai noștri, să nu-i apărăm de atacuri, de acuzații și de dispreț, cel puțin potrivit posibilităților noastre. Cu toate acestea, este o amăgire naivă ca anticilor, doar pentru că sunt antici, să le acorzi o preeminență în privința talentelor și a bunei lor voințe în raport cu modernii, iar acestora să le faci reproșuri exact ca și cum, conform legilor naturii, lumea s-ar afla într-un continuu declin față de perfecțiunea ei originală (6:456) și să disprețuiești tot ceea ce este nou prin comparație cu ceea ce este antic.

În ce privește *intensitatea* recunoștinței, adică a gradului de obligație față de această virtute, ea este evaluată în funcție de utilitatea pe care cel supus obligației a obținut-o din fapta bună^b și în funcție de lipsa de egoism a modului în care i-a fost acordată. Cel mai mic grad este de a face *aceleași* servicii binefăcătorului, dacă acesta le poate primi (dacă este încă în viață), iar, dacă binefăcătorul nu mai trăiește, a le face în favoarea altora: o binefacere pe care o primești nu trebuie privită ca o povară de care cineva s-ar putea mai degrabă lipsi (deoarece cel care este beneficiar stă cu o treaptă mai jos decât protectorul său și asta rănește mândria celui dintâi). Dimpotrivă, chiar ocazia pentru manifestarea recunoștinței să fie luată ca o faptă

^a *Erkenntlichkeit*

^b *Wohltat*

morală bună, adică drept oportunitate ca această virtute a iubirii față de oameni să fie legată totodată cu *intimitatea* intenției morale binevoitoare și cu tandrețea bunăvoinței, pentru ca astfel să se cultive iubirea față de oameni.

C.

Compasiunea este în genere o datorie

§34

Bucuria împărtășită^a și *mila*^b (*sympathia moralis*) sunt cu adevărat sentimente sensibile (de aceea se numesc estetice) de plăcere relativ la starea de satisfacție, fie de neplăcere la starea de durere a altuia (empatie^c, sensibilitate participativă) pentru care natura a plasat deja receptivitatea în oameni.

Însă a folosi acest sentiment pentru promovarea bunăvoinței active și raționale este încă o datorie particulară, deși una doar condiționată, ce poartă numele de umanitate (*humanitas*); deoarece aici omul va fi considerat nu doar ca ființă rațională, ci și ca animal înzestrat cu rațiune. Acum, [temeiul acestei] umanități poate fi amplasat în *capacitatea* și în *voința* de a ne împărtăși reciproc cu privire la *sentimentelor* noastre (*humanitas practica*) sau doar în *receptivitatea* pe care natura însăși ne-o dă pentru sentimentul comun al satisfacției, ori pentru cel al durerii (*humanitas aesthetica*). Prima formă a manifestării umanității este *liberă*, de aceea este denumită *participativă* (*communio sentiendi liberalis*), și se întemeiază pe rațiunea practică¹⁷²; (6:457) cea de a doua formă de manifestare a umanității este *neliberă* (*communio sentiendi illiberalis, servilis*) și poate fi denumită *transmisibilă* (precum receptivitatea față de căldură sau față de bolile contagioase), dar poate fi și compasiune^d; deoarece se răspândește într-o manieră naturală între oamenii care trăiesc unii lângă alții. Numai în privința primei forme există obligație.

A fost sublim modul de reprezentare a *înțeleptului*, așa cum îl gândeau stoicii, când l-au pus să spună: îmi doresc un prieten nu pentru ca să-mi dea ajutor în caz de sărăcie, de boală, de prizonierat,

^a *Mitfreude*

^b *Mitleid*

^c *Mitgefühl*

^d *Mitleidenschaft*

ș.a.m.d., ci pentru ca eu să-i stau alături și să pot salva un om. Și, cu toate acestea, exact același înțelept, atunci când prietenul său nu poate fi salvat, își spune: de ce m-ar privi pe mine lucrul acesta? adică el leapădă compasiunea.

De fapt, când altcineva este în suferință și eu, deși nu îl pot ajuta, mă las cuprins (prin intermediul puterii imaginației) de durerea lui, astfel suferă doi oameni; deși răul îl afectează (în natură) numai pe unul. Însă nu poate exista o datorie de a spori răul din lume pentru ca astfel să poți face după aceea bine *din milă*; apoi, întrucât o astfel de datorie, prin faptul că exprimă o bunăvoință care se raportează [ca posibil temei] la ceea ce este lipsit de demnitate, ar fi de asemenea un mod insultător de a face binele și de aceea va fi denumită milostivire^a. Dar acest tip de falsă milă nu trebuie să survină absolut deloc în relațiile dintre oameni, întrucât oamenii nu trebuie să se laude cu demnitatea lor de a fi fericiți.

§35

Pe de altă parte, cu toate că a împărtăși suferința^b (și de asemenea bucuria) cu alții, cu cei afectați în primul rând de ele, nu este în sine o datorie, ea constituie totuși o participare activă la soarta lor. Prin urmare, constituie totuși o datorie indirectă să cultivăm sentimentele (estetice) firești de milă și să le utilizăm ca tot atâtea mijloace pentru participarea la soarta altora pe temeiul unor principii de bază morale și pe temeiul unui sentiment adecvat lor. – Așadar, este o datorie: să nu evităm locurile unde se găsesc cei săraci care sunt lipsiți de cele mai necesare mijloace de trai, ci să le vizităm, fără a ocoli saloanele de spital ori închisorile condamnaților și altele asemenea, în încercarea de a evita acea cumplită empatie de care de fapt nu poți scăpa; deoarece acesta este unul dintre impulsurile puse în noi de către natură, adică să facem ceea ce de una singură reprezentarea datoriei nu ar putea reuși.

^a *Barmherzigkeit*

^b *Mitleid*

Întrebări cazuistice

(6:458)

Pentru binele lumii în general, oare nu ar fi preferabil dacă toată moralitatea^a oamenilor ar fi limitată doar la datorii ale dreptului, dar îndeplinite cu cea mai mare conștiințiozitate, iar bunăvoința ar fi subsumată celor indiferente moral^b? Nu este atât de ușor de trecut cu vederea ce consecințe ar putea avea asta asupra fericirii omului. Dar, în acest caz, ar lipsi totuși cel puțin unul dintre magnificele ornamente ale lumii, adică iubirea față de oameni. Prin urmare, ar lipsi ceea ce în sine, chiar și fără a lua în calcul avantajele (fericirii), este necesar pentru a putea prezenta lumea în întreaga sa perfecțiune, ca un întreg moral caracterizat de frumusețe.

De fapt, recunoștința nu este iubirea returnată^c binefăcătorului său de către cel pus sub obligație, ci este *respectul* față de binefăcătorul său.¹⁷³ Căci iubirea universală față de aproapele tău^d poate și trebuie să pună la temelie ei egalitatea datoriiilor; însă, în cazul recunoștinței, cel pus sub obligație se află cu o treaptă mai jos decât binefăcătorul său. Oare nu acesta, adică de mândria de a te simți deasupra altuia, este sursa a unui număr atât de mare de cazuri de nerecunoștință manifestată ca reticență de a te pune într-o deplină egalitate cu celălalt (în ceea ce privește relațiile datoriei)?

^a *Moralität*

^b *Adiaphora*

^c *Gegenliebe*

^d *Nächstenliebe*

DESPRE IUBIREA FAȚĂ DE OAMENI
CA FIIND DIRECT OPUSĂ (CONTRARIE)
VICIILOR URUI FAȚĂ DE OAMENI

§36

Viciile urii față de oameni constituie odioasa familie a *invidiei*, *nerecunoștinței* și a *maliciozității*^a. – Însă aici ura nu este deschisă și violentă, ci secretă și ascunsă după un voal, ceea ce adaugă josnicie neluării în seamă^b a datoriei față de aproapele tău, și astfel violează totodată și datoria față de sine.

a) *Invidia*^c (*livor*), ca tendință de a percepe cu durere binele altuia, deși prin aceasta binele nostru nu pierde nimic. Atunci când intră în acțiune (pentru a diminua importanța, binelui aceluia), ea se numește *invidie calificată* în sens strict, dar se numește doar *gelozie*^d (*invidentia*) când este doar o dispoziție morală indirect-rea. Adică, atunci când este o lipsă de voință^e de a vedea propriul nostru bine, dacă pare pus în umbră de binele altuia, întrucât criteriul pe baza căruia alegem să evaluăm propriul bine nu este reprezentat de valoarea sa internă, ci este obținut comparare (6:459) cu binele altuia, iar această evaluare știm să o internalizăm într-o formă empirică convenabilă. – Ca urmare, se vorbește deopotrivă, deși nu pe bună dreptate, despre o armonie și o fericire *demne de invidiat* într-o căsătorie, într-o familie, ș.a.m.d.; de parcă ar exista cazuri în care ar fi permis să invidiezi pe cineva. Așadar, stimulii spontani ai invidiei se regăsesc în natura omului și numai izbucnirea acestora transformă invidia într-un viciu hidos. Acesta ia forma unei suferințe morocănoase care este direcționată spre sine, ca auto-tortură, și spre

^a *Schadenfreude*

^b *Pflichtvergessenheit*

^c *Neid*

^d *Mißgunst*

^e *Unwille*

distrugerea norocului altuia, cel puțin ca dorință. Evident, acestea sunt opuse datoriei față de sine, ca și datoriei față de alții.

b) *Nerecunoștința*^a față de binefăcătorul tău este în judecata publică unul dintre cele mai abominabile vicii. || Iar, dacă merge atât de departe încât să-l urăști pe acesta, nu se mai numește nerecunoștință calificată, ci pur și simplu lipsă de apreciere. Cu toate acestea, omul este bine-cunoscut pentru faptul că nu este improbabil ca cineva să-i devină dușman tocmai prin faptul că îi face binele. – Temeiul posibilității unui asemenea viciu stă în înțelegerea greșită a datoriei față de sine, adică a nu a avea nevoie ori a nu solicita binefacerea din partea altora, și, mai degrabă, a duce singur greutățile vieții pentru ca astfel să-i împovărezi pe alții cu sentimentul vinovăției, determinându-i astfel să se devină datori (obligați) față de tine. [Asta se petrece] probabil și deoarece ne temem ca, arătând recunoștință, să nu ajungem pe treapta mai joasă pe care o ocupă cel protejat față de protectorul său, ceea ce este contrar respectului de sine^b autentic (faptului de a fi mândru de demnitatea umanității din propria persoană). De aceea, recunoștința față de cei care, în privința facerii binelui în mod *invitabil* trebuie să ne precedă (adică cea față de predecesorii din comemorări sau cea față de părinții noștri), trebuie manifestată cu extremă generozitate, însă cea față de contemporani trebuie manifestată numai cu reținere, deoarece, pentru a face neobservabilă această relație de inegalitate, trebuie manifestat exact opusul acesteia. – Prin urmare, pentru umanitate, nerecunoștința este unul dintre cele mai revoltătoare vicii, nu doar din cauza prejudiciilor pe care un astfel de exemplu e foarte probabil că le atrage asupra oamenilor în general. Nu numai prin faptul că îi descurajează să manifeste o binefacere mai extinsă (deoarece oamenii i-ar putea atribui unui astfel de act, cel care este bazat pe intenție autentic morală, cu o atât mai mult o valoare morală, chiar dacă sunt refuzate cu bună știință^c toate recompensele acestei faceri a binelui):

^a *Undankbarkeit*

^b *Selbstschätzung*

^c *Verschmähung*

ci mai ales întrucât iubirea față de oameni este transformată exact în contrariul ei, iar lipsa de iubire este degradată [și mai mult], fiind prefăcută în autorizare de a-l urî pe cel care iubește.

c) *Malițiozitatea*, care este exact reversul simpatiei^a, deopotrivă nu este străină naturii umane; mai ales când merge (6:460) atât de departe încât să sprijine producerea necazului sau a răului însuși, ca *malițiozitate calificată*, ea face vizibilă ura față de oameni, iar caracterul ei oribil devine și el evident. Este desigur un fapt întemeiat în natură, potrivit legilor puterii imaginației sau, mai precis, potrivit legii contrastului, că percepem mai puternic propria noastră stare de bine și comportamentul nostru ca fiind unul bun, atunci când nefericirea sau decăderea altora, cauzată de un scandal, îi plasează într-o poziție inferioară bunăstării noastre și astfel o pune în evidență pe a noastră, asemenea unui fundal [folosit] pentru a proiecta și mai multă lumină asupra ei. Însă a te bucura spontan de existența unor astfel de *enormități*, care distrug ceea ce este mai bun în lume, astfel încât chiar să-ți dorești ca astfel de evenimente să se petreacă, aceasta este o ură secretă față de oameni și constituie exact opusul absolut^b al iubirii față de aproapele nostru, iubire care ne este încredințată ca o datorie. – *Încrederea exagerată în sine* pe care o au unii oameni și care este rezultatul unui neîntrerupt mers al lucrurilor favorabil pentru ei, precum și *trufia*^c pe care o au acești oameni relativ la comportamentul lor bun (de fapt, doar relativ la norocul pe care l-au avut de a fi scăpat până acum tentației viciului public) - aici pe amândouă omul egoist, atribuindu-le sieși ca merite ale sale - produc această bucurie dușmănoasă^d care este opusă în mod direct datoriei, potrivit principiului simpatiei (exprimat de onorabilului Chremes al lui Terențiu): „eu sunt un om; tot ceea ce se întâmplă oamenilor, mă privește și pe mine”.

^a *Teilnehmung*

^b *Widerspiel*

^c *Eigendünkel*

^d *feindselige Freude*

Dintre aceste forme de malițiozitate, dorința de răzbunare, adică [dorința] de a transforma lezarea altuia într-un scop al tău, chiar și fără vreun avantaj pentru tine, este cea cu gustul cel mai dulce și, pe deasupra, vine cu aparența celei mai mari îndreptățiri, ba chiar sub aparența a obligației (ca dorință de a se face dreptate¹⁷⁴), .

O faptă, prin care se lezează dreptul unui om, merită pedepsită; astfel crima va fi pusă pe seama făptuitorului și penalizată (dar nu doar prin simpla reparare a daunei produse). Însă pedepsirea nu este un act de autoritate privată a celui ofensat, ci este un act al unei curți de justiție distincte de el, care pune în efect legile unei *autorități supreme* căreia i se supun toți. Și, dacă îi considerăm pe oameni (așa cum este necesar în etică) într-o stare de drept, dar *numai potrivit legilor rațiunii*^a (nu potrivit legilor juridice), atunci nimeni nu are autoritatea de a impune pedepse și nici să-i răzbune pe cei care au suferit o ofensă. Asta cu excepția celui care este totodată legislatorul moral suprem și numai acesta (adică Dumnezeu) poate spune: „Răzbunarea este a mea; eu voi răsplăti”. Așadar, constituie o datorie a virtuții nu numai să nu răspundem, din simplă ură, ostilității altuia cu ură, dar deopotrivă nici măcar să facem apel la judecătorul lumii pentru a fi răzbunați¹⁷⁵; în parte, deoarece omul are destulă vină asupra sa pentru care are mare nevoie de iertare, (6:461) iar pe de altă parte, și cu adevărat cel mai important, deoarece nicio pedeapsă, indiferent din partea cui vine, nu trebuie impusă din ură. – De aceea, *reconcilierea*^b (*placabilitas*) este o datorie a omului; însă astfel ea nu trebuie confundată cu *indulgența blândă* față de ofense (*mitis iniuriarum patientia*), ca renunțare la utilizarea unor mijloace aspre (*rigorosa*) necesare pentru a preîntâmpina continuarea ofensării altora; căci asta ar însemna renunțarea la drepturile tale și a-i lăsa pe

^a *nach bloßen Vernunftgesetzen*

^b *Versöhnlichkeit*

alții să le calce în picioare și ar fi deopotrivă o violare a datoriei omului față de sine.

Remarcă

Considerate obiectiv, dacă cineva ar vrea să le ia în sensul (propriu) ca principii de bază, toate viciile care ar putea face detestabilă însăși natura umană sunt *inumane*, însă, cântărite din punct de vedere subiectiv, adică așa cum ne învață experiența să cunoaștem specia noastră, ele sunt totuși *umane*. Așadar, dacă într-adevăr unele dintre aceste vicii, prin severitatea aversiunii pe care o provoacă, ar putea fi denumite *diabolice*, atunci ambele concepte sunt totuși doar idei ale unor maxime. Adică sunt gândite ca instrument de măsură pentru strădania de a compara grade de moralitate astfel încât să se ofere un indiciu privind locul cuiva, fie în *rai*, fie în *iad*, dar fără a-l transforma într-o ființă intermediară care nu ocupă nici unul dintre aceste două locuri. Dacă *Haller*, cu al său hibrid ambiguu alcătuit din înger și din bestie, nu a nimerit-o mai bine, s-ar putea ca această chestiune să rămână aici nedecisă. Însă înjumătățirea unui compus din lucruri eterogene chiar nu conduce la un concept determinat și nu ne poate conduce la un astfel de concept privind ordinea ființelor, acesta fiind un criteriu de deosebire a claselor care nu este cunoscut nouă. Prima juxtapunere (cea a virtuții angelice^a cu viciul diabolic) este o exagerare. În privința celei de a doua juxtapuneri, deși oamenii, în mod absolut regretabil(!), cad și în păcate animalice, totuși astfel de accidente justifică la fel de puțin a-i atribui asta omului ca fiind o predispoziție a *speciei căreia îi aparține*, pe cât diformitatea câtorva arbori dintr-o pădure este temei pentru a-i transforma într-un un gen special de plantă.

^a *Engelstugend*

SECȚIUNEA A DOUA.

Despre datoriile virtuții față de alți oameni
rezultate din respectul datorat lor
(6:462)

§37

Cumpătarea privind pretențiile, adică limitarea voluntară a iubirii față de sine a unui om prin [considerarea] iubirii de sine a altora, se numește în genere *modestie*^a. Lipsa acestei *cumpătări* (lipsa de modestie) în privința demnității de a fi *iubit* de către alții se numește *egocentrism* (*philautia*). Însă lipsa de modestie în a solicita manifestarea respectului din partea celorlalți este aroganța (*arrogantia*). Așadar, respectul pe care eu îi port altuia sau pe care îl pot cere alții din partea mea (*observantia aliis praestanda*) este recunoașterea unei *demnități* (*dignitas*) în alți oameni, adică a unei valori care nu are niciun preț, niciun echivalent, pentru care obiectul stimei (*aestimii*) ar putea să fie schimbat. – Judecarea unui lucru precum acesta ca neavând nicio valoare constituie sfidarea.

§38

Fiecare om are o pretenție îndreptățită la respect din partea celorlalți oameni și, în mod reciproc, el este, de asemenea, obligat să aibă respect față de fiecare alt om. Umanitatea însăși este o demnitate; căci omul nu poate fi folosit niciodată de către un alt om (fie de un altul, fie chiar de el însuși) doar ca mijloc, ci trebuie întotdeauna să fie considerat ca scop. Și tocmai în asta constă demnitatea¹⁷⁶ lui (personalitatea) prin care el se înalță deasupra tuturor celorlalte ființe

^a *Bescheidenheit*

ale lumii care nu sunt oameni și totuși pot fi folosite, așadar se ridică deasupra tuturor *obiectelor*^a.

Prin urmare, așa cum el nu se poate vinde pe sine pentru niciun preț (ceea ce ar intra în conflict cu datoria respectului față de sine), tot așa el nu poate acționa contrar respectului pe care alții, în calitatea lor de oameni, îl au față de ei înșiși. Adică el este obligat să recunoască [moral -] practic demnitatea umanității în fiecare alt om și asupra lui apasă o datorie care se referă la necesara manifestare a respectului față de fiecare om.

§39
(6:463)

A îi *disprețui* (*contemnere*) pe alții, adică a le refuza respectul datorat în general oamenilor, este în toate cazurile ceva opus datoriei, pur și simplu deoarece ei sunt oameni. Uneori, comparându-te în sinea ta cu alți oameni, este într-adevăr inevitabil să-i *subestimezi* (*despicatui habere*), însă ofensa este exact această manifestare externă a desconsiderării. – Ceea ce este *periculos* nu constituie obiect al disprețului și atunci nici omul vicios; iar, dacă superioritatea mea față de atacul acestuia mă îndreptățește să spun că îl disprețuiesc, aceasta înseamnă doar că, nu există niciun pericol prin faptul că nu mi-am organizat o apărare împotriva lui, deoarece el și-a expus lui însuși depravarea. Cu toate acestea, nici chiar celui vicios nu pot să-i refuz întregul respect care lui, cel puțin în calitatea sa de om, nu-i poate fi retras; deși prin faptele sale se face nedemn de acest respect. Astfel, pot exista pedepse insultătoare care dezonoarează umanitatea (precum ciopârțirea cuiva, a-l lăsa să fie sfâșiat de câini, a tăia nasul și urechile cuiva) și care pentru cel care iubește onoarea^b (cel care pretinde respectul celorlalți, ceea ce fiecare trebuie să facă), nu numai că sunt pur și simplu mai dureroase decât pierderea posesiunilor și a

^a *Sachen*

^b *Ehrliebenden*

vieții, dar chiar îl fac pe spectator să roșească de rușine, pentru că aparține unei specii care se poate comporta în acest fel.

Remarcă

Pe aceasta se întemeiază o datorie a respectului pentru om chiar în privința utilizării logice a rațiunii sale: pașii lui greșiți nu trebuie admonestați cu numele de absurditate, sau de judecată simplistă, ș.a.m.d., ci, mai degrabă, trebuie presupus că în aceștia există totuși ceva adevărat și acest ceva trebuie aflat. Însă, deopotrivă, prin aceasta trebuie dezvăluită aparența înșelătoare (ceea ce este doar subiectiv în temeiul determinant al judecății lui, ceea ce, din neatenție, ar putea fi luat ca fiind obiectiv) și astfel, expicându-i posibilitatea de a fi greșit, el să-și păstreze respectul pentru rațiune. Deoarece, dacă cineva, prin utilizarea unor astfel de expresii, neagă adversarului său orice capacitate intelectuală în privința unei anumite chestiuni supuse judecății, cum ar putea mai apoi să-l facă să înțeleagă că a greșit? – La fel se întâmplă și cu acuzația de a fi vicios, care nu trebuie meargă niciodată până la disprețul complet și la retractarea completă a oricărei valori morale a celui vicios^a: deoarece, potrivit acestei ipoteze, el nu ar mai putea fi niciodată reformat; (6:464) ceea ce este incompatibil cu ideea unui om care, ca ființă de acest fel (ca ființă morală), nu poate niciodată scăpa de toate predispozițiile¹⁷⁷ sale pentru bine.

§40

Respectul pentru lege, care sub aspectul său subiectiv va fi indicat ca fiind sentiment moral, este identic cu conștientizarea datoriei. Așadar, și manifestarea respectului față de oameni ca ființe morale (care apreciază în cea mai mare măsură datoria) este ea însăși o datorie, pe care și alții trebuie să o aibă față de el, și este un drept pe care el nu poate renunța să-l pretindă. – Acest drept se numește *iubire de onoare*^b, al cărui fenomen [manifestare sensibilă] în acțiunile externe se numește *respectabilitate* (*honestas externa*), iar o ofensă adusă acesteia se numește *scandal*. Deoarece un exemplu de

^a *Lasterhaft*

^b *Ehrliche*

neacordare a respectabilității ar putea genera o copiere a acestui comportament, trebuie *recunoscut* explicit că un scandal este în cea mai mare măsură contrar datoriei. Dar ar fi ceva de-a dreptul absurd (*paradoxon*) dacă în acest mod am *accepta* [scandalul] ca pe ceva bine în sine, adică ar fi o amăgire (deoarece ceea ce este neobișnuit este considerat de asemenea și ca fiind nepermis) și ar fi o eroare periculoasă și distructivă pentru virtute. – Căci respectul datorat altora, ca un exemplu dat altor oameni, nu poate degenera până la o imitare oarbă (una în care modul obișnuit de aplicare, *mos*, este ridicat la demnitatea unei legi), deoarece o astfel de tiranie a moravurilor populare^a ar fi contrară datoriei omului față de sine.

§41

Omiterea îndeplinirii simplelor datorii ale iubirii este *lipsă de virtute* (*peccatum*). Însă omiterea îndeplinirii datoriei care rezultă din *respectul* datorat pentru fiecare om în general este *viciu* (*vitium*). Deoarece, prin neîndeplinirea datoriilor iubirii, niciun om nu va fi ofensat¹⁷⁸; însă, prin omiterea îndeplinirii celei de a doua datorii, se produce o daună omului în privința pretenției sale legale la respect. – Prima încălcare este contrară datoriei ca fiind *reversul ei* (*contrarie oppositum virtutis*). Dar ceea ce nu numai că nu este un ingredient moral, ci chiar anulează valoarea a ceea ce altfel ar fi putut deveni subiect al binelui, este *viciu*. Tocmai de aceea, datoriile către ceilalți oameni, fiind întemeiate pe respectul datorat lor, sunt exprimate numai negativ, adică această datorie a virtuții va fi exprimată numai indirect (sub forma unei interdicții privind realizarea contrariului lor).

^a *Volkssitte*

DESPRE VICIILE
CARE VIOLEAZĂ DATORIA
RESPECTULUI FAȚĂ DE ALȚI OAMENI
(6:465)

Aceste vicii sunt: A) Aroganța, B) bârfa și C) ridiculizarea

A.
Aroganța

§42

Aroganța (superbia) sau, după cum o exprimă chiar acest cuvânt, înclinația de a fi întotdeauna *deasupra* este un tip de ambiție (*ambitio*) potrivit căreia noi cerem în mod nejustificat altor oameni ca ei, prin comparație cu noi, să se aprecieze mai puțin și, prin urmare, este un viciu radical opus respectului legal legitim pe care fiecare om îl poate pretinde.

Ea trebuie deosebită de mândrie^a (*animus elatus*) ca iubire de onoare, adică grija ca demnitatea ta umană, prin comparație cu a altora, să nu fie trecută cu vederea (de aceea, cel arogant are grijă să-i fie atribuit și epitetul de *nobil*), căci aroganța cere din partea altora un respect pe care ea îl refuză lor. – Iar, dacă ea ar fi o doar o cerere nejustificată a cuiva [formulată] față de alții ca aceia să se preocupe de importanța lui, chiar și această mândrie ar constitui o eroare și o insultă.

Este clar că aroganța, fiind un tip de insistență din partea celui excesiv de ambițios care se consideră îndreptățit să-i abordeze disprețuitor adepții lui, este *nedreaptă* și radical opusă respectului datorat oamenilor în general. Asta pentru că aroganța este ceva de o naivitate prostească, adică o vanitate [manifestată] prin folosirea mijloacelor pentru [realizarea a] ceva care, în relație cu ele, chiar nu

^a Stolz

are valoarea de a fi scop. Și, deopotrivă, este chiar *stupiditate*, adică este o jignitoare lipsă de înțelegere folosirea unui asemenea mijloc, unul care cu necesitate va produce în privința altora exact reversul scopului intenționat (deoarece arogantului, cu cât i se refuză cu obstinație respectul, cu atât el manifestă mai multă strădanie de a-l obține). (6:466) Însă ar putea fi mai greu de observat: că arogantul este întotdeauna *josnic* în temeiul sufletului său. Căci el nu ar cere altora, în mod nejustificat, să se considere pe ei inferiori prin comparație cu el, dacă nu ar descoperi el însuși că, în cazul în care îl părăsește norocul, el nu ar găsi deloc dificil ca, de acum, în ceea ce-l privește, să devină slugarnic și să renunțe la orice respect din partea altora.

B. Denigrarea

§43

Bârfa răutăcioasă (*obtrectatio*) sau denigrarea, prin care nu înțeleg calomnia (*contumelia*), adică o bârfă *neîntemeiată* adusă în fața instanței, ci doar înclinația nemijlocită și fără nicio intenție anume de a aduce în discuție, ca zvon, ceva dezavantajos pentru respectul datorat altora, este contrară respectului datorat umanității în general. Deoarece fiecare scandal produs slăbește acest respect, pe care totuși se sprijină impulsul pentru binele moral^a și, într-o anumită măsură, naște scepticismul față de el.¹⁷⁹

Răspândirea în mod intenționat (*propalatio*) a unui zvon care duce la o diminuare a onoarei cuiva, ceva ce nici nu aparține jurisdicției publice, chiar dacă în cele din urmă ar fi adevărat, este o reducere a respectului pentru umanitate în general, pentru că, în cele din urmă, astfel se aruncă umbra lipsei de demnitate asupra însăși speciei noastre și transformă mizantropia (timiditatea) sau disprețul în mentalitate dominantă. Sau poate chiar să-i tocească sentimentul moral, expunându-l vederii unor astfel de lucruri și făcându-l să se obișnuiască cu asta.

Așadar, este o datorie a virtuții ca – în locul unei plăceri răutăcioase rezultate din expunerea publică a greșelilor altora, pentru ca astfel cineva să se asigure că există o părere bună despre el sau cel puțin nu mai rea decât despre alții – asupra acestui fel de greșeli să aruncăm vâlul filantropiei^b, nu doar prin atenuarea judecăților noastre, ci și prin punerea lor sub tăcere, deoarece astfel de exemple ale respectului pe care noi îl dăm altora, ar putea, în mod analog, stârni în ei străduința de a dobândi acest respect. – Din această cauză, dependența de a spiona moravurilor altora (*allogrio-episcopia*) este

^a *Antrieb zum Sittlichguten*

^b *Menschenliebe*

deja în sine o curiozitate ofensatoare ce ține de antropologie^a, dar
căreia fiecare om i se poate opune cu îndreptățire, considerând-o o
violare a respectului care îi este datorat.

^a *Menschenkunde*

C.
Ridiculizarea
(6:467)

§44

*Plăcerea de a critica cu ușurință și tendința de a isca râsul pe seama altora, plăcerea de a-i ridiculiza, pentru a transforma greșelile altora în obiecte imediate ale amuzamentului propriu, constituie răutate și este ceva cu totul diferit de situația în care (tocmai ca formă de exprimare a încrederii între prieteni) se râde în glumă pe seama unor calități ce doar au aparența unor lipsuri. O astfel de situație exprimă de fapt curajul ca, din când în când, să faci ceva neașteptat (ceea ce nu constituie deloc un răs batjocoritor). Însă a expune râsului malițios lipsurile, fie ele reale sau doar atribuite ca și cum ar fi reale, precum și faptul că aici intenția este să se răpească persoanei respectul meritat de aceasta, dar și tendința de face asta, adică spiritul *caustic* (*spiritus causticus*), au în ele ceva dintr-o bucurie diabolică și de aceea constituie cu atât mai mult o violare a datoriei respectului față de alți oameni.*

Totuși, o astfel de situație trebuie deosebită de cea în care, prin respingerea cu dispreț (chiar dacă în glumă) a atacurilor jignitoare ale unui adversar (*retorsio iocosa*), acesta, adică care cel care batjocorește (sau în genere un adversar care se bucură de răul altuia, deși este totuși lipsit de putere) devine deopotrivă batjocorit și astfel este lipsit de legitima apărare a demnității sale, pe care el o poate revendica din partea fiecărui om. Însă, dacă obiectul nu este de fapt unul adecvat pentru a fi supus glumelor, nici măcar celor rafinate, ci este unul de tipul că rațiunea ia cu necesitate un interes moral în el, atunci – oricâtă batjocură ar arunca adversarul și astfel s-ar expune chiar pe sine la a se râde pe seama lui – demnitatea obiectului și respectul adecvat pentru umanitate impun ca unui astfel de atac fie să nu i se răspundă deloc, fie impun ca împotriva acestuia să se construiască o apărare cu demnitate și seriozitate.¹⁸⁰

Remarcă

Se va constata că, sub titlul precedent, nu atât virtutea este mult lăudată, ci mai degrabă sunt criticate viciile opuse ei; acest aspect se regăsește deja în conceptul respectului, potrivit căruia noi suntem obligați la manifestarea lui obiectivă^a față de alți oameni, ceea ce este doar o datorie *negativă*. – Nu sunt obligat să îi *vener*ez pe alții ca simpli oameni, adică să demonstrez față de ei în mod *pozitiv* un profund respect. Singurul respect la care sunt obligat de către natură este (6:468) cel față de lege în general (*reverere legem*), așadar nu sunt obligat a-i venera pe alți oameni în general (*reverentia adversus hominem*) sau ca pe baza acestei legi să fac ceva pentru ei. Iar aceasta este datoria universală și necondiționată a oricărui om față de ceilalți oameni și care, deopotrivă cu respectul originar datorat lor (*observantia debita*), pot fi cerute din partea fiecărui om.

Celelalte variate forme de demonstrare a respectului față de alții, adică potrivit diversității constituției oamenilor sau potrivit relațiilor contingente dintre ei¹⁸¹ – potrivit vârstei, sexului, originii sociale, puterii ori slăbiciunii, sau chiar potrivit rangului și demnității sociale – întrucât se sprijină în parte pe aranjamente arbitrare, nu trebuie expuse amănunțit și nici clasificate în primele principii *metafizice* ale doctrinei virtuții, deoarece aici este vorba despre doctrina virtuților doar potrivit principiilor rațiunii în deplina lor puritate^b.

^a *Zubeweisen*

^b *um die reinen Vernunftprinzipien derselben zu tun ist*

CAPITOLUL AL DOILEA.

