ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 7, številka 4, december 2003 · ISSN 1408-2969

RAWLSOVA TEORIJA PRAVIČNOSTI

John Rawls

Teme v Kantovi filozofiji morale

prevedel Milan Franc

Citiranje: John Rawls, »Teme v Kantovi filozofiji morale«, *Analiza: časopis za kritično misel* 7, št. 4 (2003): 99–126.

Prevod. Licenca Creative Commons, ki velja za arhiv revije, za prevode ne velja; pravice izvirnika pripadajo njegovim imetnikom.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

John Rawls
prevedel Milan Franc

TEME V KANTOVI FILOZOFIJI MORALE[†]

Na tem mestu bom razpravljal o več povezanih temah v Kantovi filozofiji morale, še posebej pa o tistem, kar sam označujem kot moralni konstruktivizem in dejstva uma [*fact of reason*], ter o tem, kako se ta dejstva povezujejo z dokazovanjem verodostojnosti [*authentication*] moralnega zakona in moralnega zakona kot zakona svobode. Vsaka izmed tem je zelo obširna, zato lahko podam le grob oris; toda morda se da iz njega vendarle pridobiti neko kratko pregledno stališče. Želel sem zaključiti z nekaterimi komentarji o tem, kaj je imel Kant v mislih s praktičnim stališčem [*practical point of view*], pa se je to zaradi pomanjkanja prostora žal izkazalo za nemogoče.

Za osvetlitev ozadja napovedanih tem bom najprej podal shematičen oris Kantovega razumevanja moralnega zakona, kategoričnega imperativa in postopka za aplikacijo slednjega. Nekakšna razlaga tega postopka je namreč bistven uvod v razumevanje njegovega konstruktivizma. Popolna obrazložitev seveda ne pride v poštev, vendar menim, da številne zanimive podrobnosti njegove interpretacije niso bistvene vse dotlej, dokler razlaga zadošča določenim pogojem (glej razdelek 1.5). Upam, da bo predlagano branje dovolj natančno za predstavitev bolj osrednjih prvin Kantovega konstruktivizma ter za povezavo tega nauka z drugimi temami.

Moja razprava je sestavljena iz petih delov: prvi vsebuje postopek za aplikacijo kategoričnega imperativa, ki ga bom sam imenoval tudi kot postopek KI; drugi del pregleduje šest pojmovanj dobrega in kako so le-ta zgrajena [*constructed*] v urejenem zaporedju; tretji del, temelječ na prejšnjih dveh, pa preučuje tiste vidike Kantovega nauka, ki ga naredijo konstruktivističnega in ki podrobneje določajo pojmovanje objektivnosti. Četrti in peti del se vsak zase lotevata vrste upravičenja [*justification*] ali dokazovanja, ki jo lahko navedemo ali uporabimo v prid moralnemu zakonu, in kako je moralni zakon kot ideja uma razumljen kot zakon svobode in kako se to povezuje s Kantovo idejo filozofije kot obrambe.

1. Postopek KI v štirih korakih

1. Začel bom z zelo shematičnim prikazom Kantovega pojmovanja kategoričnega imperativa.[1] Mislim, da se ta imperativ aplicira na normalne okoliščine

[†] Prevedeno po John Rawls, *Collected Papers*, Cambridge, Mass. in London: Harvard University Press 1999, str. 497-528.

[1] Z nekaj manjšimi variacijami moj prikaz postopka KI v tem razdelku zvesto sledi [*follows*] razlagi Onore (Nell) O'Neill v njenem delu *Acting on Principle* (New York: Columbia University Press, 1975). Glej tudi Paul Dietrichson, "When is a Maxim Universalizable?", *Kant Studien*, 56 (1964). Pri domnevanju, da ob

človeškega življenja s tistim, kar bom imenoval "postopek kategoričnega imperativa" ali na kratko "postopek KI". Ta postopek nam je v pomoč pri določevanju vsebine moralnega zakona, kakor se nanaša na nas same kot umne in racionalne osebe, obdarjene z vestjo in moralno občutljivostjo in ki jih zadevajo – vendar pa ne tudi določajo – naše naravne želje in nagnjenja. Želje in nagnjenja namreč odsevajo naše potrebe kot končnih bitij, ki imajo v naravnem redu posebno mesto.

Spomnimo se, da so moralni zakon, kategorični imperativ in postopek KI tri različne stvari. Prvi je ideja uma in določa načelo, ki se nanaša na vsa umna in racionalna bitja ne glede na to, ali so podobna nam kot končnim bitjem z določenimi potrebami. Druga stvar je imperativ, in kot takšen naslavlja zgolj tista umna in racionalna bitja, ki zato, ker so končna bitja z določenimi potrebami, doživljajo moralni zakon kot omejitev. Ker smo mi takšna bitja, doživljamo moralni zakon pač na ta način, in tako se kategorični imperativ nanaša na nas same. Postopek KI prilagaja kategorični imperativ našim okoliščinam tako, da upošteva normalne okoliščine človeškega življenja in našo situacijo kot končnih bitij s potrebami v danem naravnem redu.

Vseskozi pa si moramo zapomniti, da Kanta zanima le razmišljanje popolnoma umnih in racionalnih ter iskrenih agentov. Postopek KI je shema, s katero želimo nadrobno opisati tiste okvire premišljanja, ki jih taki agenti implicitno uporabljajo v svojih moralnih preudarkih. Zdi se mu namreč samoumevno, da aplikacija tega postopka predpostavlja določeno mero moralne občutljivosti, ki je del naše skupne človečnosti.[2] Bilo pa bi napak, če bi o postopku KI razmišljali bodisi kot o algoritmu, ki bolj ali manj mehansko privede do pravilne sodbe, bodisi – po drugi strani – kot o nizu pravil razprave, s katerimi bi. ujeli v past lažnivce, goljufe, cinike in druge nepridiprave, tako da bi razkrinkali njihova rokohitrstva.

2. Postopek KI ima naslednje štiri korake.[3] Pri prvem imamo opraviti z agentovo maksimo, ki je – po domnevi – z agentovega vidika racionalna.

To pomeni, da je racionalna glede na agentovo situacijo in alternative, ki so na voljo skupaj z agentovimi željami, zmožnostmi in prepričanji (za katera se prav tako predpostavlja, da so racionalna glede na okoliščine). Prav tako se za maksimo domneva, da je iskrena, to je da odslikava dejanske agentove razloge (kakor bi jih verodostojno opisal on sam) za nameravano dejanje. Torej se postopek KI nanaša na maksime, do katerih pridejo racionalni agenti glede na tisto, za kar menijo, da so relevantne značilnosti njihovih okoliščin. Dodati pa

uporabi postopka KI privzemamo [*we are to suppose*], da je agentova maksima racionalna, sem sledil Barbari Herman. Glej njeno delo "Morality as Rationality: A Study in Kant's Ethics", doktorska disertacija, Harvard University, 1976.

[2] O tej predpostavki glej poučno razpravo v delu Barbare Herman "The Practice of Moral Judgment", *Journal of Philosophy*, 82 (1985): 414-436 in v njeni knjigi *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), 4. pogl.

[3] Pri opisu teh korakov sem prikril številne prefinjenosti. Reinhardu Brandtu se zahvaljujem za vrsto poučnih razprav na ta rovaš. Vendar, kot sem že dejal, mora biti prikaz zgolj toliko natančen, da pripravi podlago za teme, ki zadevajo moralni konstruktivizem in dokazovanje moralnega zakona ter ostalo.

moramo, da ta postopek velja v enaki meri tudi za tiste maksime, do katerih bi racionalni in iskreni agenti lahko prišli glede na normalne okoliščine človekovega življenja.

Če povzamemo: pri prvem koraku imamo agentovo maksimo, ki je hkrati racionalna in iskrena. To je posebni hipotetični imperativ (ki ga je treba kasneje razlikovati od *splošnega* hipotetičnega imperativa *[the hypothetical imperative"!)*, ki ima obliko:

(1) Narediti bi moral *X* v okoliščinah *C*, da bi povzročil *Y*. (V tem primeru je *X* dejanje, *Y* pa stanje stvari).

Drugi korak je posplošitev maksime na prvem koraku, tako da dobimo:

(2) Vsakdo bi moral narediti *X* v okoliščinah *C*, da bi povzročil Y.

Pri tretjem koraku splošen predpis iz (2) pretvorimo v naravni zakon in tako dobimo: .

(3) Vsakdo vselej naredi *X* v okoliščinah *C*, da bi povzročil *Y* (kot po naravnem zakonu).

Četrti korak je najbolj zapleten in zastavlja vprašanja, na katera tukaj ne morem odgovarjati. Zamisel pa je naslednja:

(4) Naravni zakon iz (3) moramo dodati k že obstoječim naravnim zakonom (kakor jih pač razumemo) in nato predvideti [*to calculate*], kot najbolje znamo, kakšen bi bil naravni red, potem ko bi bili sami učinki na novo dodanega naravnega zakona imeli možnost, da delujejo.

Privzemimo, da novi naravni red izhaja iz dodajanja zakona na tretjem koraku k drugim naravnim zakonom in da ima ta novi naravni red ustaljeno stanje ravnotežja, katerega relevantne značilnosti smo zmožni ugotoviti. Poimenujmo ta novi naravni red "moten družbeni svet" in si ga zamislimo kot povezanega z maksimo iz prvega koraka.

Kantov kategorični imperativ sedaj lahko podamo na naslednji način: v skladu z racionalnostjo in iskrenostjo maksime v prvem koraku lahko ravnamo le, če sta izpolnjena dva pogoja. Prvič, kot iskreni, umni in racionalni agenti moramo biti sposobni nameravati dejanje v skladu s to maksimo, v kolikor sami sebe pojmujemo kot člana motenega družbenega sveta, ki je z njo povezan (torej kot delujoče znotraj njega in podrejene njegovim pogojem), in drugič, biti moramo zmožni hoteti moten družbeni svet po sebi ter ga, kolikor mu pripadamo, tudi potrjevati.

Torej, *če* ne moremo hkrati hoteti tega motenega družbenega sveta in nameravati delovati v skladu s to maksimo kot njegov pripadnik, ne moremo ravnati v skladu z njo, četudi je – po predpostavki – v naših sedanjih okoliščinah racionalna in iskrena. Načelo, predstavljeno s postopkom KI, se nanaša na nas ne glede na posledice, ki jih ima za naše racionalne interese, kakor jih razumemo tukaj. Ravno na tej točki pride do veljave prioriteta čistega praktičnega uma pred

empiričnim praktičnim umom. Vendar pustimo za zdaj to ob strani.

3. Za ilustracijo uporabe postopka v štirih korakih si oglejmo četrti primer iz *Grundlegung* (Gr 4: 423). Maksima, ki naj bi bila testirana, je maksima, ki izraža ravnodušje do dobrobiti drugih, ki potrebujejo našo pomoč in podporo. Odločiti bi se morali, ali moremo hoteti moten družbeni svet, ki bi bil povezan s to maksimo, izraženo takole:

   > Ni mi treba storiti ničesar v pomoč drugim ali jim v primeru gorja nuditi podporo, razen če je to v tistem času racionalno glede na moje interese.

   Moten družbeni svet, povezan s to maksimo, je svet, v katerem nihče nikoli ne stori ničesar, da bi pomagal drugim (zgolj) zaradi njihove dobrobiti. In to velja za vsakogar v preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Takšno je relevantno stanje ravnotežja; in predstavljati bi si morali, da to stanje obstaja in traja večno kot vsako drugo naravno stanje v preteklosti in prihodnosti. Kant jemlje za samoumevno, da vsakdo v motenem družbenem svetu pozna zakone človeškega obnašanja, ki izhajajo iz posplošenih maksim, in da je vsakdo zmožen ugotoviti relevantno stanje ravnotežja. Še več, postavka, da to zmore vsak, je sama na sebi javno znana. Torej postopek pri tretjem koraku pretvori splošen predpis [*precept*] iz drugega koraka v javno pri(po)znan zakon (človeške) narave. Da Kant vse to jemlje za samoumevno, je najbolj razvidno iz njegovega drugega primera, primera “varljive obljube”.

   Kant pravi, da motenega družbenega sveta, ki bi bil povezan z maksimo o ravnodušnosti, ne moremo hoteti, ker v takem svetu lahko pride do mnogih situacij, v katerih bi potrebovali ljubezen in sočutje drugih. V takih situacijah bi se ob zakonu, izvirajočem iz naše lastne volje, oropali nečesa, kar potrebujemo. Zatorej bi bilo iracionalno, če bi hoteli družbeni svet, v katerem je vsak – kot po naravnem zakonu – gluh za prošnje, ki temeljijo na gornjih dveh potrebah. Kant ne pove veliko o tem, kako ideja racionalne volje deluje v tem primeru. Poleg tega pa je preizkus, ki ga uporabi za maksimo o ravnodušnosti, prestrog: to pomeni, da ta (isti) test zavrača tiste maksime, ki vodijo do kakršnekoli oblike predpisa (ali dolžnosti) vzajemne pomoči. Razlog za to je v tem, da nam vsak tak predpis narekuje, da pomagamo drugim, ko so v stiski. V motenem družbenem svetu, delujočem v skladu s predpisom, da je treba pomagati drugim v stiski, pa lahko pride tudi do situacij, v katerih bi si zelo želeli, da jim ne bi pomagali. Okoliščine so lahko takšne, da bi naša pomoč resno ovirala načrte, ki jih imamo sami. Tako bi se tudi v teh primerih lahko zgodilo, da bi zaradi zakona, izvirajočega iz naše lastne volje, sebi preprečili doseči nekaj, kar si v resnici zelo želimo. Težava je dovolj nazorna: v kateremkoli motenem družbenem svetu bodo vsi moralni predpisi nasprotovali našim naravnim željam in urejenim intencam vsaj v nekaterih primerih. Torej je test postopka KI, kakor ga očitno razume Kant, prestrog: zdi se namreč, da zavrača vse maksime, ki naj bi privedle do moralnih predpisov (ali dolžnosti).

4. Mislim, da je eden od izhodov iz zagate – nikakor pa ne pravim, da je tudi edini –

v tem, da poskusimo razviti primerno pojmovanje tega, kar imenujemo "resnične človeške potrebe", besedne zveze, ki jo Kant nekajkrat uporabi v *Metafiziki morale* (MM 6: 393, 432; glej tudi 452-458).[4] Ko enkrat to storimo, lahko protislovje v preizkusu volje podamo na naslednji način:

> Ali morem hoteti moten družbeni svet, povezan s predpisom o ravnodušnosti, bolj kot moten družbeni svet, ki deluje v skladu s predpisom o vzajemni pomoči, tj. z maksimo, ki mi narekuje, da pomagam drugim v stiski? Pri iskanju odgovora na to vprašanje bi se moral ozirati zgolj na svoje resnične človeške potrebe (za katere predpostavljam, da jih – kot del postopka KI – imam in so enake pri vseh).

Zato je treba ob uporabi postopka, kakor smo ga sedaj popravili, razumeti, da bo katerikoli splošni predpis omejil naša dejanja, ki so nasledki naših želja in nagnjenj, vsaj v nekaterih ali celo v mnogih primerih. Torej je treba primerjati alternativne družbene svetove ter ovrednotiti celotne posledice tega, da si enega od teh svetov želimo raje kot drugega. Da bi pa to lahko storili, moramo upoštevati ravnovesje verjetnih posledic skozi čas za naše resnične človeške potrebe. Zato da bi ta ideja delovala, pa kajpada potrebujemo neko razlago teh potreb. Ta pa lahko vključuje tudi nekatera moralna pojmovanja, zakoreninjena v našem skupnem moralnem čutu.

Menim, da Kant tudi privzema, da je vrednotenje motenih družbenih svetov v četrtem koraku podvrženo vsaj dvema omejitvama, ki zadevata potrebne informacije. Prva omejitev je, da bi morali zanemariti tako posebnejše značilnosti oseb, vključno z nami, kakor tudi specifično vsebino njihovih in naših končnih smotrov ter želja (Gr 4: 433). Druga omejitev nastopi, ko bi – kadar se vprašamo, ali moremo hoteti moten družbeni svet, povezan z našo maksimo – morali razmišljati tako, kakor da ne vemo, kakšno mesto utegnemo imeti v tem svetu (glej razpravo o *Tipiki v Kritiki praktičnega uma* 5: 69-70). Če namreč v dani moteni družbeni svet projiciramo specifično vsebino naših lastnih končnih smotrov ali posebne značilnosti naših sedanjih ali bodočih okoliščin, je raba postopka KI zgrešena. Pri četrtem koraku moramo namreč razmišljati tako na osnovi resničnih človeških potreb kot tudi s primernega splošnega gledišča, ki zadosti tema dvema omejitvama glede posebnih informacij (v nasprotju s splošnimi informacijami). Nase moramo namreč gledati kot na predlagatelja javnih moralnih zakonov za potekajoči družbeni svet, ki naj se skozi čas tudi obdrži.

5. Ta kratek shematičen oris postopka KI naj bo zgolj za ozadje razlage niza pojmovanj dobrega v drugem razdelku ter Kantovega moralnega konstruktivizma v tretjem razdelku. Da bi dosegel svoj namen, mora postopek KI izpolniti dva pogoja: prvič, zahtev moralnega zakona ne sme predstaviti kot zgolj formalnih, kajti v nasprotnem primeru moralni zakon nima zadostne vsebine za konstruktivistično stališče; drugič, imeti mora lastnosti, ki nam omogočajo

[4] Z uporabo tega izhoda izboljšujemo ali nadgrajujemo Kantov prikaz. Ker pa to ne ogroža bistvenih prvin njegovega nauka, verjamem, da glede tega ravnam v kantovskem duhu.

sprevideti, kaj ima v mislih Kant, ko pravi, da nam moralni zakon razkriva našo svobodo (obravnavano v petem razdelku); tudi to je namreč bistveni del Kantovega konstruktivizma, saj je svoboda moralnega razmišljanja in dejanj potrebna za dokaz objektivnosti konstruktivističnega postopka, kot dokaz za to, da je delo uma (kar obravnavamo v četrtem razdelku).

Izkaže se, da je za izpolnitev drugega pogoja potrebna jasna ponazoritev delovanja postopka KI na njegovi površini, tako rekoč kot načina, v katerem čisti praktični um predhaja empirični praktični um. Nadalje nam to omogoča razumevanje posebne strukture Kantovega moralnega pojmovanja ter kako je mogoče, da se nam naša svoboda izkazuje skozi moralni zakon.

Kaj ta prioriteta pomeni, bo postalo jasneje v nadaljevanju. Za zdaj povejmo le, da čisti praktični um omejuje empirični praktični um in si ga popolnoma podredi. To je vidik enotnosti uma. Način, kako čisti praktični um omejuje in si podredi empirični praktični um, izraža v imperativni obliki postopek KI, ki predstavlja zahteve čistega praktičnega uma tako, da ustrezajo pogojem človeškega življenja. Empirični praktični um je načelo racionalnega preudarka, ki določa, kdaj so posebni hipotetični imperativi racionalni. Postopek KI omeji empirični praktični um z zahtevo, da naj se agentovi racionalni in iskreni preudarki vodijo v skladu s stipulacijami, ki smo jih pravkar pregledali. Če maksima ne vzdrži preizkusa postopka KI, je ravnanje v skladu z njo prepovedano. S stališča praktičnega uma kot celote, tj. njegovega praktičnega in empiričnega dela, je ta izid preizkušanja dokončen. Pregled šestih pojmovanj dobrega v Kantovem nauku v naslednjem razdelku (tretji razdelek) pa bo dopolnil te opazke o tem, kako se ti dve obliki praktičnega uma povezujeta v enotnost praktičnega uma.

6. Preden pa se posvetimo temu pregledu, naj navedem še nekaj komentarjev k očrtu postopka KI. Ko sem karakteriziral osebe, sem uporabil besedno zvezo “umne in racionalne”. Moj namen je opozoriti na dejstvo, da Kant uporablja izraz “vernünftig” za izražanje “močnega” pojmovanja [*full-bodied conception*], ki pokriva termina “umen” in “racionalen”, kakor ju pogosto uporabljamo. V slovenščini, na primer, vemo, kaj nekdo želi povedati, ko reče: “Njihov predlog je racionalen glede na okoliščine, vendar vseeno ne(raz)umen [*unreasonable*].” V grobem to pomeni, da ljudje, o katerih govori, izsiljujejo sprejetje težkega in nepoštenega dogovora, za katerega vedo, da je v njihovem interesu, vendar ne bi pričakovali, da ga bomo sprejeli, če se ne bi zavedali premoči svojega položaja. “Umen” lahko pomeni tudi “razsoden” [*judicious*], “biti pripravljen prisluhniti umu/razlogom”, kjer v slednjem primeru pomeni biti voljan prisluhniti in premisliti o razlogih, ki so jih ponudili drugi. *Vernünftig* lahko v nemščini pomeni isto: lahko ima širok pomen “umnega” kot tudi ožji pomen “racionalnega”, kjer to v grobem pomeni le zasledovanje lastnih interesov na najbolj učinkovit način. Kant .v pomenski uporabi izraza niha, toda kadar ga aplicira na osebe, ponavadi pokriva oba pojma, “umen” in “racionalen”. Njegova uporaba izraza “um” pa ima pogosto celo polnejši pomen filozofske tradicije. Pomislite, kaj *Vernunft* pomeni v naslovu *Kritika čistega* uma*! Smo svetove daleč*

od "racionalnega" v ožjem pomenu besede. Veliko vprašanje je (ki ga bom pustil ob strani), ali Kantovo pojmovanje "uma" vključuje še kaj več kot sam um.

Koristno je torej uporabljati termina "umen" in "racionalen" kot priročna termina za označevanje razločka med dvema oblikama praktičnega uma, čisto in empirično. Prva je izražena kot imperativ v kategoričnem imperativu, druga kot imperativ v hipotetičnem imperativu. Ti obliki praktičnega uma je treba tudi razlikovati od partikularnih kategoričnih in hipotetičnih imperativov (partikularnih maksim v prvem koraku), ki izpolnjujejo ustrezne zahteve praktičnega uma v partikularnih okoliščinah. Termina "umen" in "racionalen" nas opominjata na polnost Kantovega pojmovanja praktičnega uma in na dve obliki uma, ki ju le-to vsebuje.

7. Končal bom z nekaterimi opombami o relaciji med Kantovimi tremi različnimi formulacijami kategoričnega imperativa. Nekateri (podobno kot jaz) menijo, da opiranje na zgolj prvo formulacijo da le nepopolno predstavo o njegovi vsebini. Resda je lahko nepopolna, vendar sem navzlic temu prepričan, da je za naš namen primerna. Kant pravi (Gr 4: 436-437), da so tri formulacije samo "mnogotere formule enega in istega zakona". Pripominja pa tudi, da so med njimi razlike, kar je prej subjektivno kot objektivno praktično. Namen večjega števila formulacij je približati idejo uma (moralnega zakona) zoru v skladu z določeno analogijo, ki je s tem hkrati bližja občutku [*feeling*]. Na koncu odlomka (paragrafi 72-75 drugega poglavja) Kant pristavi, da v kolikor želimo dostop (ali vstop) v moralni zakon[5], je koristno, da eno in isto dejanje podjarmimo vsem trem formulacijam in "ga tako privedemo, kolikor je to mogoče, bliže k zoru". Prav tako nam svetuje, da se je pri moralnem presojanju bolje "vselej ravnati po najstrožji metodi in postaviti v temelj univerzalno formulo kategoričnega imperativa". Ta imperativ smo interpretirali v skladu s formulo naravnega zakona (Gr 4: 421); omenili pa smo tudi *Kritiko praktičnega uma* z njeno razlago *Tipike, Kritika* praktičnega uma, str. 68-71.