Despre datoriile etice ale oamenilor unii față de alții din perspectiva condiției lor

§45

Într-adevăr, în sistemul unei etici pure, acest tip de datorii (cele ale virtuții) nu pot justifica [efortul de] a le fi dedicat un capitol special, deoarece acestea nu conțin principii ale punerii sub obligație a oamenilor ca atare unii față de alții și, prin urmare, de fapt, nu pot constitui o *parte* a primelor principii *metafizice* ale doctrinei virtuții. Datoriile virtuții sunt doar reguli modificate potrivit diversității subiecților cărora li se *aplică* principiul virtuții (ceea ce este formal) în cazurile care survin în experiență (ceea ce este material), drept pentru care, implicit, ele (la fel ca toate clasificările empirice) nu permit nicio clasificare care să fie în mod cert completă. Totuși, așa cum de la metafizica naturii se va cere un pasaj de trecere către fizică (aceasta având regulile sale specifice), deopotrivă, de la metafizica moravurilor se va cere în mod legitim un pasaj similar¹⁸²: mai precis ca, prin aplicarea principiilor pure ale datoriei^a la cazuri din experiență, această tranziție să le *schematizeze* și să le expună gata pregătite pentru a fi utilizate moral-practic. – Așadar, ce comportament să fie adoptat față de oameni, de exemplu, în privința purității condiției lor morale sau a coruperii ei? Care comportament să fie adoptat față de cel cultivat? (6:469) Dar față de cel dintr-o stare rudimentară? Care față de cel educat? Dar față de cel needucat? Și, în plus, oare cel educat care își folosește știința pentru a socializa (cu rafinament) în domeniul său și pentru comunicarea cu savanții nesociabili (cu specialiștii) să o facă în mod pragmatic sau, mai degrabă, cu apel către

^a *reiner Pflichtprinzipien*

spirit și gust? Ce comportament să fie adoptat față de oameni, ținând seama de diversitatea statusului, a vârstei, a sexului, a stării de sănătate, a bunăstării materiale sau a sărăciei, ș.a.m.d.? Totuși, toate aceste întrebări nu dau naștere unor la fel de numeroase *tipuri de obligație* etică (deoarece există una singură, adică cea a virtuții în genere). Dar dau naștere unor tipuri de *aplicare* (unor corolare^a) a acestei unice obligații etice, care, prin urmare, nu pot fi enumerate ca secțiuni ale eticii și ca părți componente ale *clasificării* uni sistem (deoarece acesta trebuie să rezulte [exclusiv] *a priori* dintr-un concept al rațiunii), ci poate fi doar atașat acestui sistem – Totuși, chiar și această aplicare aparține [condiției] completitudinii prezentării sistemului.

^a *Porismen*

CONCLUZIA DOCTRINEI ELEMENTELOR ETICII

Despre uniunea profundă în prietenie a iubirii cu respectul

§46

Prietenia (considerată în perfecțiunea ei) constă în uniunea a două persoane printr-o egală iubire și printr-un egal respect, care sunt reciproce. – Se vede cu ușurință că ea constituie un ideal al simpatiei^a și al comunicării^b aici fiecare fiind reciproc interesat de starea bună a celuilalt deoarece, prin prietenie, voințele moral bune sunt unificate Și, chiar atunci când nu conduce la o viață deplin fericită, adoptarea acestui ideal în intenția^c celor două persoane aduce totuși cu sine demnitatea de a fi fericit. Așadar, prietenia cu ceilalți oameni este una dintre datoriile omului. – Este ușor de constatat că, deși prietenia este o simplă idee (dar care este totodată practic-necesară), și, într-adevăr, imposibil de atins când este pusă în practică, totuși ea este ceva pentru care (ca maxim al intenției bune a unora față de ceilalți) trebuie să ne străduim, deoarece este dată de rațiune. Căci altfel, cum este posibil pentru om ca în raport cu aproapele său [să aprecieze] că *egalitatea* dintre ei – care este uneia dintre piesele necesare ale aceleiași datorii (de exemplu, bunăvoința reciprocă) – este în cazul unuia echivalentă cu aceeași intenție a celuilalt om? Ba chiar mai dificil, ce relație are, în aceeași persoană, sentimentul unei datorii cu cel al altei datorii (de

^a *Teilnehmung*

^b *Mitteilung*

^c *Gesinnung*

exemplu, cel al bunăvoinei relativ la cel al respectului)? Și, pornind de aici, (6:470) în cazul în care *iubirea* unuia este mai ferventă, [oare nu] tocmai de aceea el renunță intenționat la ceva din *respectul* [manifestat de] de celălalt, astfel încât de ambele părți iubirea și înalta apreciere – deși cu mare dificultate – să fie aduse din punct de vedere subiectiv într-un raport de echilibru perfect, aceasta fiind o condiție necesară pentru prietenie? – Deoarece iubirea poate fi considerată ca atracție, iar respectul ca respingere, rezultă că, dacă principiul celei dintii oferă apropiere, principiul celei de a doua solicită a se păstra o distanță cuvenită¹⁸³ Această limitare a familiarității este exprimată prin regula că nici cei mai buni prieteni nu trebuie să devină *prea apropiați* unul de celălalt și conține o maximă care e valabilă nu numai pentru cel superior față de cel inferior, dar și invers. Întrucât cel superior simte, mai devreme decât își dă seama, că mândria sa este rănită și vrea ca respectul celui inferior să fie suspendat pentru un moment, deși nu anulat, deoarece știe că respectul, odată violat în sinea sa, este pierdut irecuperabil și asta [se întâmplă] chiar dacă indiciile externe ale acestui respect (ceremonialul) vor fi readuse la cursul lor anterior.

Prietenia gândită ca ceva ce poate fi obținut în puritatea sau în completitudinea ei (precum cea dintre Oreste și Pylades, sau cea dintre Tezeu și Piritus) este doar o jucărie a scriitorilor de romane. Pe de altă parte, Aristotel spune: dragii mei prieteni, nu există niciun prieten! Următoarele observații ar putea evidenția dificultățile implicate de ideea unei prietenii perfecte.

Cântărit din punct de vedere moral, este cu certitudine o datorie ca un prieten să-i aducă la cunoștință celuilalt greșelile pe care a observat că acesta din urmă le-ar fi făcut, deoarece asta se întâmplă spre binele lui și, prin urmare, acesta este o datorie a iubirii. Însă, cealaltă parte poate vedea aici o lipsă de respect, respect pe care îl aștepta din partea celuilalt, și, într-adevăr, există permanent pericolul ca fie să piardă respectul prietenului său, ori să fie permanent observat și criticat de către acesta; așa cum, de altfel, chiar faptul că este observat și măsurat de către prietenul său va fi considerat deja ca ceva ofensator.

Oare cum ar fi posibil ca cineva aflat în dificultate să nu-și dorească un prieten (care să-l înțeleagă pe deplin, mai ales dacă el este un prieten activ, care-l ajută pe propria sa cheltuială)? Dar, deopotrivă, este totuși o mare povară să fii înlănțuit de soarta altuia și să te simți împovărat cu nevoi străine ție. – Așadar, prietenia nu poate să fie o legătură orientată spre avantajul reciproc, ci ea trebuie să fie pur morală, iar sprijinul pe care fiecare dintre cei doi îl poate solicita din partea celuilalt, în caz de nevoie, nu trebuie intenționat ca scop și ca temei determinant al prieteniei – astfel unul ar pierde o parte a respectului celuilalt. (6:471) Căci acest sprijin poate veni doar ca indiciu extern al bunăvoinței interne sincer intenționate, fără a o testa, deoarece a proceda astfel este întotdeauna periculos, întrucât cineva atât de generos încât să preia această povară de la celălalt și să o poarte el singur și care, în plus, se preocupă să mascheze complet asta, se poate totuși întotdeauna flata că, în caz de nevoie, poate apela cu siguranță la sprijinul celuilalt. Dar, dacă unul acceptă o *favoare*^a din partea celuilalt, atunci el poate conta că sunt egali în iubire, dar nu și în respect, deoarece el se vede clar inferior cu o treaptă, prin faptul că el este pus sub obligație, dar nu poate, în mod reciproc, pune sub obligație – Totuși, prietenia – prin gustul irezistibil al impresiei că te contopești cu celălalt, aproape până la identificare, rezultat din jocul dăruirii de sine reciproce^b – este totodată ceva atât de delicat (*teneritas amicitiae*), încât, dacă e lăsată să se sprijine doar pe sentimente, iar această comunicare reciprocă și dăruire de sine, dacă nu este susținută deopotrivă prin principii de bază sau prin cerințe de a respecta reguli limitative care protejează de o excesivă apropiere și de o excesivă iubire reciprocă, ea nu va fi niciun moment ferită de *perioade de separare*. Iar astfel de *perioade de separare* sunt obișnuite între persoane necultivate, deși e adevărat că nu produc întotdeauna o *separare* (căci lumea se ceartă, dar tot lumea se împacă); astfel de oameni nu pot trăi unii fără ceilalți, însă nici pot trăi laolaltă, deoarece

^a Wohltat

^b bei der Süßigkeit der Empfindung des bis zum Zusammenschmelzen in Person sich annähernden wechselseitigen Besitzes

altercația este exact ceea ce au nevoie pentru a obține gustul dulce al concordiei, rezultat din împăcare. – Însă în niciun caz iubirea din prietenie nu poate fi un *afekt*^a; deoarece acesta este orb în alegeri și, la momentul punerii în aplicare a unei hotărâri decisive, ea dispare ca un fum.

§47

Prietenia morală (spre deosebire de cea estetică)¹⁸⁴ este încrederea deplină existentă între două persoane și care se manifestă prin reciproca dezvăluire a judecăților și a senzațiilor intime, în măsura în care acestea sunt consistente cu respectul din partea fiecăruia față de celălalt. Omul este o ființă determinată pentru o existență în societate (dar este deopotrivă o ființă nesocială), iar în cultura stărilor sociale el simte cu putere nevoia de a se *dezvălui* (chiar și fără ca, prin acesta, să vizeze ceva). Însă, pe de altă parte, fiind încolțit și avertizat de frica posibilității unui abuz pe care alții l-ar putea comite pe baza acestei revelații a gândurilor sale, el se vede constrâns ca o bună parte a judecăților sale (în primul rând pe cele despre alți oameni) să le *pecetluiască* în sine însuși. (6:472) El ar discuta cu plăcere cu cineva despre acestea, despre ce gândește cu privire la oamenii pe care-i întâlnește, despre guvern, despre religie, ș.a.m.d., însă nu trebuie să riște. Se întâmplă așa, în parte deoarece celălalt, fiind mai precaut, păstrează judecata pentru sine și s-ar putea folosi de ea pentru a-i face rău, iar în parte, deoarece o consideră ca dezvăluire a propriilor erori, asta în timp ce celălalt le-ar putea ascunde pe ale sale, și astfel ar pierde din respectul acestuia dacă s-ar prezenta în fața lui cu deplină candoare.

Dacă omul găsește pe cineva care este [profund] rațional, lângă care nu trebuie să îngrijoreze în privința pericolului menționat, față de care se poate destăinui cu deplină încredere și care, pe deasupra,

^a *Affekt*

posedă același mod specific de a judeca lucrurile, atunci își poate exprima gândurile. În acest caz, el nu mai este pe deplin singur cu gândurile sale, precum într-o închisoare, și se bucură de o libertate de care în grupurile mari se lipsește, deoarece acolo trebuie să se închidă în sine. Fiecare om are secrete și nu trebuie să aibă încredere orbească în altul; pe de o parte, din cauza mentalității lipsite de noblețe a majorității oamenilor, care ar transforma folosirea acestei încrederi într-un dezavantaj, iar pe de altă parte, din cauza obtuzității unora cu privire la judecarea și deosebirea acestor secrete, mai precis cu privire la ceea ce se poate și la ceea ce nu se poate spune altora (indiscreția), însușiri care sunt rar întâlnite în același subiect (*rara avis in terris, et nigro simillima cygno*). Mai ales că o prietenie strânsă pretinde ca acest prieten înțelegător și demn de încredere să fie sub obligația de a nu transmite altuia secretul încredințat lui, indiferent cât de demn de încredere îl consideră pe acela, dacă nu are permisiunea expresă a celui dintâi.

Această (prietenie exclusiv morală) nu este un ideal, ci în perfecțiunea sa (asemenea unei lebede negre), ea există pe aici și pe acolo în realitate. Însă prietenia (pragmatică) care, deși întemeiată pe iubire, se împovărează cu scopurile altora este o pacoste, deoarece nu poate avea nici puritatea și nici necesara completitudine ce sunt necesare unei maxime prin care determină cu suficientă exactitate. Așadar, aceasta [prietenia pragmatică] este doar un ideal al dorinței care nu recunoaște nicio graniță în conceptul rațiunii, deși acesta relativ la experiență trebuie totuși să fie întotdeauna foarte limitat.

Însă un *prieten al omului* în genere (adică al întregii specii) este cel care participă estetic (cu bucurie împărtășită) la binele tuturor oamenilor, ceea ce nu-l va tulbura niciodată și în mod sincer nu va regreta că trebuie să facă asta. Totuși, expresia „*un prieten al omului*”^a are un înțeles mai îngust decât cea de „*iubitor al oamenilor*”^b (*filantrop*). (6:473) Deoarece în prima sunt conținute atât reprezentarea, cât și interiorizarea profundă a *egalității* între oameni

^a *eines Freundes der Menschen*

^b *Menschenliebenden*

– așadar a ideii că, prin facerea binelui, filantropul nu doar îi pune pe ceilalți sub obligație, dar totodată în mod necesar se pune și pe sine sub obligație – asemenea fraților sub un tată care este al tuturor și care vrea fericirea fiecăruia. Astfel relația protectorului (ca binefăcător) cu cel protejat (drept cel care este recunoscător) este într-adevăr o relație de iubire reciprocă, însă nu este una de prietenie: deoarece respectul datorat de către cei doi unul față de celălalt nu este egal. Faptul că a vrea să-i faci unui om binele (asta presupunând cu necesitate un grad de condescendență), filantropul și-l reprezintă ca fiind o datorie are ca scop să îl protejeze față de mândria care îi domină uneori pe cei atât de norocoși încât posedă suficientă avere pentru a putea face bine.

APENDIX.

Despre virtuțile socializării (*Virtutes Homileticae*)

§48

Este o datorie, atât față de sine, cât și față de ceilalți, ca perfecțiunea morală să o manifesti activ în contactele cu ceilalți oameni¹⁸⁵ (*officium commercii, sociabilitas*) și să nu te izolezi (*separatistam agere*); întrucât, deși este, într-adevăr, necesar să faci din principiile tale de bază un punct central de neclintit, totuși acest cerc trasat în jurul tău trebuie privit totodată ca parte a unui atotcuprinzător, constituit din cei care, prin dispoziția lor morală, sunt cetățeni ai lumii. Asta nu neapărat pentru a promova binele lumii ca pe un scop, ci cel puțin în vederea cultivării dispoziției morale pentru acceptarea reciprocă, pentru toleranță, pentru iubirea și respectul reciproce (afabilitatea și respectabilitatea, *humanitas aethetica, et decorum*), care conduc indirect la binele lumii, deoarece astfel virtutea va fi așezată alături de grații. Iar a reuși să obții acest lucru constituie în sine o datorie a virtuții.

Acestea sunt, într-adevăr, doar *lucrări exterioare* sau lucrări secundare (*parerga*), care generează o frumoasă aparență ce este similară virtuții, dar care nu înșală, căci fiecare știe cum trebuie considerată. Chiar dacă sunt aspecte mărunte, ele promovează sentimentul virtuții^a prin strădania de a aduce cât mai aproape posibil de adevăr această aparență subiectivă, prin disponibilitate, locvacitate, politețe, ospitalitate, clemență (a nu te certa în cazul unei discuții în contradictoriu). (6:474) Deși, per ansamblu, [sunt

^a *Tugendgefühl*

considerate] doar ca maniere specifice interacțiunii sociale politicoase prin intermediul cărora totodată și ceilalți sunt obligați [la reciprocitate], totuși acestea promovează implicit dispoziția pentru virtute^a prin faptul că cel puțin fac virtutea un lucru *dorit*.

Se pune însă întrebarea: oare trebuie menținută interacțiunea cu cei vicioși? Întâlnirea cu aceștia nu poate fi evitată, căci altfel omul trebuie să rămână complet în afara lumii și, în plus, judecata noastră despre ei nu este competentă. – Însă, dacă viciul constituie un scandal, adică este dat ca un exemplu public de dispreț față de legile stricte ale datoriei, mai precis, atrage cu sine dezonoarea sau în cazul în care acest viciu nu este pedepsit de legea pământului, atunci trebuie întrerupt contactul social până când pedeapsa este aplicată, fie trebuie evitat contactul social pe cât posibil. Căci, într-un astfel de caz, prin continuarea interacțiunii, virtutea este lipsită de onoare și devine ceva care poate fi achiziționat de către oricine este suficient de bogat pentru a-i mitui pe oportuniști prin [oferirea] plăcerilor luxului.

^a *Tugendgesinnung*

II.
DOCTRINA
METODEI ETICII
(6:475)

SECȚIUNEA ÎNTÂI.

Didactica eticii

(6:477)

§49

În conceptul virtuții este conținută deja ideea că ea trebuie dobândită (că nu este înnăscută), dar fără a fi nevoie ca, din această cauză, să se apeleze la cunoștințe antropologice din experiență. Asta deoarece capacitatea morală^a a omului nu ar fi virtute, dacă nu ar fi produsă prin *puterea* intenției ferme aflate în conflict cu atât de puternicele înclinații care i se opun^b. Virtutea este produsul rațiunii practice pure în măsura în care aceasta, prin conștiința superiorității sale (prin ideea libertății), câștigă supremația asupra înclinațiilor.

Că virtutea poate și trebuie *predată* rezultă deja din aceea că ea nu este înnăscută și, prin urmare, doctrina virtuții este *ceva ce poate fi predat*¹⁸⁶ (o doctrină). Dar, prin simpla predare a modului în care cineva trebuie să se comporte pentru a se conforma conceptelor virtuții, încă nu este dobândită *puterea*^c pentru aplicarea regulilor, așadar stoicii voiau să spună prin aceasta doar că virtutea nu poate fi *predată* prin simpla reprezentare a datoriei, adică exclusiv prin admonestări (*parenetic*), ci că ea trebuie *exersată* prin cultivarea încercărilor de combatere a dușmanului intern din om (adică prin ascetică). Pe de o parte, deoarece nimeni nu *poate* obține imediat tot ceea ce *vrea* – dacă mai înainte nu și-a încercat puterile și, deopotrivă, le-a exersat – cu toate că, în mod cert, *decizia*^d trebuie luată dintr-o

^a *das sittliche Vermögen*

^b *entgegenstehend*

^c *Krafts*

^d *Entschließung*

dată și complet. Iar, pe de altă parte, deoarece altfel, prin capitularea temporară în fața viciului, cu ideea de a-l părăsi gradual, dispoziția morală (*animus*) ar fi în sine impură și chiar vicioasă și nu ar putea da naștere niciunei virtuți (deoarece acesta se sprijină pe un unic principiu).

§50
(6:478)

Acum, în ceea ce privește metoda doctrinei, dacă doctrina virtuții trebuie să reprezinte o *știință*, atunci ea nu poate fi *fragmentară*, așadar metoda expunerii ei trebuie să fie [și ea] *sistematică* (deoarece orice astfel de doctrină^a științifică trebuie să fie *metodică*, altfel expunerea ei ar fi *lipsită de rigoare*). – Totuși, prezentarea ei poate fi ori acroamatică, așa cum este când toți cei în fața cărora se petrece sunt doar ascultători, ori erotematică, acolo unde prin întrebări cel care predă obține de la elevii săi ceea ce vrea să le predea. În plus, această metodă erotematică este, la rândul ei, divizată în metoda dialogului și în cea a catehismului, în funcție de faptul că profesorul pune întrebările, pentru ca apoi această metodă erotematică să fie, la rândul ei, fie de tip *dialogal*, când elevul interoghează *rațiunea* sa, fie de tip *catehetic*, deoarece aici se interoghează numai memoria elevului. Dacă cineva vrea să interogheze rațiunea altcuiva cu privire la o anumită temă, aceasta nu se poate întâmpla altfel decât prin dialog, adică acest procedeu are loc prin faptul că profesorul și elevul își adresează reciproc întrebări și formulează răspunsuri. Profesorul conduce prin întrebări procesul gândirii elevului său astfel încât, prin simpla prezentare a anumitor cazuri, să dezvolte predispoziția acestuia pentru anumite concepte (în acest sens, profesorul este moașa gândurilor elevului), iar învățacelul, care astfel devine pe deplin conștient că poate gândi el însuși, prin întrebările sale care solicită *lămuriri*^b (despre obscurități în

^a *Lehre*

^b *Gegenfragen*

propozițiile admise sau despre dubii privindu-le pe acestea), potrivit expresiei *docendo discimus*, oferă profesorului ocazia să *învețe* el însuși cum trebuie să întrebe cel mai bine. (Deoarece este o cerință rezultată din logică și care nu a fost încă suficient asumată intern de către aceasta: să pună la dispoziție reguli despre cum trebuie *cercetat* în mod adecvat, adică nu întotdeauna numai pentru judecăți care *determină* concluziv, ci și pentru judecăți preliminare (*iudicia praevia*), prin care se provoacă reflecția. O astfel de doctrină este una care poate fi un ghid chiar pentru matematician în descoperirile sale și care ar putea fi adesea utilizată de către el).

§51

Pentru învățăcelul încă neexperimentat, primul și cel mai important instrument doctrinal al doctrinei virtuții este un *catehism* moral¹⁸⁷. Acest catehism moral trebuie să aibă loc înaintea catehismului religios și nu poate fi prezentat ca ceva doar inserat și întrețesut doctrinei religioase, ci trebuie prezentat separat ca un întreg de sine stătător, întrucât, numai prin principii morale de bază pure se poate face trecerea de la doctrina virtuții la religie, în caz contrar, confesiunile^a religiei ar fi impure. – De aceea, tocmai cei mai respectați și cei mai mari teologi au ezitat să formuleze un catehism (6:479) pentru doctrina religiei statutară^b (și să o certifice), deși ar fi fost de crezut că acesta e cel mai modest lucru așteptat în mod legitim să fie obținut din imensa comoară a erudiției lor.

Spre deosebire de acesta, un catehism moral, ca doctrină fundamentală a datorii virtuții^c, nu are o asemenea scrupulozitate și nici un asemenea grad de dificultate, deoarece (cu privire la conținuturile) lui el poate fi dezvoltat din rațiunea umană comună și numai (în privința formei) trebuie să fie adecvat la regulile didactice ale primelor etape ale instruirii. Însă principiul formal ale unei astfel

^a *Bekenntnisse*

^b *statutarische Religionslehre*

^c *als Grundlehre der Tugendpflichten*

de instruire școlare nu permite să utilizăm în acest scop metoda didactică socratic-*dialogală*, deoarece elevul încă nu știe nici măcar cum trebuie să întrebe; așadar, profesorul este singurul care pune întrebări. Dar răspunsul care este extras metodic din rațiunea învățatului trebuie redactat și păstrat în expresii care nu sunt ușor de modificat și numai într-o astfel de formă să fie încredințat memoriei sale: prin acesta *metoda catehetică de predare* se deosebește atât de cea *dogmatică* (unde numai profesorul vorbește), cât și de cea *dialogală* (unde ambele părți își pun una alteia întrebări și dau răspunsuri).

§52

Mijlocul *experimental* (tehnic) al educației pentru virtute este exemplul *bun* din partea profesorului însuși (a avea un comportament exemplar) și exemplul *prevenitor* al altora; căci, pentru omul încă needucat, imitarea este prima determinare a voinței în vederea acceptării maximelor pe care le formulează pentru sine ca urmare a exemplelor observate. – Fundamentarea unei înclinații perseverente se realizează prin procesul de obișnuire sau de dezobișnuire și în absența oricărei maxime, adică prin satisfacerea tot mai frecventă a acelei înclinații; iar acesta este un mecanism al temperamentului^a, și nu un principiu al caracterului^b (ca urmare, de aceea este mai ușor a te *învăța* cu ceva decât a te *dezvăța* de ceva). – Așadar, în ceea ce privește puterea exemplului (bun sau rău) pe care alții ni-l dau, deși ceva din el ne poate sprijini tendința spre imitare sau spre luarea în considerare a avertismentului*, totuși exemplul nu poate întemeia

^a *Sinnesart*

^b *Denkungsart*

* Cuvântul german „exemplificare”, care în mod comun este folosit ca având același sens cu termenul „exemplu”, nu are aceeași semnificație cu acesta. Deoarece a lua un exemplu și a furniza o exemplificare pentru înțelegerea adecvată a unei expresii sunt concepte cu totul diferite. Exemplul este un caz particular al unei reguli practice, în măsura în care aceasta reprezintă posibilitatea [*Tunlichkeit*] sau imposibilitatea concretizării [*Untunlichkeit*] a

nicio maximă a virtuții. (6:480) Întrucât o maximă a virtuții constă tocmai în autonomia subiectivă a rațiunii practice a fiecărui om, rezultă că nu comportamentul celorlalți oameni, ci legea trebuie să ne servească drept mobil. Ca urmare, educatorul nu va spune învățacelui său neastâmpărat: „ia exemplu de la acel băiat (ordonat, harnic)!”, deoarece aceasta îi va folosi doar drept cauză pentru a-l urî pe acel băiat, cel neastâmpărat fiind pus astfel într-o lumină nefavorabilă. Exemplul bun (schimbarea exemplară) trebuie să servească nu ca model, ci doar ca demonstrație a posibilității reale a acțiunii conforme cu datoria^a. Așadar, pentru educația pe care o realizează și ca pe un standard care nu greșește niciodată, profesorul trebuie să aibă în minte compararea cu ideea (umanității) despre cum ar trebui să fie omul în genere, deci compararea cu legea¹⁸⁸, iar nu compararea cu vreun alt om (așa cum este el [în mod concret]).

Remarcă

Fragment al unui catehism moral

Profesorul = P. examinează rațiunea elevului său = E. cu privire la ce vrea să-l învețe și, dacă acesta nu știe să răspundă la vreo întrebare = 0, (ghidându-i rațiunea) îi sugerează răspunsul.

1. P. Care este lucrul cel mai important, de fapt singurul, pe care ți-l dorești în viață? E. = 0. – P. Ca totul să îți meargă *întotdeauna* potrivit dorinței și voinței tale.

2. P. Cum se numește o astfel de stare ? E.= 0. P. Se numește fericire (a-ți merge lucrurile constant bine, o viață de care te bucuri^b, deplina mulțumire cu propria situație).

3. P. Dacă tu ai avea în mâinile tale întreaga fericire (posibilă în lume), ai păstra-o toată pentru tine sau ai împărți-o cu semenii tăi ? E. Aș împărți-o; pentru a-i face și pe alții mulțumiți.

4. P. Asta demonstrează pe deplin că într-adevăr ai o inimă bună; dar să vedem dacă prin aceasta demonstrezi și un *intelect* bun. – I-ai furniza,

unei acțiuni. Dimpotrivă, o exemplificare este expunerea [*Darstellung*] particulară (*concretum*) reprezentată ca fiind conținută în universalitatea după concepte (*abstractum*) și pur teoretică a unui concept.

^a nur zum Beweise der Tunlichkeit des Pflichtmäßigen

^b vergnügtes Leben

într-adevăr, leneșului perne moi pentru a-și petrece viața de acum încolo într-o dulce stare de inactivitate; (6:481) ori pe bețiv nu l-ai lăsa să-i lipsească vinul sau orice altceva necesar pentru a ajunge în stare de ebrietate; impostorului i-ai da o un chip seducător și maniere pentru a-i păcăli pe alții; sau unui om violent ia-i da îndrăzneală și un pumn puternic pentru a-i putea copleși pe ceilalți? Căci, într-adevăr, există atât de multe mijloace pe care cineva și le dorește pentru a fi fericit în felul său. E. Nu, asta nu.

5. P. Așadar tu vezi: că, și dacă ai avea întreaga fericire în mâinile tale și, în plus, cea mai bună voință, totuși, fără o considerare prealabilă, nu ai da acces la această fericire oricui o solicită, ci ai cerceta mai întâi în ce măsură fiecare astfel de persoană ar fi *demnă* de fericire^a. – P. Însă nu-i așa că, în primul rând, nu ai avea nicio rezervă în a-ți asigura pentru tine însuși tot ceea ce consideri necesar fericirii tale? E. Da. P. Dar nu îți apare în minte întrebarea dacă tu însuși ai putea fi pe deplin demn de fericire? E. Desigur. P. Acum, ceea ce în tine se străduiește pentru fericire este *înclinația*; însă ceea ce limitează înclinația ta la condiția ca mai întâi să fii demn de această fericire este *rațiunea* ta, iar faptul că tu prin rațiunea ta poți o limita și o poți înfrânge aceasta constituie libertatea voinței tale.¹⁸⁹

6. P. Acum, pentru a ști cum să începi pentru a împărți fericirea și, de asemenea, pentru a nu deveni nedemn de ea, toate regulile și indicațiile pentru asta se găsesc toate numai în *rațiunea* ta. Aceasta este totuna cu a spune că: tu nu ai nevoie ca aceste reguli ale comportamentului tău să le înveți din experiență sau de la alții, prin îndrumare din partea lor, deoarece propria ta rațiune te învață și îți poruncește exact ceea ce tu ai de făcut.¹⁹⁰ De exemplu, dacă ți se întâmplă să te afli într-o situație în care, printr-o *minciună* fin gândită, tu poți să procuri ție sau prietenului tău un avantaj important, chiar fără a produce vreo daună altcuiva, rațiunea ta ce va spune despre asta? E. Eu nu trebuie să mint; indiferent cât de mare ar fi avantajul pentru mine sau pentru prietenul meu. A minți este înjositor și îl face pe om *nedemn* de a fi fericit. – Aici este vorba despre o constrângere prin porunca rațiunii^b (sau despre o interdicție) căreia trebuie să mă supun și față de care toate înclinațiile mele trebuie să tacă. P. Cum se numește această constrângere impusă nemijlocit omului de către rațiune (6:482) ca el să se comporte

^a *der Glückseligkeit würdig wäre*

^b *Vernunftgebot*

conform unei legi? E. Se numește *datorie*^a. P. Așadar, pentru om, respectarea datoriei sale este condiția universală și unică pentru demnitatea de a fi fericit, iar demnitatea de a fi fericit este una și aceeași cu respectarea datoriei.¹⁹¹

7. P. Însă, dacă noi suntem deopotrivă conștienți despre o astfel de voință bună și activă prin care ne considerăm demni (sau cel puțin nu nedemni) de a fi fericiți, putem noi să întemeiem pe aceasta și speranța certă că această fericire va fi una pe care o vom putea împărtăși cu alții? E. Nu! Nu doar pe aceasta; căci nu este mereu în capacitatea noastră să ne procurăm fericirea și, deopotrivă, cursul naturii nu se îndreaptă de la sine conform meritului, ci soarta favorabilă în viață (bunăstarea noastră în general) depinde de împrejurări care nici pe departe nu sunt sub controlul omului. Așadar, fericirea noastră rămâne mereu doar o dorință, fără ca aceasta să poată deveni vreodată o speranță, dacă nu survine vreo altă putere^b.

8. P. Are rațiunea cu adevărat temeiuri pentru a accepta ca adevărată o astfel de putere conducătoare, una care distribuie fericirea potrivit meritului și vinovăției oamenilor și care poruncește cu cea mai mare înțelepciune asupra întregii naturi și asupra lumii, adică are rațiunea temeiuri pentru a crede în Dumnezeu? E. Da; deoarece noi, în lucrările naturii, în cele pe care le putem judeca, vedem o înțelepciune atât de larg răspândită și de profundă și pe care nu ne-o putem explica altfel decât printr-o sublimă artă a unui creator al lumii. Deopotrivă, în ceea ce privește odinea morală^c, care constituie cea mai importantă podoabă a lumii, avem promisiunea [existenței temeiului] unei nu mai puțin înțelepte guvernări astfel încât, dacă nu ne facem noi înșine *nedemni* de fericire, ceea ce se întâmplă prin încălcarea datoriei noastre, noi putem spera să o împărtășim.

În acest catehism, care trebuie condus prin toate articolele virtuții și ale viciului¹⁹², cea mai mare atenție trebuie îndreptată către faptul ca porunca datoriei^d să fie nu întemeiată pe avantajele sau

^a *Pflicht*

^b *Macht*

^c *die sittliche Ordnung*

^d *Pflichtgebot*

dezavantajele care decurg din respectarea ei pentru oamenii pe care-i pune sub obligație și nici în alte feluri, ci să fie întemeiată în întregime pe principiul moral^a. Iar avantajele și dezavantajele vor fi menționate numai în treacăt, ca ceva de care este în sine cu adevărat superfluu și care servesc doar drept instrumente, (6:483) având rol de vehicule ajutătoare pentru gustul celor mai plătânzi de la natură. Adică trebuie scos în evidență mai ales *caracterul dezonorant* al viciului și nu cel *dăunător* (pentru făptuitorul însuși). Deoarece, dacă demnitatea virtuții în acțiuni nu va fi pusă deasupra oricărui alt lucru, atunci dispare însuși conceptul datoriei și el se topește în simple precepte pragmatice^b; căci astfel nobilitatea omului dispare din propria sa conștiință și poate fi vândută pentru un preț și este pusă la vânzare, omul fiind atras de înclinații seducătoare [devenite astfel irezistibile].

Acum, chiar dacă această [educație morală] este dezvoltată înțelept și precis din propria rațiune a omului și potrivit diversității nivelurilor de vârstă, de sex și de statut în care omul intră treptat¹⁹³, totuși mai există ceva care trebuie transformat în obiect al unei decizii finale, este ceva care mișcă sufletul în mod profund și care pune omul pe o poziție unde el însuși nu considera altfel decât cu cea mai mare admirație predispozițiile sale origine aflate în el și a căror impresie nu o poate șterge. – Dacă elevului, la încheierea instruirii sale, îi sunt încă o dată enumerate (recapitulate) sumar datoriile sale în ordinea lor, dacă el va fi făcut atent la faptul că, în privința fiecăreia dintre acestea, orice rău, orice tribulație, orice suferință a vieții – chiar și amenințarea cu moartea, care ar putea fi adusă asupra sa întrucât el se supune cu atâta loialitate datoriei – acestea nu-i pot [deloc] răpi conștiința faptului că el se ridică deasupra tuturor și că le este stăpân. Și atunci următoarea întrebare se află foarte aproape de el: ce este acest lucru din tine în care trebuie să-ți pui toată încrederea și care, în caz că vei intra în luptă împotriva tuturor puterilor naturii din tine și

^a *auf das sittliche Prinzip*

^b *Vorschriften*

dimprejurul tău, dacă acestea intră în conflict cu principiile tale morale, [îți dă convingerea] că totuși le vei învinge? Dacă această întrebare, a cărei soluționare^a depășește în întregime capacitatea rațiunii speculative, dar care se pune totuși de la sine, va fi asumată în mod fundamental, atunci trebuie să fie adevărat că tocmai ceea ce este imposibil de conceput, dar este prezent în această cunoaștere de sine, oferă o înălțare a sufletului care, cu cât este mai contestată, cu atât mai mult învigoarează respectarea datoriei ca fiind ceva sacru.

În această instruire morală catehetică^b ar fi de mare folos pentru educația morală dacă, pentru fiecare disecție logică a datorii, sunt puse câteva întrebări cazuistice, iar copiii sunt convocați să-și pună la încercare rațiunea, opinând fiecare dintre ei despre cum crede că ar soluționa această sarcină captivantă. – Mai întâi, această *cultivare a rațiunii*^c este ceva adecvat în cel mai înalt grad (6:484) capabilității celor încă needucați (deoarece acest fel de întrebări, cele care vizează a indica în ce anume constă datoria cuiva, sunt mult mai ușor de decis decât întrebările puse din perspectivă speculativă) și implicit acesta este cel mai potrivit mod de a asuși intelectul tânărului. Dar [trebuie procedat astfel], mai ales, pentru că stă în natura omului să *iubească* un subiect pe care, cercetându-l el însuși, în acest mod l-a adus drept contribuție unei științe (și e un subiect pe care acum îl cunoaște în detaliu), căci, prin astfel de exerciții, învățăcelul este atras, pe neobservate, într-un *interes* al moralității^d.

Și, deopotrivă, este de cea mai mare importanță în educare ca acest catehism moral să nu fie predat în mod amestecat cu catehismul religios (adică să fie amalgamate) și cu atât mai puțin să-i urmeze celui religios; dimpotrivă, de fiecare dată, catehismul moral trebuie să fie

^a *Auflösung*

^b *Moralunterweisung*

^c *Kultur der Vernunft*

^d *das Interesse der Sittlichkeit*

adus la cea mai clară intuire^a pentru elev, adică să fie prezentat, într-adevăr, cu cea mai mare sârguință și cu cea mai mare amănunțime. Căci, fără acestea, religia nu ar mai fi decât o ipocrizie, iar a mărturisi datoriile doar din frică și a participa la îndeplinirea acestora într-un mod care nu este din inimă înseamnă a minți.

^a *Einsicht*

SECȚIUNEA A DOUA.

Ascetica etică

§53

Regulile practicării virtuții (*exercitiorum virtutis*) vizează două dispoziții mentale^a, adică a avea *dârzenie* și a avea *însuflețire* (*animus strenuus et hilaris*) pentru îndeplinirea datoriilor tale. Deoarece virtutea trebuie să se lupte cu obstacole, pentru înfrângerea cărora este necesar ca ea să-și adune toate puterile și, totodată, să sacrifice unele dintre plăcerile vieții, iar această pierdere poate, într-adevăr, face ca uneori starea sufletească să devină întunecată și posacă¹⁹⁴. Dar, dacă ceva nu se face cu plăcere, ci doar ca serviciu obligatoriu, care nu are nicio valoare internă pentru cel care, prin aceasta, se supune datoriei sale și care astfel nu va fi ceva iubit, atunci se va încerca, pe cât posibil, evitarea punerii în practică a ocaziei de a exersa virtutea.

În privința principiul practicării virtuții în mod viguros, curajos și onest^b, cultivarea virtuții, adică *ascetica* morală, are aceeași deviză cu cea a *stoicilor*: obișnuiește-te să *suporti* relele întâmplătoare ale vieții și, deopotrivă, să te lipsești de deliciale ei superficiale (*assuesce incommotis et desuesce commoditatibus vitae*). (6:485) Este un tip de *dietetică* pentru oameni având scopul de a îi menține sănătoși moral. Dar sănătatea este numai o stare de bine [logic-]negativă, ea, în sine, nu poate fi simțită. Aici trebuie să fie adăugat ceva care acordă o dimensiune plăcută trăirii vieții, dar care totuși este ceva doar moral. Acest lucru constă în a avea inima întotdeauna voioasă^c. Întrucât cine

^a *Gemütsstimmung*

^b *in Ansehung des Prinzips der rüstigen, mutigen und wackeren Tugendübung*

^c *fröhliche Herz*

altul ar avea cu adevărat mai multe temeieri să aibă o stare de spirit^a veselă – și nici măcar să găsească drept o datorie a se transpune într-o dispoziție mentală voioasă și a o transforma în ceva habitual – dacă nu acela care are conștiința pură în privința vreunei încălcări intenționate a datoriei și este asigurat împotriva căderii într-un astfel de păcat (*hic murus ahenëus esto etc. Horat.*)?

– Dimpotrivă, ascetica monastică¹⁹⁵, cea care, din frică superstițioasă sau din pretinsă aversiune față de sine, conlucrează cu tortura de sine și cu mortificarea cărnii, nu are ca scop virtutea, ci o exacerbată curățare de păcate [prin cerința de] a te supune singur pedepselor. Și astfel, în loc să le *regreți* moral (adică având scopul de a deveni mai bun), să vrei să fii pedepsit pentru ele; ceea ce, dat fiind că pedeapsa este auto-aleasă și auto-aplicată, constituie o contradicție (întrucât pedeapsa trebuie întotdeauna să fie impusă de un altul) și nu poate genera nici jovialitatea care însoțește virtutea sau, probabil, nu fără a fi însoțită de o ură secretă față de porunca virtuții^b.

– Așadar, gimnastica etică va consta numai în combaterea îndemnurilor naturii într-o măsură suficientă pentru a putea fi stăpânul lor în situații viitoare care vor amenința să pună în pericol moralitatea; implicit, această gimnastică îl face pe om dârz și prin conștientizarea libertății sale redobândite îl face însuflețit^c. A *regreta* ceva (ceea ce este inevitabil la reamintirea unei încălcări anterioare a datoriei, este într-adevăr o datorie pentru ca astfel să nu fie lăsată să dispară) și a-ți impune o *penitență* (de exemplu, a ține post), dar nu din punct de vedere dietetic, ci din punct de vedere pios, sunt două măsuri de precauție cu intenție morală, dar foarte diferite. Iar dintre acestea penitența de tip pios – fiind fără nicio bucurie, fiind întunecată și posacă – urăște virtutea și îi alungă pe adepții ei. Prin urmare, efortul de a menține controlul (disciplina) pe care omul îl exercită asupra sa poate deveni meritoriu și exemplar numai prin sentimentul bunei dispoziții de care este însoțit.

^a *Mut*

^b *Tugendgebot*

^c *wacker und fröhlich*

CONCLUZIE

(6:486)

Doctrina religiei, ca doctrină a datoriilor față de Dumnezeu, se află în afara granițelor filosofiei morale pure

Protagoras din Abdera își începe cartea cu următoarele cuvinte: „În privința problemei privind existența sau inexistența zeilor eu nu pot spune nimic.”*. Din această cauză, el a fost alungat din oraș și de pe pământurile sale, iar cărțile sale au fost arse de către atenieni în fața unor adunări publice (*Quinctiliani Inst. Orat. lib. 3. cap. 1.*). – Procedând astfel, judecătorii din Atena, ca oameni, i-au făcut într-adevăr o mare *nedreptate*. Însă, ca *funcționari ai statului* și ca judecători, au procedat *corect juridic*^a și consecvent; căci, altfel, cum ar putea cineva să depună un jurământ de loialitate, dacă acesta nu ar fi fost declarat cu forță incontestabilă, în mod public și legal, față de o *autoritate mai înaltă* (așa cum este Senatul) cel care aici are rolul zeilor?**. (6:487) Pe de altă parte, chiar îngăduind aceste credințe și

* „*Se diis, neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere*”.

^a *rechtlich*

** Într-adevăr, ceva mai târziu, un mare înțelept și legiuitor moral a interzis cu totul depunerea jurământului, întrucât ar fi ceva absurd și totodată ceva aproape de marginea blasfemiei; doar că, din punct de vedere politic, se crede în continuare în aceste mijloace mecanice care servesc administrării dreptății publice, mijloace de care, pur și simplu, nu ne putem lipsi, deși au fost gândite interpretări moderate pentru a slăbi interdicția exprimată de ele. – Deși ar fi o absurditate a jura în sens strict că există un Dumnezeu (deoarece acesta trebuie deja să fi fost postulat tocmai pentru a putea exista actul jurământului), totuși

admițând că *doctrina religiei* este o parte integrantă a *doctrinei* universale a *datoriilor*^a, apare acum întrebarea privind determinarea granițelor *științei* a căreia îi aparține: adică trebuie ea privită ca o parte a eticii (deoarece aici nu poate fi vorba despre drepturile unui om față de cele ale altui om), sau, dimpotrivă, trebuie considerată ca aflându-se în întregime în afara granițelor unei morale pur filosofice^b?

Religia, prin *ceea ce este formal* în ea – dacă este definită în sensul că ea constituie „reprezentarea exemplară a tuturor datoriilor ca (*instar*) porunci divine” –, aparține moralei filosofice, deoarece aici este exprimat doar raportul rațiunii cu *ideea* de Dumnezeu, idee pe care ea însăși o produce pentru sine. Iar o datorie a religiei nu va fi încă dată drept o datorie *față de (erga)* Dumnezeu considerat ca o ființă existentă în afara ideii noastre, întrucât noi o obținem prin abstractizare^c din existența acestei idei. – Astfel, prin faptul că toate datoriile omului trebuie gândite potrivit acestui *aspect formal* al religiei (adică în raport cu o voință divină dată *a priori*), aici temeiul este unul numai logic-subiectiv. Mai precis, punerea sub obligație (constrângerea morală) nu o putem face pe deplin intuitivă nouă fără a gândi totodată aici pe *un altul* și voința acestuia (în numele căruia rațiunea universal legislaătoare este doar purtător de cuvânt), adică îl

rămâne întrebarea: oare nu cumva un jurământ de loialitate este posibil și valid doar în cazul că există un Dumnezeu căruia să i se jure credință (dar fără ca, precum în cazul lui Protagoras, în privința aceasta să se decidă definitiv ceva). – De fapt, s-ar putea ca orice jurământ depus onest și totodată cu judiciozitate [*Besonnenheit*] să nu fi fost făcut în alt sens. – Căci, pentru cineva pregătit să se jure atât de ușor că există un Dumnezeu pare, într-adevăr, să nu fie o propunere problematică, fie că el crede sau nu în El. Dacă există un Dumnezeu (va spune impostorul), atunci mi-am atins ținta; dacă nu există, atunci, de asemenea, nu mă poate trage nimeni la răspundere [*Verantwortung*] și printr-un astfel de jurământ nu mă pun în niciun pericol. – Dar, dacă există un Dumnezeu, chiar nu este oare niciun pericol să fii prins că ai mințit intenționat pentru a-L înșela chiar și pe El?

^a *Teil der allgemeinen Pflichtenlehre*

^b *rein-philosophischen Moral*

^c *in Ansehung Gottes*

gândim pe Dumnezeu. – Numai această datorie *în privința*^a lui Dumnezeu (de fapt, [generată de] ideea pe care ne-o facem despre o astfel de ființă) constituie o datorie a omului față de sine, adică nu este și o obligație obiectivă de îndeplinire a unor anumite servicii pentru un altul, ci este doar o obligație subiectivă de a întări^b mobilurile morale din propria noastră rațiune legișlatoare.

Totuși, în ceea ce privește *aspectul material* al religiei, adică tipurile exemplare ale datorii față de (*erga*) Dumnezeu sau, altfel spus, serviciul care trebuie îndeplinit (*ad praestandum*) față de El, acesta ar putea conține datorii speciale care nu reies doar din rațiunea universal legișlatoare din noi, deci care nu sunt recognoscibile *a priori*, ci numai empiric, și care, prin urmare, sunt datorii ce aparțin religiei revelate^c ca porunci divine. Așadar, acestea vor trebui, de asemenea, să presupună, dar nu în mod arbitrar, și existența unei asemenea ființe^d care poate fi expusă nu doar ca idee a omului din perspectiva unui țel [moral-]practic, ci și ca ceva nemijlocit (sau ca ceva mijlocit, dat în experiență). Însă, oricât de bine întemeiată ar fi o astfel de religie, ea totuși nu ar putea nicidecum constitui o parte a *moralei pur filosofice*.

În consecință, *religia*, ca doctrină a datorii față de Dumnezeu, (6:488) se află dincolo de orice graniță a eticii pur filosofice și această observație servește la justificarea autorului acestei lucrări în privința faptului că el nu a inclus religia – gândită în acest sens – în etică, așa cum se obișnuia, pentru completitudinea acesteia.

Într-adevăr, s-ar putea vorbi despre o „religie doar *în interiorul* granițelor rațiunii”, aceasta nefiind însă derivată doar din simpla rațiune, ci fiind întemeiată totodată pe doctrine istorice și pe doctrine despre revelații, astfel că ar conține doar *concordanța* rațiunii practice pure cu acestea¹⁹⁶ (adică doar faptul că ele nu se contrazic). Însă,

^a *abstrahieren*

^b *Stärkung*

^c *geoffenbarten Religion*

^d *das Dasein dieses Wesens*

procedând astfel, religia nu este *pură*, ci este o doctrină a religiei *aplicată* unei istorii deja existente și pentru care în *etică*, considerată ca filosofie practică pură, nu există niciun loc.

Remarcă finală

Toate relațiile morale ale ființelor raționale care includ un principiu al concordanței voințelor unele cu altele pot fi reduse la relații de iubire sau la relații de respect, iar, în măsura în care principiul este unul practic, temeiul determinant al voinței în privința iubirii este *scopul*, în timp ce în privința respectului este dreptul. – Dacă această ființă (Dumnezeu) este una care are numai drepturi și nicio datorie față de o alta, astfel încât cealaltă are față de prima numai datorii și niciun drept, atunci principiul relațiilor morale dintre ele este *transcendent* (dimpotrivă, relațiile dintre oameni a căror voință este reciproc limitativă au un principiu *immanent*).

În privința rasei umane, scopul divin (reprezentat de crearea și îndrumarea ei) nu poate fi gândit altfel decât întemeiat exclusiv pe *iubire*, adică acest scop este *fericirea* oamenilor. Dar principiul voinței lui Dumnezeu în privința *respectului* datorat față de El (venerația) și care limitează efectele iubirii divine nu poate fi niciun altul decât *dreptatea*. Acesta se poate exprima (din perspectiva umanității⁴) și astfel: Dumnezeu a creat ființele raționale, deopotrivă, din nevoia de a avea ceva în afară de El pe care să poată iubi și, de asemenea, să fie iubit de acestea.

(6:489) Dar pretenția pe care *justiția* divină o impune în judecățile proprii noastre rațiunii, aceea ca această justiție să fie într-adevăr de tip *punitiv*, este nu doar la fel importantă, ci este chiar mai importantă (deoarece aici principiul este ceva care limitează). – Asta deoarece recompensa (*praemium, remuneratio gratuita*) nu apare deloc în relația justiției cu ființe care au numai datorii și niciun drept față de alte ființe, ci apare numai în relațiile de iubire și de binefacere (*benignitas*); – Chiar și mai puțin poate avea loc o pretenție la compensare (*merces*) din partea unei astfel de ființe, iar, în relația lui

⁴ nach Menschenart

Dumnezeu cu oamenii, o *justiție care recompensează (merces)* este o contradicție.

Însă în ideea practicării dreptății de către o ființă care, relativ la scopurile sale, este ridicată deasupra oricărei intervenții există totuși ceva care în relația oamenilor cu Dumnezeu nu se potrivește pe deplin: anume conceptul unei *lezări* care s-ar comite unui conducător al lumii nelimitat și inaccesibil. Asta deoarece aici nu este vorba despre violări ale dreptului pe care oamenii le comit unii altora și cu privire la care Dumnezeu, ca judecător punitiv, decide, ci ar fi vorba despre violarea pe care El ar putea să o producă Sieși, precum și dreptului Său, ceea ce este transcendent conceptului. Adică este [ceva plasat] dincolo de conceptul oricărei justiții penale pentru care am putea nominaliza vreun exemplu (adică vreunul din rândul oamenilor) și conține principii extravagante^a, care nu pot fi aduse în acord cu acelea pe care le-am folosi în cazurile din experiență și care, drept urmare, pentru rațiunea noastră practică sunt în întregime goale.

Ideea unei justiții punitive divine va fi aici doar personificată și cea care o pune în practică nu este o ființă judecătorească anume (căci atunci ar surveni o contradicție între aceasta și principiile dreptului), ci este însăși dreptatea^b, tocmai ca substanță (numită și dreptate *eternă*). Aceasta, asemenea soartei (ca osândă) din operele poetilor antici care filosofau, este chiar și deasupra lui Jupiter și ea pronunță sentința privind ce este drept potrivit necesității de fier inevitabile, care pentru noi nu poate fi obiectul unei cunoașteri mai aprofundate. – Iată aici câteva astfel de exemple.

Pedeapsa (potrivit lui Horațiu) nu-l slăbește din ochi pe criminalul care pășește cu mândrie în fața ei, ci îl urmărește șchiopătat până când îl prinde. – Sângele nevinovat vărsat strigă pentru a fi răzbunat. – Crima nu poate rămâne nerăzbunată; (6:490) dacă pedeapsa nu-l ajunge pe criminal, urmașii săi vor trebui să sufere pentru ea; sau, dacă pedeapsa nu se petrece în timpul vieții acestuia,

^a *überschwengliche Prinzipien*

^b *Gerechtigkeit*

atunci ea trebuie să fie aplicată într-o viață după moarte*, ceea ce este acceptat explicit în acest fel și crezut cu ușurință, deoarece asta echivalează cu soluționarea pretenției la existența unei justiții eterne. – Eu nu vreau să-mi pătez mâinile cu sânge prin faptul că amnistiez un participant la duel care a ucis cu rea intenție și de partea căruia am intervenit, ar fi spus odată un suveran înțelept. – *Vina pentru păcate* trebuie plătită și chiar cineva pe de-a întregul nevinovat trebuie să se ofere ca sacrificiu în vederea ispășirii (caz în care cu adevărat suferința^a preluată de acesta nu se poate numi pedeapsă autentică – deoarece el nu a comis nicio crimă); din toate acestea reiese clar că această condamnare nu este atribuită *persoanei* care administrează justiția (căci persoana nu ar putea vorbi în acest fel fără a face altuia o nedreptate), ci reiese că justiția însăși, ca izvorând dintr-un principiu considerat de un subiect suprasensibil, determină dreptul acestei ființe; ceea ce, într-adevăr, este conform *aspectului formal* al acestui principiu, însă [astfel] intră totodată în conflict cu *aspectul material* al acestuia, cu *scopul*, care este întotdeauna *fericirea* omului. – Deoarece prin posibilul număr mare de criminali care ar lăsa să crească în continuare lista lor de păcate, justiția punitivă nu ar mai plasa *scopul* creației în *iubirea* creatorului lumii, ci în stricta respectare a *dreptului* (ar face dreptul însuși să fie *scop*, în *onoarea* lui Dumnezeu), ceea ce, întrucât aceasta

* Ipoteza unei vieți viitoare nici măcar nu trebuie introdusă aici pentru ca această pedeapsă amenințătoare să fie reprezentată complet în privința ducerii ei la îndeplinire. Deoarece omul, considerat conform moralității sale și astfel ca obiect suprasensibil aflat în fața unui judecător suprasensibil, nu va fi judecat conform condițiilor din timp, deoarece aici este vorba numai despre existența [Existenz] sa. Viața sa pământească, fie că este scurtă sau lungă, este numai ființarea [Dasein] însăși în aparență [ca domeniu al fenomenalității] [Erscheinung] și aici conceptul justiției nu necesită o determinare mai precisă. Tot așa cum, chiar credința într-o viață viitoare, de fapt, nu vine mai întâi, astfel încât omul să poată vedea efectul justiției punitive asupra lui, ci se întâmplă mai degrabă invers, adică, din nevoia imperioasă a unei pedepsiri, este extrasă consecința existenței unei vieți viitoare.

^a *Leiden*

din urmă (dreptatea) este doar condiția limitativă a celei dintâi (a bunătații), pare astfel să contrazică principiile rațiunii practice (6:491) conform cărora crearea lumii ar trebui omisă, dacă ea ar fi generat un produs care intră în conflict într-o asemenea măsură cu intenția autorului ei originar, cel care nu putea avea nimic altceva ca temei decât iubirea.

Se vede din aceasta că în etică, în calitatea ei de filosofie practică pură a legislării interne, sunt conceptibile pentru noi numai relațiile morale ale *omului* față de alți *oameni*; însă, ceea ce în această privință prevalează în relația dintre Dumnezeu și oameni depășește în întregime granițele eticii și este pur și simplu inconceptibil pentru noi. Așadar, în acest mod se confirmă ceea ce s-a susținut mai sus: că etica nu se poate extinde dincolo de granițele datoriei reciproce dintre oameni.

Metafizica moravurilor

Partea întâi.

Primele principii metafizice ale doctrinei dreptului

Prefață

Introducere în metafizica moravurilor

- I. Despre ideea și necesitatea unei metafizici a moravurilor
- II. Despre relația capacităților minții umane cu legile moravurilor
- III. Concepte preliminare ale metafizicii moravurilor (*Philosophia practica universalis*)
- IV. Despre diviziunea unei metafizici a moravurilor

Partea a doua.

Primele principii metafizice ale doctrinei virtuții

Prefață

Introducere în doctrina virtuții

- I. Discutarea conceptului de *doctrină a virtuții*
- II. Discutarea conceptului uni scop care este totodată o datorie.
- III. Despre temeiul pe care putem gândi un scop care este totodată o datorie
- IV. Care sunt scopurile care sunt totodată datorii?
- V. Discutarea acestor două concept
A. Propria perfecțiune
B. Fericirea altuia
- VI. Etica nu dă legi pentru acțiuni (căci asta face Ius), ci numai pentru maximele acțiunilor
- VII. Datoriile etice sunt cu obligație largă, în timp ce datoriile dreptului sunt cu obligație îngustă
- VIII. Expunerea datoriilor virtuții ca datorii largi
- IX. Ce este o datorie a virtuții?
- X. Principiul suprem al doctrinei dreptului era analitic; cel al doctrinei virtuții este sintetic
- XI. Schema datoriilor virtuții

- XII. Concepte estetice preliminare ale receptivității minții față de conceptele datoriei în genere
- a. Sentimentul moral
 - b. Conștiința
 - c. Iubirea față de oameni
 - d. Respectul
- XIII. Principii de bază universale ale metafizicii moravurilor în tratarea unei doctrine pure a virtuții
- XIV. Despre principiul separării doctrinei virtuții de cea a dreptului
- XV. Pentru virtute este necesară, înainte de toate, stăpânirea de sine
- XVI. Virtutea presupune cu necesitate apatia (considerată ca forță)
- XVII. Concepte preliminare ale clasificării doctrinei virtuții
- Prima clasificare a eticii potrivit diferitelor sale subiecte și a legilor ei^a

^a Expunerea conținutului celor două introduceri – cea comună cu Doctrina dreptului și aceasta specifică Doctrinei virtuții – nu apare explicit în textul original dar am considerat util să le adaug aici pentru o mai facilă orientare în textul Doctrinei virtuții (nota traducătorului).

TABEL AL DIVIZIUNILOR ETICII (6:492)

I.
DOCTRINA ELEMENTELOR ETICII

PARTEA ÎNTÂI.
Despre datoriile față de sine

Cartea *întâi*.
Despre datoriile *perfecte* ale omului față de sine

Capitolul *întâi*.
Despre datoriile omului față de sine ca ființă *animalică*

Capitolul *doi*.
Despre datoriile omului față de sine doar ca ființă *morală*

Secțiunea *întâi*.
Despre datoriile omului față de sine
ca propriul său *judecător* înnăscut

Secțiunea a doua.
Despre prima poruncă a tuturor datoriilor față de sine

Secțiune episodică.
Despre amfibolia conceptelor morale ale reflecției: ce trebuie luat
din datoria omului față de sine ca fiind datorie față de alții

(6:493) Cartea a doua.
Despre datoriile *imperfecte* față de sine
(relativ la scopul propriu fiecăruia)

Secțiunea *întâi*.
Datoria omului față de sine de a-și cultiva și dezvolta
perfecțiunea naturală pentru un scop pragmatic

Secțiunea a doua.

Despre datoria față de sine de a-ți spori perfecțiunea morală,
adică exclusiv pentru un țel moral

PARTEA A DOUA
A DOCTRINEI ELEMENTELOR ETICII
Despre datoriile față de alții

Capitolul întâi.

Despre datoriile față de alții, doar ca ființe umane

Secțiunea întâi.

Despre datoria iubirii față de alți oameni

Secțiunea a doua.

Despre datoria respectului față de alți oameni

Capitolul doi.

Despre datoriile față de alți oameni
potrivit diversității situației lor

CONCLUZIA
DOCTRINEI ELEMENTELOR ETICII
Despre uniunea profundă în prietenie a iubirii cu respectul

II.
DOCTRINA METODEI ETICII

SECȚIUNEA ÎNTÂI.
Didactica eticii

SECȚIUNEA A DOUA.
Ascetica etică

CONCLUZIE
A ÎNTREGII ETICII

Doctrina religiei, ca doctrină a datoriilor față de Dumnezeu,
se află în afara granițelor filosofiei morale pure (6:494)

Tabel al diviziunilor eticii

BIBLIOGRAFIE

1. ALLEN W. WOOD, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, 2008.
2. ANDREAS TRAMPOTA, OLIVER HANSEN (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, De Gruyter, 2013.
3. BENJAMIN J. BRUXVOORT LIPSCOMB, JAMES KRUEGER (editors), *Kant's Moral Metaphysics. God, Freedom, and Immortality*, De Gruyter, 2010.
4. EMILIAN MIHAILOV, *Arhitectonica moralității*, Editura Paralela 45, București, 2017.
5. EMMANUEL KANT, *Métaphysique des mœurs. Première partie. Doctrine du droit*, Vrin, Paris, 2011.
6. EMMANUEL KANT, *Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu Métaphysique des Mœurs Deuxième partie*, Vrin, Paris, 1996.
7. EMMANUEL KANT, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Hatier, 2000.
8. FLONTA MIRCEA, *Kant in lumea lui si in cea de azi. Zece studii kantiene*, Editura Polirom, Iași, 2005.
9. GARY BANHAM, DENNIS SCHULTING, NIGEL HEMS, *The Bloomsbury Companion To Kant*, Bloomsbury, 2015.
10. GARY BANHAM, *Kant's Practical Philosophy. From Critique to Doctrine*, Palgrave Macmillan, New York, 2003.
11. GRAHAM BIRD (editor), *A Companion to Kant*, Blackwell Publishing Ltd., 2006.

12. HELMUT HOLZHEY, VILEM MURDOCH, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Scarecrow Press, 2005.
13. HOWARD CAYGILL, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishing, 1995.
14. <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Die+Metaphysik+der+Sitten>;
15. IMMANUEL KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, Reclams Universal-Bibliothek, 2011.
16. IMMANUEL KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp Taschenbuch, 1997.
17. IMMANUEL KANT, *Groundwork of The Metaphysics of Morals* (A German-English Edition), Cambridge University Press, 2011.
18. IMMANUEL KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Suhrkamp Studienbibliothek 2. – Kommentar von Christoph Horn, Corinna Mieth, Nico Scarano), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2007.
19. IMMANUEL KANT, *Metafizica moravurilor*, București, Editura Antet, 2013.
20. IMMANUEL KANT, *Métaphysique des mœurs. Première partie. Doctrine du droit*, Vrin, 2011.
21. IMMANUEL KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2018.
22. IMMANUEL KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2017.
23. IMMANUEL KANT, *Prolegomene*, Editura Humanitas, București, 2014.
24. LARA DENIS (ed.), MARY J. GREGOR (translator), *Kant: The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, 2017.
25. LARA DENIS (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010.
26. LAWRENCE JOST, JULIAN WUERTH (Editors), *Perfecting Virtue: New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*, Cambridge University Press, 2011.

27. LUCAS THORPE, *The Kant Dictionary*, Bloomsbury, 2015.
28. ROBERT. B. LOUDEN, *Kant's Impure Ethics. From rational beings to human beings*, Cambridge University Press, 2000.
29. RUDOLF EISLER, *Kant Lexikon*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 2015.
30. MARK TIMMONS (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Clarendon Press, 2002.
31. MARY J. GREGOR (ed.), ALLEN WOOD, *Practical Philosophy (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant)*, Cambridge University Press, 1996.
32. MARY J. GREGOR, *Laws of Freedom*, Blackwell Publishers, Oxford, 1963.
33. PAUL GUYER (editor), *The Cambridge Companion to Kant (Cambridge Companions to Philosophy)*, Cambridge University Press, 1992.
34. PAUL GUYER (editor), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy (Cambridge Companions to Philosophy)*, Cambridge University Press, 2006.
35. PAUL GUYER, *Kant's System of Nature and Freedom. Selected Essays*, Oxford, 2005.
36. PETER PAGIN, *Indeterminacy of Translation*, in *A Companion to W.V.O. Quine* (Edited by Gilbert Harman, Ernie Lepore), Wiley-Blackwell, Oxford, 2014, pp. 236-262.
37. RENATE WAHRIG-BURFEIND (Autor), GERHARD WAHRIG (Herausgeber), *WAHRIG. Wörterbuch der deutschen Sprache Taschenbuch*, dtv Verlag, 2012.
38. SHARON BYRD, JOACHIM HRUSCHKA, *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*, Cambridge University Press, 2010.
39. THOMAS HILL JR., *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Wiley-Blackwell, 2009.
40. VALENTIN MUREȘAN, *Categorii și formule*, Editura Universității din București, 2016.

41. VALENTIN MUREȘAN, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007.
42. VALENTIN MUREȘAN, *Legea Morală la Kant*, Editura Universității din București, 2009.
43. VALENTIN MUREȘAN, *Trei teorii etice*, Editura Universității din București, 2012.
44. WILLASCHEK MARCUS, JÜRGEN STOLZENBERG, GEORG MOHR, BACIN STEFANO (Hrsg.), *Kant-Lexikon*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2015.