Tu so v Kantovem stališču nekatere nejasnosti. Vendar o njih sedaj ne bom razpravljal, temveč bom samo navedel tisto, za kar menim, da sta dve njegovi bistveni točki. Prvič, postopek KI v štirih korakih bi morali uporabiti vselej, kadarkoli želimo preveriti, ali je naša maksima v skladu s kategoričnim imperativom. Preostale formulacije k vsebini moralnega zakona, kakor se ta nanaša na nas same, ne prispevajo ničesar. Kar je tu pomembno, je, da na kakršenkoli način že interpretiramo drugo in tretjo formulacijo, le-ti ne smeta prinesti nobenih zahtev, ki že niso utemeljene v postopku KI. To velja še zlasti za drugo formulacijo, ki od nas zahteva, da osebe vselej obravnavamo kot smotre in nikoli kot sredstva (glej Gr 4:429). Z uporabo termina "človeštvo" [*Menschheit*] se zdi ta formulacija osupljivo drugačna od prve in tretje. Vendar ta videz vara, saj je iz uvoda v *Metafiziko morale* razvidno, da "človeštvo" pomeni zmožnosti [*powers*], ki nas označujejo kot umna in racionalna bitja, ki spadajo k naravnemu

[5] V nemščini se ta del besedila glasi: "Will man aber dem sittlichen Gesetze zugleich Eingang verschaffen." Tukaj je pomen Kantovega teksta nejasen; glej spodaj, zadnji odstavek prvega razdelka.

redu. Naše človeštvo je naš čisti praktični um skupaj z našim moralnim čutom (našo zmožnostjo za moralno občutenje). Ti dve sposobnosti tvorita moralno osebnost in vključujeta sposobnost postavljanja smotrov [*power to set ends*], (MM 6: 392); omogočata namreč dobro voljo [*good will*] in moralni značaj. Naša dolžnost je, da gojimo naše naravne zmožnosti, da bi bili sami postali vredni našega človeštva (MM 6: 387). Zaradi tega je dolžnost, da človeštvo v nas samih in v drugih obravnavamo kot smoter in nikoli kot sredstvo, hkrati tudi dolžnost, da spoštujemo moralni potencial v sebi in drugih ter negujemo naše naravne zmožnosti na način, s katerim se izkažemo za vredne tega potenciala. Glede na modul premikov gledišč, kakor je opisan v naslednjem odstavku, prva formulacija kategoričnega imperativa določa, katere posamezne dolžnosti pokriva ta dolžnost. Prvo načelo nauka o vrlini (MM 6: 395) je poseben primer te formulacije. Menim, da ne moremo razbrati, kaj želi Kant povedati z drugo formulacijo, razen tistega, kar je navedel v *Metafiziki morale.*

8. Druga opomba k relaciji med tremi formulacijami: mislim, da je namen druge in tretje formulacije osvetliti aplikacijo postopka KI iz dveh dodatnih zornih kotov. Ideja je naslednja: vsaka formulacija obravnava ta postopek z drugačnega zornega kota. V prvi formulaciji, ki je stroga metoda, gledamo na svojo maksimo z našega lastnega stališča. To je razvidno iz tega, kako je postopek opisan. Nase naj bi gledali kot na podrejene naravnemu zakonu in želimo si izvedeti, kaj ta od nas zahteva. V drugi formulaciji pa bi morali na našo maksimo gledati z vidika naše človečnosti kot temeljne prvine naše osebnosti, ki zahteva spoštovanje, ali z vidika drugih oseb, ki jih bo naše ravnanje prizadelo. Človečnost/človeštvo v nas in v drugih osebah je obravnavana(o) *trpno:* kot tista(o), ki jo (ga) naše ravnanje (pri)zadeva. Kot navaja Kant (*Kritika praktičnega uma:* 86) v očitnem nanašanju na drugo formulacijo v njegovi *Grundlegung*, avtonomija umnih in racionalnih bitij ne bi smela biti podvržena nobeni nameri, "ki ni možna glede na zakon, ki bi lahko izhajal iz volje trpnega subjekta samega". Toda ko tak trpni subjekt presoja, kateri zakoni lahko izhajajo iz njegove volje, mora uporabiti postopek KI. Kleč je preprosto ta, da vse osebe, ki jih dejanja zadevajo, morajo uporabiti ta postopek na enak način tako za sprejem kot zavrnitev istih maksim. S tem je zagotovljeno univerzalno soglasje, ki utira pot tretji formulaciji.

   V tej formulaciji se povrnemo k agentovemu stališču, vendar tokrat ne kot k nekomu, ki je moralnemu zakonu podrejen, marveč kot nekomu, ki ga ustvarja. Postopek KI je tukaj obravnavan kot postopek, kateremu pripadnost s popolnim dojetjem njegovega pomena nam omogoča, da sebe uzremo kot zakonodajalce – kot tiste, ki ustvarjajo univerzalni javni zakon za potencialno moralno skupnost. Takšno skupnost Kant imenuje kraljestvo smotrov *[realm of ends}*, zvezo držav, ne pa kraljestvo, pojmovanje katere je tudi ideja uma.

   Ne nazadnje je uporaba vseh treh formulacij moralnega zakona subjektivno praktična z dveh vidikov: najprej nam posedovanje teh formulacij poglobi naše razumevanje moralnega zakona tako, da nam pokaže kako pojmuje dejanja iz različnih zornih kotov; nadalje pa globlje razumevanje moralnega zakona tudi

okrepi naša prizadevanja, da bi ravnali v skladu z njim. To pa je tisto, za kar menim, da ima v mislih Kant s pridobitvijo vstopa ali dostopa do moralnega zakona[6]..

2. Zaporedje šestih pojmovanj dobrega

1. Da bi razumeli Kantov konstruktivizem in njegovo prepričanje, da nam moralni zakon razkrije svobodo, si moramo ogledati prioriteto čistega praktičnega uma pred empiričnim praktičnim umom in razločevati med šestimi pojmovanji dobrega v Kantovem nauku. Pojmovanja so grajena v zaporedju, v katerem vsako naslednje sledi iz predhodnega. Zaporedje lahko predstavimo s sklicevanjem na postopek KI v štirih korakih, saj lahko sleherno od pojmovanj povežemo z določenim korakom v postopku. To je obenem nadvse uporaben način ureditve teh pojmovanj in razloži njihove medsebojne odnose. Omogoča nam tudi, da razložimo, kaj je mišljeno z imenovanjem kraljestva smotrov kot nujnim objektom volje, določene z moralnim zakonom in tudi, na kaj merimo, ko pravimo, da je to kraljestvo tej čisti volji dano a priori *(Kritika praktičnega* uma*: 4).*

   Prvo od šestih pojmovanj je dano z neomejenim empiričnim praktičnim umom. To je pojmovanje sreče, kot je urejena s hipotetičnim imperativom (v nasprotju s partikularnim). To pojmovanje lahko povežemo s prvim korakom postopka KI, ker za maksimo na tem koraku privzemamo, da je racionalna in iskrena glede na to pojmovanje. Zato maksima ustreza tistim načelom racionalnega premisleka, ki označujejo hipotetični imperativ ali tisto, kar lahko imenujemo "racionalno". Ni nobenih omejitev glede dosega informacij, ki so dostopne iskrenim in racionalnim agentom, kar velja tako za oblikovanje njihovih pojmovanj sreče kakor za oblikovanje njihovih partikularnih maksim: za vse relevantne partikularnosti glede njihovih želja, zmožnosti, položaja in razpoložljivih alternativ se domneva, da so znane.

   Drugo pojmovanje dobrega je izpolnitev resničnih človeških potreb. Predlagal sem, da pri četrtem koraku postopka KI potrebujemo neko tako idejo, sicer agent, ki gre skozi postopek, ne more primerjati motenih družbenih svetov, povezanih z različnimi maksimami. Najprej bi lahko mislili, da je mogoče to primerjavo narediti na osnovi agentovega pojmovanja sreče. Vendar četudi agent ve, kakšno je to pojmovanje, se s tem težavi ne izognemo, ker Kant predpostavlja, da imajo različni agenti različna pojmovanja lastne sreče. Po tem gledišču je sreča ideal, ne uma, temveč domišljije, in tako je naše pojmovanje sreče odvisno od naključij našega življenja in od posebnih načinov razmišljanja in čutenja, ki smo jih razvili s polnoletnostjo. Če bi bila pojmovanja sreče uporabljena pri presoji družbenih svetov na četrtem koraku, tedaj bi bilo vprašanje, ali bo maksima naredila izpit glede postopka KI, odvisno od tega, kdo ga uporablja. Takšna odvisnost pa bi spodkopala Kantovo stališče. Kajti v kolikor nas sledenje postopku KI ne privede

[6] Razjasnitev tega dela besedila dolgujem Michaelu Friedmanu.

do približnega soglasja, ko ga uporabljamo inteligentno in vestno in na ozadju iste informacije, tedaj takemu zakonu manjka objektivna vsebina. Objektivna vsebina pa tu pomeni vsebino, ki je javno priznana kot pravilna in utemeljena na zadostnih razlogih ter (v grobem) enaka za vse umne in iskrene agente.

Opomniti velja, da je drugo pojmovanje dobrega, utemeljeno na resničnih človeških potrebah, oblikovano izrecno za uporabo na četrtem koraku postopka KI. Formulirano je namreč tako, da zadosti potrebam uma: namreč, da ima moralni zakon zadostno objektivno vsebino. Še več, če na postopek gledamo, kot da ga vsi uporabljajo konsistentno skozi čas ter v skladu z zahtevami popolne določenosti (Gr. 4: 436), tedaj specificira vsebino pojmovanja prava [*right*] in pravičnosti, ki bi bili udejanjeni v kraljestvu smotrov. To pojmovanje je, v nasprotju s prvim, omejeno, se pravi, da je zasnovano v smislu omejitev glede na informacijo, ki so jim podvrženi agenti na četrtem koraku postopka KI.

Tretje pojmovanje dobrega je dobro kot izpolnitev vsakodnevnih "dovoljenih smotrov" (MM 6: 388), kot jih imenuje Kant. Sem spadajo tisti smotri, ki spoštujejo omejitve moralnega zakona. V praksi to pomeni, da bi . morali predrugačiti, opustiti ali celo zatreti tiste želje in nagnjenja, ki nas pri prvem koraku spodbadajo k takšnim racionalnim in iskrenim maksimam, ki jih postopek KI zavrača. Tukaj ne gre za tehtanje moči in pomembnosti naših naravnih želja za nas nasproti moči in pomembnosti čistih praktičnih interesov, ki jih imamo, ko delujemo na podlagi moralnega zakona. Tako tehtanje je povsem izključeno. Gre prej za to, da bi morali, kadarkoli je naša maksima zavrnjena, ponovno razmisliti o našem nameravanem poteku dejanja, saj je v tem primeru naša zahteva po zadovoljitvi zadevnih želja zavrnjena. Na tej točki je kontrast z utilitarizmom očiten, kajti za Kanta tretje pojmovanje dobrega predpostavlja moralni zakon in načela čistega praktičnega uma. Medtem ko utilitarizem izhaja iz pojmovanja dobrega, ki je pred pravom (moralnim zakonom) in je od njega neodvisno, in šele nato iz tega neodvisnega pojmovanja izpelje svoja pojmovanja o pravu in moralni vrednosti v navedenem vrstnem redu, je za Kanta neomejena racionalnost ali racionalno uokvirjeno in popolnoma podrejeno postopku, ki zajema omejitve umnega. S tem postopkom so dopustna pojmovanja dobrega in njihovi dovoljeni smotri podrobneje določeni.

2. Prvo od treh preostalih pojmovanj dobrega je znano pojmovanje dobre volje. To je Kantovo pojmovanje moralne vrednosti: popolna dobra volja je najvišje (čeprav ne popolno) dobro oseb in njihovih značajev kot umnih in racionalnih bitij. To dobro tvori trdna in ustaljena želja najvišjega reda, ki nas privede do zainteresiranosti za ravnanje na podlagi moralnega zakona zaradi njega samega, ali, kar v v praksi vodi do istega, za' podpiranje kraljestva smotrov, kakor zahteva moralni zakon. Kadar imamo popolno dobro voljo, je ta želja najvišjega reda sama na sebi vselej dovolj močna, da zagotovi ravnanje na podlagi (in ne zgolj v skladu z njim) moralnega zakona, ne glede na to, kako močno ji nasprotujejo naše naravne želje in nagnjenja.