INDEX

de termeni în limba germană ¹⁹⁷

A

Achtung 6:399, 6:403, 6:435, 6:448,
6:454, 6:458, 6:469, 6:474, 6:488
-, *gegen andere* 6:462
-, *vor dem Gesetz* 6:410
Adel des Menschen 6:483
Adiaphora 6:458
Aesthetik der Sitten 6:406
Affekt 6:407, 6:471
Amputation 6:423
analytisch/synthetisch 6:396
Angewohnheit 6:407
Anlage, moralische 6:435, 6:464
Anlockung 6:384
Annehmung der Maximen 6:479
Anschauung 6:403
Anthropologie 6:406
Anwalt 6:440

Anwendung des Tugendprinzips 6:468
Apathie, moralische 6:408
Asketik, moralische 6:411, 6:484
Autokratie 6:383
Autonomie 6:383, 6:480

B

Barmherzigkeit 6:457
Bedingungen, aesthetische 6: 399
-, *subjektive* 6:399
Befugnis 6:383
Begehrungsvermögen 6:426
Begehrungspflichten 6:420
Begierde 6:408
Begriff der Glückseligkeit, meiner 6:454
-, *vom Menschen* 6:419
Belohnung 6:391, 6:440, 6:489
Bescheidenheit 6:462
Betäubungsmittel 6:427

Bewußtsein der Verbindlichkeit 6:399

Bildung der Tugend 6:479

Blutschuld 6:490

Brudermord 6:431

D

Dankbarkeit 6:443, 6:454

Deduktion 6:395

Demut 6:435

Denkungsart 6:479

Diätetik 6:485

Disziplin vs. Zucht

Duell 6:490

Duldsamkeit 6:461

E

Ehe 6:426

Ehrbarkeit 6:464

Ehrbegierde 6:420, 6:465

Ehre Gottes 6:491

Ehrliche 6:420, 6:464

Ehrenrettung 6:418

Eid 6:486

Eigendünkel 6:437, 6:462

Einbildungskraft 6:428

Einteilung 6:410, 6:468

Elementarlehre 6:411

Empfänglichkeit 6:399, 6:411

Empfindung 6:401

-, teilnehmende 6:456

Empirische, das 6:376

Endzweck 6:405, 6:440

Engelstugend 6:461

Enthusiasmus 6:409

Entschließung 6:477

Erfahrung 6:405, 6:461, 6:468, 6:473

Erhabenheit, Gefühl der 6:437

Erkenntlichkeit 6:455

Erlaubte, das 6:426, 6:464

Erlaubnisgesetz 6:453

Erweiterung des Pflichtbegriffs 6:396

Erzieher 6:480

Ethik 6:375, 6:379, 6:381, 6:410,
6:468

-, Einteilung der E. 6:410

Eudämonie 6:378

Exempel, Kraft des 6:480

F

Falschheit 6:430

Fatum 6:490

Fehler 6:433

Fertigkeit, moralische 6:383, 6:407

Form/Materie 6:412

Formale, das 6:394, 6:410, 6:419,
6:487

-, der Tugendpflicht 6:498

Förmliche, das 6:375
Fortschritt zum Guten 6:409, 6:446
Freiheit 6: 378, 6: 409, 6:418, 6:454
-, vs. Natur 6:385, 6:444
-, äußere/innere 6:396, 6:406, 6:457
Freiheitsbegriff 6:378
Freundschaft 6:457, 6:469
Frohsinn 6:485
Furcht vor Strafe 6:430
-, abergläubische 6:485

G

Gebet 6:441
Gebote, göttliche 6:587
Gebrechlichkeit der menschlichen Natur
6:447
Gefräßigkeit 6:428
Gefühl 6:376, 6:403, 6:400, 6:453,
6:464, 6:471
-, moralisches 6:387, 6:399
Gegenstand der freien Willkür 6:384
Geheimnis in der Freundschaft 6:472
Geisteskräfte 6:445
Geiz 6:432, 6:452
Gemüt, fröhliches 6:485
Gemütsruhe 6:409
Gerechtigkeit 6: 488
-, göttliche 6:488
Gericht 6:438, 6:460

Gerichtshof, innerer 6:438
Geschlechtsgemeinschaft 6:424
Gesetz des Willens 6:389
-, für Maximen 6:392
-, der Pflicht 6:449
Gesetzgebung 6:378, 6:410, 6:389,
6:439, 6:440, 6:451, 6:461
Gesinnung 6:391, 6:395, 6:405, 6:411,
6:477
-, weltbürgerliche 6:474
Gesundheit, moralische 6:419, 6:485
Gewissen 6:394, 6:498, 6:400, 6:406,
6:438
Gewohnheit 6:410
Gleichheit der Menschen 6:470
-, Prinzip der 6:451, 6:473
Glückseligkeit 6:387, 6:453, 6:480
-, fremde 6:385, 6:401, 6:453
Glückseligkeitslehre 6:377
Gott 6:440, 6:444, 6:586
-, Pflichten gegen G. 6:422, 6:443,
6:487
Grad der Befolgung 6:404
-, der Tugend 6:404, 6:441
Grausamkeit 6:443
Grund der Verpflichtung 6:403
Grundsätze 6:471, 6:479, 6:483
Gymnastik 6:445, 6:485

H

Habsucht 6:434
Habilität 6:390
Handlung freie 6:389
-, *innere* 6:393
-, *vs. Maxime* 6:389, 6:392, 6:445
Heilige, der 6:406
Heiligkeit 6:397, 6:446
Herrschaft über sich selbst 6:407
Herz, fröhliches 6:485
-, *menschliches* 6:447
Hindernisse der Pflichterfüllung 6: 380,
6:397, 6:405
Hochachtung 6:468
Hochmut 6:435, 6:465
Höflichkeit 6:431, 6:474
Hundewut (Tollwut) 6:404

I

Ideal der Tugend 6:409
Idee 6:404, 6:451, 6:464
-, *der Willensfreiheit* 6:378
Idol 6:436
Imperativ, kategorischer 6:378, 6:385,
6:389, 6:395, 6:438
-, *unbedingter/pragmatischer* 6:392
Indifferenz, sittliche 6:395, 6:409
Indiskretion 6:472

Instinkt 6:445
Interesse der Neigung 6:396
-, *der Sittlichkeit* 6:484

K

Kasuistik 6:411, 6:483
Katechismus 6:478, 6:480
Kausalität des Intelligiblen 6:439
Keuschheit 6:425
Klugheitsfehler 6:430
Konstruktion der Begriffe 6:403
Körper 6:419
Kräfte 6:445
Kriecherei 6:435, 6:429
Kriegslehre 6:407
Kultur 6:403, 6:400, 6:420, 6:445,
6:484
-, *des Vermögens* 6:387, 6:392
-, *der Vernunft* 6:484

L

Läsion 6:489
Laster 6:388, 6:391, 6:402, 6:464
-, *teuflische* 6:461
-, *viehische* 6:462
Lauterkeit 6:446
Leben, künftiges 6:490
Lebensart 6:445

Lebenskraft sittliche 6:400
Legalität 6:492
Lehrart, dialogische 6:478
-, sokratische 6:479
Leibeskräfte 6:445
Leichtigkeit 6:407
Leidenschaften 6:407, 6:425
Liberalität der Denkungsart 6:434
Liebe 6:401, 6:410, 6:426, 6:448,
6:470, 6:474, 6:488
Liebespflicht gegen andere 6:432
Logik 6:445, 6:464
Lüge 6:403, 6:420, 6:429, 6:581
Lügner 6:403
Lust 6:378, 6:399, 6:484
-, moralische 6:391
-, tierische 6:425

M

Mangel 6:388
Manieren 6:474
Märtyrertum 6:423
Mäßigung 6:462
Materiale, das 6:410 6:419, 6:468
-, der *Tugendpflicht* 6:398
Materie 6:375
-, der *Willkür* 6:380
Mathematik 6:411, 6:445

Maxime 6:382, 6:389, 6:391, 6:411,
6:450
-, der *Handlungen* 6:392
Mein und Dein 6:375, 6:431
Mensch als Naturwesen 6:379, 6:418,
6:420
-, zur *Gesellschaft bestimmt* 6:472
Menschenhaß 6:402, 6:450
Menschenfreund 6:450, 6:472
Menschenliebe 6:450, 6:458, 6:466
Menschenpflichten 6:491
Menschenwürde 6:430
Menschheit 6:379, 6:387
-, in seiner *Person* 6:423, 6:425, 6:435
Menschlichkeit 6:457
Methode 6:478
Metaphysik der Natur 6:445, 6:468
-, der *Sitten* 6:372, 6:403
-, *erotematische* 6:411
Methodenlehre 6:411, 6:477
Mikrologie 6:409, 6:440
Misanthropie 6:450, 6:466
Mitleid 6:457
Mittlere, das 6:404, 6:432
Mönchsasketik 6:485
Mohammedanismus 6:428
Moral, reine philosophische 6:487

N

Nächste, der 6:451
Nächstenliebe 6:410, 6:450
Narrheit 6:465
Natur des Menschen 6:429, 6:484
 -, *animalische* 6:421
Naturanlage 6:444
Naturneigungen 6:394
Naturordnung 6:378
Naturzweck 6:424
Naturwesen 6:418
 -, *vernünftiges* 6:379
Nehmung der Maximen 6:409
Neid 6:458
Neigung 6:376, 6:384, 6:396, 6:452,
 6:478, 6:481
Nichtswürdigkeit 6:403
Not 6:453, 6:470
Nötigung 6:379, 6:386, 6:394, 6:399,
 6:405, 6:442, 6:452, 6:487
 -, *durchs Gesetz* 6:438

O

Obereinteilung der Sittenlehre 6:406
Obligation, passive 6:417
Obrigkeit 6:486
Opium 6:428

P

Pedanterie 6:426, 6:469
Person 6:422, 6:435, 6:442, 6:439
Persönlichkeit 6:418, 6:425, 6:438
Pflicht 6:394, 6:442, 6:469
 -, *des Menschen gegen sich selbst* 6:417,
 6:445
 -, *gegen Gott* 6:487
 -, *unvollkommene* 6:390, 6:446
 -, *weite* 6:390, 6:393, 6:410
Pflichtbegriff 6:385
Pflichtgesetz 6:449
Philosophie 6:375, 6:403, 6:445
Physik 6:468
Pockenimpfung 6:424
praktische Vernunft 6:418
Praxis 6:390, 6: 392, 6:412
Preis des Menschen 6:435, 6:462,
 6:483
Prinzip der Denkungsart 6:480
 -, *oberstes der Rechtslehre* 6:396
 -, *oberstes der Tugendlehre* 6:395
Purismus 6:426

R

Rachbegierde 6:460
Raserei 6:384
Recht 6:383, 6:389, 6:429

-, der Menschen 6:390, 6:395
Rechtslehre vs. Tugendlehre 6:379,
6:382, 6:410
Rechtspflicht 6:394, 6:450, 6:454,
6:458
Rechtssache 6:438
Reflexionsbegriffe moralische 6:442
Regel der Klugheit 6:433
Regierung 6:454
Reinigkeit der moralischen Absicht
6:393
Religion 6: 444, 6:479, 6:486
-, innerhalb der Grenzen der bloßen
Vernunft 6:488
Religionspflicht 6:444, 6:487
Reue 6:485
Richter, Gott als 6:489
-, innerer 6:401

S

Schadenfreude 6:458
Schändlichkeit 6:483
Schändung 6:424
Schöne, das 6:443
Schuldigkeit 6:391, 6:454
Schwäche 6:408
Seele 6:419
Seelenstärke 6:384, 6:422, 6:445
Selbsterhaltung 6:418, 6:421, 6:446
Selbsterkenntnis 6:441

Selbstliebe 6:393, 6:410
Selbstmord 6:422
Selbstschätzung 6:435
Selbstsucht 6:450
Selbstzwang 6:380, 6:394, 6:397
Sinnenwesen 6:418
Sittenlehre 6:379, 6:406
Sittlichkeit 6:423, 6:433
Skandal 6:394, 6:460, 6:464, 6:474
Sparsamkeit 6:404
Spielraum 6:390, 6:426, 6:433
Spottsucht 6:467
Staatsbeamte 6:486
Stärke moralische 6:484, 6:391, 6:392,
6:397, 6:405, 6:477
Stolz 6:458, 6:465
Strafe 6:460, 6:463, 6:489
Strafgerechtigkeit 6:489
Streit der Grundsätze mit den
Neigungen 6:483
Subjekt der Sittlichkeit 6:423
-, der Verbindlichkeit 6:417
Sündenschuld 6:490
System 6:375

T

Tadelsucht 6:467
Tapferkeit 6:380, 6:405
Tat 6:386, 6:400, 6:438

Teilnehmung 6:447
 Testament 6:454
 Theorie 6:412
 Tierheit 6:387, 6:392, 6:400, 6:418,
 6:425, 6:435
 Tierquälerei 6:443
 Tod 6:436
 Torheit 6:465
 Triebfeder 6:391, 6:393, 6:398, 6:446,
 6:480
 Tugend 6:381, 6:390
 Tugendpflicht 6:394
 -, vs. Tugendverpflichtung 6:410
 Tugendpraxis 6:390
 Tugendvollkommenheit 6:433
 Tugend, eine T. 6: 447

U

Übermut 6:460
 Überschrift von den M. A. d. N. zur
 Physik 6:468
 Übung in der Tugend 6:485
 Umgang mit Lasterhaften 6:474
 Umgangstugenden 6:473
 Undankbarkeit 6:458
 Unkeuschheit 6:424
 Unmäßigkeit 6:427
 Unterlassungspflichten 6:419
 Untugend 6:390, 6:408, 6:447, 6:464

Urteil, vorläufiges 6:478
 Urteilkraft 6:412, 6:438

V

Verachtung 6:463
 Verbindlichkeit 6:417
 -, weite 6:391
 -, Bewußtsein der 6:399
 Verdienst 6:390
 Verdienstlichkeit 6:418
 Verleumdung 6:466
 Vermögen 6:453
 Vernunft 6:408, 6:483
 -, praktische 6: 396, 6:400, 6:403,
 6:412, 6:489
 -, reine praktische 6:396
 Vernunftgesetz 6:430, 6:461
 Vernunftwesen 6: 418
 Verpflichtung 6:442, 6:468
 Verstand 6:387, 6:438
 Vollkommenheit 6:444
 -, eigene 6:386
 -, moralische 6:405
 Vorstellung des Guten 6:409
 Vorteil, wechselseitiger 6:470
 Vorteile der Tugend 6:483

W

Wahrhaftigkeit 6:403, 6:429
Weise, der 6:383, 6:441
Weisheit praktische 6:405, 6:441
Weltbeste, das 6:460
Wert der Handlung 6:393
moralischer 6:463
Wesen heiliges 6:383, 6:405
Wille 6:387, 6:405, 6:407, 6:418,
6:441, 6:487
Willkür 6: 375, 6:389, 6:407, 6:487
Wissenschaft 6:375
Wohlgefallen 6:402, 6:452
Wohlhabenheit 6:388
Wohlleben 6:432
Wohllust 6:424
Wohltätigkeit 6:448, 6:452
Wohlwollen 6:393, 6:401, 6:450,
6:451, 6:452

Wünschen vs. Tun 6:452
Würde der Menschheit 6:429, 6:436
des Menschen 6:462
des Vernunftgesetzes 6:397

Z

Zucht 6:486
Zufriedenheit 6:388, 6:395
Zurechnung 6:439
Zwang 6:381, 6:396, 6:406
äußerer 6:384
Zweck 6:383, 6:392, 6:398, 6:442,
6:465
der zugleich Pflicht ist 6:396, 6:390
Zwecklehre moralische 6:386
Zweckmäßigkeit in der Natur 6:444

ANEXĂ

Note

- ¹ Kant intenționa să scrie o metafizică a moravurilor încă din perioada precritică. Reconsiderarea radicală a condițiilor teoretice și metodologice presupuse de o asemenea lucrare precum și elemente conjuncturale au făcut ca *Metafizica moravurilor* să fie elaborată și publicată foarte târziu, la câteva decenii după momentul declarării acestei intenții (vezi Manfred Kuehn – „*Kant's Metaphysics of Morals: the history and significance of its deferral*”, în Lara Denis(ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010, pp. 9-27).
- ² Conceptul de „drept” (*Recht*) are prin natura sa o dublă dimensiune: una pur *a priori*, el poate fi gândit independent de experiență, dar totodată are și o dimensiune aplicativ-empirică, el putând fi aplicat unor situații contingente. Un sistem al datoriiilor trebuie însă obținut exclusiv *a priori*, altfel, validitatea și completitudinea lui se pierd, de aceea, separarea metodologică între ceea ce este pur *a priori* și ceea ce este informat empiric este o condiție fundamentală pentru încercarea, din perspectiva minții umane, de a aproxima forma ideală a sistemului datoriiilor *a priori*. Există un nucleu pur *a priori* al expunerii (sistemul), completat cu exemple ale posibilelor aplicări în experiența empirică a conceptului (acestea nu aparțin metafizicii moravurilor). (vezi Gunter Zöller, „*Idee und Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten*”, în Andreas Trampota și Oliver Hansen (editors), *Kant`s `Tugendlehre`*, De Gruyter, 2013, p. 12).
- ³ Christian Garve a fost unul dintre reprezentanții marcanți ai iluminismului german și reprezentant al „filosofilor populari”. Inițial a fost apreciat de către Kant, dar, ca urmare a recenziei anonime făcute primii ediții a *Criticii rațiunii pure*, Garve va deveni pentru Kant un model despre cum nu trebuie interpretată și prezentată filosofia critică,

el fiind surprins de „eudaimonismul cras, necritic precum și de lipsa de rigoare sistematică” a recenzentului inițial anonim. Potrivit lui Jens Timmermann, conflictului cu Christian Garve i s-ar datora decizia lui Kant de a elabora lucrarea ce avea să devină *Întemeierea metafizicii moravurilor* (vezi Jens Timmermann, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Cambridge University Press, 2007, p. xxviii).

- 4 „Autorul *Criticilor* a subliniat, nu o dată, distincția dintre scrierile care constituie contribuții la întemeierea și la progresul unei științe și scrierile pe care le numea `populare`. Iată un pasaj caracteristic din prelegerile sale de logică: `Metoda științifică sau scolastică se deosebește de cea populară prin faptul că pornește de la propoziții fundamentale și propoziții elementare, pe când cea de-a doua pornește, dimpotrivă, de la ceea ce este familiar și interesant. Prima urmărește fundamentarea și elimină deci toate elementele străine; a doua are drept scop conversația. `Popularizarea poate și trebuie să urmeze elaborării propriu-zise.” (Mircea Flonta, *20 de întrebări și răspunsuri despre Immanuel Kant*, București, Humanitas, 2012, p. 45). Limbajul filosofiei populare este limitat de faptul că este construit pornind de la experiența empirică și asta se întâmplă cu necesitate chiar și în cele mai abstracte reprezentări ale sale. De aceea, limbajul comun nu poate accesa nucleul pur a priori al metafizicii care își constituie un limbaj nou, tehnic, pornind de la ceea ce este dat exclusiv prin rațiunea pură independent de experiență.
- 5 Kant aprofundează aici analiza temeiului distincției dintre limbajul filosofiei populare și cel al filosofiei critice argumentând pur logic și pornind de la ceea ce în mod obiectiv presupune o filosofie autentică, adică o metafizică, un sistem al cunoștințelor produs de rațiune exclusiv din principii a priori. În acest sens, rațiunea umană fiind unică trebuie să existe o unică perspectivă atotcuprinzătoare, coerentă și sistematică din care, în mod ideal, dispar tensiunile și contradicțiile perspectivelor particulare marcate de conținuturi empirice. Această perspectivă a rațiunii a priori în utilizarea ei speculativă (teoretică) sau regulativă (practică) este un ideal pe care îl presupun tacit și la care se raportează toate demersurile particulare de constituire a unor sisteme de cunoștințe sau de reguli cât mai cuprinzătoare privind domeniul particular ale experienței umane. (vezi și Günter Zöller, „*Idee und Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten*”, în Andreas Trampota și Oliver Hansen (editors), *Kant`s `Tugendlehre`*, De Gruyter, 2013, p. 14).
- 6 Potrivit lui Paul Natorp, editorul *Akademie Ausgabe*, recenzentul din Tübingen ar fi Johan Friedrich Flatt, la care Kant face referire în prefața

Criticii rațiunii practice (5:8n). Flatt, ca urmare a revizuirii unei disertații matematice (a lui J.C. Yelin), face observația că, din moment ce acum totul trebuie exprimat în limbaj kantian, autorul denumesc construcția unei cantități ca *expunere* [*Darstellung*] *prin intuiție pură* și a invocat textul citat de Kant din Hausen pentru a argumenta că numai terminologia este nouă, nu și conceptul. Kant a fost evident iritat de această teză recurentă potrivit căreia distincțiile sale conceptuale radical noi au fost deja formulate de alți autori, ceea ce, evident, reflecta tocmai incapacitatea celor care formulau astfel de acuze de a înțelege și lectura corect textele în care este expusă filosofia critică (vezi Lara Denis(ed.), *Kant The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, 2017, p. 5).

- 7 Deși astăzi concepte precum *a priori* și *a posteriori* ne duc imediat cu gândul la teoria transcendențială elaborată de Kant, în epoca la care au fost scrise și publicate *Criticile* acești termeni nu erau noi, ci aveau o îndelungată utilizare în filosofia scolastică. Ceea ce face Kant este să ofere acestor termeni un nou conținut noțional radical diferit de cel pe care îl avuseseră anterior timp de secole în dezbaterile scolastice. De aceea, deși expresia utilizată de Hausen poate avea o rezonanță similară termenilor utilizați de Kant, este obiectiv imposibil ca Hausen să fi anticipat cu câteva decenii principii radical diferite de obiceiurile intelectuale ale epocii precritice (vezi Gunter Zöllner, „*Idee und Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten*”, în Andreas Trampota și Oliver Hansen (editors), *Kant`s `Tugendlehre`*, De Gruyter, 2013, p. 15).
- 8 Un alt aspect problematic, derivat din neînțelegerea specificului și limitelor obiective de aplicare a terminologiei specializate create de Kant pentru dezvoltarea programului său critic, este exportul de terminologie filosofică în discursuri aparținând unor domenii ale vieții sociale în care termenii tehnici își pierd relevanța, ei fiind reinterpretați arbitrar și determinând o înțelegere eronată a semnificației proiectului pentru care au fost elaborați.
- 9 *Doctrina dreptului* a fost scrisă și publicată înaintea *Doctrinei virtuții*.
- 10 Kant se referă la *Primele principii metafizice ale științei naturii* (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*) publicată în 1786. Lucrarea este prezentată de Kant ca o „aplicare” a metafizicii naturii, pe care intenționa să o scrie pe baza principiilor criticii pe la mijlocul anilor 1780, iar obiectivul ei este identificarea temeiurilor metafizice ale teoriei corpurilor, adică prezentarea condițiilor care *fac posibilă* aplicarea matematicii la doctrina corpurilor, ceea ce impune o analiză completă a conceptului de materie în genere. (vezi Howard Caygill, *A Kant*

Dictionary, Blackwell Publishing, 1995, pp. 292-293). Kant încearcă să demonstreze că cele trei legi ale mecanicii newtoniene sunt cazuri particulare care presupun, ca o condiție de posibilitate, cele trei principii a priori introduse în *Analogiile experienței din Critica rațiunii pure* (vezi Lucas Thorpe, *The Kant Dictionary*, Bloomsbury, 2015, pp. 139-140).

- ¹¹ În prefața lucrării *Primele principii metafizice ale științei naturii*, lucrare de filosofia științei, sunt expuse câteva reflecții semnificative despre natura științei. Kant restrânge conceptul a ceea ce poate fi considerat „știință” autentică ajungând să afirme că, în acest sens strict, numai fizica s-ar califica la statutul de știință, deoarece ea poate avea (și are) o parte bazată exclusiv pe raținea pură, cu principii apodictic certe integrate într-un sistem coerent și care sunt susceptibile a fi exprimate matematic. Astfel, Kant exclude din sfera conceptului de știință autentică (în sens strict) nu numai orice doctrină căreia îi lipsește ordinea sistematică, dar și „științele empirice”; în plus, dintre „științele raționale” exclude psihologia și chiar chimia (vezi Helmut Holzhey și Vilem Murdoch, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Scarecrow Press, 2005, p. 180).
- ¹² Kant marchează o diferență fundamentală existentă între știința naturii și știința moravurilor – Domeniul legilor libertății presupune tocmai că, în experiența morală, principiul a priori al acțiunilor nu se manifestă implacabil (altfel orice acțiune umană ar fi morală, ca în cazul posesorului unei voințe sfinte care nu are nevoie de maxime), ci, pentru a se putea manifesta, este necesar ca voința subiectului care evaluează maxime să fie, pe cât posibil, pusă într-o diposiție afectivă care să permită sesizarea și manifestarea legii morale în conștiința sa cu privire la cazurile din experiență. De aceea, orice evaluare a unei maxime presupune un efort al voinței care trebuie să elimine tocmai elementele empirice pentru a putea sesiza, dacă o acțiune are sau nu conținut moral, adică poate fi în mod obiectiv intuită corespondența dintre forma maximei și legea morală.
- ¹³ Încercarea de a formula legi morale pornind de la experiență sau care conțin elemente contingente, chiar și de maximă generalitate, marchează tocmai neînțelegerea caracterului specific al acestor legi și face imposibilă o întemeiere obiectivă a judecăților privind comportamentul moral. Obiectivitatea legii morale are un temei exclusiv a priori și de aceea ele se pot aplica experienței, dar nu pot fi derivate din aceasta, o lege morală obiectivă fiind obiectul unei intuiții a priori a rațiunii practice pure.
- ¹⁴ Doctrina moravurilor nu poate fi o doctrină a fericirii, deoarece doctrina moravurilor este expunerea sistemului datoriiilor deduse a priori, deci

anterior logic și absolut independent de orice conținut empiric, în timp ce fericirea este un concept care presupune cu necesitate luarea în considerare a unor elemente contingente. Totuși, cu toate că, în sens strict, nu poate face parte din nucleul a priori al teoriei morale a lui Kant, conceptul fericirii joacă un rol important în teoria morală considerată în sens mai larg. Căutarea fericirii poate fi un scop legitim, deși nu cel fundamental, și unul chiar dezirabil, dacă el motivează întărirea și sprijină educarea și întărirea voinței umane pentru îndeplinirea datoriilor a priori prescrise de rațiunea practică.

- ¹⁵ Aici, Kant pare să confere termenului „*Sitten*” un înțeles filosofic tehnic, distinct înțelesului pe care îl avea în limba germană în epoca respectivă. De fapt, „*Sitten*” ajunge să desemneze la Kant, în acest context, exact *opusul* moravurilor, adică desemnează ceea ce este comun lor dincolo de aspectele contingente – temeiul lor universal obiectiv, ceea ce face ca un *morav* (comportament susceptibil de a fi evaluat ca „bun” sau „rău”) să fie *moral* (acceptabil sau obligatoriu).
- ¹⁶ „Cuvântul `prudență` (*Klugheit*) este luat în două sensuri: pe de o parte el poate purta numele de prudență cu privire la lume (*Weltklugheit*), pe de alta cel de prudență privată (*Privatklugheit*). Prima este abilitatea unui om de a avea influență asupra altora, pentru a-i folosi în vederea țelurilor sale. A doua este priceperea de a uni toate aceste țeluri în vederea propriului avantaj durabil. Cea din urmă este de fapt cea la care se reduce însăși valoarea primeia, iar despre cel ce este prudent în primul sens, dar nu în al doilea, am putea spune mai bine că e isteț și viclean, deși totuși, pe ansamblu, imprudent.” (Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Humanitas, 2007, p.58)
- ¹⁷ În *Întemeierea Metafizicii moravurilor* (G 4:416), Kant distinge între trei tipuri de enunțuri, potrivit forței lor de a influența voința: Căci numai legea aduce cu sine conceptul unei necesități necondiționate, realmente obiective și, deci, universal valabile, iar poruncile sunt legi care trebuie ascultate, adică urmate chiar împotriva înclinației. Sfatul conține, ce-i drept, necesitate, care însă poate fi valabilă doar în condiții subiective și întâmplătoare, dacă cutare sau cutare om socotește cutare sau cutare lucru ca o contribuție la fericirea lui; dimpotrivă, imperativul categoric nu este limitat de nici o condiție și, cum el este în mod absolut necesar, deși în mod practic, poate fi numit propriu-zis o poruncă. Am putea să numim imperativul de primul tip și tehnice (ținând de artă), pe cele de al doilea tip pragmatice (ținând de bunăstare) și pe ultimele morale (ținând de conduita liberă în genere, adică de moravuri).” (Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, p. 59)

- ¹⁸ Allen Wood observă că „Deoarece fiecare acțiune vizează un anumit scop pentru a fi produs, acțiunile care urmează imperative categorice fac la fel. Prin urmare, faptul că imperativele categorice nu sunt condiționale (ipotetice, n.t.) relativ la un scop anterior aceasta nu înseamnă că acțiunile care se supun imperativelor categorice nu au niciun scop. De fapt, Kant consideră că imperativele categorice ar fi imposibile dacă nu ar exista niște scopuri care se află în conceptul lor de datorie. Potrivit *Doctrinei virtuții* a lui Kant, aceste scopuri cad sub două concepte generale: cel al propriei noastre perfecțiuni și cel al fericirii altora (MS 6:385-8, cf. G 4:22-3). Așadar, este o înțelegere greșită elementară a conceptului unui imperativ categoric a gândi că, deoarece etica kantiană întemeiază obligația pe astfel de imperative, ea nu este preocupată de scopuri sau (prin urmare) de consecințele acțiunii.” (vezi Allen W. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, 2008, p. 68).
- ¹⁹ *Willkür* este capacitatea dorinței [*Begehrungsvermögen*] în forma ei superioară (intelectuală, neprecedată de plăcere) care poate fi determinată și de concepte (și nu doar de sentimente, ca în cazul lui *Begierde*, care este necesar precedată de plăcere) și care este însoțită de conștiința capacității de a genera, printr-o acțiune, obiectul vizat sau de a se abține de la aceasta. Voința (*Wille*) este capacitatea dorinței al cărui temei determinant se află exclusiv în rațiunea subiectului și, implicit, angajează exclusiv elemente aflate sub controlul nostru (vezi Valentin Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, pp.139-140).
- ²⁰ „Un sistem al cunoașterii *a priori* doar din concepte se numește *metafizică*” – În *Prefața* la *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Kant expune raportul existent între filosofia practică și filosofia naturii, pe de o parte, respectiv, între metafizica moravurilor și antropologia practică. Filosofia (cunoaștere rațională) în latura ei materială, care are în vedere obiecte (*Objekt*) și legile acestora, are două ramuri: filosofia naturală (fizica), respectiv filosofia practică (etica). Fizica studiază legile naturii ca obiect al experienței și care descriu cum se întâmplă implacabil lucrurile în domeniul supus necesității. Filosofia practică are ca obiect legile libertății (sau ale voinței) care descriu cum *ar trebui* să se întâmple lucrurile – ”cea de-a doua trebuie să determine legile voinței omului în măsura în care ea e afectată de natură, și anume, pe primele ca legi conform cărora se întâmplă totul, pe celelalte ca legi după care totul trebuie să se întâmple, dar luând totuși în considerare și condițiile în care adesea ceea ce trebuie să se întâmple nu se întâmplă. (G 4:388)”. Totodată, fiecare dintre cele două ramuri ale filosofiei are două părți:

una *pură*, care își expune doctrina exclusiv pe baza unor temeuri *a priori*, respectiv una *empirică*, aceasta apelând și la temeuri din experiență. Astfel, *metafizica moravurilor* este partea pură, iar *antropologia practică* (sau morală) este partea empirică a filosofiei morale (vezi Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Humanitas, 2007, pp. 21-22).

²¹ Valentin Mureșan observă că „O nelămurire suplimentară ar fi următoarea: cum și de ce coboară Kant din norii sferei inteligibile, eterate, a principiului suprem al moralității ca „lege formală”, ca principiu *pur* a priori, adică fără *niciun* fel de ingredient empiric, o treaptă mai jos, la „datoriile reale” ale ființei *umane* în genere – și aceasta fără a ieși, paradoxal, din spațiul filosofiei *pure*, al metafizicii, în ciuda faptului că e vorba de datorii ale ființei *umane*? Nu putea aplica direct principiul suprem la experiență? (...) Ceea ce face Kant în MM [*Metafizica moravurilor*, n.t.] este să „derive” sistemul complet al datoriilor morale ale omului ca om. Acest sistem de datorii nu reprezintă aplicarea teoriei la fapte din experiență, ci articularea părții sale a priori prin derivarea, fără a apela la fapte contingente, a clasificării complete a celor 14 (16) datorii a priori ale omului în genere. E vorba de 14 legi ale libertății care reprezintă „principiile fundamentale” ale tuturor aplicațiilor empirice. Ele circumscriu zona unde are sens să căutăm aplicații empirice propriu-zise, fiind o condiție de posibilitate a regulilor practice („corolarelor”) din experiență. Dar asemenea legi necesare și strict universale, valabile pentru condițiile specifice ale ființei umane în genere, țin de metafizica moravurilor, de partea „pură” a teoriei. Deci ele nu pot fi aplicații empirice ale teoriei. Le-am putea numi, eventual, „aplicații” conceptuale sau a priori ale PSM [Principiul suprem al moralității, n.t], tot așa cum principiile metafizice ale științei naturii sunt „aplicații” ale categoriilor și principiilor filosofiei transcendente. (...) Abia acestea pot fi aplicate la experiență cu ajutorul unor „principii de aplicare” despre care Kant nu ne spune, din păcate, prea multe.” (Valentin Mureșan, *Categorii și formule*, Editura Universității din București, 2016, pp. 175-176.).

²² „Natura particulară a oamenilor” este distinctă de ființa umană în genere, prima fiind obiectul de studiu al antropologiei pragmatice, iar cea de a doua obiectul de studiu al metafizicii moravurilor. Valentin Mureșan prezintă modul în care trebuie să gândim acest concept al unei ființe umane (raționale) în genere, pentru a respecta cerința fundamentală de a nu altera puritatea legilor derivate a priori, atunci când pe temeiul lor încercăm să evaluăm maxime privind acte morale concrete – „Dar ce este, mai exact, *ființa umană în genere*? Ea este un

concept analog conceptului de „natură în genere” din filosofia teoretică. În mod analog, „ființa umană în genere” e o Idee a rațiunii ce se referă la genul uman aflat sub principiile prime metafizice ale voinței care sunt condițiile de posibilitate ale tuturor prescripțiilor morale din experiență. „Ființa umană în genere” nu e o sumă de ființe biologice observabile, cu legile lor empirice studiate de biolog sau psihologie: aceasta e „natura sensibilă a ființei umane”. Ființa umană în genere e natura rațională, autonomă, a ființei umane ca gen; ea nu e privită ca un obiect de studiu al cunoașterii comune, al fizicii ori psihologiei, ci mai degrabă ca un construct al minții teoreticianului caracterizat prin legi a priori (datorii a priori) ale unei voințe umane generice.” (Valentin Mureșan, *Categorii și formule*, Editura Universității din București, 2016, pp. 176-177.).

²³ În privința statutului antropologiei, la începuturile perioadei critice, în *Întemeierea metafizicii moravurilor* (G 4:439), Kant exprimă un punct de vedere radical: „natura științei cere ca partea ei empirică să fie despărțită întotdeauna cu grijă de cea rațională și să se pună înaintea fizicii propriuzise (empirice) o metafizică a naturii și înaintea antropologiei practice o metafizică a moravurilor care ar trebui curățate cu grijă de toate elementele empirice” (vezi Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, p. 23), e drept sub forma interogativă, ca o ipoteză. Relevanța *Metafizicii moravurilor* derivă și din faptul că ea prezintă o viziune târzie a concepției lui Kant despre statutul antropologiei practice în care aceasta este o componentă necesară a teoriei etice, e drept, aceea care analizează doar modul specific de aplicare a principiilor la experiența morală concretă, după cum observă Robert. B. Loudon (*Kant's Impure Ethics. From rational beings to human beings*, Cambridge University Press, 2000, p. 4).

²⁴ „Mobilul” (*Triebfeder*) este temeiul *subiectiv* al dorinței, trebuie deosebit de „Motiv” (*Bewegungsgrund*) care este temeiul *obiectiv* al unui „act volitiv” (*das Wollen*). Ca principiu subiectiv, mobilul poate fi temeiul numai al unui imperativ ipotetic. Numai ființele umane contingente au nevoie de un mobil, deoarece voința lor este influențată de înclinații și rațiunea acestora nu este de la sine (ca în cazul unei ființe divine, aceasta neavând nevoie de mobiluri) conformă cu legea morală – de aceea, conceptul central al metafizicii moravurilor este cel de „virtute” (*Tugend*), voința umană trebuie să dezvolte prin educație o capacitate de a sesiza (intui) legea morală și totodată să poată controla stimulii empirici care tind să substituie temeiul obiectiv cu unul subiectiv. Legea morală poate deveni mobil obiectiv integrat într-o maximă care este imperativ categoric, sentimentul respectului față de legea morală reprezentând un temei

suficient pentru a face o acțiune *din* datorie – (vezi Valentin Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, p. 146 și 251-252).