Naslednje pojmovanje dobrega je dobro kot predmet moralnega zakona, ki je, kot

smo nakazali zgoraj, kraljestvo smotrov. Ta predmet pa je preprosto družbeni svet, do katerega bi prišlo (vsaj v razumno ugodnih okoliščinah), če bi vsakdo sledil celoti predpisov, ki izhajajo iz pravilne aplikacije postopka KI. Kant se včasih sklicuje na kraljestvo smotrov kot na nujni objekt volje, ki jo določa moralni zakon ali, alternativno, kot objekt, ki je volji, določeni s tem zakonom, dan a priori (*Kritika praktičnega* uma*: 6). S tem on – po mojem mnenju – meni, da je kraljestvo smotrov objekt – družbeni svet -, katerega moralno konstitucijo in uravnavo podrobno določa celota predpisov, ki zadostijo preizkusu postopka KI (ko te predpise uredi in uskladi zahteva popolne določenosti). Z drugimi besedami, kraljestvo smotrov ni družbeni svet, ki bi ga lahko opisali pred in neodvisno od pojmov in načel praktičnega uma in postopka, s katerim jih uvajamo. To kraljestvo ni že obstoječi opisljivi objekt, narava katerega določa vsebino moralnega zakona. To bi se zgodilo v primeru, če bi tak zakon razumeli kot zakon, ki govori o tem, kaj je treba storiti, da bi dobili dobro družbo, katere narava in institucije bi bile že podrobno določene ločeno od moralnega zakona. Da je takšno teleološko pojmovanje Kantu tuje, je očitno iz drugega poglavja Analitike v* Kritiki praktičnega uma. *Jedro [*burden*] tega poglavja je razlaga tega, kar imenujemo Kantova "kopernikanska revolucija" v moralni filozofiji* Kritika praktičnega uma: *61-66)*[7]*. Raje kot da bi izhajali iz pojmovanja dobrega, ki je dano neodvisno od pravilnega, začnemo s pojmovanjem pravilnega – moralnega zakona —, ki je dan s čistim praktičnim umom (v nasprotju z empiričnim). V luči tega pojmovanja nato podrobno določimo, kateri smotri so dopustni in katere družbene ureditve so pravilne in pravične. Lahko bi tudi rekli, da se moralno pojmovanje ne sme vrteti okoli dobrega kot neodvisnega objekta, temveč okoli pojmovanja pravilnega, kakor ga zgradi naš čisti praktični um, v katerega se mora prilegati vsako dopustno dobro. Kant meni, da mora biti – ko enkrat izhajamo iz dobrega kot neodvisnega danega objekta – moralno pojmovanje heteronomno, kar je res tako za Leibnizov perfekcionizem kot za psihološki naturalizem, ki je v temelju Humovega utilitarizma. V teh dveh primerih našo voljo določa dani objekt in ne načela, ki bi izvirala iz našega čistega uma kot umnih in racionalnih bitij.*

Naposled, obstaja tudi Kantovo pojmovanje popolnega dobrega. To je dobro, ki je doseženo tedaj, ko obstaja kraljestvo smotrov in ko ima vsak njegov član ne samo popolno dobro voljo, temveč je tudi popolnoma srečen, kolikor to pač dovoljujejo normalne okoliščine človeškega življenja. Seveda je tukaj sreča podrobno določena z zadovoljitvijo smotrov, ki upoštevajo zahteve moralnega zakona in so tako dopustni smotri. Kant popolno dobro velikokrat imenuje tudi najvišje dobro. To je njegov priljubljen termin po *Grundlegung*, še posebej takrat, ko predstavlja svoj nauk umne vere [*reasonable faith*] v svoji drugi *Kritiki*. Sam bom uporabljal bolj profan izraz "udejanjeno kraljestvo smotrov" in domneval, da se je temu popolnemu dobru v naravnem svetu mogoče približati – vsaj v razumno ugodnih okoliščinah. V tem smislu je to naravno dobro, ki se mu znotraj naravnega reda lahko približamo, čeprav ga ne moremo nikoli popolnoma

[7] John Silber, "The Copernican Revolution in Ethics: The Good Re-examined", *Kant-Studien*, 51 (1959).

uresničiti.

Kant trdi, da je v primeru popolnega dobrega dobra volja najvišje dobro, kar pomeni, da moramo posedovati dobro voljo, če želimo, da naj bodo druga dobra, ki jih uživamo, resnično dobra in naše uživanje le-teh povsem primerno. To se nanaša še posebej na tisto dobro, ki je sreča, ker Kant meni, da nas lahko samo posedovanje dobre volje naredi vredne sreče. Misli pa tudi, da sta ti dve vrsti dobrega (namreč dobra volja in sreča) po svoji naravi in svojih temeljih v nas tako različni, da sta nesoizmerljivi; zato sta lahko v enem enotnem in popolnem dobrem povezani samo z relacijo stroge prioritete enega pred drugim.

Gornji oris Kantovih pojmovanj dobrega torej kaže, kako so zgrajena ali narejena v urejenem zaporedju ena za drugo, v katerem so vsa pojmovanja razen prvega odvisna od predhodnih. Če jemljemo drugo (tisto o resničnih človeških potrebah) kot del postopka KI samega, bi lahko dejali, da začenši s tretjim (tistim o dopustnih smotrih), ta pojmovanja predpostavljajo neodvisno pojmovanje pravilnega (umnega). Takšno pojmovanje pravilnega je predstavljeno s postopkom KI kot aplikacijo čistega praktičnega uma na okoliščine človeškega življenja. Samo prvo pojmovanje dobrega je povsem neodvisno od moralnega zakona, saj je racionalno brez omejitev. Zato je zaporedje pojmovanj od drugega naprej primer prioritete čistega praktičnega uma pred empiričnim praktičnim umom in nam razkriva posebno deontološko in konstruktivistično strukturo Kantovih stališč. Začenjamo z dvema oblikama praktičnega uma, umno in racionalno. Enotnost praktičnega uma je namreč utemeljena v načinu, kako umno uokvirja racionalno in ga povsem omeji. Nato korak za korakom nadaljujemo do zasnove različnih pojmovanj dobrega ter na zadnjih dveh korakih dosežemo pojmovanji dobre volje in popolnega dobrega kot povsem udejanjenega kraljestva smotrov. Kontrast med deontološko in konstruktivistično strukturo Kantovega nauka in linearno strukturo teleološkega stališča je, v kolikor začnemo z neodvisnim pojmovanjem dobrega, tako očiten, da ne potrebuje komentarja.

3. Kantov moralni konstruktivizem

1. Sedaj smo torej zmožni uvideti, kaj je mišljeno, ko rečemo, da je Kantov moralni nauk konstruktivističen, in zakaj je izraz “konstruktivističen” primeren.

   Eden izmed načinov, da pokažemo značilnosti Kantovega konstruktivizma, je, da ga primerjamo z racionalnim intuicionizmom. Slednjega so izrazili na mnogo načinov, vendar je v tej ali oni obliki prevladoval v moralni filozofiji od Platona in Aristotela naprej, vse dokler mu nista oporekala Hobbes in Hume ter v precej drugačnem slogu – tako mislim – še Kant. Če zadevo poenostavim, je zame racionalni intuicionizem stališče, ki ga v angleškem filozofskem izročilu zastopajo Samuel Clarke, Richard Price, Henry Sidgwick, G. E. Moore in, formuliranega z minimalnimi osnovami, še W. D. Ross. Z nekaterimi spremembami in pod plaščem perfekcionizma sta ga sprejemala tudi Leibniz in Christian Wolff. V tej obliki pa ga je poznal tudi Kant.

Za namene tega članka lahko racionalni intuicionizem povzamemo v treh tezah, od katerih imata prvi dve veliko skupnega s številnimi drugimi pogledi, vključno s Kantovim. Te tri teze so: *prvič*, osnovni moralni pojmi o pravilnem, dobrem in moralni vrednosti ljudi se ne dajo analizirati v okviru ne-moralnih pojmov (četudi je možno, da jih je mogoče analizirati v okviru drug drugega). *Drugič*, prva načela morale (bodisi eno bodisi več načel) – ko so pravilno izrečena – so resnične trditve o tem, kakšne vrste premišljevanja so dobri razlogi za uporabo enega od treh osnovnih moralnih pojmov, tj. za trditve, da je nekaj (intrinzično) dobro ali da je neka institucija pravična ali da je neko dejanje pravilno ali da ima neka poteza v značaju ali motivu moralno vrednost. *Tretjič* (in to je za naš namen razločevalna teza), prva načela morale kot trditve o dobrih razlogih imamo za pravilna ali napačna zaradi moralnega reda vrednot, ki je pred in neodvisen od naših pojmovanj osebnosti in družbe in javnih družbenih vlog moralnih naukov.

Ta predhodni moralni red je že dan, tako rekoč, z naravo stvari samih in se ga da spoznati z racionalno intuicijo (ali v nekaterih pojmovanjih z moralnim čutom, vendar bom to možnost tukaj zanemaril). Za naše soglasje v presoji, ko je ustrezno utemeljena, je rečeno, da temelji na skupnem poznavanju resnic o predhodnem redu vrednot, ki je dostopen umu. Zapomnite si, da tukaj ni nobenega sklicevanja na samorazvidnost, kajti čeprav imajo intuicionisti prva načela mnogokrat za samorazvidna, pa ta lastnost ni bistvena.

Treba je pripomniti, da je racionalni intuicionizem združljiv z vrsto vsebin za prva načela moralnih pojmovanj. Celo klasični utilitarizem, ki ga je bil Sidgwick v svoji knjigi *Methods of Ethics* zelo nagnjen protežirati, je včasih po njegovem mnenju izhajal iz treh še bolj temeljnih načel, ki jih je racionalna intuicija dojela sama po sebi. Kar zadeva nedavne različice racionalnega intuicionizma, je priziv na racionalno intuicijo morda še najbolj v oči bijoč v Moorovem tako imenovanem idealnem utilitarizmu iz

Principia Ethica. Posledica Moorovega načela organske enotnosti je, da je njegovo stališče izredno pluralistično: obstaja le malo, če sploh kako uporabno prvo načelo, zato se moramo o najrazličnejših vrstah primerov odločati z intuicijo takrat, ko se pojavijo. Moore je zagovarjal vrsto platonističnega atomizma[8]: moralni pojmi (skupaj z drugimi) obstajajo in so samostojne bitnosti, ki se jih da zapopasti z umom. Dejstvo, da sta užitek in lepota dobri in da so različne kombinacije zgolj njiju dveh ali skupaj z drugimi dobri tudi dobre in v kolikšni meri, je resnica, ki jo spoznavamo z intuicijo tako, da z očesom duha [*with the mind's eye*] uvidimo, kako so ti različni objekti (univerzalije) medsebojno (brezčasno) povezani.

Moj cilj s priklicevanjem teh znanih zadev je pokazati, kako se racionalni intuicionizem, kot ga ponazarjajo Sidgwick, Moore in Ross, razlikuje od konstruktivističnega pojmovanja morale. Da bo Kant zavrnil Humov psihološki naturalizem kot heteronomen, je jasno. Vendar menim, da je nasprotje z

[8] Ta opis pripada Petru Hyltonu.

racionalnim intuicionizmom, ne glede na njegove posebne vsebine (bodisi utilitaristične bodisi perfekcionistične bodisi pluralistične), še bolj poučno. Zdi se namreč manj očitno, da je za Kanta heteronomen tudi slednji. Morda je razlog v tem, da so pri racionalnem intuicionizmu osnovni moralni pojmi konceptualno neodvisni od naravnih pojmov in so prva načela, zapopadena z racionalno intuicijo, pojmovana kot sintetična *a priori* – torej neodvisna od kakršnegakoli naravnega reda. Pravzaprav nam dajejo, tako rekoč, vsebino etike stvarjenja: so namreč načela, ki bi jih uporabil Bog, da bi z njimi dognal, kateri je najboljši izmed vseh možnih svetov. Zato se lahko dozdeva, da za Kanta takšna načela niso heteronomna.

Vendar je v Kantovem konstruktivizmu zadosten razlog za heteronomnost že to, da prva načela obstajajo zaradi relacij med objekti, katerih naravo ne prizadeva ali določa naše pojmovanje nas samih kot umnih in racionalnih oseb (kot oseb, ki imajo zmožnosti praktičnega uma) in javne vloge moralnih načel v družbi, sestavljeni iz takšnih oseb. Še posebej pomembno je pojmovanje oseb kot umnih in racionalnih in zato tudi kot svobodnih in enakopravnih in kot osnovnih enot delovanja in odgovornosti. Kantova ideja avtonomnosti zahteva, da ne obstaja noben moralni red pred in neodvisen od tistih pojmovanj, ki naj bi določala obliko postopka, ki podrobno določa vsebino prvih načel pravilnega in pravičnosti med svobodnimi in enakopravnimi osebami. Heteronomnost pa ni prisotna samo takrat, ko prva načela določa posebna psihološka zgradba človeške narave, kot pravi Hume, temveč tudi tedaj, ko jih določa red univerzalij ali moralnih vrednot, spoznanih s pomočjo moralne intuicije kot, na primer, v Platonovem svetu idej ali v Leibnizovi hierarhiji perfekcij.

Zato spada med bistvene posebne značilnosti Kantovega moralnega konstruktivizma to, da so prva načela pravilnega in pravičnosti uzrta kot določena s postopkom izgradnje [*construction*] (s postopkom KI), katerega oblika in struktura zrcali našo svobodno moralno osebnost kot umno in racionalno. Takšno pojmovanje osebnosti ima Kant za implicitno v vsakodnevni moralni zavesti. Kantovski nauk lahko trdi (kot je trdil Kant sam), da je postopek, s katerim so določena ali zgrajena prva načela, sintetičen a priori. Vendar mora biti takšna teza pravilno razumljena. To preprosto pomeni, da oblika in struktura postopka izražata zahteve praktičnega uma. Te zahteve pa so vgrajene v naše pojmovanje oseb kot umnih in racionalnih temeljnih enot delovanja in odgovornosti. Takšno pojmovanje najdemo v načinu, kako si predstavljamo svobodno in enakopravno moralno osebnost v vsakodnevnem življenju ali v tistem, kar Kant v svoji drugi *Kritiki* poimenuje “dejstva uma”.