- ²⁵ Dată fiind tendința laturii fenomenale a omului de a substitui temeierile obiective cu cele subiective, pentru a fi siguri de caracterul moral al unei acțiuni, trebuie să verificăm permanent că această substituie nu a avut loc. Pentru o persoană care deține cunoașterea adecvată a sistemului datoriiilor a priori, a specificului aplicării acestora în experiența morală contingentă și, în plus, deține un exercițiu și o disciplină în aplicarea acestora, riscul de a considera o maximă cu temei subiectiv drept o acțiune morală este mai redus. Aici intervine rolul fundamental și specific al părții empirice („impure”) a filosofiei practice, adică al antropologiei – după cum observă Robert B. Loudon (*Kant's Impure Ethics. From rational beings to human beings*, Cambridge University Press, 2000), determinarea și cunoașterea adecvată a gradelor de „impuritate” ale fenomenelor experienței morale concrete permit diminuarea riscului de a lipsi de temei obiectiv evaluările morale prin substituirea neintenționată a unor maxime obiective cu maxime subiective.
- ²⁶ În introducerea la *Critica facultății de judecare*, Kant expune din nou, ca și în debutul *Întemeierii metafizicii moravurilor*, care sunt părțile constitutive ale filosofiei și cum se raportează ele una la alta (vezi nota 20). Termenul „Weltweisheit” este utilizat de Kant ca sinonim cu „filosofie”.
- ²⁷ Libertatea, este conceptul fundamental al filosofiei practice, dar această idee nu are și nu poate avea un corespondent în domeniul realității guvernate de legile necesității (în domeniul studiat de fizică). Totuși omul, ca ființă rațională (nu doar sensibilă), are reprezentarea necesității respectării unui alt tip de cauzalitate care transcende lumea fenomenală, o cauzalitate specifică ființelor înzestrate cu rațiune practică pură (vezi G 4:421). Despre acest domeniu transcendent nu poate exista o cunoaștere, ci studiul sistematic al sistemului datoriiilor a priori este o „artă”, dar de un tip special. Artă desemnează tot ceea ce este posibil potrivit unor legi, dar aici trebuie să deosebim clar între ceea ce este *tehnic-practic* [*das Technik-Praktische*], adică depinde în privința caracterului său prescriptiv exclusiv de cunoașterea teoretică [*theoretischen Erkenntnis, Theorie*], și ceea ce este *moral-practic* [*das Moral-Praktische*], adică ceea ce depinde în privința caracterului său prescriptiv de reprezentarea legilor libertății care au un temei transcendent (vezi Gunter Zöller, „*Idee und Notwendigkeit einer*

Metaphysik der Sitten”, în Andreas Trampota și Oliver Hansen (editors), *Kant`s `Tugendlehre`*, De Gruyter, 2013, p. 19).

- ²⁸ Capacitatea dorinței [*Begehrungsvermögen*] este, într-un anumit sens, facultatea și conceptul originar al capacității omului de a face evaluări morale – este capacitatea omului ca, pornind de la concepte, să creeze obiecte conform acestor reprezentări, adică să acționeze în vederea realizării unor scopuri pe care le alege ca dezirabile; simultan, alte scopuri posibile la nivelul reprezentării nu sunt alese pentru a fi realizate (vezi și Lucas Thorpe, *The Kant Dictionary*, Bloomsbury, 2015, pp. 77-78). Valentin Mureșan observă că dorința (*Begierde*) trebuie deosebită de năzuință (*bloßer Wunsch*): „Kant înțelege prin dorință (*Begierde*, *apetitus*) acea determinare a capacității de a dori (*Begehrungsvermögen*) care e cauzată de o plăcere și e cu necesitate precedată de acea plăcere. Acesta e sensul strict al dorinței, de a avea sau a realiza un obiect a cărui reprezentare subiectivă ne stârnește sentimentul de plăcere, motiv pentru care îl și dorim. (...) Dar capacitatea dorinței are și o formă superioară sau intelectuală. Ea poate fi determinată și de concepte sau principii raționale, nu doar de senzații venite de la obiecte externe și în această ipostază ea se numește *capacitatea de a face sau a ne abține de la ceva după bunul plac* (*nach Belieben*). În măsura în care această capacitate este însoțită de conștiința unei puteri de a produce printr-o acțiune obiectul vizat ea se numește „capacitate de alegere” (*Willkür*); (vezi Valentin Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, pp. 140-141).
- ²⁹ Reprezentarea [*Vorstellung*] este manifestarea în planul existenței fenomenale (care poate constitui obiect al cunoașterii) a unui temei transcendent care nu poate constitui obiect al cunoașterii, întrucât poate fi doar gândit, dar care face posibil obiectul cunoașterii pe baza unei relații cauzale atemporale. (vezi Valentin Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, pp. 295-294). Termenul desemnează generic orice determinare a minții, dar există o clasificare riguroasă a tipurilor de reprezentări (vezi Helmut Holzhey și Vilem Murdoch, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Scarecrow Press, 2005, p. 235).
- ³⁰ *Plăcerea* este reprezentarea acordului unui obiect sau al unei acțiuni cu condițiile subiective ale vieții” (I. Kant, *Critica rațiunii practice*, 95n).
- ³¹ Sentimentul datoriei este izvorât din rațiunea practică pură, deci există un sentiment care nu e determinat de sensibilitate, ci exclusiv de rațiune

(vezi Valentin Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, pp. 295-294)

- ³² Reprezentarea legilor morale a priori poate declanșa acțiuni motivate de sentimentul datoriei, iar maxima acțiunii este un imperativ categoric, acesta neconținând nicio informație empirică, întrucât este pur formală (produs al rațiunii practice fără apel la experiența empirică).
- ³³ Înfăptuirea unei acțiuni morale *doar din* datorie poate fi urmată de un sentiment empiric de satisfacție (plăcere).
- ³⁴ Sentimentele (capacitatea de a resimți plăcere sau opusul ei relativ la o reprezentare), ca efecte subiective ale experienței fenomenale, nu pot avea niciun rol în cunoaștere, deoarece ceea ce ar putea avea valoare obiectivă în ele nu poate fi demonstrat. Cea mai de jos treaptă a cunoașterii este cea a senzațiilor care au totuși un nucleu obiectiv demonstrabil. Sentimentul datoriei (respectul față de legea morală) pare să fie într-o categorie aparte, deoarece nu are valoare directă în cunoaștere (realitatea obiectului lui nu poate fi demonstrată la nivelul fenomenal) și se raportează exclusiv la reprezentarea pur a priori a unui obiect transcendent, și totuși este efectul obiectiv al acestui temei transcendent care poate fi doar gândit (ideea libertății).
- ³⁵ Valentin Mureșan subliniază că „dacă avem în vedere natura imperfectă a omului, acțiunile acestuia vor fi *întotdeauna incerte* în ceea ce privește compoziția motivației lor, căci niciodată nu vom putea separa cu certitudine cazurile în care voința omului s-a supus în fața rațiunii de cazurile în care ea a fost supusă înclinațiilor (...) faptul că lucrul care-l face pe un agent uman să acționeze moral nu e un sentiment de plăcere sau de durere nu înseamnă că asemenea sentimente trebuie să lipsească atunci când el acționează moral. În concluzie, mi se pare că profesorul de la Königsberg susținea ideea plauzibilă că *sursa* valorii morale a unei acțiuni e reprezentată de „motivul datoriei” și nu de înclinație; însă cele două tipuri de determinări ale voinței pot coexista și acționa împreună, unele înclinații putând chiar „ușura munca” voinței bune (I, 2).” (Valentin Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, Humanitas, 2007, pp. 248-249).
- ³⁶ Plăcerea practică, cea care vizează acțiunea și poate avea conținut moral (are în vedere întotdeauna un realizarea unui obiect sau scop), trebuie deosebită de plăcerea contemplativă (gustul), care este obiectul esteticii, ca și de alte tipuri de plăcere care sunt asociate altor determinări ale capacității de a dori – „Rezultă că a voi un scop nu e același lucru cu a-l dori. Dorința e experiența pasivă a reprezentării unui obiect însoțită de

o trăire de plăcere. Voința e activitatea de determinare a propriei facultăți practice de a urmări un scop care a fost pus conform unei maxime sau principiu practic. Activitatea de bază în actul de voință constă din adoptarea unor principii normative pentru reglementarea conduitei. Dorința presupune reprezentarea obiectelor (sau stărilor de lucruri) a căror existență am resimți-o ca plăcută” (A. Wood, *Kant's Ethical Thought*, p. 53, citat de Valentin Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, Humanitas, 2007, p. 252).

³⁷ Dorința, în sens restrâns, se referă exclusiv la cazurile în care plăcerea o precedă și o cauzează și, în acest sens, restrâns îi lipsește caracterul de obișnuință – „Dorința sensibilă care are dimensiunea unei obișnuințe se numește *înclinație*.” (citat selectat de Valentin Mureșan din *Antropologia pragmatică* a lui Kant – vezi *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, Humanitas, 2007, p. 140).

³⁸ În *Metafizica moravurilor*, Kant definește *înclinația* și raportul acesteia cu interesul practic, clarificând că anumite tipuri de *înclinații* pot contribui la conturarea, întărirea și purificarea interesului practic: „Dependența capacității de a dori de senzații se numește *înclinație* și aceasta indică, prin urmare, întotdeauna o *nevoie*. Pe de altă parte, dependența unei voințe, care poate fi determinată în mod contingent, de principii ale rațiunii se numește *interes*. Acesta se găsește deci numai la o voință dependentă, care nu se conformează de la sine de fiecare dată rațiunii; în cazul voinței divine nu putem gândi existența vreunui interes. Dar chiar și voința umană poate *deveni interesată* de ceva, fără ca prin aceasta să *acționeze din interes*. Prima expresie semnifică interesul *practic* pentru acțiune, a doua interesul *pathologic* pentru obiectul acțiunii. Prima indică numai dependența voinței de principiile rațiunii *in sine*, a doua dependența voinței de principii ale rațiunii aflate în sprijinul *înclinației*, deoarece în acest caz rațiunea oferă numai regula practică în virtutea căreia se dă o mână de ajutor nevoilor *înclinației*.” (Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Humanitas, București, 2007, p. 55)

³⁹ „Interesul este acel ceva prin care rațiunea devine practică, adică o cauză determinantă a voinței. De aceea, noi spunem doar despre o ființă rațională că devine interesată de ceva; creaturile lipsite de rațiune simt doar impulsuri sensibile. Rațiunea devine nemijlocit interesată de o acțiune numai atunci când valabilitatea universală a maximei acesteia este un temei determinant suficient al voinței. Doar un asemenea interes este pur. „ (Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*,

Humanitas, București, 2007, p. 114). În filosofia sa morală, Kant spune clar că poate exista interes numai al unor ființe care deopotrivă posedă rațiune și sunt finite (Ak 5, p. 79). Când rațiunea ia forma interesului, ea devine practică adică „ea este o cauză care determină voința” (Ak 4, p. 459n.) sau este un mobil (*incentive*) al voinței (Ak 5, p. 79). Holzey și Murdoch susțin că acest concept este angajat de Kant pentru a media între sensibilitate și rațiune. (vezi Helmut Holzhey și Vilem Murdoch, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Scarecrow Press, 2005, p. 156).

- ⁴⁰ Interesul rațiunii este un sentiment moral determinat de reprezentarea legii morale în forma ei a priori, fără niciun conținut empiric cu rol fundamental, pornind de la care se constituie maximele (potrivit Helmut Holzhey și Vilem Murdoch, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Scarecrow Press, 2005, p.180). Kant însuși subliniază caracterul fundamental dar totodată aporetic al acestui sentiment (G 4:460) – ”Imposibilitatea subiectivă de a explica libertatea voinței este totuna cu imposibilitatea de a descoperi și de a face inteligibil vreun interes pe care omul l-ar putea avea pentru legile morale; și totuși el are efectiv un interes pentru ele (...)” (Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Humanitas, București, 2007, p. 114).
- ⁴¹ Această înclinație fără conținut sensibil pare să aibă un rol fundamental ca mecanism al educației morale și „deși acolo unde trebuie presupus [*angenommen*] un interes pur al rațiunii lui nu-i poate fi substituit niciun interes al înclinației” Kant acceptă, ceea ce nu face de cele mai multe ori, că am putea vorbi despre un interes al înclinației care exprimă o plăcere al cărei temei este un principiu a priori care face inteligibilă, deși nu într-o formă demonstrabilă, forța principiilor morale asupra acțiunilor oamenilor.
- ⁴² *Concupiscenta* pare să fie un tip de determinare a capacității dorinței care încă nu este pe deplin conturată și fixată pe un obiect sau pe o reprezentare, fiind doar o posibilă dorință, dar care nu devine în toate cazurile o dorință autentică, deoarece este „nelimitată”.
- ⁴³ Spre deosebire de animale (ființe neînzestrate cu rațiune), omul acționează pe baza unor maxime care presupun internalizarea stimulilor externi într-o structură motivațională internă – „în măsura în care motivul al acesteia pentru a acționa se găsește în ea însăși”. Totodată, „omisiunile” sunt distincte de „acte” deoarece „Kant intenționează să pună în evidență atât importanța *actelor* cât și a *abținerilor de a acționa* (sau *omisiunilor*). Această distincție, clasică în teoriile acțiunii, apare, de

pildă, în pasajul în care el spune că din principiul moralității pot fi obținute o serie de „datorii negative sau de omisiune” (MM, 262).” (vezi Valentin Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, Humanitas, București, 2007, p.148)

- ⁴⁴ Capacitatea de a alege după preferință [*nach Belieben*] poate deveni capacitate de alegere [*Willkür*], dacă este însoțită de *conștiința capacității de a produce obiectele (adică de a și le ca propune scopuri realizabile prin acțiuni proiectate rațional)* – altfel, fără posibilitatea sau dorința de a concretiza obiectul reprezentării, această determinare a capacității de a dori se numește dorință –, iar, atunci când ceea ce determină capacitatea dorinței aparține *exclusiv* rațiunii, aceasta se va fi voința [*Wille*]. Dacă ceea ce este specific capacității alegerii este posibilitatea reală de a produce planul unor *acțiuni* pentru atingerea unor scopuri (externe), ceea ce este definitoriu pentru voință este accentul pus pe natura *motivului* (intern) care poate declanșa (sau nu) acțiunea proiectată de capacitatea alegerii. În acest sens, voința poate să nu presupună niciun mobil sensibil și nu mai este o acțiune, ci o activitate la nivelul rațiunii practice – voința astfel epurată devine identică rațiunii practice însăși.
- ⁴⁵ Prin latura sa fenomenală, omul are în comun cu animalele capacitatea de alegere care este influențată de stimuli empirici, dar totodată, exclusiv în cazul omului, această capacitate de alegere poate fi influențată în mai mică sau mai mare măsură de rațiune (ceea ce este imposibil pentru ființele lipsite de rațiune precum animalele). Iar, atunci când este determinată *exclusiv* de rațiune, ea devine identică voinței însăși (caz ideal) în care omul este analog unei ființe sfinte. În cazul omului, *Willkür* („capacitatea alegerii”) pare să asigure, cu diferite grade de puritate și fără discontinuitate, legătura dintre latura animalică a omului și cea pur morală care poate acționa, în anumite situații excepționale, chiar împotriva maximelor care exprimă nevoi instinctuale.
- ⁴⁶ „Separarea de către Kant a *voinței* [*Wille*], de *capacitatea alegerii* [*Willkür*] corectează tendința de a transforma voința într-o facultate și, prin urmare, de ridica problema privind relația dintre voința liberă și determinism. Concentrându-se asupra maximelor pentru acțiunea aleasă de *Willkür*, Kant poate distinge libertatea și autolegislarea voinței de alegerile făcute de *Willkür*. Pentru ca această explicație să fie convingătoare el trebuie să indice moduri în care voința poate fi sursa unei obligații care poate discrimina între maxime. Avantajele acestei poziții sunt evidente (*patent*), mai ales că ea evită opoziția dintre voința liberă și determinism; totuși, pericolul ei constă în separarea cu totul a

voinței față de capacitatea alegerii și (în) ipostazierea ei.” (vezi Helmut Holzhey și Vilem Murdoch, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Scarecrow Press, 2005, p.414).

- ⁴⁷ Libertatea, ca idee regulativă, are caracter *negativ* în sensul că ei nu-i poate corespunde niciun obiect în vreo experiență posibilă (pentru om), deoarece ideea libertății, prin însăși natura ei, transcende orizontul experienței umane, dar ea este totodată *condiția de posibilitate* fundamentală a experienței morale umane, de aici rezultând aspectul ei „pozitiv” – existența legilor morale (capacitatea ființelor umane raționale de a respecta legi pe care și le dau singure) demonstrează indirect, dar cu necesitate obiectivă, existența acestui temei transcendent.
- ⁴⁸ Vezi Allen W. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, 2008, pp. 60 și 64.
- ⁴⁹ În original – ”Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der erstern zum allgemeinen Gesetze”. Kant invocă aici procedura specifică prin care se determină dacă maxima unei acțiuni este de fapt *contrară*, fie este doar *conformă* sau chiar exprimă perceperea *caracterului necesar* al datoriei. Această procedură se bazează pe demonstrația indirectă, prin reducere la absurd – „e o sinteză a FLN (un test de universalizare) și FU (un test de respectare a demnității umane). Dacă o maximă materială trece aceste două teste, atunci ea e *permisă* moral. Dar permisiunea nu e totuna cu obligația: permisiunea include obligația și „indiferența morală”, ultima fiind neinteresantă moral. Deci faptul că poți voi ca maxima ta să devină o lege universală nu e un criteriu decisiv în testul de universalizare, deoarece aceasta nu ne asigură că maxima respectivă este o obligație morală (o datorie). Testul lui Kant generează totuși „datoriile reale” într-un alt fel: dacă maxima evaluată *nu* rezistă testului, atunci rezultă că ea este interzisă, ceea ce echivalează cu a spune că negația ei e obligatorie, e o datorie. Dacă maxima sinuciderii nu trece testul, atunci rezultă că ea e interzisă, prin urmare `datoria conservării naturii animale a omului` e obligatorie.” (vezi Valentin Mureșan, *Trei teorii etice*, Editura Universității din București, 2012, p 52).
- ⁵⁰ În *Întemeierea metafizicii moravurilor* (4:436-437), Kant enunță tripla structură a oricărei maxime – orice maximă are o *formă* (aceea a universalității și a necesității, prin analogie cu o autentică lege a naturii), o *materie* (un scop – ființa rațională ca scop în sine – o condiție limitativă care introduce ca o condiție necesară respectarea *demnității* oricărei ființe raționale), dar și, mai puțin evident, deși fundamental, un anumit

grad de apartenență la un sistem al maximelor care, prin forma lor, ar putea constitui un imperiu *al scopurilor* (adică *unitatea* sistemului rezultat prin *determinarea tuturor* maximelor care satisfac primele două condiții).

- ⁵¹ Deoarece omul este o ființă înzestrată cu rațiune practică, dar și influențată de simțuri, imperativul categoric se prezintă ca o *poruncă*, în timp ce, pentru o ființă sfântă simpla reprezentare a formei legii morale ar constitui un temei suficient pentru realizarea acțiunii. În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, la 4:438, Kant pare să facă distincția între voință absolut bună, voință bună și voință relativ bună.
- ⁵² Distincția dintre legile *morale* (etice) și cele juridice rezultă din caracterul mai riguros al celor dintâi – în cazul acțiunilor juridice simpla conformitate cu ceea ce prescrie legea morală este suficientă, fără a mai investiga dacă motivul respectării poruncii exprimate de lege este unul pur (exclusiv intern, rațional, expresia unei voințe autonome) sau acceptă elemente externe rațiunii, adică ceea ce determină capacitatea alegerii este un impuls sensibil (de exemplu, teama de pedeapsă ori anticiparea unei recompense care rezultă din conformarea la preceptul rațiunii practice, deși acesta nu este înțeles ori acceptat în mod real; aici lipsește intenția bună – *Gesinnung*)
- ⁵³ În sens larg, și legile juridice sunt legi etice, deoarece exprimă imperative ale rațiunii practice, iar unele dintre acțiunile externe conforme cu legea morală sunt cert acțiuni și etice în sens strict, deoarece acțiunea rezultă dintr-un temei intern pur rațional care constituie un temei suficient, fără a fi luată în considerare vreo sancțiune sau vreo recompensă (un stimul extern rațiunii). Totodată, caracterul pur rațional al temeiului determinant al acțiunii nu poate fi evaluat din exterior, ci poate fi evaluat exclusiv de către persoana care acționează (numai ea poate ști dacă motivația este pură sau nu), de aceea, tot ceea ce se poate evalua din exterior este caracterul conform sau contrar legilor libertății în exercitarea externă a acesteia și, eventual, maxima care a determinat acest mod de a acționa. Tema deschisă aici este analizată mai detaliat de către Kant la 6:218.
- ⁵⁴ Libertatea este conceptul fundamental al filosofiei morale (practice) la Kant, temeiul pe care se ridică apoi întreaga doctrină. Libertatea este un concept care poate fi și trebuie considerat simultan din perspectivă teoretică și din perspectivă practică. Din perspectiva filosofiei teoretice, libertatea demonstrează *spontaneitatea* rațiunii (vezi analiza celei de a treia antinomii în *Critica rațiunii pure*), în opoziție cu receptivitatea, ca

surse ale cunoașterii. Spontaneitatea este analogul teoretic al libertății în domeniul moralității și desemnează ideea unei cauze care nu este la rândul ei cauzată de altceva, așa cum sunt toate obiectele cunoașterii lumii fenomenale, implicit o astfel de cauză, care nu este la rândul ei cauzată, poate fi gândită de rațiunea pură, dar „obiectul” corespunzător acestui concept aparține exclusiv domeniului noumenal al realității, deoarece în acest caz nu există un conținut dat de receptivitate care să fie sintetizat de către legile spontane ale intelectului. De aceea, libertatea este, din punct de vedere teoretic, o idee a rațiunii pure și nu este obiect al cunoașterii teoretice, pe care însă o orientează. Howard Caygill observă că libertatea, ca manifestare a spontaneității rațiunii, are, dincolo de domeniul teoretic, o semnificație cosmologică – capacitatea rațiunii de „a crea de la sine ideea unei spontaneități care acționează de la sine, fără a impune să fie determinată să acționeze de către o altă cauză anterioară potrivit legii cauzalității (CPR A 533/B 561)” – și o semnificație practică (vezi Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishing, 1995, p. 207). Sub aspect practic, această idee a a rațiunii se manifestă mai întâi ca libertate „negativă”, adică prin capacitatea de a formula legi morale *independent* de orice influență a sensibilității – posibilitatea autonomiei voinței este o condiție necesară pentru a putea gândi aceste legi morale ca legi autentice (universale). De aceea, Kant susține că sensul „pozitiv” al libertății este implicat logic de sensul ei negativ (vezi capitolul 3 al *Întemeierii metafizicii moravurilor*) și se manifestă prin capacitatea voinței (ca rațiune practică pură) de a-și da legi singură, adică ea produce legi prin *autolegislare*. (vezi Lucas Thorpe, *The Kant Dictionary*, Bloomsbury, 2015, pp. 90-91).

- ⁵⁵ Distincția dintre principii *constitutive* și principii *regulative* este expusă și explicată de către Kant în *Critica rațiunii pure*, fiind unul dintre elementele fundamentale ale noii concepții transcendente: principiile constitutive au caracter a priori și sunt principii care aplicate conceptelor generează o extindere a cunoașterii noastre – în acest sens, anticipațiile percepției și axiomele intuiției sunt principii constitutive, ele produc cunoaștere (despre lume așa cum poate fi ea cunoscută pornind de la experiență). Pe de altă parte, principiile regulative (adică, din perspectiva cunoașterii teoretice, analogiile experienței și postulatele gândirii empirice) nu produc cunoaștere, dar ne spun cum *ar trebui* să gândim pentru a integra cunoștințele noastre într-un sistem complet și noncontradictoriu, acesta fiind un ideal care orientează cunoașterea umană, ideal care totuși nu poate fi atins pe deplin de către mintea umană. Deopotrivă, în absența principiilor regulative, cunoașterea ar

deveni imposibilă (vezi Lucas Thorpe, *The Kant Dictionary*, Bloomsbury, 2015, pp.51-52).

- ⁵⁶ „cauzalitatea voinței este o cauzalitate a libertății” – prin voința practică pură, ființele raționale se supun regulilor morale pe care le percep ca legi necesare și universale, dar totodată ele, izvorând din capacitatea de autolegislare a rațiunii practice, sunt expresii ale autonomiei, deci ale libertății. Legile libertății au forma legilor naturii, de unde necesitatea și universalitatea maximelor prescrise (de aceea este posibilă o teorie a moralității ca metafizică a moravurilor), dar, mai ales, ele fac posibilă libertatea și responsabilitatea morală.
- ⁵⁷ „Imperiul libertății trebuie gândit prin *analogie* cu imperiul naturii” – vezi Valentin Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, pp. 284-285.
- ⁵⁸ Demonstrația (ca și *deducția* imperativelor categorice) are un sens specific la Kant – demonstrația nu este empirică, ci transcendentă, principiile practice, despre care Kant spune că ar fi trei la număr, sunt formule sau reprezentări pentru o ființă rațională a Principiului Suprem al Moralității drept condiție de posibilitate a acțiunilor morale dintr-o perspectivă *pur a priori*. (vezi Valentin Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, pp. 248, 253 și 318).
- ⁵⁹ Libertatea este un concept „negativ” din punct de vedere teoretic – fiind o idee a rațiunii pure, nu poate avea corespondent în experiență – dar el este totodată „pozitiv” din punct de vedere practic – este temeiul și sursa legilor morale (imperativul categoric demonstrează prin forma sa posibilitatea – ca *trebuie* – autolegislării voinței).
- ⁶⁰ vezi nota 17 și nota 27.
- ⁶¹ Valentin Mureșan subliniază: „Dar permisiunea nu e totuna cu obligația: permisiunea include obligația și indiferența morală (Pm & P-m; permis m și permis non-m), care `nu poate revendica nici o lege particulară` (MM, 80). Faptul că poți voi ca maxima să devină o lege universală nu e un criteriu decisiv în testul de universalizare deoarece aceasta nu ne asigură că maxima respectivă este o obligație morală; pot voi consistent și o maximă indiferentă moral (Pm & Pnon-m). Definitivă e doar identificarea contradicției voinței. (...) Prin urmare, orice maximă m care nu trece testul de universalizare nu are conținut moral și este interzisă (non-m). Dar Im =df O-m (ceva este interzis dacă negația lui e obligatorie). Prin urmare, acest test negativ generează totuși datorii,

chiar dacă numai „datorii negative” sau „de omisiune”, cum le numește Kant în *Metafizica moravurilor*, unde face el însuși acest exercițiu (MM, 262): dacă *m* nu poate fi universalizată consistent, rezultă că *O-m* este o datorie morală. În acest fel negativ `deduce` Kant datoriile concrete din Formula umanității (MM, 262 sqq).” (vezi Valentin Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, p. 358-360).

⁶² vezi nota 38.

⁶³ Deoarece toate datoriile sunt în sens larg etice, deși legislația lor nu se găsește întotdeauna în etică.

⁶⁴ „Voința absolut bună, al cărei principiu trebuie să fie un imperativ categoric, va conține prin urmare, fiind nedeterminată în raport cu orice obiect (*Objekt*), doar *forma actului volitiv* în genere, și anume ca autonomie; altfel spus, aptitudinea maximei oricărei voințe bune de a se transforma într-o lege universală este ea însăși singura lege pe care voința oricărei ființe raționale și-o impune sieși, fără să-i pună ca temei vreun mobil sau vreun interes al ei propriu.” (vezi Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, p. 95). Există, de fapt, o singură lege morală – Principiul suprem al moralității a cărui reprezentare adecvată pentru oameni, ca ființe sensibile, ia forma unor expresii ale unor imperative categorice. (vezi Valentin Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, p. 183).

⁶⁵ vezi nota 17 și nota 27.

⁶⁶ obligația specifică imperativelor categorice nu poate avea altă sursă (temei) decât ideea libertății.

⁶⁷ Kant subliniază că *nu pot exista conflicte între datorii* – așa ceva ar fi autocontradictoriu – de aceea, există un singur sistem al datoriilor – „Din imperativul categoric, trebuie, de asemenea, să fie derivate `imperativele (pariculare/specific ale) datoriei` (Ak 4, p. 421). Urmând tradiția legii naturale, Kant distinge între datorii către sine și datorii către alții, pe pe fiecare dintre acestea divizându-le în datorii complete/perfecte și datorii incomplete/imperfecte. Datoriile complete/perfecte, de exemplu interdicția de a minți și de a comite sinucidere, sunt caracterizate de faptul că ele trebuie respectate necondiționat și că acțiunile interzise ori prescrise sunt determinate univoc (*unambiguously*). Kant este de asemenea în acord cu tradiția legii naturale în susținerea că nu poate exista niciun conflict între datorii, deși

el se distinge prin întemeierea acestei susțineri (*claim*) pe conceptul de datorie. Deși un conflict al obligațiilor este, pentru el, de neconceput, el admite că ‘temeiurile obligației’ pot fi în conflict, iar în acest caz temeiul mai puternic ar trebui să prevaleze (Ak 6, p. 224).

- ⁶⁸ Orice maximă are o formă și un conținut (materie), dar conține și ideea unei determinări complete a sistemului acestor datorii (vezi Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, pp. 84-85)
- ⁶⁹ „Imperativul categoric este o lege moral-practică” – deși puțin mai înainte Kant afirmase că imperativul, deoarece conține ideea constrângerii voinței unei ființe umane pentru a se conforma datoriei, nu este identic cu legea, ci este o reprezentare a legii în rațiunea unei ființe afectate sensibil, aici denumește imperativul categoric drept lege (moral-practică). Imperativul categoric nu este nicio o simplă regulă practică, dar totodată nu este nici o lege fără calificative suplimentare (putem presupune că aici Kant adaugă expresia „moral-practică” pentru a nu se confunda legea morală în sine cu reprezentarea legii morale în maxima sa puritate, atât cât e posibil în mintea unei ființe contingente,) (vezi Allen W. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, 2008, p. 108 și p. 112 -113).
- ⁷⁰ Există, se pare, două condiții pentru ca o acțiune să aibă conținut moral: mai întâi să nu contrazică PSM, iar astfel sunt toate acțiunile *permise*, dar acestui temei necesar trebuie să i se adauge și un temei suficient, și anume, acțiunea trebuie să fie *prescrisă* de rațiunea practică în mod *a priori* (ca o obligație – necesară și universală).
- ⁷¹ Pentru diferența dintre *Bewegursache*, ca aspect subiectiv al motivației, și *Bewegungsgrund*, ca aspect obiectiv al acesteia, vezi Valentin Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, în Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, p. 158;
- ⁷² Capacitatea de autolegislare morală a omului ca ființă rațională este ipoteza fundamental nouă pe care etica lui Kant o aduce în raport cu sistemele etice anterioare și este totodată temeiul *demnității* umane – „Dacă privim înapoi către toate eforturile ce s-au făcut vreodată pentru a descoperi principiul moralității, nu trebuie să ne mirăm acum că toate au trebuit să dea greș. S-a considerat că omul este legat de legi prin datorie sa, dar nu i-a trecut nimănui prin minte că el este supus *numai propriei sale legislări*, care este totuși *universală*, și că el este obligat să acționeze doar conform propriei sale voințe care, în acord cu scopul naturii, este însă *universal legilatoare*. (...)” (Immanuel Kant,

Întemeierea metafizicii moravurilor, București, Humanitas, 2007, p.79).
Legislarea este reprezentarea unei acțiuni ca având un grad de necesitate relativ la capacitatea de alegere astfel încât, în funcție de tipul acțiunii, fie externă fie internă, și de temeiul ei, fie influențat de stimuli sensibili, fie pur rațional practic, are diferite grade de constrângere (necesitare) a voinței. Analiza conceptului de legislație demonstrează, potrivit lui Kant, că aceasta presupune întotdeauna două componente: o lege și un mobil.

⁷³ „Legea” desemnează la Kant intuirea nemijlocită, prin rațiunea pură, a reprezentării unui raport obiectiv din domeniul naturii sau din cel al moralității. Astfel, exprimând universalitate și necesitate, legile se deosebesc de „reguli” și de „sfaturi”. Legile naturii exprimă un tip de obiectivitate pe care îl regăsim în mod analog în domeniul practic, deoarece temeiul primelor este de natură pur teoretică (ele descriu ce se întâmplă în lumea fenomenală), în timp ce în domeniul moralității există o singură lege – *Principiul suprem al moralității* – al cărei temei este ideea libertății (ea descrie ce trebuie să se întâmple în lumea inteligibilă, iar omul, ca ființă înzestrată cu rațiune practică, face parte din ambele niveluri ale realității). (vezi Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishing, 1995, p 275 și Lucas Thorpe, *The Kant Dictionary*, Bloomsbury, 2015, p. 129).

⁷⁴ Deoarece capacitatea de alegere a omului este afectată senzorial, simpla reprezentare a legii nu constituie un temei suficient pentru realizarea acțiunii prescrise de reprezentarea legii morale, deși ea este intuită a priori, aici fiind necesar ca aspectul teoretic să fie completat de o dimensiune subiectivă, sub forma unui principiu subiectiv, care determină declanșarea acțiunii afectând capacitatea de alegere. Acest principiu subiectiv, este fie un „mobil” [*Triebfeder*], fie un „motiv” [*Bewegungsgrund*] care reprezintă acțiunea ca orientată spre și motivată de un scop. Dacă scopul este unul subiectiv (recurge la reprezentări care au conținut empiric), maxima poate constitui cel mult un imperativ ipotetic fără conținut moral, în timp ce, dacă scopul este unul obiectiv (produs exclusiv al rațiunii practice pure), maxima se califică la statutul de imperativ categoric, adică de reprezentare a priori care are și funcția de a determina capacitatea de alegere, deși astfel se ridică o problemă fundamentală insolubilă: cum anume rațiunea în sine poate afecta capacitatea de alegere a omului fenomenal? (vezi Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishing, 1995, pp. 252-253). În *Metafizica moravurilor*, conceptul datoriei are un rol fundamental sub aspectul posibilităților sale de determinare relativ la natura umană (ca natură rațională informată empiric), aici nemaifiind un simplu concept a priori,

ci se încearcă expunerea sistematică a tuturor categoriilor de datorii a priori posibile pentru om.