Za Kantov nauk je značilno, da igra v njej sorazmerno zapleteno pojmovanje osebnosti osrednjo vlogo pri specifikaciji vsebine njegovih moralnih stališč. Nasprotno pa zahteva racionalni intuicionizem razpršeno pojmovanje, ki temelji na ideji osebe kot (s)poznavalca. To je zato, ker je vsebina prvih načel že dana in je edina zahteva, da smo sposobni spoznati, kaj so ta načela in da nas ta vednost (z)gane. Osnovna psihološka predpostavka je, da prepoznanje prvih načel kot

resničnih za predhodni red moralnih vrednot privede skupaj z zmožnostjo racionalno-intuitivnega spoznavanja teh načel do želje, da bi delovali na njihovi podlagi zaradi njih samih. Moralno motivacijo določa sklicevanje na želje, ki imajo posebno vrsto vzročnega izvora, namreč intuitivno dojetje prvih načel. To razpršeno pojmovanje osebnosti skupaj s to psihološko predpostavko je značilno za moralno psihologijo Sidgwicka, Moora in Rossa. Seveda pa intuicionizem ni prisiljen v tako ohlapno pojmovanje. Bistveno je namreč, da zaradi predhodne danosti vsebine prvih načel preprosto ni potrebno imeti bolj dovršene moralne psihologije ali natančnejšega pojmovanja osebnosti, ki ju potrebujemo za določitev oblike, strukture in vsebine konstruktivističnega moralnega nazora.

2. Toliko torej o razlagi Kantovega moralnega konstruktivizma v primerjavi z racionalnim intuicionizmom. Obrnimo se k bolj posebni razlagi konstruktivističnih značilnosti njegovega nauka. Najprej pa moram omeniti, da se pojem konstruktivizem pojavlja v moralni in politični filozofiji. Termin "konstruktivističen" pa se ne uporablja zaradi analogije s konstruktivizmom v filozofiji matematike, čeprav je Kantova razlaga sintetične apriorne narave aritmetike in geometrije ena izmed zgodovinskih virov konstruktivističnih pojmovanj matematičnih resnic, pomembne elemente konstruktivizma pa najdemo tudi v Kantovem mnenju o osnovi Newtonove mehanike[9]. Korenine Kantovega konstruktivizma tičijo globoko v njegovem transcendentalnem idealizmu, vendar tukaj ne bom razpravljal o teh vzporednicah.

   Moj namen je uvideti način, kako ima Kantov moralni nauk značilnosti, ki nas povsem naravno navajajo k temu, da o njih mislimo kot o konstruktivističnih, in potem, kako se to povezuje s temami enotnosti uma in moralnega zakona kot ideje svobode. V ta namen si oglejmo tri vprašanja.

   Najprej, kaj je v moralnem konstruktivizmu *tisto, kar* je konstruirano? Odgovor je: *vsebina* nauka[10]. V Kantovem primeru to pomeni, da je celota partikularnih kategoričnih imperativov (splošnih predpisov na drugem koraku), ki prestanejo preizkus postopka KI, uzrta kot tista, ki jo zgradi postopek izgradnje, ki so ga izdelali *racionalni* agenti, podvrženi raznim *umnim* omejitvam. Ti agenti so racionalni v tem, da jih – podvržene umnim omejitvam postopka – vodi empirični praktični um ali načela racionalnega preudarka, ki spadajo pod hipotetični imperativ.

   Drugo vprašanje je, ali je sam postopek KI konstruiran? Ne, ni, temveč je prej preprosto točno načrtovan [*laid out*]. Kant trdi, da se naše vsakodnevno razumevanje implicitno zaveda zahtev praktičnega uma, tako čistega kot empiričnega. Kot bomo videli, je to del njegovega nauka o dejstvih uma. Zato si bomo ogledali, kako se zdi, da sklepa Kant, ko predstavlja svoje različne primere,

[9] Glede tega glej Michael Friedman, "The Metaphysical Foundations of Newtonian Science", v *Kant's Philosophy of Science*, ur. R. E. Butts (Dordrecht: Reidel, 1986).

[10] Pripomniti je treba, da te vsebine ne moremo nikoli popolnoma določiti. Moralni zakon je namreč ideja uma, in ker ideje uma ni mogoče nikoli popolnoma realizirati, prav tako ne moremo popolnoma realizirati njene vsebine. Zatorej je uresničevanje vselej stvar približevanja, iskanja približkov, in kot tako zmeraj podvrženo napakam in njihovim popravkom.

in poskušali v proceduralni obliki *razprostreti [*lay out*] vse pogoje, na katere se sam sklicuje. To bomo naredili zaradi tega, ker želimo v ta postopek vključiti* vsa *relevantna merila praktične umnosti in racionalnosti, tako da so sodbe, ki izhajajo iz* pravilne *uporabe postopka, tudi* same *pravilne (glede na zahtevana resnična prepričanja o družbenem svetu). Takšne sodbe so pravilne zato, ker zadoščajo vsem zahtevam praktičnega uma.*

Tretjič, kaj natančneje pomeni reči, da oblika in struktura postopka KI *zrcalita* podobo naše svobodne moralne osebnosti kot umne in racionalne, kot sem dejal malo prej? Namen stvari tu je, da vse ne more biti konstruirano in da ima vsaka konstrukcija temelje, tako rekoč določene gradnike *(materials],* iz katerih začenja graditi. Ker torej postopek KI sam ni, kot smo opazili zgoraj, zgrajen [*constructed*], temveč točno načrtovan, ima temelj; ta temelj pa je pojmovanje svobodnih in enakopravnih oseb kot umnih in racionalnih, torej pojmovanje, ki se *zrcali* v postopku. Kako se osebe zrcalijo v postopku, razberemo z zaznavanjem tega, kakšne moči in zmožnosti, vrsto prepričanj in želja in podobnega morajo imeti kot agenti, na katere se gleda kot na tiste, ki jih implicitno vodi postopek, in kot na tiste, ki delujejo tako, da bi bili v skladu s partikularnimi kategoričnimi imperativi, ki jih postopek overi. Na postopek gledamo kot na načrtovan in tehtamo, kako ga Kant uporablja, iz tega pa poskušamo ugotoviti, kakšno naj bi bilo njegovo pojmovanje osebe. To pojmovanje obenem s pojmovanjem družbe takšnih oseb, od katerih je vsaka lahko zakonodajni član kraljestva smotrov, je osnova Kantovega konstruktivizma. Zato ne rečemo, da sta pojmovanji osebnosti in družbe konstruirani. Ni jasno, kaj bi to lahko pomenilo. Niti ne rečemo, da sta načrtovani. Ti pojmovanji sta prej *izvabljeni [*elicited*] iz našega moralnega izkustva in vsega tistega, kar je vključeno v to, da smo se zmožni prebiti skozi postopek KI in delovati na podlagi moralnega zakona, kakor se le-ta nanaša na nas.*

Zadevo lahko ponazorimo takole: to, da smo hkrati umni in racionalni, se zrcali v dejstvu, da postopek KI vključuje obe obliki razmišljanja [*reasoning*]. Rečeno je, da smo racionalni na prvem koraku in dejansko na vseh korakih, ker premisleki agentov znotraj omejitev postopka vselej sodijo v racionalno. Rečeno je tudi, da smo umni, kajti če nas umno ne bi nagovorilo, se ne bi polastili tistega, kar Kant imenuje čisti praktični interes za preverjanje naših maksim glede na postopek KI, niti ne bi imeli – ko je maksima zavrnjena – takega interesa za revidiranje naših intenc in za preverjanje, ali je naša popravljena maksima sprejemljiva. Premislek agentov *znotraj* korakov postopka ter podvrženost njegovim umnim omejitvam zrcalita našo racionalnost. Naša motiviranost kot oseb, ki jih te omejitve skrbijo, in zainteresiranost, da delujemo na načine, ki ustrezajo zahtevam postopka, pa zrcalita našo umnost.

Pojmovanje svobodnih in enakopravnih oseb kot umnih in racionalnih je torej *temelj* konstrukcije. Če to pojmovanje in zmožnosti moralne osebnosti, ki jih vključuje – naše človeštvo -, v človeških bitjih ne bi bilo nekako živo, moralni zakon v svetu ne bi imel nobenih temeljev. Ob tem se spomnimo Kantove misli,

da storiti samomor pomeni izruvati [*to root out*] obstoj moralnosti iz sveta (MM 6: 422-423).

3. Pomembno je razumeti, da nasprotje med racionalnim intuicionizmom in Kantovim moralnim konstruktivizmom ni nasprotje med objektivizmom in subjektivizmom, kajti obe stališči vsebujeta pojmovanje objektivnosti, vendar ga vsako razume na drugačen način.

   Pri racionalnem intuicionizmu je pravilna moralna sodba ali načelo tisto, ki je resnično za predhoden in neodvisen red moralnih vrednot. Ta red tudi predhaja merila umnosti in racionalnosti kot tudi ustrezno pojmovanje oseb kot avtonomnih, odgovornih, svobodnih in enakopravnih članov moralne skupnosti. Dejansko je ta red tisti, ki ureja, kakšna so tista umna in racionalna merila in kako je treba pojmovati avtonomijo in odgovornost.

   Po drugi strani pa je v Kantovem moralnem nauku pravilna moralna sodba tista, ki je v skladu z vsemi relevantnimi merili umnosti in racionalnosti, katerih celotna moč je izražena v načinu, kako so povezana v postopek KI. Za ta postopek sam meni, da v sebi primerno združuje vse zahteve našega (človeškega) čistega in empiričnega praktičnega uma v enotno shemo praktičnega razmišljanja/sklepanja [*reasoning*]. Kot smo videli, je to vidik enotnosti uma. Zato splošna načela in predpisi, ki jih tvori pravilna uporaba tega postopka premišljevanja, zadostijo pogojem za veljavne sodbe, ki jih nalagata oblika in struktura našega skupnega (človeškega) praktičnega uma. Le-ti sta apriorni in temeljita v našem čistem praktičnem umu, zato sta za nas praktično nujni. Sodba, podprta s temi načeli in predpisi, mora biti potemtakem spoznana za pravilno s strani vseh umnih, racionalnih (in informiranih) oseb.

   Pojmovanje objektivnosti mora vsebovati razlago našega soglasja o sodbah, kako do tega pride. Kant razloži to soglasje s tem, da si delimo skupen praktični um. Če naj bo ideja uspešna, moramo podobno kot Kant domnevati, da kdorkoli uporablja postopek KI, slednjič prispe do približno enakih sodb, v kolikor ga seveda pametno in vestno uporablja in v kolikor je ozadje prepričanj in informacij približno enako. Umne in racionalne osebe morajo zato priti do bolj ali manj enakih razlogov in jim pripisati bolj ali manj enako težo. Da bi pa idejo razsojanja sploh lahko uporabljali – v nasprotju z idejo, da bi preprosto izrazili naše psihološko stanje -, moramo biti zmožni doseči soglasje v presoji, sicer ne vselej, pač pa pogosto. Ko pa tega ne moremo storiti, moramo biti naš neuspeh zmožni razložiti s težavnostjo vprašanja, tj. s težavami pri pregledovanju in ocenjevanju dokaznega gradiva ali tudi občutljivega ravnotežja tekmujočih razlogov na nasprotnih straneh predmeta razprave, kar pa nas vzeto vsako posebej ali pa oboje skupaj privede do pričakovanja, da se umne osebe med seboj lahko razlikujejo. Po drugi strani pa do nestrinjanja pride zaradi pomanjkanja umnosti, racionalnosti ali vestnosti pri eni ali več osebah, ki so vpletene, kjer seveda preizkus tega pomanjkanja ne more biti preprosto dejstvo samega nestrinjanja ali dejstvo, da druge osebe z nami ne soglašajo. Zato da mislimo, da so prisotni ti vzroki nesoglasja, moramo imeti druge, neodvisne razloge.

Naposled, da bi se izognil morebitnemu nesporazumu, moram na koncu razdelka dodati, da za Kantov konstruktivizem ne drži, da so moralna dejstva, še manj pa vsa dejstva, konstruirana. Konstruktivistični postopek prej nudi načela in predpise, ki podrobno določajo, *katera* dejstva o osebah, institucijah, dejanjih in svetu nasploh so relevantna pri moralnem premisleku. Te norme nam podrobno povedo, katera dejstva lahko *veljajo za* razloge. Ne bi smeli namreč reči, da so moralna dejstva konstruirana, kajti misel o konstruiranju dejstev se zdi čudna in je lahko nekoherentna. Nasprotno pa se zdi ideja o konstruktivističnem postopku, s katerim pridemo do načel in predpisov in ki izlušči tista dejstva, ki štejejo za razloge, dokaj jasna. Spomniti se moramo le, kako postopek KI nekatere maksime sprejme, druge zavrne. Dejstva so namreč že prisotna, tako rekoč na voljo v našem vsakodnevnem izkustvu ali pa jih identificira naš teoretični um, vendar pa so ločeno od konstruktivističnega moralnega pojmovanja zgolj dejstva. Potrebujemo pa način, s katerim izluščimo tista dejstva, ki so relevantna z moralnega vidika in s katerim določimo njihovo težo kot razlogov. Gledano iz tega zornega kota konstruktivistično stališče ne nasprotuje naši običajni ideji resnice in dejstvenim stanjem.