⁷⁵ Cum anume ceva a priori poate determina capacitatea de alegere a omului este o problemă ce nu primește un răspuns deplin la Kant, sub forma unei demonstrații, dar este totodată o condiție de posibilitate a evaluării obiective a comportamentului moral și această posibilitate este presupusă de orice evaluare morală empirică. „Deși Kant nu consideră mobilurile (*incentives*, *Triebfedern*) ca furnizând temeieri pentru acțiuni morale adecvate (ele sunt suficiente doar pentru reguli ale îndemânării și pentru sfaturi ale prudenței), el explorează noțiunea unui mobil moral în *Critica rațiunii practice*, capitolul 3. Acolo el definește mobilul, în concordanță cu *Întemeierea metafizicii moravurilor*, ca un `temei subiectiv determinant al unei voințe a cărei rațiune prin natura sa nu se conformează de la sine legii obiective` (p. 72, p. 74), și recunoaște că acesta ridică `problema imposibil de rezolvat pentru rațiunea umană` a `modului în care o lege în sine poate fi temeiul determinant direct al voinței`. ” (vezi Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishing, 1995, pp. 252-253). Dacă interpretăm astfel, ceea ce determină adecvat capacitatea alegerii în cazul acțiunilor morale este numai în sens secund un mobil (*Triebfeder*), fiind mai degrabă o determinare a voinței fără niciun conținut empiric, adică un temei determinant *a priori*, care în sens strict nu mai poate fi numit mobil – este un act pur rațional de autodeterminare a părții pur a priori din om cu privire la aspectul ei practic (de auto-legislare morală).

⁷⁶ De altfel, Kant însuși explică și subliniază distincția dintre *legi morale* și *reguli practice*: „porunca `Să nu minți` nu este valabilă doar pentru oameni, ca și cum alte ființe raționale n-ar trebui să se sinchisească de ea; și la fel se întâmplă cu toate celelalte legi morale propriu-zise; că, prin urmare, temeiul obligației nu trebuie căutat în natura omului sau în circumstanțele lumii în care el e plasat, ci exclusiv *a priori* în conceptele rațiunii pure și că orice alt precept care se întemeiază doar pe principiile experienței — chiar și un precept într-un anume sens universal — în măsura în care se sprijină oricât de puțin pe temeieri empirice, poate doar în ce privește un singur motiv, se poate numi ce-i drept regulă practică, dar niciodată lege morală.” (Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Humanitas, București, 2007, pp. 23-24). Numai legile morale au universalitate autentică, în timp ce regulile pot avea o „universalitate” numai în sens relativ, deoarece conțin elemente ale experienței empirice (vezi Valentin Mureșan, *Legea Morală la Kant*, Editura Universității din București, 2009, p.111).

- ⁷⁷ Ceea ce determină caracterul moral al acțiunii este intenția bună [*Gesinnung*], adică natura mobilului (din punct de vedere subiectiv) sau al temeiului care determină capacitatea de alegere – dacă acest mobil este, de fapt, un motiv (adică respectul față de reprezentarea *obiectivă* a legii morale, aceea care exclude prin forma sau natura sa orice altă determinare contingentă a capacității de alegere) acțiunea are caracter moral. Kant subliniază aici că toate celelalte determinări ale unei acțiuni (caracterul intern sau extern al ei, scopul propus, rolul înclinației în constituirea maximei), deși sunt relevante în clasificarea tipurilor de acțiuni pentru a fi mai apoi evaluate juridic sau moral, iar în toate celelalte teorii etice sunt considerate elemente centrale, aici, într-o teorie a priori a moralității, joacă un rol secund. Pentru teoriile anterioare (heteronome, bazate pe un principiu de legislație morală *extern* omului), o acțiune *conformă* datoriei, evaluată din exterior, ar putea fi considerată la fel de merituoasă precum o acțiune făcută *din* datorie.
- ⁷⁸ Distincția fundamentală dintre datoriile juridice și datoriile etice este dată de caracterul mobilului care determină conformarea acțiunii față de porunca legii – dacă acesta este totodată un motiv obiectiv, cazul datoriilor etice, el, prin natura sa, exclude orice element contingent din maxima acțiunii, chiar și pe acelea care ar favoriza respectarea legii, căci în acest caz am avea un temei impur al determinării capacității de alegere și o astfel de maximă s-ar califica cel mult la statutul de lege generală (regulă practică), dar nu și la cel de lege universală autentică. Totodată, legile juridice trebuie să presupună un element de sancțiune negativă, deoarece aversiunea tinde să fie un stimul perceput similar de majoritatea oamenilor, în timp ce reacția la un stimul care recompensează este o chestiune de gust – în primul caz acțiunile contingente ale subiecților sunt predictibile într-o măsură mult mai mare.
- ⁷⁹ „Și animalele au capacitatea de a recepționa impulsuri, la care ele reacționează instinctual, mecanic, neputându-li-se opune și neputând *delibera* dacă e cazul să-și satisfacă o anumită dorință sau nu. Oamenii, în schimb, sunt agenți raționali și acționează propunându-și anumite scopuri și legându-le cauzal de mijloacele prin care le pot realiza într-un plan subiectiv de conduită numit de Kant 'maximă materială'.” (vezi Valentin Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, p. 251). Totuși, după cum observă Allen Wood, înclinația joacă un rol fundamental în formarea și întărirea caracterului moral – „Concepția lui Kant în această privință este greșit înțeleasă de cei care consideră că el crede într-o capacitate de judecare morală (*agency*) care este absolut independentă de orice context al

naturii. Una este a spune că există o diferență fundamentală de principiu între ceea ce este datorat naturii (sau circumstanțelor) și ceea ce este datorat propriei noastre libertăți, și este cu totul altceva să susții că în experiența noastră a acțiunii umane acești factori pot fi separați cu ușurință, sau chiar că ei sunt separabili în psihologia noastră. Acest aspect are importante implicații pentru concepția lui Kant despre virtutea morală, deoarece aceasta înseamnă că virtutea poate include elemente ale temperamentului sau *Sinnesart*, chiar dacă virtutea este în primul rând o problemă a caracterului sau *Denkungsart*. Este clar din multe dintre lucrurile spuse de Kant că el consideră că ceea ce aparține naturii noastre sensibile este într-o prea mare măsură întretesut cu exercitarea libertății noastre pentru a le putea distinge clar în practică. Pentru acest temei, Kant admite că este o contribuție la virtute când ne cultivăm înclinațiile adecvate – de exemplu, prin a face bine altora, ceea ce ne face să-i iubim (MS 6:402). „ (Allen Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, 2008, pp. 146-147).

- ⁸⁰ Moralitatea este un concept mai strict decât legalitatea, aceasta din urmă fiind un concept care este derivat din cel de moralitate. În sens larg, există acțiuni care sunt juridic corecte (deoarece nu încalcă expresia externă, contingentă, a legii morale) fără a fi totuși morale (aici acțiunea e făcută conform, dar nu din datorie), totuși în sens strict nu putem avea datorii juridice fără a ne raporta la temeiul datorii etice și numai acestea din urmă sunt datorii, întrucât raportarea la temeiul poruncii este directă (reprezentarea a priori a legii morale).
- ⁸¹ „Legislația externă poate fi direcționată numai către acțiunile externe, deoarece constrângerea este posibilă numai pentru acțiunile externe, nu și pentru cele interne. O acțiune externă este o acțiune care poate fi observată în timp și în spațiu. O acțiune internă nu poate fi observată și are loc numai în timp, nu și în spațiu. Astfel, dacă A lovește pe B (A duce pumnul către B), A comite o acțiune externă care poate fi guvernată de legea externă. Dacă A doar îl urăște pe vecinul său B, atunci nu se întâmplă nimic în spațiu și acțiunea lui A este exclusiv internă. Legile externe nu pot governa acest tip de acțiune și drept urmare legile externe nu pot cere oamenilor să-și iubească vecinii.” (B. Sharon Byrd, Joachim Hruschka, *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*, Cambridge University Press, 2010, p 53). O analiză a semnificațiilor termenilor „intern” și „extern” la Kant o regăsim și la Bernd Ludwig (în Andreas Trampota și Oliver Hansen (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, De Gruyter, 2013, p. 64)

- ⁸² Deoarece posibilitatea unui mobil intern adecvat, acesta fiind exclusiv ideea respectului față de forma legii morale, exclude cu necesitate orice alt tip de mobil non – *a priori* în acea maximă.
- ⁸³ O voință externă, chiar și divină, ar fi o sursă de heteronomie care, asemenea impulsurilor sensibile, ar limita sau anula capacitatea de autolegislare morală a omului – în numeroase teorii etice antice și medievale omul este conceput ca mijlocul (instrumentul) realizării voinței divine în lume. Sub aspectul capacității de autolegislare morală, adică sub aspectul său *noumenal*, omul este *egal* cu orice altă ființă înzestrată cu rațiune practică *a priori*, una dintre formulările imperativului categoric făcând referire exact aspect – formula imperiului scopurilor – „(...) moralitatea este singura condiție sub care o ființă rațională poate fi scop în sine, deoarece numai prin ea este posibil să fii membru legislator în imperiul scopurilor. Deci moralitatea — și umanitatea în măsura în care e capabilă de moralitate — sunt singurele lucruri care au demnitate. (...)” Orice ființă rațională trebuie să acționeze ca și cum (*als ob*) ar fi, prin maximele ei, de fiecare dată, un membru legislator în imperiul universal al scopurilor” (II, 75)” (Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, p.82 și p. 348).
- ⁸⁴ „Datoriile legislației juridice – în schimb – pot viza, prin urmare, numai acele aspecte ale acțiunii umane asupra cărora (și) alții (fie că sunt oameni sau ființe divine) pot avea influență. Aceasta se întâmplă, după cum am observat anterior, exclusiv prin intermediul `determinărilor patologice ale capacității alegerii` (MS 6:219.7 f.): alți oameni (și Kant la acest aspect se referă în continuare) pot în acest scop să amenințe cu răul drept sancțiune (și să promită beneficii drept recompensă). Dar retribuirea (*Austeilung*) răului ca sancțiune presupune printre altele ca, dacă este necesar, pentru a sancționa fapta, autorul ei să fie accesibil din punct de vedere *epistemic*. Oricum, nu poți amenința pe cineva pentru cazul în care el face ceva anume, dacă el nu poate fi *judecat* și *post festum* privind faptul că a făcut sau nu acel lucru. Astfel intervine în joc o a doua dimensiune a interpretării (2), căci numai prin simțul extern oamenii pot fi afectați într-o manieră relevantă de către alți oameni: de aceea, datoriile legislației juridice pot fi raportate în mod fundamental (*grundsätzlich*) numai la acele aspecte ale acțiunilor umane care (totodată) apar în spațiul împărțit cu ceilalți. Tot ceea ce aparține exclusiv simțului intern este, din punct de vedere epistemic, să spunem, privat și, prin urmare, nu este un obiect al legislației externe. (Bernd Ludwig, *Die Einteilungen der Metaphysik der Sitten im Allgemeinen und*

die der Tugendlehre im Besonderen, în Andreas Trampota și Oliver Hansen (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, De Gruyter, 2013, p. 65).

⁸⁵ Orice datorie, chiar prin conceptul ei, presupune intuirea caracterului obiectiv al „necesității unei acțiuni din respect pentru lege” (*Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz – G 4:400*). Datoriile pot fi ori interne, ori externe, iar apoi fie perfecte, fie imperfecte. Obligația de a respecta un contract (promisiunea dată – *pacta sunt servanda*) este o datorie externă (către alții), deci juridică și perfectă (exprimă o interdicție explicită privind o acțiune specifică – vezi Lucas Thorpe, *The Kant Dictionary*, Bloomsbury, 2015, pp. 82-83). Îndeplinirea acestei obligații este susținută de două mobiluri – unul extern (teama de pedeapsă în cazul neîndeplinirii acestei datorii), dar și unul intern (maxima potrivit căreia e bine să nu respecti promisiunea dată nu poate fi universalizată și ar leza condiția respectării demnității oricărei ființe raționale). Actul legislării, fiind tocmai acela prin care o regulă de comportament (lege) este conectată cu un mobil, este posibil să existe mai multe mobiluri pentru aceeași acțiune, aici legislația juridică selectează doar acele mobiluri care au caracter intersubiectiv, dar care uneori nu sunt cele mai puternice elemente pentru realizarea acțiunii. În acest sens, legile juridice sunt descrieri mai slabe ale necesității practice decât cele etice. Ideea obligației nu poate fi decât internă și, de aceea, întrucât orice lege juridică, prin forma ei, presupune ideea obligației (*Verbindlichkeit*), orice lege juridică este și o lege a eticii, deși nu este o lege etică, deoarece nu impune ca ideea datoriei să fie unicul mobil al acțiunii. Educația este tocmai activitatea prin care indivizii învață să detecteze tipurile de mobiluri compatibile cu un anumit gen de legislație (prescriere a obligativității) și să conștientizeze că unele reguli se întemeiază, de fapt, pe o legislație exclusiv internă, deși aparent legislația lor este externă – internalizarea normelor sociale și morale (acțiunile nu mai sunt realizate ca rezultat al obișnuinței sau relativ la posibile sancțiuni ori recompense, ci pentru că sunt percepute ca obiectiv necesare).

⁸⁶ Legislația etică nu se poate substitui legislației juridice, deoarece, prin natura ei, presupune libertatea voinței practice, adică exclude coerciția în forma ei de constrângere fizică, ori prin amenințare și, totodată, nu poate accepta mobiluri contingente, chiar și acolo unde coerciția (*Zwang*) ca și constrângere lipsește (adică acțiunea este motivată de un scop tip recompensă). Obligația (*Verpflichtung*) este „dependența unei voințe care nu este absolut bună de principiul autonomiei” și exprimă „necesitatea obiectivă a unei acțiuni din obligație”, adică datoria ca o

consecință. În *Metafizica moravurilor*, Kant menține această concepție, dar extinde conceptul de obligație pentru a include drepturile – obligația reprezintă „necesitatea unei acțiuni libere sub imperativul categoric”, în timp ce datorია este „acțiunea pe care cineva este constrâns să o facă”. De aici Kant concluzionează că, deși există o singură datorie de a face o acțiune, totuși există mai multe forme de obligație (MM p. 222, p. 49), dar obligația și datorია nu pot intra în conflict, deoarece ambele sunt necesare. Obligația se referă nu numai la datorie, dar și la drepturi, deoarece acestea din urmă vor fi explicate de Kant în termenii unei „capacități de a-i pune pe alții sub obligație” (p. 239, p. 64). (vezi Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishing, 1995, p. 306). În privința actelor de bunăvoință (*Wohllollens*) – sau binefacere, generozitate – „Kant distinge între iubirea patologică și cea practică; cea dintâi constă într-o senzație ori un mobil și nu poate fi poruncită, iar cea de a doua, fiind comportament binevoitor (*amor benevolentiae*), este subiect al voinței care, la rândul ei, stă sub legea datoriei (Ak 4, p. 399; Ak 6, pp. 401,449). Acțiunile bune realizate din iubire sau din generozitate nu pot fi ca atare considerate morale, deoarece ele sunt independente de o poruncă și, prin urmare, sunt făcute din plăcere.” (Helmut Holzhey și Vilem Murdoch, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Scarecrow Press, 2005, p. 171). Lucas Thorpe observă că, de fapt, Kant distinge între bunăvoință (*beneficence*) și generozitate (*benevolence*) –“(…) Deși avem o datorie de a fi binevoitori, Kant argumentează că nu putem avea o datorie de a fi sentimente de generozitate față de alții, deoarece sentimentele nu pot fi produse la comandă. O persoană bună va fi binevoitoare și îi va ajuta pe alții aflați în nevoie, chiar dacă nu obține plăcere din fericirea produsă altora. Aceasta nu înseamnă că pentru Kant generozitatea nu este un lucru bun (...) Viziunea lui asupra bunăvoinței (*beneficence*) este mai puțin rigoristă decât cea a utilitariștilor (...) fiind o datorie imperfectă, ea nu precizează când sau cum să promovăm fericirea altora (...) Astfel, Kant consideră că nu e nimic imoral în a promova fericirea unei singure persoane în loc de cea a cinci persoane, ori să ne concentrăm bunăvoința asupra celor apropiați nouă.” (Lucas Thorpe, *The Kant Dictionary*, Bloomsbury, 2015, pp. 38-39).

⁸⁷ Valentin Mureșan subliniază: „(...) am preferat să păstrăm diferența dintre *Nötigung* și *Zwang* redându-l pe primul cu „constrângere” și pe al doilea cu „coerciție” deoarece, în unele texte, Kant face el însuși această distincție, considerându-l pe primul corespondentul german al termenului latin *necessitatio* și pe al doilea al termenului *coercitio*.

„Constrângerea morală nu este încă coerciție morală (*coercitio*)”, spune Kant. Constrângerea este numai „temeiul coerciției”; constrângerea este punerea sub o obligație a unei voințe care e determinată de impulsurile sensibilității contrare legii morale (LE, Vig., 282-3). Merită să fim atenți și la perechea de termeni „necesitate” – „constrângere (*necesitare*)”: „Constrângerea (*necesitare*) și necesitatea sunt termeni diferiți: primul e necesitatea obiectivă. Constrângerea (*necesitare*) e relația unei legi cu o voință imperfectă. În om, necesitatea obiectivă de a acționa conform legilor morale, este constrângerea (*necesitare*)” (LE, Mrong., 234).” (vezi Valentin Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, p. 160).

- ⁸⁸ „Kant definește conceptul de „datorie” ca „necesitatea obiectivă a acțiunii săvârșite din obligație”, iar „obligația” ca „dependență a unei voințe care nu este absolut bună de principiul autonomiei (constrângere morală)” (II, 76 (80)). Datoria e, așadar, necesitatea săvârșirii unei acțiuni de către o voință imperfectă, necesitate resimțită ca o constrângere impusă voinței de principiile conștiinței sale morale” (vezi Valentin Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, p. 160). „Kant distinge între datorii ale dreptului și datorii ale virtuții. Primele sunt externe și cu `obligație strictă (sau îngustă, n.t)` (*narrow obligation*). Cele din urmă sunt cu `obligație permisivă (sau largă, n.t)` (*wide obligation*) și această obligație nu vizează acțiuni, ci maxime ale acțiunii (Ak 6, p. 390); scopul lor este propria perfecțiune a persoanei și fericirea altora.” (vezi Helmut Holzhey și Vilem Murdoch, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Scarecrow Press, 2005, p. 284). O descriere succintă a distincției dintre obligații înguste și obligații largi ar fi următoarea: „Este de înțeles de ce criticii lui Kant au ajuns de obicei să creadă că singura problemă stânjenitoare pentru teoria sa este incapacitatea ei de soluționa reguli sau obligații morale aflate în conflict. Nu există nicio problemă particulară relativ la ‘conflictul’ dintre o obligație strictă și una permisivă. Obligațiile stricte nu acceptă nicio excepție, dar datorii permise pot fi îndeplinite în mai multe feluri. Astfel, în asemenea cazuri, cineva va îndeplini obligația strictă și va căuta să îndeplinească datoria permisivă (*wide duty*) la un alt moment, prin altă modalitate.” (Roger J. Sullivan, *Immanuel Kant’s Moral Theory*, Cambridge University Press, 2012, p. 72; vezi și Roger J. Sullivan, *An Introduction To Kant’s Ethics*, Cambridge University Press, 2005, p. 96).
- ⁸⁹ Kant subliniază încă o dată că ceea ce trebuie să luăm în considerare atunci când evaluăm caracterul unei acțiuni nu rezidă în acțiunea însăși, ci în natura mobilului care a declanșat-o. Prin legislație se prescriu

anumite acțiuni ca necesare, fie pe temeuri externe (rațiunii), fie pe temeuri interne (caz în care respectul față de legea morală exclude orice alt mobil extern). Dincolo de datoriile exclusiv etice, structura oricărui act de legislație face ca inclusiv actele de bunăvoință, ca și cele vizând îndeplinirea unor obligații juridice, să fie implicit (în sens mai larg) etice, deoarece se raportează la ideea datoriei.

⁹⁰ Kant precizează în *Critica rațiunii pure* (A 832/B 860) că „arhitectonica” este arta construirii unui „sistem” și că numai unitatea sistematică a cunoștințelor transformă cunoașterea comună într-o știință, adică astfel un simplu agregat devine un sistem (vezi Gary Banham, Dennis Schulting și Nigel Hems (editors), *The Bloomsbury Companion to Kant*, Bloomsbury Publishing, 2015, p. 143); prin „agregat” sunt desemnate entități care nu sunt ordonate prin subsumare față de un element logic superior – experiența, potrivit lui Kant, nu este un simplu agregat de percepții deoarece stă sub unitatea pură a intelectului care este dată a priori (logic anterior) și care garantează o conexiune sistematică a acestora; Kant folosește ca sinonim al agregatului și termenul „rapsodic”, în al doilea sens opunându-l, în anumite contexte, nu „sistemului”, ci „continuității” (vezi Helmut Holzhey și Vilem Murdoch, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Scarecrow Press, 2005, pp. 37-38). Vezi și Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishing, 1995, pp. 385-386.

⁹¹ Kant reia sintetic expunerea raportului specific dintre doctrina dreptului și cea a virtuții la 6:381, ceea ce îl interesează de fapt aici și în paragrafele următoare pare a fi evidențierea importanței fundamentale pe care o are renunțarea la vechile *habitudini intelectuale* ale „filosofilor populari” care nu înțeleg specificul metafizicii moravurilor dezvoltate de către Kant, în primul rând ca sistem de datorii derivate pe temeuri a priori și care pot fi identificate și angajate corect metodologic doar printr-o critică a rațiunii practice pure.

⁹² „*rein ästhetische*” – expresia „estetic” are la Kant o ambiguitate inevitabilă (20:222) deoarece exprimă două aspecte fundamentale ale cunoașterii: estetica se referă la doctrina sensibilității, la modul în care subiectul este afectat, adică ajunge să aibă reprezentări. În acest sens, Kant distinge între „estetica transcendențială” și „estetica facultății de judecare reflectante” – prima se referă la capacitatea de a avea intuiții (a priori) pure sau empirice (în acest sens, estetica este știința sensibilității tuturor principiilor a priori); cea de a doua, dimpotrivă, vizează sensibilitatea drept capacitatea de a recepta sentimente determinate (empirice, contingente). Aceste două aspecte ale cunoașterii mai sunt denumite de către Kant și

„moduri de reprezentare estetică” [*ästätische Vorstellungsarten*]. (vezi MARCUS WILLASHEK, JÜRGEN STOLZENBERG, GEORG MOHR, STEFANO BACIN (Hrsg.), *Kant-Lexikon*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2017, p. 40). De altfel, la 6:399, Kant subliniază rolul decisiv al *posibilității* conceptului unor sentimente morale care nu au teme empiric, ci exclusiv a priori – „(...) căci ele, în calitate de condiții subiective ale receptivității față de conceptul datoriei, dar nu drept condiții obiective ale ei, stau la temeiul moralității. Ele toate sunt *estetice* și ele preced, dar totodată sunt înzestrări naturale ale minții (*praedispositio*) prin care aceasta să poată fi afectată de conceptele datoriei; a avea aceste predispoziții poate fi considerată nu ca o datorie ci, fiecare om avându-le, datorită lor poate fi supus obligației. – Conștiința acestora nu este de origine empirică, ci poate doar urma conștiinței unei legi morale, ca efect în minte al acesteia.”

- ⁹³ „*Die Anfangsgründen stattfinden...*” – sugestia pare să fi că, atunci când între facultățile implicate există un acord perfect, principiile metafizicii se manifestă obiectiv – o analogie posibilă ar fi aceea cu o rază de lumină care intră într-un spațiu obscur, obiectul luminat se relevă ca ceea ce este în mod *clar și precis* fiind excluse orice alte impresii (judecăți) despre ce ar putea să fie el. La Descartes, ideea de a proceda metodic pentru a *stăpâni* voința (de fapt dorința infinită), care împiedică sau alterează rațiunea ca premisă a accesului la cunoaștere obiectivă, pare să trimită la un model analog.
- ⁹⁴ Reticența de a accepta că și doctrina moravurilor are nevoie de o întemeiere metafizică are o dublă cauză: pe de o parte obișnuința de a considera că temeiul comportamentului moral e reprezentat de sensibilitate, de sentimente empirice care sunt inanalizabile rațional – nu pot constitui obiectul unei științe; pe de altă parte, neînțelegerea presupuzițiilor și specificului metodologic al metafizicii kantiene post-critice – natura imperativului categoric drept principiu al tuturor datoriiilor posibile (vezi Andreas Trampota, *The concept and necessity of an end in ethics*, în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, p.143) demonstrează posibilitatea unei etici ca știință (ca „sistem”).
- ⁹⁵ Kant reia într-o formă succintă și critica eudaimonismului, care este incompatibil la nivel fundamental cu determinarea capacității alegerii exclusiv prin principii a priori ale rațiunii practice pure, dar acceptă că un anumit tip de plăcere, exclusiv a posteriori și care susține realizarea acțiunilor din datorie, poate fi uneori relevantă pentru întărirea

dispoziției morale a omului (a virtuții). De observat că și „sentimentul moral” are un statut similar – deși nu putem discuta despre „sentimente” la nivelul fundamental al principiilor raționale ale moralității, totuși respectul pentru reprezentarea a priori a datoriei este o formă specială de sentiment denumit „sentiment moral” non-empiric (vezi 4:460 sau nota 40).

⁹⁶ Doctrina virtuții ar fi inutilă sau chiar un nonsens dacă omul nu ar fi și o ființă înzestrată cu rațiune practică pură (capacitatea de a-și reprezenta legea morală în întreaga ei puritate a priori), dar totodată inevitabil supusă impulsurilor din domeniul empiric al realității în care este prinsă prin latura ei fenomenală. Acest concept are o semnificație metodologică dublă – *Metafizica moravurilor* operează cu un concept mai puțin ambițios al datoriei față de cel din *Întemeierea metafizicii moravurilor* – antropologia morală devine o disciplină cu relevanță sporită în această etapă a evoluției gândirii lui Kant, chiar dacă nu face parte din sistem (nu trebuie amestecată cu metafizica) (vezi Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr, Stefano Bacin (Hrsg.), *Kant- Lexikon Band I*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 2015 p. 120); iar posibilitatea de progres moral al omului este limitată la nivel superior maxim – cazul „înțeleptului” pustnic – de latura sa empirică (în comparație cu o „ființă sfântă” înzestrată, ca și omul, cu rațiune practică pură, dar în cazul căreia reprezentarea legii morale e un temei suficient pentru comportamentul moral, aici neexistând rezistența înclinațiilor sensibile) – vezi remarca de la 6:410: „Virtutea este întotdeauna un progres...”.

⁹⁷ Curajul [*Tapferkeit*] (*fortitudo*) se referă la acțiunile vizând combaterea unui inamic extern nedrept și care sunt fundamentate pe capacitatea și intenția asumată de a i se opune cu toată determinarea și toate resursele (corecte moral); implicit, s-ar putea pune că influența uneori deghizată (vezi, la 6:378, pretenția eudaimonismului de a se insinua ca parte legitimă în mecanismul pur a priori al motivației morale) a impulsurilor provenind din latura „naturală” (supusă instinctelor, deci legilor necesității externe) a ființei umane reprezintă „inamicul intern” care este combătut de forma internă a curajului, adică de către virtute [*Tugend*]. În acest fel, virtutea pare să fie mai greu de practicat, deoarece ea trebuie să combată influența impulsurilor sensibile, care indică scopuri empirice (moral impure) contrapunându-le un scop dictat de o instanță transcendentă, adică exclusiv de rațiunea practică pură sub forma unor scopuri care sunt totodată datorii absolute (necondiționate). Totodată, principiul eticii este mai riguros decât cel al doctrinei dreptului

adăugând maximei pe lângă condiția formală a universalizării și pe aceea materială ca ideea datoriei să constituie totodată mobilul acțiunii.

- ⁹⁸ Scopul, așa cum îl utilizează Kant, este un concept cu semnificație specială – numai oamenii, ca ființe înzestrate cu rațiune, pot avea scopuri (vezi 6:392), nu și ființele pur naturale (cum ar fi animalele). Scopul survine aparent spontan, dar de fapt reprezintă alegerea liberă făcută de către o ființă rațională dintre multiplele obiecte care pot satisface capacitatea dorinței. Scopul reflectă natura rațională a omului și sub alt aspect – există scopuri care se impun ca necesare întrucât au ca temei rațiunea practică pură (vezi 6:385).
- ⁹⁹ Diferența fundamentală dintre doctrina dreptului și cea a virtuții se evidențiază și sub aspect metodologic – prima poate accepta ca fiind juridic corecte acțiuni care sunt întemeiate și pe „principii materiale”, atâta timp cât condiția formală a universalizării maximei este îndeplinită – se poate porni de la scopuri (de la o determinare empirică a capacității de alegere) pentru a construi maxima acțiunii, dacă astfel nu este afectată libertatea externă a altuia (implicit unele dintre mobiluri vor avea caracter impur iar acțiunea nu va avea valoare morală deși este legal permisă). Dimpotrivă, etica nu poate porni de la scopuri empirice, ci doar de la „principii practice” (dictate a priori de rațiunea practică pură), adică se pornește de la conceptul datoriei pentru a determina care acțiuni sunt necesare iar, pe acest temei, implicit sunt determinate și scopurile acestora (deoarece acțiunea umană e posibilă doar dacă are un scop), însă acest tip de scopuri apar doar drept consecințe empirice ale acțiunii moral-necesare și nu au un rol în alegerea acțiunii. Deoarece orice maximă trebuie să aibă o materie (un scop), atunci și imperativul categoric trebuie să aibă un scop de un tip special, non-empiric, adică un scop care este o datorie a-l avea (respectarea demnității umane).
- ¹⁰⁰ Întrucât toate datoriile etice sunt, în sens larg, și datorii juridice (dar datoriile juridice nu pot fi și datorii etice), toate datoriile presupun conceptul unei constrângeri prin lege (externă sau internă). La 6:935, Kant dedică o secțiune specială clarificării înțelesului termenului „datorie a virtuții”.
- ¹⁰¹ Trebuie, așadar, să distingem întotdeauna în context între două utilizări distincte ale conceptului de „scop” la Kant: pe de o parte, utilizarea mai apropiată de înțelesul comun al termenului (așa cum este în antropologia morală), adică ceea ce orientează și motivează acțiunile oamenilor ca ființe sensibile, supuse legilor necesare ale naturii și care pot lua a o formă psihologică extrem de abstractă și rafinată, dar care totuși reflectă un principiu empiric ce nu poate întemeia o maximă ca lege autentică, ci

doar o lege în sens secund, ca regulă de maximă generalitate obținută prin abstractizare din experiență; al doilea tip de scop este unul produs de rațiunea practică pură și nu are deloc conținut empiric, dacă este într-adevăr produsul acesteia – de fapt, este un scop căruia îi lipsește materia empirică, deși Kant îl numește „materia” maximei acțiunii (latura subiectivă a acesteia), care în doctrina dreptului nu este luată în considerare fiind suficientă „forma” maximei (posibilitatea ca ea să fie universalizată fără a contrazice maxima oricărui al om care acționează conform datoriei).

¹⁰² Acest pasaj ilustrează faptul că, de fapt, Kant, departe a respinge orice rol pe care fericirea l-ar putea avea relativ la comportamentul moral autentic, are o concepție extrem de rafinată și profund reflectată despre fericire. Kant respinge eudaimonismul, dar nu și rolul fericirii în viața oamenilor, și subliniază că rolul acesteia trebuie determinat riguros, deoarece este unul *subordonat* rolului central pe care conceptul datoriei îl are în determinarea maximelor care indică acele comportamente cu un conținut moral obiectiv. Fericirea, potrivit lui Kant, este un rezultat secundar al dobândirii dispoziției morale virtuozose [*Tugendgesinnung*], ea este o stare de satisfacție psihologică survenită întotdeauna *după* act al rațiunii practice pure care se consumă la un nivel non-empiric – de aceea, este subsumată datoriei cultivării propriei perfecțiuni. În acest sens specific, fericirea este ceva de dorit, ca marcă a dobândirii dispoziției morale întemeiate obiectiv, și, totodată, această stare de fericire este, în mod *secundar* și *indirect*, un sprijin pentru străduința voinței de a confrunta și învinge stimulii favorabili înclinației (Vezi și Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishing, 1995, p. 216).

¹⁰³ O astfel de maximă ar intra în contradicție chiar și cu principiul mai puțin riguros al doctrinei dreptului.

¹⁰⁴ Titlul acestei secțiuni este semnificativ din două puncte de vedere: pe de o parte, indică sursa multor neînțelegeri și critici neîntemeiate ale celor care-l citesc pe Kant proiectând asupra textului său presupuziții de lectură care reflectă obiceiuri specifice lecturii literare – *etica nu evaluează acțiuni, ci maxime*; aici când se spune că o acțiune este bună în sine nu înseamnă că acțiunea empirică trebuie fixată dogmatic și repetată de oricine, ci înseamnă că maxima acelei acțiuni îndeplinește condițiile (pe cea formală și pe cea materială) în sens kantian, pentru ca, în acel context empiric, să fie acceptată ca având conținut moral. Din neînțelegerea acestei presupuziții metodologice se ajunge la a presupune în mod fals că pot exista conflicte între datorii (de exemplu, între datoria de a nu minți și datoria de a proteja viața unui om). Pe de altă parte, etica

nu poate evalua acțiuni, pentru că, în cazul acestora, nu poate fi determinată cu certitudine puritatea mobilului acțiunii, ci doar că ea este *conformă* datoriei – în cazul unei acțiuni externe, deși ea poate părea morală prin conformitatea ei cu legea, se poate ca ea să fie, de fapt, lipsită de caracter moral, prin aceea că nu datorია este mobilul, ci un principiu empiric (dorința de a fi fericit), însă mobilul real poate fi chiar contrar, sau chiar opus datoriei. Singurul mobil care poate oferi unei acțiuni caracterul cert moral este cel cuprins în imperativul categoric, adică într-o maximă empirică ce se poate califica la acest statut, iar acest gen de puritate a mobilului, de fapt, nu poate fi judecată pornind de la acțiunea externă. Chiar și cu privire la un act moral autentic noi nu avem acces la gândul avut de cel care a realizat acțiunea, ci putem doar analiza maxima care a stat la baza acțiunii (vezi Valentin Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, p. 249 și *Metafizica Moravurilor* la 6:393).