4. Kakšno vrsto dokazov verodostojnosti imamo na voljo za moralni zakon?

1. V prvem dodatku k prvemu poglavju Analitike v *Kritiki praktičnega uma* Kant zapiše, da moralnega zakona ni mogoče dobiti z dedukcijo, se pravi z upravičenjem njegove objektivne in univerzalne veljavnosti, marveč zakon sam sloni na dejstvu uma. To dejstvo (kot ga razumem sam) je dejstvo, da v naši skupni moralni zavesti prepoznamo in priznamo moralni zakon kot najvišji avtoritativni in neposredni napotek za nas. Kant nato dodaja, da moralni zakon ne potrebuje nobenih upravičujočih razlogov, ampak – nasprotno – ta ne dokazuje samo možnost svobode, temveč tudi njeno dejanskost v tistih, ki ga prepoznajo in priznajo za najvišjo avtoriteto. Moralni zakon zato daje objektivnost, čeprav le praktično, realnosti ideje svobode in s tem izpolnjuje [*answers*] potrebo spekulativnega uma, ki mora zaradi konsistentnosti s samim seboj predpostavljati možnost svobode. Takšna vloga moralnega zakona pa je sama po sebi zadostno dokazilo ali kreditiv zanj, kot pravi Kant. Ta kreditiv pa nadomešča vse tiste neuspele poskuse, da bi ga upravičili s teoretičnim umom, bodisi spekulativnim bodisi empiričnim *(Kritika praktičnega* uma*: 46-50).*

   Glede na *Grundlegung*, kjer poskuša Kant v zadnjem poglavju izpeljati moralni zakon iz ideje svobode, je to bistvena sprememba. Toda, kakšen je pravzaprav njen pomen[11]? Menim, da nakazuje Kantovo priznanje, da ima vsaka od štirih oblik uma v njegovi kritični filozofiji drugačno mesto in vlogo, kar zadeva njegovo enotnost. Um si namreč predstavlja kot samostojno enotnost načel, v kateri vsak člen obstaja za vsakega drugega in vsi za vsakega posebej (glej Bxxiii

[11] Kar zadeva pomembnost te spremembe se v večini strinjam z vsebino dragocene razprave Karla Ameriksa v njegovi knjigi *Kant's Theory of Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 6. pogl., kjer razpravlja o stališčih L. W. Becka in H. J. Patona, ki poskušata ohraniti kontinuiteto Kantovega nauka in zanikata bistvenost te spremembe.

in *Kritika praktičnega uma:* 119-121). V najsplošnejšem smislu obstaja dokaz za posamezno obliko uma v obrazložitvi njenega mesta in vloge znotraj tistega, kar bom imenoval konstitucija uma kot celote. Glede upravičenja uma kot takega za Kanta ne more biti nobenega dvoma, kajti um mora na vsa vprašanja o sebi odgovoriti iz svojih lastnih virov (A 476-84/B 504-12) in mora vsebovati vodilo za kakršnokoli kritično preiskavo vsake svoje uporabe *(Kritika praktičnega uma:* 16), kajti konstitucija uma mora biti samoutemeljujoča oz. samodokazujoča [*self-authenticating*].

Ko enkrat na dokazovanje verodostojnosti posameznih oblik uma gledamo kot na obrazložitev njihovih vlog znotraj konstitucije uma, tedaj bi zaradi razlik med njihovimi vlogami lahko pričakovali, da se bodo njihova dokazovanja med seboj razlikovala. Vsako izmed njih je konstituciji uma prilagojeno na različen način, in določnejši premisleki o razlagi njihovih vlog v tej konstituciji bodo temu primerno različni. Moralni zakon nima iste vrste dokazovanja kot kategorije, namreč posebne oblike argumenta, ki ga Kant zanje navaja v transcendentalni dedukciji iz prve *Kritike.* Argument naj bi pokazal, da so tovrstni pojmi in načela predpostavljeni v neke vrste izkustvu ali zavesti, v nasprotju z, na primer s tem, da so regulative uporabe sposobnosti.

Čisti spekulativni um prav tako pozna to, kar Kant imenuje dedukcija (A670/B698), tj. upravičenje ali dokazovanje objektivne veljavnosti svojih idej in načel kot transcendentalnih načel. (A651/B679). Kar je tukaj pomembno, je, da ima moralni zakon kot ideja čistega praktičnega uma celo drugačno dokazovanje kot čisti spekulativni um. Naj preciziram: za Kanta je čisti um, v nasprotju tako z razumom kot empiričnim praktičnim umom, sposobnost orientacije[12]. Medtem ko je dejavnost uma na obeh področjih podobna, opravlja svoje delo na teoretičnem področju drugače kot na praktičnem. Na vsakem od njiju um skrbi za orientacijo s svojo normativnostjo: postavlja smotre in jih ureja v celoto, tako da vodi uporabo sposobnosti, razum na teoretičnem področju in moč izbire na praktičnem. Na teoretičnem področju je čisti um prej regulativen kot konstitutiven: vloga njegovih idej in načel je namreč določitev ideje najvišje možne sistematične enotnosti ter vodstvo pri uvajanju te nujne enotnosti v naše vedenje o objektih in v naše pojmovanje sveta kot celote. Na ta način dejavnost uma daje zadostno merilo empirične resnice (A651/B679)[13]. Brez čistega uma vsakovrstna splošna pojmovanja sveta – religija, mit, znanost, kozmologija – ne bi bila mogoča. Ideje in načela uma, ki jih artikulirajo in ki v primeru znanosti podajo merilo empirične resnice, ne bi obstajale, kajti njihov vir je ravno um.

[12] To stališče, kakor tudi moje mnenje o Kantovem pojmovanju vloge uma nasploh, v veliki meri že nekaj let dolgujem Susan Neiman. Glej njeno doktorsko disertacijo "The Unity of Reason: Rereading Kant", Harvard University 1986.

[13] Glej A644/B672: "Um ima ... za svoj edini objekt razum in njegovo učinkovito aplikacijo. Podobno kot razum združuje mnogoterost v objektu s pomočjo pojmov, um združuje mnogoterost pojmov s pomočjo idej, postavljajoč določeno kolektivno enotnost za cilj dejavnosti in razuma." Tukaj je treba biti pozoren na to, da je um *normativen* v odnosu do razuma in da postavlja smotre za njegove dejavnosti. Sam razum ne more dojeti tega smotra in si dejansko sploh ne more postavljati smotrov, še več, medtem ko so dejavnosti razuma spontane v smislu, da ta deluje skozi aplikacijo svojih lastnih pojmov in kategorij v konstituiranju izkustva predmetov, in ga ne, kot misli Hume, vodijo naravni psihološki zakoni (na primer zakon asociacije idej), pa razum navzlic temu ni svoboden. Svoboden je čisti um. Glej tudi A669-695/B697-723.

Vloga spekulativnega uma pri reguliranju razuma in organiziranju našega empiričnega vedenja v celoto dokazuje njegove ideje in načela.

Nasprotno pa na praktičnem področju čisti um ni niti konstitutiven niti regulativen, temveč usmerjevalen: to je, neposredno usmerja moč izbire, ki sama ne nudi neodvisnega gradiva za organiziranje, kot to stori razum. Na tem področju je empirični praktični um tisti, ki je regulativen, kajti empirični praktični um organizira – z načelom hipotetičnega imperativa – v racionalno idejo sreče najrazličnejše želje in nagnjenja, ki sodijo v nižjo sposobnost želje *(Kritika praktičnega uma:120). V* nasprotju z njo pa je moč izbire višja sposobnost želje, ki jo *neposredno* usmerja moralni zakon kot ideja čistega uma, s katerim um za moč izbire zgradi njen praktično nujni objekt: kraljestvo smotrov.

Čisti um poskuša oblikovati tisto, kar Kant imenuje enotnost uma na način, primeren tako za teoretično kot praktično področje. Obstajajo tri take enotnosti: najprej je to na teoretičnem področju najvišja možna sistematična enotnost vedenja o predmetih, ki je potrebna za zadostno merilo empirične resnice; druga enotnost, ki zajema praktično področje, je najvišja možna sistematična enotnost smotrov v kraljestvu smotrov. Tretja enotnost pa je enotnost teoretičnega in praktičnega uma v eni konstituciji uma, kjer je teoretični um podrejen praktičnemu, tako da ima slednji prvenstvo *(Kritika praktičnega uma:* 116-119).

2. Sedaj se bom od teh splošnih opomb obrnil k vprašanju, zakaj je Kant opustil poskus, da bi dal argument za moralni zakon iz teoretičnega uma, tako da bom raziskal nekaj oblik, ki bi jih tak argument lahko imel.

V sedemdesetih letih 18. stoletja je Kant v to smer napravil kar nekaj korakov. Dieter Henrich jih deli v dve skupini[14]. V prvi naj bi Kant poskusil pokazati, kako teoretična raba uma, ko jo apliciramo na totaliteto naših želja in smotrov dejanj, v racionalnem agentu nujno spodbudi ne le značilno odobravanje moralnega razsojanja, temveč tudi priganja k delovanju na podlagi te presoje. V drugi skupini pa naj bi Kant poskušal izpeljati bistvene elemente moralnega razsojanja iz tistega, kar ima on za nujno predpostavko moralne filozofije, vendar predpostavko, ki je lahko pojmovana kot nujna zgolj z uporabo teoretičnega uma, namreč pojma svobode.

Za vsako skupino Henrich navede nekaj primerov, vendar bom te podrobnosti zanemaril. Ustrezna poanta je, da je Kant poskušal utemeljiti moralni zakon izključno na teoretičnem umu in konceptu racionalnosti. Izpeljati poskuša umno iz racionalnega. Začne s pojmovanjem samozavedajočega racionalnega agenta (v nasprotju z umnim), ki razpolaga z vsemi močmi teoretičnega uma in ga ženejo le naravne potrebe in želje. Ti argumenti pričajo o Kantovem večletnem

[14] Dieter Heinrich je napisal študijo o teh argumentih iz Kantovega dela *Nachlass,* kjer predlaga, da ima Kant, ko govori o "tej zaman iskani dedukciji" moralnega zakona, v mislih svoj lastni neuspeh. Glej "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre von Faktum der Vernunft", v *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken,* ur. Dieter Heinrich et. al. (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1960), str. 239-247, čigar eseju veliko dolgujem.

prizadevanju, da bi našel izpeljavo moralnega zakona iz teoretičnega uma.

Druga vrsta argumenta za moralni zakon, podobna vrsti argumenta, ki ga Kant daje za kategorije, bi lahko bila naslednja: poskusili bi pokazati, da je moralni zakon predpostavljen v naši *moralni zavesti* na enak način, kot so kategorije predpostavljene v našem čutnem izkustvu objektov v prostoru in času[15]. Zaradi tega bi lahko trdili, da nobeno drugo moralno pojmovanje ne more podrobneje razložiti pojmov dolžnosti in obveznosti ali pojmov, ki potrebujejo imeti svojevrstne moralne občutke krivde in sramu, kesanja in užaljenosti ipd. Da določeno moralno pojmovanje vključuje nujno ozadje za takšne pojme, je seveda umna zahteva. Vendar pa argument poskuša doseči preveč: ni sprejemljivo zanikati, da druga pojmovanja ravno tako zadostujejo za to ozadje. Pojmovanja dveh družb se lahko potemtakem medsebojno v veliki meri razlikujejo, čeprav so ljudje v obeh družbah sposobni moralnega zavedanja. Navedeni pogoj izpolnjuje veliko naukov poleg tega, ki ga podrobno določa moralni zakon.

Pri tej vrsti argumenta je napaka v tem, da privzema razlikovanje med pojmom in čistim zorom, medtem ko v moralni zavesti sami razlikovanja ni. Teoretični um zadeva vedenje o objektih, čutno izkustvo pa mu priskrbi materialno osnovo. Praktično vedenje pa zadeva umne in racionalne temelje za produkcijo objektov. Popolno dobro je zato realizacija konstruiranega objekta: kraljestva smotrov kot nujnega objekta volje, ki jo neposredno določa moralni zakon. Moralna zavest pa sploh ni čutno izkustvo nekega objekta, zato ta vrsta argumenta nima potrebne opore. Premislimo še o naslednjem argumentu. Lahko bi, na primer, rekli: ker dedukcija kategorij kaže na to, da je njihova objektivna veljavnost in univerzalnost njihove aplikacije predpostavljena v našem skupnem, javnem izkustvu objektov, bi podoben argument za moralni zakon lahko pokazal, da le-ta tvori edino možno osnovo za enoten javni red obnašanja za množico oseb, ki imajo konfliktne cilje in interese. Trditev je, da smo brez naravnega zakona prepuščeni boju vseh proti vsem, kot je to prikazano v obvezi Franca I. *(Kritika čistega uma:* 30). Takšno stališče nam bi omogočilo reči, da je moralni zakon sestavni del slehernega enotnega javnega reda v družbenem svetu[16].