¹⁰⁵ Distincția logică dintre datorii largi (sau *permissive*) și datorii înguste (sau *stricte*), derivată din cea făcută între datorii ale dreptului și datorii ale virtuții, va conduce la formularea distincției dintre datorii „perfecte” și datorii „imperfecte”, aceste trei criterii (alături de cel al faptului că datorია este „față de sine” ori „față de altul”) stând la baza sistematizării modului de prezentare a datoriiilor în *Metafizica moravurilor*. Datoriile etice, ale (doctrinei) virtuții, sunt „largi” în sensul că nu prescriu acțiuni care trebuie obligatoriu efectuate sau omise, ci, relativ la un scop care este și o datorie, permit un spațiu rezervat manifestării capacității de alegere, spațiu care este necesar – de exemplu, în cazul datoriei de a promova fericirea altuia, întrucât oameni diferiți au o constituție empirică diferită (temperamente diferite), pentru atingerea aceleiași scop vor trebui folosite mijloace (acțiuni) diferite (vezi 6:392). Ca o consecință, datoriile etice sunt și datorii „imperfecte” – eu am datorია de a promova fericirea altuia, dar nu depinde exclusiv de mine ca celălalt să ajungă să fie fericit și nu pot fi supus unei obligații *stricte* în această privință – de aceea, neîndeplinirea unei astfel de datorii nu este un viciu (în afară de cazul în care în mod intenționat îl împiedic pe celălalt să fie fericit), ci o astfel de omisiune, care nu este rău intenționată, reprezintă un act fără valoare morală. (Vezi și Lucas Thorpe, *The Kant Dictionary*, Bloomsbury, 2015, p. 106)

¹⁰⁶ Așadar, actele evaluate de etică pot fi, în genere, ori *virtuoase* (obligatorii și cu valoare morală), ori *meritorii* (neobligatorii, dar cu valoare morală, dacă sunt îndeplinite, și respectiv fără valoare morală, dacă sunt omise), ori *vicioase* (interzise moral și opuse moralității).

- ¹⁰⁷ De fapt, Kant pare să atribuie meritului o poziție mai apropiată de virtute, decât de viciu, sau chiar față de acte indiferente moral – actele meritorii par să fie un tip special de acțiuni care aduc în conștiință reprezentarea unui scop care este totodată o obligație, dar a cărui neîndeplinire nu atrage sancțiunea, în timp ce îndeplinirea ei aduce cu necesitate lauda ca recompensă. Deși nu constituie încă actul unei voințe morale pe deplin antrenate pentru a identifica și lupta întotdeauna cu succes împotriva înclinațiilor, acțiunea meritorie anticipează virtutea și, prin îndeplinirea unei datorii a dreptului având ca mobil intern respectul față de drept, ilustrează posibilitatea ca unele acțiuni conforme datoriei, potrivit formei lor, să fie, de fapt, autentice acțiuni etice, deși doctrina dreptului nu furnizează criteriul pentru a verifica acest aspect. Totodată, acțiunea meritorie pare să poarte încă amprenta principiilor materiale ale determinării capacității alegerii, chiar dacă acestea sunt resimțite sub aspect estetic (– recompensa este „dulce” sau „amară”) și nu au rol decisiv în realizarea acțiunii.
- ¹⁰⁸ Adică *maxima* sa să fie un imperativ categoric, deși acțiunea sa inevitabil va fi doar în cea mai mare măsură apropiată de reprezentarea acestui ideal, întrucât *acțiunea* se desfășoară într-un context contingent supus legilor naturii.
- ¹⁰⁹ De aceea, virtutea presupune întotdeauna o *putere* de a te opune înclinației, o putere combinată cu o capacitate de reflecție critică (în sens mai larg) capabilă să detecteze deghizările propriei dorințe sau deghizarea unor comportamente lipsite de valoare morală, sau chiar opuse moralității, sub aparenta formă a unor comportamente virtuozitate.
- ¹¹⁰ Ca și în cazul datoriei de a promova bunăstarea morală a altuia (care înseamnă a nu-l ispiti), promovarea bunăstării fizice a altuia nu presupune sacrificarea propriei fericiri, ci (această interpretare îmi aparține, n.t.) pare a presupune doar „sacrificarea” (în sens slab, deoarece sacrificiul autentic presupune ceva de maximă valoare care nu mai poate fi recuperat) unei sume de bani sau renunțarea la o plăcere pseudo-moralizatoare de a-i supune pe ceilalți unor încercări și, dimpotrivă, pare a însemna a-i sprijini într-o măsură care rămâne a fi determinată de tine însuși, astfel încât celălalt să-și poată păstra statutul moral (să nu devină vicios ca urmare a unei conjuncturi față de care el este neputincios la acel moment, dar intervenția ta ar fi decisivă aici pentru ca el să nu cedeze, deși pentru tine această cheltuială sau abținere nu constituie un sacrificiu, ci doar o faptă corectă).

- ¹¹¹ Pe acest temei, Kant argumentează în ce sens o datorie a dreptului este indirect și o datorie etică (a virtuții) – elementul comun este capacitatea de a te supune unei auto-coerciții prin lege (prin raportare exclusiv la reprezentarea legii morale). Din acest punct de vedere, când cineva respectă o lege juridică, nu de teama pedepsei sau vizând o recompensă empirică, ci din respect pentru forma legii dată prin rațiunea practică pură, nu mai este nicio diferență între datoriile dreptului și cele ale virtuții, căci în acest context legea externă nu are efectiv nicio influență – o acțiune externă poate fi (și trebuie) făcută exclusiv pe temeiuri interne ale capacității de alege.
- ¹¹² Kant pare să spună în acest paragraf ceva autocontradictoriu – că virtutea este una singură, dar totodată sunt mai multe virtuți. Da, în *același timp*, dar nu și sub *același raport* – prin *forma* ei (ca și capacitate de autoconstrângere printr-o lege obiectivă) virtutea este una singură, dar datoriile virtuții sunt datorii largi și, prin urmare, este necesar ca sub aspectul materiei lor (al scopurilor pe care le prescriu) să fie mai multe datorii (altfel, prin prescrierea unei singure forme de acțiune – deci, prin eliminarea „spațiului de joc” specific datoriiilor largi –, țelul doctrinei virtuții ar fi atins doar accidental).
- ¹¹³ Principiul suprem al doctrinei virtuții este expresia imperativului categoric în contextul eticii propriu-zise (un nivel de abstractizare mai mic decât cel al *Întemeierii metafizicii moravurilor* și al *Criticii rațiunii pure*) – se observă că, relativ la oameni, aici obligația nu este doar negativă – să nu tratezi o altă ființă doar ca scop –, ci accentul cade pe necesitatea practică de a o considera ca scop în sine. În forma de maximă abstractizare din *Întemeierea metafizicii moravurilor* imperativului categoric trebuia formulat astfel încât să poată fi aplicat necontradictoriu atât doctrinei dreptului cât și celei a virtuții
- ¹¹⁴ Justificarea etică este de alt tip decât cea de tip logic-demonstrativ din științele naturii (sau mai general spus, din științele denumite „exacte”) – un enunț al eticii kantiene se consideră a fi obligatoriu să fie acceptat dacă îndeplinește condiții metodologice și de inteligibilitate care sunt impuse de condițiile de posibilitate a evaluărilor morale obiective. Acest procedeu este denumit generic „CI – procedure” (vezi Allen W. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, 2008, pp. 70 și 73; sau Valentin Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, p. 301).
- ¹¹⁵ Reprezentarea uniunii tuturor ființelor raționale înzestrate cu capacitate de autolegislare morală este o *idee* a rațiunii practice (vezi formula

„Imperiului scopurilor”). Faptul că oamenii sunt singurele ființe naturale care acționează propunându-și scopuri reflectă faptul că sunt înzestrați cu capacitate de alegere care în privința unora dintre aceste „scopuri” – cele care sunt reprezentări pur a priori constituind „materia” maximelor autentice morale – este o capacitate liberă (față de de înclinații, deoarece temeiul reprezentării acestui gen de „scopuri” nu este unul empiric, ci este transcendent). Interesul rațiunii (prin opoziție cu interesul înclinației) este conceptul care trebuie să explice atașamentul non-empiric și obiectiv necesar față de anumite reprezentări a priori care fundamentează posibilitatea moralității.

¹¹⁶ Conceptul de datorie a dreptului cuprinde doar ideea unei coerciții externe (care presupune înclinațiile – teama de pedeapsă ori anticiparea unei recompense – ca mobil) și are în comun cu cel de datorie a virtuții: legea (1), capacitatea (2) de o îndeplini și voința (3) determinată prin maximă(4) toate acestea fiind suficiente pentru funcționarea legilor juridice. Analiza imperativului care poruncește datoria virtuții relevă existența unui al cincilea concept, cel al unui scop (5) care este totodată o datorie și care nu poate fi extras din conceptul unei legi întemeiate pe constrângerea externă. Așadar, singura posibilitate este ca acest concept să fie introdus spontan și cu necesitate de către rațiunea practică pură în momentul în care mintea umană dobândește reprezentarea adecvată (pur a priori) a legii morale, iar astfel, orice autentică datorie a virtuții este o judecată sintetică (îl conține pe „trebuie”!) prin care cunoașterea domeniului libertății (al moralității ca autolegislare) sporește și pe care se întemeiază și datoriile juridice (care sunt „abstractizate” și nu „deduse”, în sens kantian, adică nu sunt derivate riguros din rațiunea practică pură) pentru domeniul empiric din scopurile dictate cuprinse în datoriile doctrinei virtuții. Vezi și Lara Denis, *Virtue and Its Ends*, în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, p. 157.

¹¹⁷ Dobândirea virtuții presupune deopotrivă un *exercițiu al gândirii* (contemplare adecvată naturii acestui concept care, deși este cel mai influent asupra minții umane, poate exercita o *fascinație* cu efect negativ asupra capacității de judecare – a se vedea paragraful anterior privind natura subiectivă a acestei reprezentări), dar și un *exercițiu al voinței* pentru a întări și menține capacitatea ei de a rezista și de a înfrânge obstacolele identificate de către intelect.

¹¹⁸ Deși termeni precum „sentiment” sau „iubire” pot duce la ideea unor concepte empirice, Kant subliniază că cele patru concepte indicate aici sunt condiții subiective necesare ale posibilității receptivității unei ființe

raționale naturale față de legile *a priori* ale moralității (aici cu privire la scopuri care sunt totodată datorii). Deși suntem la granița dintre antropologie și metafizică, aceste concepte aparțin metafizicii. Vezi termenul de „sentimente a priori” folosit de Ina Goy, *Virtue and Sensibility*, în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, p. 187).

- ¹¹⁹ Sentimentul moral nu trebuie confundat nici cu un sentiment „pathologic” (de origine empirică), deoarece sentimentul moral întotdeauna *urmează* reprezentării legii morale (niciodată nu o precedă) și nu trebuie confundat nici cu simțul moral, deoarece sentimentul este o afectare pur subiectivă, ca rezultat al unei reprezentări, care nu garantează existența unui obiect real ca temei al acelei reprezentări (nu produce cunoaștere obiectivă). Totuși, sentimentul moral este o predispoziție înăscută a oricărui om, prin care se separă de toate celelalte ființe ale naturii, iar importanța sa derivă atât din temeiul ei „insondabil” (adică metafizic), cât și din faptul că îndeplinirea obligației de a-l cultiva și educa (separându-l de sentimentele empirice) este o premisă necesară a dobândirii virtuții.
- ¹²⁰ Ca și în privința sentimentului, în acest context, conștiința psihologică trebuie să nu fie confundată cu ceea ce denumim „conștiință morală”, aceasta din urmă fiind capacitatea de a sesiza fenomene în privința cărora perspectiva rațiunii practice impune o singură perspectivă, cea care echivalează cu reprezentarea obiectivă a actului sau omisiunii obligatorii relativ la acea încălcare a legii morale, deoarece această încălcare este ceva care nu admite a fi trecut cu vederea – am putea-o numi și capacitatea de a auzi „vocea rațiunii practice” care exprimă diferența dintre *ce suntem înclinați să facem* și *ce ar trebui să facem* în astfel de cazuri.
- ¹²¹ Deci, aici este vorba, nu despre iubire (*Liebe*) ca sentiment, ci despre sintagma „iubire de oameni”, care desemnează conceptul bunăvoinței (*Wohllwollen*), se referă la voință (*Wille*) și poate fi temeiul unor acțiuni supuse datoriei – acțiunile de binefacere (*Wohltun*).
- ¹²² Respectul (*Achtung*) este un sentiment de tip special – „singurul *sentiment moral* acceptat de către Kant” (vezi Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishing, 1995, p. 143) – în cel puțin în două sensuri: are un temei *a priori* (rațiunea practică pură), iar respectul pentru forma legii morale și pentru demnitatea oricărei ființe raționale capabile de autolegislare morală este element fundamental al moralității. Este impropriu a se spune că respectul este ceva care se câștigă sau s-ar

putea pierde prin acțiuni contingente, deoarece el survine spontan din reprezentarea *a priori* a legii morale, asemenea intuirii unui raport în cadrul naturii și care este descris prin legile științei naturii (în limba germană, avem atât termenul *Respekt*, cât și termenul *Achtung*, acesta din urmă părând a fi rezervat sensului filosofic mai riguros). Ca sentiment, el *urmează* intuirii uni context în care se manifestă legea morală. Respectul este și singurul mobil valid al unui imperativ categoric autentic (vezi Helmut Holzhey și Vilem Murdoch, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Scarecrow Press, 2005, p. 236, sau Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishing, 1995, pp. 252-253 și p. 356).

- ¹²³ Pentru o explicație succintă a acestei distincții, vezi Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishing, 1995, pp. 286-288.
- ¹²⁴ Aceasta este diferența fundamentală pe care Kant o vede între etica sa și eticile eudaimoniste – acestea din urmă sunt, chiar și în abstractizările lor cele mai generale, bazate pe o procedură inductivă care pornește de la fapte contingente (sau mai precis de la concepte empirice) și, implicit, nu pot formula (mai precis, întemeia sistematic) legi morale autentice, în timp ce, temeiul autentic al unei doctrine morale obiective (ca știință) poate fi doar unul pur non-empiric, adică un concept (sau mai precis idee) pur *a priori* (vezi Valentin Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2007, p. 233).
- ¹²⁵ Aici, la 6:405, avem definiția riguroasă și completă a conceptului de virtute așa cum ea este gândită de către Kant – „virtutea este forța morală a voinței unui om în respectarea [*Befolgung*] datoriei sale: ceea ce este o *constrângere* [*Nötigung*] morală prin propria sa rațiune legislatoare, în măsura în care aceasta se constituie ea însăși ca o autoritate [*Gewalt*] care *îndeplinește legea*”. Această „forță morală” (prezentă și în cazul unei ființe sfinte) poate fi constatată (ca și magnitudinea ei, sau *gradul* ei) numai în lupta cu *inclinațiile* care se opun înfăptuirii poruncilor rațiunii practice pure.
- ¹²⁶ Când spune că omul care a dobândit virtutea nu o mai poate pierde, Kant pare a se referi la aspectul *noumenal* al omului care a dobândit acces la perspectiva obiectivă a rațiunii practice pure asupra sensului existenței sale noumenale, adică a ajuns la stadiul în care s-a văzut pe sine ca membru al „Imperiului scopurilor”, adică o ființă liberă, egală cu orice altă ființă înzestrată cu o capacitate de autolegislare morală. Acest statut, care, din perspectivă transcendentă, nu mai poate fi pierdut, odată ce a fost dobândit, este perceput la nivel fenomenal (contingent) ca un curaj

de un tip special și care pare să aibă un temei transcendent – de exemplu, aparenta indiferență față de posibila moarte, ca o consecință a îndeplinirii unei datorii dictate de rațiune – și, deopotrivă, ca semn al posesiei autentice înțelepciunii. Totodată, la nivel fenomenal, omul care a dobândit această inalienabilă certitudine a demnității sale pe baza rațiunii sale practice nu este totuși scutit de riscul de a pierde oricând, chiar dacă în mod accidental sau nedrept, anumite titluri sau poziții sociale care sunt atribute supuse legii juridice (obiecte supuse coerciției externe pe care o pot exercita alți oameni) – de aceea, spre exemplu, bunăstarea materială (nu ca scop în sine, ci ca mijloc al evitării viciului) este de preferat și chiar de dorit în locul sărăciei ori al precarității. De altfel, Kant menționează, în paragraful imediat următor, necesitatea de a lua în considerare contribuția antropologiei practice la susținerea și întărirea „forței morale” a virtuții.

- ¹²⁷ Deci, o reprezentare prin *analogie* a metafizicii moravurilor este posibilă, ca *etapă* în procesul de dobândire cu adevărat al acestui tip de cunoaștere – etapa *trezirii interesului* pentru ea.
- ¹²⁸ Vezi, la 6:218 – 6:221, expunerea dedicată și relativ extinsă făcută de Kant cu privire la această temă în *Introducerea* comună celor două părți ale *Metafizicii moravurilor*.
- ¹²⁹ *Capacitatea alegerii devine voință* numai atunci când este determinată de reprezentarea legii morale (vezi nota 44), iar ușurința (aparenta lipsă de efort) de a face fapte care par să aibă semnificație morală nu este totuși o condiție suficientă a certificării virtuții - această *abilitate* indică un act cu semnificație morală numai dacă simultan temeiul ei este un efort intern care reușește să învingă înclinațiile.
- ¹³⁰ Intelectul, dacă nu devine rațiune practică pură, este un instrument foarte adecvat promovării viciului prin manipulare și automanipulare. Aici pare să fie punctul de plecare al criticii dezvoltate de Schopenhauer și mai ales de către Nietzsche – Kant consideră că există întotdeauna un instrument obiectiv prin care cineva bineintenționat și competent epistemic se poate extrage înclinațiilor automanipulative. Pentru Kant conceptul voinței este *bun* în sine.
- ¹³¹ În acest pasaj, care pare a aminti de *Phaidros* al lui Platon, Kant subliniază că, în cazul omului, rațiunea practică trebuie, înainte de toate, să preia controlul sentimentelor și al pasiunilor ca o condiție preliminară deliberării pur raționale. Aceasta ar fi, mai degrabă, o propedeutică a exercitării rațiunii practice, care ar fi trebuit inclusă în *Antropologia morală*, dar, de fapt, ea face parte din metafizică, în sensul în care este și o

presupoziție ce poate fi exprimată formal – conceptul posibilității manifestării obiective a rațiunii practice în mintea unei ființe influențate de înclinații conține tacit și această dublă obligație: „Pentru libertatea internă sunt însă necesare două componente: a te stăpâni într-o situație dată (*animus sui compos*) și a fi stăpân asupra ta însuși (*imperium in semetipsum*), adică să-ți înlănțuiești afectele și să-ți *domini* pasiunile.” (vezi *Remarca* de la 6:409).

¹³² Capacitatea de a-și aduce sub controlul rațiunii sentimentele și pasiunile, ca o condiție preliminară necesară a exercitării funcției practice (regulative) a rațiunii, se manifestă ca *apatie* (în sensul specific dat de către Kant termenului), adică aparentă indiferență față de atracția sau amenințarea pe care acestea le pot reprezenta pentru omul fenomenal. Apatia, în acest sens specific kantian, este starea în care aceste influențe ale înclinațiilor nu mai cântăresc deloc (sau deloc semnificativ) în judecarea unei maxime a acțiunii – „Adevărata forță a virtuții este ca *mintea calmă*, cu o hotărâre [*Entschließung*] deliberată și fermă, să pună în aplicare legea virtuții” (6:409).

¹³³ Regăsim expusă în acest scurt pasaj o reprezentare sintetică a modului în care Kant gândește sarcina celui care citește ori trebuie să se folosească de doctrina virtuții – ca parte necesară a unui instrument de decizie relevant cu privire la judecarea unor contexte morale. Departate de a fi un rigorist și formalist dogmatic, Kant accentuează că rigoarea este una *metodologică* (altfel caracterul obiectiv al temeiul moralității nu ar putea fi intuit rațional în forma sa pur a priori), dar totodată nu trebuie să conducă la micrologie (pedanterie intelectuală) sau la o aplicare mecanică a unor formule, ceea ce ar anula de fapt relevanța morală a demersului (intelectul ar funcționa indiferent la *semnificația conceptelor morale*).

¹³⁴ În privința distincției dintre datorie (*Pflicht*) și obligație (*Verbindlichkeit*), vezi Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishing, 1995, pp. 385-386 și 306-307. Deși conceptul aici este „punerea sub obligație” (*Verpflichtung*), unii autori consideră că *Verpflichtung* și *Verbindlichkeit* sunt folosite de către Kant pentru a desemna conceptul antic de *obligatio* (pentru conceptul de *Verpflichtung* vezi Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr, Stefano Bacin (hrs.), *Kant Lexikon*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 2015, p. 2519). Datoriile juridice conțin obligație etică, dar nu sunt datorii etice (care transformă totodată un *scop* – o *materie* care lipsește datoriiilor juridice – într-o datorie).

¹³⁵ Pentru a valida o maximă, etica trebuie să ia în considerare și natura mobilului care a motivat acțiunea, nu este suficientă doar constatarea acordului formal al maximei acțiunii cu legea (ca în cazul dreptului). De aceea, sarcina eticii este mai complexă și mai dificilă – deoarece nu putem ști niciodată gradul de puritate al mobilului inclus în maxima acțiunii făcute din datorie, singurul indiciu disponibil este reprezentat de natura intenției și de capacitatea puterii de judecare practice a unei persoane concrete care pot fi, approximate în dialogul cu o persoană cu un grad superior de competență practică (o persoană mai virtuoasă, eventual, un înțelept, în sensul dat de Kant acestui termen). Cazuistica și antropologia morală nu fac parte din metafizică în sens strict (în sens sistematic), dar, ca studiu și exercițiu al aplicării, în cele din urmă, empirice (unor cazuri și unor persoane concrete) a „principiilor (non-metafizice) de aplicare” a datorii a priori, reiese că ele sunt auxiliare inevitabile ale metafizicii moravurilor și nu putem înțelege pe deplin natura doctrinei virtuților fără aceste două discipline care tratează despre materia contingentă a legilor morale. Cazuistica intervine acolo unde, pentru conștiința morală contingentă, pare că două datorii s-ar afla în conflict, ceea ce potrivit lui Kant este imposibil – de fapt, puterea de judecare practică a cuiva nu este încă suficient de exersată, potrivit principiilor a priori, pentru a sesiza că, relativ la acea situație, în mod necesar una dintre maxime nu este cea adecvată (vezi Corina Mieth – *Kasustik*, în Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr, Stefano Bacin (hrs.), *Kant Lexikon*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 2015, p. 1217).

¹³⁶ Termenul german *Einteilung* a fost unul dintre cei mai dificil de transpus în limba română – el în textul original pare să desemneze identificarea și delimitarea riguros logic, adică exclusiv valid, a subdomeniului sau „diviziunilor” aceluși domeniu al clasificării, adică a claselor. L-am tradus aici, cu foarte rare excepții, prin „diviziune” (altfel ar fi trebuit să folosesc o locuțiune din mai multe cuvinte: de exemplu, „proces de identificare, delimitare și demonstrare a obiectivității unui domeniu”), deoarece este cel mai aproape de termenul original german, deși semnificația lui logică este mult mai dinamică în limba germană decât în limba română: cel mai potrivit, când identificăm acest concept în text, cred că este să gândim simultan trei aspecte - este un proces fundamental al gândirii, un proces dinamic prin care în mod spontan, dar riguros, sunt prezentate gândirii domenii sau niveluri obiective ale realității și, implicit, este dată și poziția sau relația lor cu celelalte domenii (niveluri ontologice, facultăți, etc.) din acel univers de discurs. „Diviziune” în acest sens, pe care cred că îl vizează

și Kant, este ceva dinamic, viu și sistematic, deci non-arbitrar și non-superflu – este simultan principiu, proces de aplicare a principiului și obiect rezultat din acest proces. Sugestia mea este că *Einteilung*, tradus prin „diviziune”, ar trebui înțeles ca *identificare, delimitare* a unui *domeniu obiectiv* pe baza unui principiu logic. A se vedea nota de subsol relativ extinsă (marcată cu asterisc *) introdusă de Kant la [6:218](#).

¹³⁷ Kant anticipează aici tema metodelor de predare a doctrinei virtuții, pe care o va trata detaliat în secțiunile finale ale *Metafizicii moravurilor* (6:477 – 6:485).

¹³⁸ De fapt, Kant va soluționa în paragrafele imediat următoare această „aparentă antinomie”, prin argumentul că cel care este supus constrângerii (*Nötigung*) și cel care impune necesitatea acestui tip de constrângere morală (de fapt, condiție și expresie a libertății inalienabile) sunt două instanțe (sau instanțieri) ale aceleiași persoane (omul ca ființă naturală înzestrată cu rațiune practică supusă legilor naturii, dar totodată și legilor libertății, care le transcend pe primele), iar din această *tensiune* se naște moralitatea. Vezi și Jens Timmermann în *Duties to Oneself as Such* în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, pp. 207-208.

¹³⁹ Aici, Kant, din perspectiva limitelor cunoașterii stabilite prin critica rațiunii pure, se delimitează de tentația de a intra în disputa clasică a filosofilor raționaliști („inferențele rațiunii”) cu cei empiriști („experiența”) cu privire la raportul dintre suflet și corp. Pentru Kant problema naturii sufletului este o antinomie ce nu poate fi decisă obiectiv, deci orice speculații metafizice în această privință nu constituie cunoștințe ce pot fi asumate (integrate sistematic) în corpul cunoașterii.

¹⁴⁰ În debutul expunerii sistemului datoriiilor a priori ale virtuții, Kant propune două criterii fundamentale care stau la baza sistematizării acestora – un criteriu *obiectiv*: faptul dacă acea datorie presupune o obligație exprimată ca interdicție (o datorie „negativă”), fie faptul că acea datorie presupune o obligație exprimată ca necesitatea de a face (comite) ceva (o datorie „pozitivă”), iar respectarea primelor (conservarea naturii omului) constituie temeiul pentru respectarea celor din urmă (virtutea presupune permanenta dezvoltare a predispozițiilor naturale, fie ele fizice sau raționale); respectiv, un criteriu *subiectiv*: cel al considerării ființei umane ca ființă cu o natură animalică și morală, fie, pe de altă parte, *doar* ca ființă morală. În plus, Mark Timmons face observația că modul în care Kant expune datoriiile în *Metafizica moravurilor* este unul

foarte dens concentrat, înțelegerea adecvată a liniei argumentative putând fi făcută doar prin apel la alte lucrări pe aceeași temă ale autorului, în special pe baza *Prelegerilor de etică* (*Lectures on Ethics*) (vezi Mark Timmons, *The Perfect Duty to Oneself as an Animal Being*, în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, pp. 221-223).

¹⁴¹ Ceea ce implică drept principală datorie „pozitivă” a omului față de sine ca ființă animalică (înzestrată cu corp, deci supusă sub acest aspect legilor – fizice, chimice, biologice și chiar psihologice – ale naturii) conservarea și cultivarea acestor capacități biologice și psihologice care sunt totodată premisele necesare ale dezvoltării virtuții (personalității) – vezi Mark Timmons, *The Perfect Duty to Oneself as an Animal Being*, în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, pp.225-226.

¹⁴² Nu este clar dacă, potrivit lui Kant, ar exista tipuri de sinucidere care, nefiind cazuri de crimă (*Verbrechen*), ar fi permise (vezi Mark Timmons, *The Perfect Duty to Oneself as an Animal Being*, în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, vezi p. 227). Spre exemplu, câteva paragrafe mai târziu, mutilarea voluntară, ca mod de a-ți salva viața în cazul amenințării unei infecții, este acceptată ca fiind permisă moral (deși, în sens strict, este un caz de omor a unui organ), dar aceasta pare a fi o discuție care aparține antropologiei sau chiar părții aplicate a eticii. Poate aici am putea sesiza o distincție între corpul doar fizic și corpul fizic relevant pentru menținerea și sporirea capacităților morale – în acest sens, uneori diminuarea corpului doar fizic poate asigura perpetuarea corpului fizic necesar moralității – oarecum prin analogie cu a ține post.

¹⁴³ În această privință, judecata stoicului este oricum una specifică principiilor unei etici hedoniste, deci neîntemeiată din perspectiva unei etici fundamentate pe conceptul datoriei, deși efectul ei contingent este impresionant și Kant îl numește (se pare în sens propriu) „curaj”.

¹⁴⁴ În acest paragraf, Kant pare că adoptă perspectiva mai strictă din *Întemeierea metafizicii moravurilor* – interdicția sinuciderii pare să aibă, de fapt, un temei absolut transcendent sesizat doar dintr-o perspectivă a rațiunii practice pure (formula „Imperiului scopurilor”). O perspectivă din care sinuciderea fizică ori coborârea prin mutilare la un nivel ce face imposibilă funcționarea firească a facultăților psihice determină imposibilitatea sesizării (*einsehen* – „intuire” obiectivă) acestui tip de

necesitate care este temeiul moralității, deci și al umanității din om. Vezi analiza făcută de Mark Timmons acestui paragraf important (Mark Timmons, *The Perfect Duty to Oneself as an Animal Being*, în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, pp. 229-230).

- ¹⁴⁵ Pare surprinzător faptul că aici Kant consideră practicile sexuale care nu au ca scop reproducerea drept un act de degradare mai grav decât sinuciderea, deși sinuciderea este un act ireversibil.
- ¹⁴⁶ Totuși Kant nu este nici adept al purismului moral – el menționează aici posibilitatea de a detașa, într-o anumită măsură, comportamentele de natură sexuală de o judecată strictă a rațiunii, e drept că doar într-o remarcă ce aparține mai degrabă antropologiei, dar, relevant este că alege să nu treacă sub tăcere această problemă.
- ¹⁴⁷ Principala obiecție pare să fie aceea că obișnuința de a consuma exagerat mâncare și băutură determină incapacitatea puterii de judecare de a funcționa cu precizia, claritatea și, mai ales, exigența necesare rațiunii practice pure.
- ¹⁴⁸ Minciuna nu trebuie judecată în funcție de *consecințele* sale empirice, ci este „cea mai gravă violare a datoriei omului față de sine considerat doar ca ființă morală” întrucât constituie pericolul cel mai important în privința stabilirii *bunei intenții* și în privința voinței de a identifica în cea mai mare măsură posibilă caracterul pur al mobilului unei acțiuni – capacitatea și voința de a stabili adevărul sunt premisele necesare stabilirii naturii morale sau imorale a intenției (*Gesinnung*). Stefano Bacin, argumentează că acest capitol conține unele dintre *elementele inovatoare* pe care le aduce *Metafizica moravurilor* în raport cu lucrările etice anterioare ale lui Kant – un element nou îl reprezintă tocmai reconsiderarea statutului viciului minciunii, care în *Întemeierea metafizicii moravurilor* era considerată contrară unei datorii a dreptului, iar aici este integrată ca o datorie definitorie a eticii (vezi Stefano Bacin, *Explaining a Duty Through Three Vices*, în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, vezi p. 245 – 248).
- ¹⁴⁹ Potrivit lui Sergio Bacin, aici argumentarea se bazează pe distincția nouă pe care Kant o introduce între minciuna *externă* și cea *internă* și mai ales pe faptul că, odată cu *Metafizica moravurilor*, adoptă poziția de a considera necesară conceperea minciunii „interne” (sanționabilă doar moral) ca temei și al minciunii „externe” (sanționabilă juridic) – vezi

Stefano Bacin, *Explaining a Duty Through Three Vices*, în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, vezi p. 251.