Ta pristop pa je po mojem mnenju prav tako obsojen na propad. Zahteva, da moralno pojmovanje določi enoten in skupen javni red obnašanja, je spet povsem umna. Očitna težava je, da lahko utilitarizem, perfekcionizem, intuicionizem kot tudi drugi nauki določijo tak red. Moralni zakon je, kot smo videli, aprioren glede na empirični praktični um. Aprioren je tudi kot ideja uma, vendar pa ni aprioren v dodatnem smislu, da mora na njem temelji vsakršen enoten javni red.

Menim namreč, da Kant sam ne trdi, da je moralni zakon aprioren tudi v tem dodatnem smislu. Pri čemer pa on dejansko vztraja, je dejstvo, da je moralni zakon za nas edini način, kako konstruirati enoten javni red obnašanja, ne da bi

[15] Kot pravi Lewis White Beck, bi od Kanta lahko pričakovali, da bo na tem mestu izvedel kritično regresijo predpostavk moralnega izkustva. Glej *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), str. 171.

[16] Zdi se, da tak način dedukcije moralnega zakona predlaga Ernst Cassirer v *Kant's Life and Thought* (New Haven: Yale University Press, 1981) str. 238-247, še posebej str. 239-243, vendar ga ni natančneje razvil.

zabredli v heteronomijo. Kant idejo avtonomije uporablja implicitno v konstruktivističnem pojmovanju moralnega uma, da bi odstranil alternativne moralne nauke. Čeprav Kant nikoli ne razpravlja o utilitarizmu[17], perfekcionizmu in intuicionizmu, kot jih poznamo danes, je vendarle razvidno, da bi tudi na te sodobne nauke gledal kot na oblike heteronomije. Skliceval bi se na moralni zakon kot načelo svobodnega konstruktivnega uma.

3. Na koncu se na kratko povrnimo še k drugi *Kritiki,* v kateri Kant razloži, zakaj moralni zakon nima dedukcije *(Kritika praktičnega uma:* 47-51). Na tem mestu poudari razlike med teoretičnim in praktičnim umom. Teoretični um se ukvarja z vednostjo objekov, kakor so nam le-ti dani v čutnem izkustvu. Praktični um pa zadeva našo zmožnost umnih in racionalnih bitij, da povzročimo [*bring about*] oz. proizvedemo predmete v skladu z njihovim pojmovanjem. Objekt je razumljen kot smoter dejanja in za Kanta imajo v tem smislu vsa dejanja nek objekt. Dejanje na podlagi čistega praktičnega uma zato vključuje, prvič, povzročitev objekta [*bringing about an object*], pojmovanje katerega je zasnovano v luči idej in načel čistega praktičnega uma, in, drugič, našo zagnanost (na ustrezen način) zaradi praktičnega interesa pri udejanjanju tega pojmovanja. Ker smo zaradi našega uma taki, da smo lahko popolnoma svobodni, so *popolnoma* svobodna samo tista dejanja, ki izpolnjujejo oba pogoja. Iz doslej povedanega bi se lahko zdelo, da je dokazovanje moralnega zakona zelo problematično. Prav ta težavnost pa pripravi prizorišče za Kantovo uvedbo nauka o dejstvih uma v drugi *Kritiki.* Kajti moralnega zakona ni mogoče izpeljati iz pojmov teoretičnega uma skupaj s pojmom racionalnega agenta; niti ni predpostavljen v našem moralnem izkustvu ali nujen za podrobno določitev enotnega reda javnega obnašanja. Tudi ne more biti izpeljan iz ideje svobode, ker ni na voljo nobenega intelektualnega zora svobode. Še več, moralni zakon ne sme biti regulativen glede neke sposobnosti s svojim lastnim gradivom. Ta vrsta dokazovanja velja za spekulativni um in na praktičnem področju za empirični praktični um, ki uravnava nižje sposobnosti želenja. Vendar naposled Kant kljub vsemu trdi, da obstaja način, s katerim se da dokazati moralni zakon:

> "Povrh tega je moralni zakon dan, tako rekoč, kot faktum čistega uma, ki se ga a priori zavedamo in ki je apodiktično gotov, tudi če vzamemo, da v izkustvu ni mogoče najti primera, v katerem bi bil povsem ustrezno izvršen. Objektivne realnosti moralnega zakona torej ne more dokazati nobena dedukcija, nikakršno prizadevanje teoretičnega, spekulativnega ali empirično podkrepljenega uma ... kljub temu pa je trdno vzpostavljena sama v sebi."

In dodaja:

> "Na mesto te dedukcije moralnega načela, ki jo zaman iščejo, pa stopa nekaj drugega in popolnoma paradoksnega: to načelo rabi, narobe, samo kot načelo za dedukcijo neke zmožnosti, ki je ni mogoče do kraja raziskati

[17] V *Kritiki praktičnega uma:* 37-39 (v zadnji opombi osmega paragrafa) se sicer nahaja nekaj kritičnega razpravljanja o utilitarizmu, vendar menim, da ne vpliva na sporočilo besedila.

> in je ne more dokazati nobeno izkustvo, spekulativni um pa je moral predpostaviti (... da bi tako ne bil v protislovju s samim seboj), da je vsaj možna – in sicer zmožnosti svobode, za katero dokazuje moralni zakon, ki sam ne rabi razlogov, ki bi ga upravičevali, da ni zgolj možna, ampak da *je* pri bitjih, ki priznavajo ta zakon kot nekaj zanje zavezujočega, tudi dejanska."

Če sklenemo: vsaka izmed oblik uma v Kantovem kritičnem nauku ima svoj lastni dokaz. Kategorije in načela razuma so predpostavljena v našem izkustvu predmetov znotraj časa in prostora, čisti spekulativni um pa se dokazuje s svojo vlogo urejanja empiričnega vedenja razuma v sistematično enoto empiričnega vedenja razuma in tako ponudi zadostno merilo za empirično resnico. Empirični praktični um ima podobno vlogo glede na našo nižjo sposobnost želenja: svoja nagnjenja in hotenja organizira v racionalno pojmovanje sreče. *Čisti* praktični um je tisti, katerega dokazovanje se zdi najbolj zmuzljivo: podobno, kot je to več let počel Kant, hrepenimo za tem, da bi njegova načela izpeljali iz nekega trdnega temelja, bodisi v teoretičnem umu bodisi v izkustvu ali pa v nujnih pogojih skupnega javnega reda obnašanja. V kolikor pa pri izpeljavi iz teh treh kljub vsemu ne bi bili uspešni, nam preostane še izpeljava iz ideje same svobode, česar se Kant še zmeraj nadeja, da bo storil v *Grundlegung.*

Vendar pa v Kantovi kritični filozofiji ne najdemo nobenega od teh dokazov. V drugi *Kritiki* Kant to prizna in sprejme stališče, da čisti praktični um z moralnim zakonom kot svojim prvim načelom dokazujejo dejstva uma in zaradi takega dokazovanja z dejstvi tiste osebe, ki priznavajo moralni zakon kot zavezujoč in objektivno realnost svobode, čeprav vedno (kar je treba poudariti) zgolj iz praktičnega vidika. Na enak način moralni zakon dokazuje ideji Boga in nesmrtnosti. Zato je obenem s svobodo moralni zakon sklepni kamen [*keystone*] celotnega sistema čistega uma *(Kritika praktičnega uma:* 5). Čisti praktični um pa je slednjič dokazan s postavko o prvenstvu glede na spekulativni um ter s tem, da se povezuje in – kar je še več – *dopolnjuje* konstitucijo uma kot enotnega sistema [*body*] načel: vse to naredi um kot celoto samodokazujoč *(Kritika praktičnega uma:* 117-121).

Menim, da do nastanka svoje druge *Kritike* Kant ni razvil samo konstruktivističnega pojmovanja praktičnega uma, temveč tudi koherentističen razlago njegovega dokazovanja. V tem je pomen njegovega nauka o dejstvih uma in njegove takratne opustitve jalovega iskanja tako imenovane dedukcije moralnega zakona. Ta nauk se lahko zdi kot korak nazaj v intuicionizem ali celo v dogmatizem. Nekateri so ga poskušali interpretirati tako, da bi ga ukrojili po meri Kantovih prejšnjih stališč, drugi pa so ga zgolj obžalovali. Kljub vsemu pa se mi na tem mestu zdi, da je bil Kant pred svojimi kritiki. Konstruktivističen in koherentističen nauk praktičnega uma navsezadnje ni brez svojih prednosti kot možno stališče. Kot tak je del Kantove zapuščine v izročilu moralne filozofije.

5. Moralni zakon kot zakon svobode

1. Ena izmed posebnih značilnosti Kantovega pojmovanja svobode je osrednje mesto, ki ga ima moralni zakon kot ideja čistega uma. Čisti um, tako teoretični kot praktični, je svoboden. Za Kanta ni bistvene razlike med svobodo volje in svobodo misli. Če je svobodno naše matematično in teoretično mišljenje, kakor je to razvidno iz svobodnega razsojanja, tedaj je svobodno tudi naše čisto praktično razsojanje, kot je razvidno iz svobodnih deliberativnih sodb. V obeh primerih pa moramo svobodno razsojanje ločevati od besednih izjav, ki preprosto le izražajo ali pa so (vzročna) posledica naših psiholoških stanj, hotenj in naravnanosti. Sodbe terjajo veljavnost in resnico, trditve, ki jih je mogoče podpreti z razlogi. Svoboda čistega uma vsebuje svobodo praktičnega in teoretičnega uma, ker sta obe vrsti svobode svoboda enega in istega uma (Gr 4: 391; *Kritika praktičnega uma:* 89, 119). Kantov pristop zahteva, da moralni zakon kaže tiste značilnosti, ki razkrivajo našo svobodo in bi morale biti ugotovljive takorekoč že iz površine postopka KI. Moralni zakon služi kot *ratio cognoscendi* svobode *(Kritika praktičnega uma:* 6). Moramo se le spomniti značilnosti tega postopka (obravnavanega v prvem razdelku), za katere Kant meni, da nam omogočajo, da ga spoznamo kot zakon svobode[18].

   Najprej si oglejmo značilnosti, s katerimi postopek KI prikaže moralni zakon kot brezpogojen. Le-te so razvidne v načinu, kako umno omejuje racionalno in si ga popolnoma podredi. Postopek KI (umno) omeji empirični praktični um (racionalno) tako, da je delovanje na podlagi maksime – razen če te agentove racionalne in iskrene maksime ne sprejme postopek KI – absolutno prepovedano. Ta rezultat je namreč s stališča praktičnega uma kot celote, čistega in empiričnega, dokončen. Zato moralni zakon, prikazan s postopkom KI, določa obseg, znotraj katerega sodijo vsi dopustni smotri, kakor tudi omejitve sredstev, ki jih lahko privzamemo za njihovo doseganje. Iz tega izvirajoči obseg in omejitve začrtajo dolžnosti pravičnosti [*duties of justice*]. Moralni zakon nam namreč nekatere smotre nalaga kot smotre, ki jih moramo zasledovati in dati določeno težo. Te dolžnosti so dolžnosti vrline. Brezpogojnost moralnega zakona, kot je predstavljen v postopku KI, pa preprosto pomeni, da so omejitve slednjega veljavne za vse umne in racionalne osebe, ne glede na njihove naravne želje in nagnjenja.

   Lahko bi tudi dejali, da je čisti praktični um aprioren glede na empirični praktični um. Tukaj se termin “a priori” seveda nanaša na čisto praktično vedenje in ne na vedenje o predmetih, danih v izkustvu. Izraža dejstvo, da se vnaprej zavedamo – ne glede na to, kakšne utegnejo biti naše naravne želje – tega, da moralni zakon nalaga določene smotre kot tudi omejitve glede sredstev in da so te zahteve za nas vselej veljavne. To ustreza tradicionalnemu epistemološkemu pomenu termina a priori in je skladno tudi z definicijo, ki jo zanj poda Kant v *Kritiki praktičnega uma.* Kant vidika brezpogojnosti in apriorne danosti moralnega zakona uporablja tako, da razloži smisel, v katerem naše ravnanje na podlagi

[18] Po Kantu obstajajo tri ideje svobode, med katerimi je treba razlikovati in jih povezati pri razlagi praktičnega stališča: ideja o delovanju pod idejo svobode, ideja o praktični svobodi in ideja o transcendentalni svobodi. Žal pa jih tukaj ne morem obravnavati.

njega kaže na našo neodvisnost od narave in na to, da smo osvobojeni od tega, da bi nas določale želje in potrebe, ki jih v nas vzbudijo naravni in psihološki vzroki (tako imenovana negativna svoboda).