- ¹⁵⁰ Această tendință spre fățarnicie, ca și în cazul tendinței de a acționa conform unor maxime care reflectă interese ale înclinațiilor, mai degrabă decât spre maxime care exprimă imperativele datoriei, nu poate fi justificată teoretic, dar aici metafizica moralității și simțul comun moral par a fi de acord în privința intuiției că minciuna este instrumentul cel mai periculos pentru ordinea morală.
- ¹⁵¹ Probabil, accentul e pus aici pe necesitatea de a furniza funcțiilor biologice ale omului, ca ființă naturală înzestrată cu rațiune, suficiente resurse satisfacerii acestora pentru a se putea preocupa de cultivarea facultăților superioare care condiționează virtutea. Cel puțin în această privință, a rolului bunăstării materiale ca premisă a posibilității de cultivare a rațiunii practice, Kant nu pare să fie în dezacord cu Aristotel.
- ¹⁵² În nota de subsol, Kant sintetizează, prin expunerea temeiurilor distincției dintre reguli ale înțelepciunii și reguli ale moralității, una dintre principalele obiecții pe care le aduce eticilor virtuții de tip eudaimonist. Kant argumentează că teoria sa are o *putere explicativă mai mare*, soluționând multe din aspectele problematice lăsate deschise de etica lui Aristotel.
- ¹⁵³ Potrivit interpretării lui Stefano Bacin, care se sprijină pe textul notelor de curs privind etica ale lui Kant, nu efectul extern al avariției ca mizerie materială trebuie luat în considerare, ci inversiunea morală care se petrece în reprezentarea internă a celui care practică acest fel de viciu și care poate fi ireversibilă. Vezi Stefano Bacin, *Explaining a Duty Through Three Vices*, în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, vezi pp. 256-257.
- ¹⁵⁴ Este interesant de remarcat faptul că și aici (în *Metafizica moravurilor*), ca și în *Întemeierea metafizicii moravurilor* (vezi 4:434-435), Kant alege să clarifice modul în care trebuie înțeles în mod adecvat conceptul fundamental de *demnitate* a omului ca trăsătură *definitivă* a lui (în sens strict metafizic) prin punerea lui în contrast cu un concept al unei științe empirice, mai precis al economiei, de unde preia termenii de „marfă”, „tranzacție” și mai ales „preț” (al unei mărfi). În acest articol dedicat servituții, ca viciu opus dobândirii conștiinței adecvate a propriei demnități a omului în calitatea sa de ființă în cadrul naturii, aceste concepte sunt menționate de două ori în paragrafe distincte. O posibilă

ipoteză (interpretarea îmi aparține, n.t.) ar fi aceea că jocul economic este un tip de schimb social în care, *prin convenție și numai temporar*, acceptăm să fim tratați și să tratăm alte persoane (sau propria noastră persoană) ca mijloc al intereselor egoiste (legitime sau nu) ale altora, deoarece jocul economic este fundamental pentru bunăstarea unei societăți și a fiecăruia dintre membrii ei. Însă, această instituție socială (jocul economic) este totodată una dintre cele mai subtile forme de tentație din partea laturii naturale a omului și riscă să inverseze reprezentarea raportului obiectiv dintre latura fenomenală și cea noumenală a omului – limbajul economiei și instituțiile ei au adesea pretenția (autocontradictorie la nivel de principiu) de a legitima comportamente (acțiuni sau atitudini) contrare sau opuse demnității umane în sens kantian. (pentru opiniile lui Kant privind fenomenul sclaviei vezi Allen W. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, 2008, p. 8. Pentru opiniile lui Kant privind necesitatea reglementării juridice a raporturilor de muncă vezi Allen W. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, 2008, p. 276).

¹⁵⁵ Pentru o analiză detaliată a problemei servilității, așa cum este analizată de către Kant în *Metafizica moravurilor*, vezi Stefano Bacin, *Explaining a Duty Through Three Vices*, în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, vezi pp. 259-265 (în special pagina 265, pentru o sinteză și o subliniere a semnificației întregului capitol).

¹⁵⁶ Adică, abordarea este una pe baze pur critice, în care reprezentarea ideii de Dumnezeu este făcută exclusiv prin analogie, astfel *Doctrina Virtuții* este întemeiată exclusiv pe rațiunea pură (vezi Andreea M. Esser, *The Inner Court of Conscience*, în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, p. 272)

¹⁵⁷ Kant tratează deja despre conceptul de „conștiință” în *Introducerea Doctrinei Virtuții*, secțiunea dedicată conceptelor estetice preliminare eticii (6:399), ca un sentiment care apare involuntar, ceea ce, potrivit unor comentatori (vezi Andreea M. Esser, *The Inner Court of Conscience*, în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, pp. 271-272) impune să distingem această descriere inițială a conștiinței morale (cea din *Introducere*) de analiza dezvoltată de Kant în paragrafele 14 și 15 ale *Metafizicii moravurilor*. Potrivit Andreei Esser, Kant atribuie conștiinței, ca sentiment moral, un rol subordonat reflecției morale

(conștiința nu intervine direct în judecata morală, ci doar ne impune ca permanent să supunem criticii propriile noastre evaluări morale), iar aceste noi paragrafe tratează despre condițiile unei corecte descrieri morale a sinelui și ale unei corecte critici a sinelui (în timp ce în *Introducere* problema este de a stabili dacă cineva, într-un context concret, a formulat o judecată practică sau a atribuit o valoare morală unui fapt).

- ¹⁵⁸ Conștiința ca sentiment moral este descrisă în *Introducere* drept un „fapt” și, în plus, nu există o *datorie față de sine* de „a avea o conștiință”, deoarece aceasta se impune de la sine; aici, însă, conștiința este descrisă drept o „predispoziție” pe care avem *datoria* să o *cultivăm* (să o dezvoltăm și să o menținem), prima condiție pentru aceasta fiind o profundă cunoaștere de sine (vezi Andreea M. Esser, *The Inner Court of Conscience*, în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, p. 275).
- ¹⁵⁹ Nu avem datorii *față de natură* (deoarece ea nu este înzestrată cu voință), dar ne putem impune noi datorii *relativ la natură*, deoarece nu ne este indiferent ce se întâmplă cu ea. Vezi Andreea M. Esser, *The Inner Court of Conscience*, în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, pp. 288-289.
- ¹⁶⁰ Amfibolia este rezultatul unei utilizări inadecvate a capacității de judecare, aceasta fiind aplicată direct experienței, anterior sintezei (vezi Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishing, 1995, p. 257).
- ¹⁶¹ „Discreționar” are aici sens tehnic, deci nu peiorativ – Kant precizează imediat că aceste alegeri făcute potrivit propriei constituții (combinații specifice în cazul fiecărui om rezultate din sinteza calităților sale fizice, intelectuale și raționale) se realizează „sub o poruncă”, adică sunt făcute în limitele „spațiului de joc” care caracterizează datoriile largi și imperfecte ale virtuții (vezi 6:446).
- ¹⁶² Lipsa de virtute [*Untugend*] trebuie deosebită, așadar, de viciu [*Laster*] și este mai apropiată de virtute [*Tugend*]. Ca progres continuu, virtutea echivalează cu un permanent exercițiu de reflecție și aplicare, fiind expusă factorilor empirici – intenția bună poate fi infestată de interese hedoniste; ori, chiar dacă se reușește menținerea purității subiective a intenției, totuși, este mereu posibil ca, în plan obiectiv, un element accidental să împiedice la acel moment deplina susținere concretă a

acestei intenții prin acțiuni sau atitudini adecvate (vezi și Thomas Hill, *Imperfect Duties to Oneself*, în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, p. 307).

- ¹⁶³ În contexte de acest tip, Kant desemnează prin „imperfectă” un tip de datorie care, deși descrie un *scop absolut obligatoriu*, nu prescrie și acțiuni *specifice* pentru atingerea acestui scop. Pentru modul în care Kant atribuie termenului de scop o semnificație distinctă în *Metafizica moravurilor*, în comparație cu semnificația atribuită în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, vezi Thomas Hill, *Imperfect Duties to Oneself*, în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, pp. 294-295 (și următoarele pagini, pentru analiza datoriei față de sine și a celor „imperfecte”).
- ¹⁶⁴ Iubirea și respectul, ca sentimente *practice*, iar nu ca sentimente empirice, nu pot apărea separat (deși pot fi gândite separat), ci se presupun reciproc. || După cum se va argumenta în §24, ideea de „accesoriu” trebuie înțeleasă probabil ca „accesoriu necesar” (corelat) al celeilalte, deoarece numai astfel punerea sub obligație a altuia, prin manifestarea iubirii sau a respectului practic, nu determină lezarea *demnității* acestuia. Având ca temei rațiunea practică pură, cele două sentimente practice, pe care este o datorie să le ai, funcționează ca două „forțe” (prin analogie cu forțele fizice din domeniul naturii) care fac posibilă crearea comunității umane morale, dar simultan nu anulează spațiul libertății individului (persoanei).
- ¹⁶⁵ Potrivit lui Dieter Schönecker, conceptul de „iubire” la Kant este foarte complex, existând patru semnificații distincte în funcție de context și douăsprezece conotații pornind de la acestea. Totuși, în acest context (cel al *Metafizicii moravurilor*), Kant tratează pentru prima oară *sistematic* acest concept, iar principala lui semnificație aici este cea de „datorie a iubirii” (față de...) [*Liebespflicht*]. Vezi Dieter Schönecker, *Duties to Others from Love*, în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, p. 311-312.
- ¹⁶⁶ Deoarece poate exista și există o *maximă* cu privire bunăvoință, ca sentiment practic rezultat din reprezentarea *a priori* a ideii datoriei, iar această maximă exprimă bunăvoința ca iubire de oameni *activă* (exprimată prin *fapte*), este evident caracterul distinct al acestui

sentiment (mobil pur rațional al acțiunii), spre deosebire de acest sentiment considerat în sens pur empiric, unde nu implică întotdeauna o activitate externă.

- ¹⁶⁷ Datoria de a fi benevolent față de propria persoană este un *efect indirect* al obligației de a fi benevolent față de toți oamenii, pe temeiul *umanității* lor – altfel, maxima nu ar mai avea universalitate – ceea ce corespunde expresiei comune că, atunci când faci bine altuia, îți faci și ție binele, ceea ce la nivel empiric este greu de demonstrat, dar la nivelul rațiunii practice devine un fapt evident, potrivit ideii de „imperiu al scopurilor”.
- ¹⁶⁸ Trebuie, deci, făcută distincția între înțelesul *estetic* și cel *practic* al bunăvoienței din „iubirea universală față de oameni”, doar acesta din urmă fiind relevant din punct de vedere al maximei unei acțiuni morale. Însă și aici este vorba despre o datorie largă, deoarece se permite un „spațiu de joc”.
- ¹⁶⁹ Kant acceptă că este dificil de construit un argument intuitiv pentru modul în care bunăvoiența poate fi practică, adică obiectul unei porunci a rațiunii, deoarece simultan obligația de a-l ajuta pe altul aflat în nevoie trebuie corelată cu aspectul necesar ca astfel să nu limitezi demnitatea acestuia (obligându-l explicit să te ajute și el). Aici Kant pare să invoce un argument teleologic – oamenii sunt puși laolaltă pe Pământ pentru a se sprijini unii pe alții la nevoie – deși pare că argumentul propriu-zis (cel exclusiv din perspectiva rațiunii practice) a fost deja dezvoltat în §27 la 6:451). Pe de altă parte, dacă eu nu contribuiesc efectiv la conservarea bunăstării fizice a omului ca ființă naturală expusă nevoilor, nu aș mai putea să respect datoria mea față de el ca ființă noumenală (deși, în privința modului concret și a gradului contribuției mele prin bunuri materiale, îmi este lăsat un „spațiu de joc”).
- ¹⁷⁰ Deci, actele autentice de binefacere trebuie judecate în funcție de *maxima* acțiunilor autorului și nu în funcție doar de *acțiunea* însăși (actul de binefacere a fost făcut *din* sau doar *conform* datoriei binefacerii?).
- ¹⁷¹ Distincția dintre „datorii obișnuite” și „datorii sfinte” pare să fie distincția dintre datorii pe care oamenii și le pot impune unii altora și, respectiv, datorii față de o instanță transcendentă, adică Dumnezeu, față de care omul, ca ființă creată, nu poate manifesta altceva decât *venerație* (vezi Friedo Ricken, *Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott*, în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's `Tugendlehre`*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, p. 428).

- ¹⁷² Compasiunea este, deci, de două tipuri, potrivit temeiului ei: fie de tipul activ (*humanitas practica*), întemeiată pe rațiunea practică și care este definitorie pentru om constituind și temeiul unei datorii, fie de tipul pasiv (*humanitas aesthetica*), fiind un fenomen sociologic și psihologic de contagiune afectivă, dar care poate să nu aibă semnificație morală fiind declanșat și întreținut de mecanisme iraționale. În sens strict, doar primul tip de compasiune este autentic deoarece poate fi redus la un principiu obiectiv, iar mila în acest caz nu umilește pe cel aflat în suferință (nu-i diminuează sau anulează demnitatea, ci i-o sporește). Totuși, se pare că, potrivit §35, cultivarea adecvată a sentimentelor estetice de milă poate sprijini dezvoltarea corectă a compasiunii de primul tip, care este *definitorie* pentru om.
- ¹⁷³ Așadar, criteriul recunoștinței autentice este faptul că mobilul este reprezentat de respectul (între *egali* din perspectiva rațiunii practice) și nu de sentimentul unei datorii care trebuie returnată (din perspectivă empirică, o astfel de relație presupune *inegalitatea*).
- ¹⁷⁴ Toate aceste tipuri de vicii par a avea ca element comun resentimentul rezultat din practicarea inadecvată a unui act de compasiune (sau de binefacere) în care latura sensibilă (care exprimă pregnant sau nu statutul de inferioritate contingentă a celui care beneficiază de acest act) a fost accentuată (fie de către binefăcător, fie de către beneficiar) în dauna laturii practice (care exprimă egalitatea în demnitate prin respect față de natura rațională). Aici intervine acea tendință a omului ca ființă naturală (empirică) de a ceda cu mai mare ușurință înclinațiilor, deși încălcarea poruncilor rațiunii determină și ea inevitabil o stare internă de tensiune la nivelul conștiinței morale.
- ¹⁷⁵ În acest sens, pare că din punct de vedere pur etic pedeapsa morală nu poate consta în altceva decât în muștrarea conștiinței celui care a comis actul imoral și aceasta exclusiv în fața judecății proprii conștiințe. De fapt, ar fi vorba doar despre o „autopedepsire” și astfel în etică nu ar exista pedeapsă altfel decât în sens relativ (ca o constrângere externă). Această situație este totuși o reprezentare ideală produsă de rațiunea practică pură, iar, cu privire la moravuri contingente, ea *orientează* și *întemeiază* la nivel de principiu sistemul juridic bazat inevitabil și necesar pe pedepse în sens propriu, prin constrângerea externă exercitată de alți oameni sau de către instituții sociale.
- ¹⁷⁶ Oliver Sansen argumentează că acest primat absolut al *respectului* față de orice ființă umană întrucât aceasta este înzestrată cu o *demnitate* înnăscută inalienabilă, care este astăzi considerat a fi o trăsătură

definitorie a concepției lui Kant despre fundamentele obiective ale moralității, nu este totuși pe deplin corect înțeles sub aspectul întemeierii sale, fiind mai degrabă fundamentat pe primatul unei *porunci a rațiunii* – vezi Oliver Sansen, *Duties to Others From Respect*, în Andreas Trampota, Oliver Sansen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, p. 345.

¹⁷⁷ Avem aici critica unui paralogism care intervine adesea în disputele publice și care este caracterizat de tendința de a retrace la nivel declarativ dreptul unei persoane de a exprima judecăți de cunoaștere ori morale; această pretenție dovedindu-se pe temeuri logice autocontradictorie. Această corelație nu este semnificativă doar în domeniul pedagogiei sau, mai precis, fiind un adevăr fundamental al pedagogiei, este un adevăr obiectiv și în alte domenii ale cunoașterii sociale. Demnitatea este inalienabilă și în sensul că este o condiție de posibilitate a dialogului și dezbaterii ca instrumente ale constituirii comunității ființelor umane ca ființe sociale morale.

¹⁷⁸ Se pare că îndeplinirea autentică (cu bună intenție, cu intenție morală pură) a unei datorii a iubirii, de exemplu, manifestarea generozității materiale sau a empatiei, reprezintă implicit și îndeplinirea tacită a datoriei respectului față de demnitatea celuilalt (se exclud cazurile când intenția nu este morală bună și actul generozității este, de fapt, un act de umilire sau de afirmare a superiorității contingente a aparentului binefăcător). În acest sens, deși datoriile față de ceilalți sunt întemeiate atât pe iubire, cât și pe respect, acesta din urmă pare să aibă preeminența, cel puțin din perspectiva criteriilor pe baza cărora este determinată încălcarea unei astfel de datorii.

¹⁷⁹ Considerarea bârfei ca un viciu major poate părea o supralicitare a importanței acestuia, în condițiile în care, în *Metafizica moravurilor*, nu este acordat de către Kant spațiu pentru tratarea unor vicii percepute ca fiind mult mai grave; dar se poate argumenta că în privința unor vicii manifestate prin acte precum crima, violul sau înșelăciunea (vezi Oliver Sansen, *Duties to Others From Respect*, în Andreas Trampota, Oliver Sansen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, p. 344) caracterul imoral al acestora este mult mai evident și ele sunt supuse și unei sancțiuni juridice. Temeiul interesului deosebit manifestat față de vicii precum aroganța, bârfa, ridiculizarea pare să fie dublu – pe de o parte ele nu sunt supuse uneori sancțiuni juridice decât în cazuri extreme, dar, mai ales, ele sunt simptome ale unor înclinații psihologice profund opuse moralității – virtutea este un progres continuu și rezultatul unei lupte permanente în

care mobilurile pure ale rațiunii practice trebuie, la nivel contingent, să dobândească *sprrijinul* mobilurilor psihologice favorabile acțiunii făcute din datorie pentru a determina realizarea efectivă a unor fapte cu semnificație morală. Cele trei tipuri de vicii sunt inamici *deghizați* sau chiar *invizibili* ai rațiunii practice, ei luând adesea aparența unor acțiuni *din* datorie sau fiind, de fapt, doar *conform* datoriei.

¹⁸⁰ Așadar, există aspecte ale personalității care nu pot fi obiectul luării în derâdere, chiar dacă sunt invocate temeuri estetice, deoarece aici există un *interes al rațiunii* care primează în mod obiectiv. De asemenea, dacă luarea în derâdere este opusul venerației, obiectul acesteia nu este în primul rând omul, ci fapta morală care exprimă respectul față de porunca legii morale – venerăm în om capacitatea lui de a se supune rațiunii practice, în ciuda înclinațiilor sensibile, dintre care una este tocmai tendința de a lua în derâdere aspecte contingente ale personalității altuia.

¹⁸¹ Acestea sunt în sfera antropologiei morale, deoarece depind de constituția particulară a fiecărui individ sub aspectul său contingent. Studiarea lor face parte cu necesitate din demersul complet al elaborării unei judecăți morale, dar nu în segmentul pur metafizic al acestui proces – ne aflăm la limita dintre metafizică și antropologie. Marcia Baron observă că, dacă e adevărat că este o datorie a priori să promovezi fericirea altuia, iar fericirea presupune prin conceptul ei elemente contingente, atunci, inevitabil, va trebui să luăm în considerare și modul în care elementele contingente trebuie administrate într-o judecată (maximă) care are ca temei rațiunea practică (vezi Macia Baron, *Friendship, Duties Regarding Specific Conditions of Persons and the Virtues of Social Intercourse*, în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, p. 366).

¹⁸² Relația dintre partea pur metafizică și cea cu aplicație la cazurile din experiență este una dificil de expus demonstrativ, dar Kant invocă două argumente: unul bazat pe *completitudinea* sistemului – ideea unui sistem al datoriei morale a priori presupune că acesta trebuie să fie relevant și pentru experiența morală empirică pe care să o clarifice și căreia să îi dea un plus de inteligibilitate; un alt argument este de natură *metodologică* și decurge din primul – teoria morală conferă mai multă inteligibilitate experienței morale concrete tocmai prin evidențierea principiilor care justifică logic judecăți (sentințe) diferite privind cazuri empirice aparent „identice” pentru simțul comun sau relevând temeiul comun al aceleiași judecăți (sentințe) cu privire la cazuri aparent „diferite” (reducerea diversității empirice la unitate obiectivă în plan teoretic). Această

reducere a diversității aparente la un principiu unic exprimat printr-o lege presupune existența unui *pasaj obiectiv* între cele două niveluri ale cunoașterii și evaluării faptelor morale, demonstrația existenței acestuia fiind una contraintuitivă, ea pornind de la „condiții de posibilitate” ale evaluărilor și nu de la evaluările în sine. Forma maximei acțiunii semnalează acordul sau dezacordul la nivel teoretic al acțiunii cu principiile pe care le declară pentru a își legitima caracterul de descriere a temeiului unei acțiuni „permise”.

¹⁸³ Kant pare a fi epuizat expunerea sistematică a datoriilor a priori în §44, iar datoriile expuse începând cu §46 au, din acest punct de vedere, un statut neclar – prietenia este analizată ca un exemplu *ideal* de manifestare a unei datorii față de altul deoarece exprimă cel mai bine egalitatea între *atracție* (datoria iubirii aproapelui) și *respingere* (datoria respectului față de celălalt). Totodată, ca „datorie”, prietenia este poruncită de rațiune, deci are temei *a priori*. De asemenea, subliniază Marcia Brown, conceptul de „prieten al umanității”, analizat deja în *Metafizica moravurilor* (6:453), nu trebuie confundat cu conceptul analizat aici, în concluziile lucrării – în prima instanță era vorba despre relația dintre un binefăcător și cineva contingent inferior lui, în timp ce aici conceptul are sensul de respect reciproc între egali (vezi Macia Baron, *Friendship, Duties Regarding Specific Conditions of Persons and the Virtues of Social Intercourse*, în Andreas Trampota, Oliver Sensen, Jens Timmermann (editors), *Kant's 'Tugendlehre'*, Walter De Gruyter Verlag, Berlin, 2013, pp. 366-367).

¹⁸⁴ Diferența dintre prietenia estetică și prietenia morală este lămurită la 6:473, unde Kant distinge explicit între două forme de „prietenie”: prima este desemnată prin termenul *Menschenfreund* și desemnează o dispoziție bazată pe respect întemeiat pe o reprezentare obținută prin rațiunea (practică) pură, adică ideea umanității în genere, și care presupune un raport în care inegalitatea contingentă (prin analogie cu relația tată-fiu) trebuie compensată prin intervenția unei reprezentări a rațiunii; cea de a doua formă este desemnată prin termenul *Menschenliebenden* (filantrop) și are un înțeles mai larg, cuprinzând implicit cel puțin un element în plus față de conceptul *Menschenfreund*, acesta părând să fie aspectul fundamental al *egalității* și din punct de vedere contingent între prieteni, fiind bazată pe iubire (respectul este implicit). De fapt, prima nu este o relație de prietenie propriu-zisă, ci pare una de iubire bazată pe o poruncă a rațiunii, în timp ce, al doilea tip este prietenia propriu-zisă care cuprinde în mod firesc și respectul, dar, aici, în această prietenie care se realizează efectiv, tensiunea dintre imperativul respectului și cel al iubirii pare a dispărea, fiind dizolvată

într-o sinteză contingentă, ca realizare, atât cât este posibil, a unui ideal. De aceea, se pare, Kant spune că această prietenie, ca *Menschenliebenden*, nu este aceeași cu idealul de prietenie reprezentat la nivelul rațiunii pure și care este ceva ce trebuie aproximat, ci este ceva ce se realizează rar, dar totuși se realizează efectiv, între oameni

¹⁸⁵ Acest aspect al manifestării în fapte concrete a virtuți personale pare să reflecte idealul iluminist al efortului de a înzestra pe fiecare membru al umanității cu o conștiință adecvată a propriei demnități bazată pe cunoașterea rațională. Ideea că etica este motorul politicii bune o regăsim și la Aristotel, dar aspectul interesant la Kant este că elitismul intelectual nu conduce la dogmatism sau izolare, ci trebuie să conducă firesc la deschidere și manifestare socială.

¹⁸⁶ Spre deosebire de doctrina dreptului, doctrina virtuții are o parte în plus a cărei temă este de natură didactică, deoarece aplicarea legii morale este, în cazul omului, un act intern de evaluare a unei maxime care este supusă unor forțe empirice contrare (înclinațiile). Avem aici singura menționare a ceea ce Kant înțelege prin „doctrină”, ca „ceva care poate fi predat”, aceasta neconstituind totuși o expunere sistematică a înțelesului unui concept atât de important (în fond, *Metafizica moravurilor* este doctrină și astfel se numesc cele două părți ale sale). Kant pare să ia de la sine înțeles și evident ce înseamnă doctrină, deși pentru noi astăzi termenul este mai puțin clar. Potrivit lui Gary Banham, *doctrina*, în sensul dat de Kant termenului, este corelativul *criticii*: critica este *metoda* prin care se stabilesc condițiile de posibilitate ale unei corelații obiective, exprimate sub forma unei legi autentice, între fenomene diverse ale naturii sau ale capacității de alegere libere, dar este sarcina doctrinei să determine pentru care obiecte este efectiv posibilă această aplicare (subsumare la) a principiilor de inteligibilitate stabilite strict a priori (vezi Dick Howard, citat de Gary Banham în Gary Banham, *Kant's Practical Philosophy. From Critique to Doctrine*, Palgrave Macmillan, New York, 2003, p. 5).

¹⁸⁷ Metoda de trecere de la conștiința morală comună la conștiința morală întemeiată pe principii a priori (pe reprezentarea sistemului datoriiilor morale, adică metafizica moravurilor) este denumită „catehism moral” și specificul ei reflectă natura acestor datorii (în *Întemeierea metafizicii moravurilor* existența acestui „pasaj de trecere” care are un rol fundamental este postulată, dar abia aici, în *Metafizica moravurilor*, această metodă este expusă explicit). Datoriile etice sunt datorii (metodologic) *largi și imperfecte* (sau *pozitive*, nu exprimă exclusiv interdicții) care stabilesc scopuri obligatorii, dar totodată lasă un „spațiu de joc” pentru exercitarea adecvată a puterii de judecare – implicit,

presupun o cunoaștere a aplicării adecvate a principiilor, o cunoaștere *tacită* obținută prin exercițiu). De asemenea, datoriiile eticii kantiene sunt întemeiate exclusiv pe rațiune, iar expunerea lor trebuie făcută inițial într-un mod separat cu rigurozitate de maniera catehismului religios, tocmai pentru a demonstra capacitatea rațiunii practice pure de a furniza *autonom* principii morale obiective. Această metodă, deși subsumată generic didacticii, are de fapt un sens pedagogic profund – are în vedere, potrivit obiectului, ei („iluminarea” – *Aufklärung*) întregii umanități, nu doar pe cei aflați la vârsta școlarității. Este de fapt metoda dobândirii libertății ca autonomie în gândire.

¹⁸⁸ Deoarece cunoașterea aplicării corecte a principiilor morale și a evaluării maximelor este o cunoaștere tacită, dobândirea ei se bazează pe reflecție riguroasă relativ la *cazuri exemplare*, nu prin conținutul lor empiric, ci *prin forma lor*.

¹⁸⁹ Este introdus aici, în forma sa cea mai sintetică, elementul fundamental al eticii kantiene: moralitatea autentică se întemeiază, nu pe un simț moral empiric (așa cum asumă cunoașterea comună și cum au încercat să fundamenteze eticile filosofice anterior abordării critice), ci pe un „sentiment” moral care are *temei pur a priori* și care nu poate fi extras din experiență (adică pe ideea datoriei dată prin rațiunea practică).

¹⁹⁰ Implicit, întemeierea cunoașterii morale autentice trebuie făcută autonom și nu prin apelul la principii eteronome.

¹⁹¹ Avem aici, relativ la datoria a priori de a nu minți (căreia Kant îi atribuie o atenție specială), o expunere a unui *exemplu bun* – îl putem numi o expunere a unei *practici bune* prin care în expunerea profesorului devine evident *pentru un moment*, chiar și pentru elevul neexperimentat în formularea de judecăți morale, *contrastul* dintre maxima acțiunii conforme datoriei și maxima acțiunii din datorie. Dorința de a nu greși îl va face pe elev să repete tipul de exersare a capacității de raționare practică până când el însuși în mod independent va dobândi această capacitate de judecare a situațiilor morale care este primul element din mecanismul virtuții.

¹⁹² Kant sugerează că, odată expuse și înțelese corect principiile *metodologice a priori* (critice), într-o rațiune sănătoasă se declanșează, *exclusiv pe baze logice*, un proces de autodeterminare și constituire *spontană* a reprezentării sistemului datoriiilor a priori, deoarece, cum spune adesea, fiecare este înzestrat cu o metafizică a moravurilor, chiar dacă de obicei numai în mod obscur. Catehismul este simultan cheia care declanșează

acest mecanism de autorelevare a structurilor *a priori* care susțin evaluări morale empirice și este totodată firul călăuzitor al constituirii conținutului doctrinei morale. Se pare că avem aici un mecanism al constituirii reprezentării unui sistem complet de cunoștințe obiective care, ca model teoretic, este asociat de cele mai multe ori logicii hegeliene. Succesul constituirii acestei reprezentări dinamice, dar obiective, depinde și de asumarea cu cea mai mare rigoare a unei presupuziții metodologice, care ține, nu de instrumentul cunoașterii, ci de subiectivitatea cercetătorului în domeniul temeiurilor *a priori* ale moralității – adică elementele contingente necesar atașate comportamentului moral al omului ca ființă naturală înzestrată cu rațiune, anume considerarea consecințelor unei acțiuni, trebuie să fie făcută doar eventual și doar *a posteriori*, iar aceste elemente să fie cel mult mijloace dispensabile puse în sprijinul realizării poruncii rațiunii practice.

¹⁹³ Demersul *critic* este insuficient fără cel doctrinar, iar *doctrina* (metafizica moravurilor) implică *antropologia* (dar nu se amestecă cu ea!). Antropologia, la rândul ei face trimitere la dimensiunea aplicată a eticii (cazistica – analiza unor dileme etice generate de situații concrete – vezi 6:484).

¹⁹⁴ Așadar, Kant dă termenului „ascetică” un înțeles pur tehnic, sub anumite aspecte, chiar opus înțelesului consacrat de tradiția religioasă celui de „ascetică monastică”, care, asemenea legii juridice, evaluează doar conformarea comportamentului observabil la lege (aici, legea religioasă, obținută prin revelație și expusă dogmatic), însă nu ia în considerare mobilul real al acestei conformări externe, mobil care poate fi unul opus moralității (teama de pedeapsă). Dacă datoriile dreptului au întotdeauna filtrul datoriilor eticii, cele care iau în considerare și mobilul adoptării maximei (materia acesteia), în cazul dogmei religioase puritatea motivației nu poate fi evaluată adecvat.

¹⁹⁵ Ascetica monastică (căutarea suferinței sau evitarea plăcerii ca semn sau mijloc al dobândirii unui statut moral superior) pare să fie echivalentul negativ-logic al eudaimonismului pur (căutarea plăcerii sau evitarea suferinței ca mijloc al dobândirii fericirii identificată cu cel mai mare bun posibil). Sub aspectul rolului pe care îl acordă elementelor empirice, ambele sunt opuse doctrinei datoriilor *a priori*, singura în care mobilul (ca temei al acțiunii) este relevant pentru orice ființă rațională în genere. Critica asceticii de tip monastic, deși mai succintă, pare să fie mai radicală decât cea la adresa eudaimonismului, întrucât doar în cazuri excepționale virtutea trebuie să lucreze împotriva înclinațiilor sensibile – atâta timp cât ele nu contravin sau nu împiedică funcționarea rațiunii

practice, plăcerile sunt permise și chiar de dorit, mai ales atunci când sprijină înfrângerea influenței înclinațiilor opuse imperativelor morale. În plus, în cazul unui practicant al asceticii monastice, este mult mai greu de declanșat procesul de reflecție critică prin care se autodetermină sistemul datorii a priori, deoarece mobilurile sale sunt adesea deghezate și maximele sunt întemeiate dogmatic, iar, în unele cazuri, aparenta dobândire a unei dispoziții și habitudini virtuozose ascunde intenții lipsite de puritate morală – sunt motivate de *resentimente*.

¹⁹⁶ *Ideea* de Dumnezeu este una dintre ideile regulative (alături de cea a libertății și de cea a nemuririi sufletului) a căror necesitate reiese obiectiv din *critica rațiunii pure*, dar, fiind transcendentă, nu poate constitui un obiect al cunoașterii și, prin urmare, orice reprezentare a acestei idei ar fi extrasă din experiență ca o generalizare căreia îi lipsește universalitatea și necesitatea. Această *idee* a rațiunii pure trebuie presupusă cu necesitate sub aspectul ei formal, dar sub aspect material orice reprezentare a ei nu poate fi acceptată altfel decât pe temeuri dogmatice. Pe baze critice se pot stabili doar acele datorii a priori între ființe raționale *egale*, așa cum este reprezentarea „imperiului scopurilor” – din perspectiva filosofiei critice, sub aspectul capacității de a recunoaște obiectivitatea principiului suprem al moralității, Dumnezeu este membru al acestei comunități ideale, dar omul, ca ființă înzestrată cu rațiune practică, își dă singur legi (autonom) și nu le adoptă pe cele poruncite de o *altă* persoană, chiar dacă aceasta este Dumnezeu (ceea ce ar conduce la eteronomie). Pe de altă parte, datorii față de Dumnezeu nu fac parte din etica întemeiată critic (doar prin rațiune), deoarece unul dintre elementele relației este obiectiv (prin conceptul său) plasat dincolo de ceea ce poate fi cunoscut *doar* prin rațiune – astfel o limită a capacității epistemice generează o constrângere de natură metodologică.

¹⁹⁷ Indexul termenilor germani reprodus aici (*Sachregister*) este preluat din IMMANUEL KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2017, pp. 162-167. Ceea ce am modificat a fost să înlocuiesc paginația ediției tipărite de editura germană, cu paginația conform *Akademie Ausgabe*, ceea ce permite o identificare mai rapidă a termenilor în textul german, indiferent de paginația edițiilor tipărite și totodată permite, e drept că indirect, verificarea modului exact în care, într-un anumit context, am tradus termenul german original.

„Sunt câteva lucruri în Metafizica moravurilor care ar trebui să surprindă pe oricine a cărui imagine despre etica lui Kant este bazată doar pe lucrările anterioare, adică exclusiv pe cele strict fundamentale. Efectiv aceasta înseamnă că Metafizica moravurilor ar trebui să fie deopotrivă surprinzătoare și edificatoare pentru majoritatea celor a căror imagine despre etica kantiană este derivată aproape exclusiv din Întemeiere și din cea de-a doua Critică. Chiar și aceia care au lecturat atent Metafizica moravurilor au permis rareori ca aceasta să le influențeze concepția despre principiile prime și despre punctul de vedere al eticii kantiene pe care o obținuseră din primele cincizeci și ceva de pagini ale Întemeierii. Ei nu au lăsat aproape niciodată posibilitatea ca ea să le influențeze semnificativ interpretarea a ceea ce ei au citit deja în acele pagini. Prin urmare, imaginea familiară despre etica kantiană se află într-o serioasă eroare cu privire la câteva aspecte fundamentale.”

Allen Wood, *The Final Form of Kant's Practical Philosophy*



ISBN 978-606-37-2196-0