2. Nadalje, vprašajmo se, kako postopek KI prikaže moralni zakon kot po sebi zadosten, da določa voljo. Tu moramo biti pazljivi, da te značilnosti ne interpretiramo prestrogo. Mislim, da Kant ne želi povedati, vsekakor pa mu tega ni treba, da moralni zakon določa vse relevantne vidike našega ravnanja. Moralni zakon prej podrobno določi obseg, *znotraj* katerega morajo spadati vsi dopustni smotri in tudi *omeji* sredstva, ki jih lahko uporabimo za njihovo doseganje, kar deloma že naredi moralni zakon po sebi zadosten, da določa voljo. (Posebne želje določajo, katere smotre je za nas racionalno dosegati in tudi določajo, znotraj dovoljenih omejitev, na kakšen način jih je za nas racionalno dosegati. Tak odklon pojmujem kot združljiv s Kantovim namenom.)

   Poleg določanja obsega dopustnih smotrov in omejevanja sredstev za njihovo dosego pa mora moralni zakon priskrbeti tudi zadostne temelje za določanje volje, tako da identificira določene smotre, ki so tudi dolžnosti, ter od nas zahteva, da jim damo vsaj nekaj teže. Ker moralni zakon določa oba vidika dejanja, tako smotre kot sredstva dejanj, je čisti praktični um skozi moralni zakon kot idejo uma *zadosten*, da določa voljo[19]. Pomembno je pripomniti, da ima za Kanta dejanje nek smoter: če bi moralni zakon zgrešil identifikacijo nekaterih smotrov kot hkrati dolžnosti, ne bi zadoščal za določanje bistvenih lastnosti dejanj.

   Za Kantovo stališče je osrednjega pomena dejstvo, da mora biti moralni zakon zgolj formalen, obenem pa imeti dovolj vsebine, da je v sebi zadosten za določanje smotrov v naravnem pomenu besede. Čisti um namreč ne zgolj najde najbolj učinkovite poti do uresničitve danih smotrov, temveč med njimi tudi izbira in presoja [*criticizes*]. In prav to njegovo dejavnost ima v mislih Kant, ko pravi, da moralni zakon specificira pozitivni pojem svobode. Svobodni smo namreč ne le v smislu, da lahko ravnamo neodvisno od naših naravnih želja in potreb, ampak tudi v tem, da imamo načelo, ki je regulativno *tako* za smotre *kot* sredstva, na podlagi katerih naj ravnamo, načelo avtonomije, ki je umnim in racionalnim bitjem tudi primerno.

3. Toliko o načinu, na katerega postopek KI prikaže moralni zakon kot brezpogojen in zadosten po sebi, da določa voljo. Poleg tega postopka, ki kaže, kako nam moralni zakon nalaga smotre, ki so hkrati dolžnosti, kaže ta zakon tudi kot tisti, ki opravlja delo uma, ko postavlja smotre in zagotavlja njihovo urejeno enotnost, tako da ni več zgolj načelo racionalnosti. Spoznamo pa lahko še način, kako moralni zakon konstruira kraljestvo smotrov ter s tem podrobneje določa

[19] *Tretji* in najmočnejši način, po katerem bi moralni zakon lahko zadoščal za določitev volje, bi dozdevno lahko bil takšen: v Kantovem *Nauku o vrlini* beremo, da morajo biti smotri vseh naših dejanj smotri, ki so hkrati dolžnosti. Edini odklon [*leeway*], ki nam preostane, je v pomembnosti, ki jim jo lahko pripišemo in v izbiri najučinkovitejših sredstev za njihovo doseganje. Običajne življenjske radosti so dopustne samo, v kolikor jih potrebujemo za ohranitev samospoštovanja, čuta dobrega počutja in zdravja, če naj vestno in inteligentno izpolnjujemo svoje dolžnosti. To je ena od interpretacij Kantovega tako imenovanega rigorizma, ki je tukaj ne bom obširneje razlagal.

pojmovanje svojega predmeta. Skratka, postopek KI v svojih konstrukcijah oblikuje vse bistvene značilnosti načela in opravlja delo čistega uma na praktičnem področju.

Ta postopek tudi razjasni nekatere splošnejše vidike praktičnega uma, na katere se Kant sklicuje v odlomku iz prve *Kritike*, kjer pravi:

> "Um ne ... sledi redu stvari, kot se le-te same predstavljajo v pojavu, temveč zase v popolni spontanosti oblikuje svoj lastni red v skladu z idejami [*čistega uma*], ki mu prilagodi empirične pogoje, in v skladu s katerim deklarira dejanja kot [*praktično*] nujna (A548/B576). Kaj s tem misli Kant, lahko dojamemo: namreč, da čisti praktični um iz sebe samega konstruira pojmovanje kraljestva smotrov kot reda, ki je iz samega sebe skladen z idejami uma; in glede na zgodovinske in materialne okoliščine, v katerih se nahaja družba, nas to pojmovanje vodi v oblikovanju institucij in praks, ki ji ustrezajo.

Posebne značilnosti kraljestva smotrov bi morale potemtakem biti prilagojene empiričnim, se pravi historičnim in materialnim pogojem. Kaj natanko je vsebina dopustnih ciljev državljanov in kakšne specifične institucije so najbolj primerne za vzpostavitev moralne skupnosti, ki jo uravnava moralni zakon, vse to mora biti povezano z okoliščinami. Toda tisto, kar vemo vnaprej, so nekatere splošne lastnosti takšne moralne skupnosti: narava smotrov, ki so tudi dolžnosti, in njihova ureditev v smislu gojenja naše moralne in naravne popolnosti ter dolžnosti podpiranja/pospeševanja sreče (dopustnih smotrov) drugih. Vemo tudi, da je v ugodnih okoliščinah kraljestvo smotrov nekakšna oblika konstitucionalne demokracije.

4. Sedaj pa si oglejmo še dva primera, ki ju Kant navede v pripombi k šestemu paragrafu prvega poglavja Analitike (*Kritika praktičnega* uma*: 32). V prvem Kant prikaže moža, ki trdi, da ima tako močno naravno slo, da bi bila želja, če bi bil želeni objekt živo postavljen predenj, neubranljiva. Meni, da mož pretirava ali pa se moti. Če bi namreč mož vedel, da bo usmrčen takoj, ko bo sla izpolnjena, in bi bila usmrtitvena naprava (na primer vislice) prav tako živo pred njim kakor privlačni želeni objekt, bi gotovo spoznal, da obstajajo druge želje, v skrajnem primeru pa njegova ljubezen do življenja kot vsota vseh naravnih želja, izražajočih življenje, ki bi se vmešale, da bi se uprl tej domnevno neubranljivi sli. V skrajni sili [*in the last resort*] je ljubezen do življenja, ko* je v *enaki meri živo vzbujena, sposobna nadzorovati vse druge naravne želje. Kant namreč predpostavlja, da kot povsem racionalna in naravna bitja ne moremo delovati v nasprotju z ljubeznijo do življenja.*

Drugi primer pa govori o možu, ki mu je njegov knez ukazal, da lažno priča proti častivredni osebi, ki se ga je knez želel znebiti pod verjetno pretvezo. Privzeti moramo, da je ta ukaz podprt z grožnjo takojšnje usmrtitve, prisotne na podobno živ način kot v prejšnjem primeru, vendar pa tokrat ljubezni do življenja nasprotuje želja ravnati iz moralnega zakona. Tukaj Kant meni, da čeprav morda

nihče izmed nas ne bi hotel povedati, kaj bi v takšni situaciji storil, podobno kot ta mož tudi mi vemo, da bi se bilo knezovemu ukazu *možno* upreti. O tem možu Kant pravi: "Sodi torej, da nekaj more, ker se zaveda, da to mora, in v sebi spoznava svobodo, ki bi mu sicer brez moralnega zakona ostala neznana." *(Kritika praktičnega* uma*: 33)*

Kantov cilj *je,* da nas s temi primeri prepriča, da čeprav kot povsem naravna bitja, obdarjena z močmi racionalnega, ne pa tudi umnega, ne moremo nasprotovati ljubezni do življenja, to kljub vsemu lahko storimo kot bitja, obdarjena s *človečnostjo [*humanity*] kot združitvijo moči umnega z moralnim čutom*[20]*. Še več: naše zavedanje moralnega zakona razkriva, da se lahko postavimo proti totaliteti naravnih želja; to pa nam hkrati odkriva našo zmožnost, da se lahko upremo celoti naših naravnih želja, to pa spet razkriva našo zmožnost ravnati neodvisno od naravnega reda. Naša zavest moralnega zakona pa tega ne bi mogla storiti, v kolikor le-ta sam ne bi bil le brezpogojen in po sebi zadosten, da določa našo voljo, in če ne bi imel vseh lastnosti načela čistega praktičnega uma. Te značilnosti morajo biti izpostavljene v našem moralnem razmišljanju in čutenju na podoben način, kot so predstavljene v postopku KI. Vedenje, da* lahko *ravnamo iz zakona* te *vrste – se pravi iz zakona, ki je načelo avtonomije je to, kar nam razkriva našo svobodo.*

5. Za sklep pa omenimo še nek drug odlomek: najdemo ga v *Kritiki praktičnega uma:* 94, kjer Kant navaja, da obstajajo pisci, ki mislijo, da lahko svobodo razložijo z empiričnimi načeli. Obravnavajo jo kot psihološko lastnost, ki jo lahko pojasnimo z natančno preiskavo duše in gonil volje, ki sodijo k čutnemu izkustvu. Ti pisci na svobodo ne gledajo kot na transcendentalni predikat vzročnosti pri osebah, ki obenem zavzemajo mesto v naravnem redu, vendar pa niso, kot nakaže Kant, povsem iz naravnega sveta. Kant pravi:

> "Ker pa s tem razveljavljajo veličastno odkritje, ki nam ga nudi čisti praktični um s pomočjo moralnega zakona, in sicer odkritje inteligibilnega sveta s pomočjo realizacije pojma svobode, ki je sicer transcendenten, ker potemtakem razveljavljajo sam moralni zakon, ki ne priznava absolutno nobenega empiričnega določitvenega razloga, bomo morali tu še nekaj dodati, da bi se obvarovali pred tem slepilom in da bi prikazali empirizem v vsej njegovi goloti in plehkosti."

Ta neprizanesljiv odlomek izraža vso globino Kantovega prepričanja, da tisti, ki so brez pojmovanja moralnega zakona in jim primanjkuje moralne občutljivosti, ne morejo vedeti, da so svobodni. Sami sebi se dozdevajo kot povsem naravna

[20] Kant pri svoji uporabi termina človečnost ni vselej konsistenten, vendar ponavadi pomeni to, kar je nakazano v tem besedilu. Naj spomnimo na dogodek, ko je Kanta v njegovih poslednjih dnevih obiskal njegov zdravnik, tedaj rektor na univerzi, Kant je izčrpan in oslabljen vstal s stola, in ko ga je rektor prosil, naj sede, je to le nerad storil. E. A. C. Wasianski, ki je poznal Kantovo vljudnost in njegovo nadvse udvorljivo vedenje, je rektorju zatrdil, da bo Kant sedel takoj, ko sede on sam. Ko je rektor podvomil o takem razlogu, so ga o njegovi pravilnosti hitro prepričale Kantove besede, izgovorjene z velikim naporom, potem ko je le-ta zbral dovolj moči: "Das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen," s čimer je želel pokazati: "Še zmeraj lahko ravnam, kot bi moral, in potemtakem moram stati, dokler moj obiskovalec ne sede." Ta znani pripetljaj lepo ponazarja pomen človeštva/človečnosti. Opisan je v Cassirerjevem delu *Kant's Life and Thought*, str. 412.

bitja, obdarjena z racionalnostjo, vendar brez bistvenih elementov človečnosti. Če bi nas kakšen filozofski ali drug nauk prepričala, da je moralni zakon slepilo in naš moralni čut preprosto artefakt narave za nadaljevanje vrste ali pa družbeni izum za stabiliziranje in zavarovanje institucij, bi bili v nevarnosti, da izgubimo človečnost, čeprav Kant meni, da je ne moremo povsem izgubiti. Slepilu empirizma, kot ga imenuje Kant, ne sme biti dovoljeno, da nas oropa veličastnega odkritja naše avtonomije, kot jo spoznamo skozi moralni zakon kot idejo čistega uma. Filozofija kot obramba (apologija v tradicionalnem pomenu besede), vloga, ki ji jo daje Kant, je preprečitev te izgube.