

recunoaște ființa care este conștientă de ea însăși prin această lege (propria noastră persoană) ca aparținând lumii pure a intelectului și determină într-adevăr modul cum poate fi ea ca atare activă. Astfel se poate concepe pentru ce, în întreaga facultate a rațiunii, *numai practicul* poate fi acela care ne ajută să depășim lumea sensibilă și ne procură cunoștințe despre o ordine suprasensibilă și o conexiune, care însă, ce-i drept, tocmai de aceea nu pot fi întinse decât atât cât este necesar pentru punctul de vedere pur practic.

Numai asupra unui lucru fie-mi îngăduit să mai atrag atenția cu acest prilej, anume că fiecare pas pe care-l facem cu rațiunea pură, chiar în câmpul practic, unde nu luăm deloc în seamă speculația subtilă, se leagă totuși atât de exact, și anume de la sine, de toate momentele Criticii rațiunii teoretice, ca și când fiecare ar fi fost imaginată cu intenție calculată numai spre a-i procura acesteia confirmare. Un acord atât de exact, care nu a fost urmărit în nici un fel, ci care (după cum ne putem încredința noi înșine, numai dacă voim să continuăm cercetările morale până la principiile lor) se găsește de la sine între judecățile cele mai importante ale rațiunii practice și observațiile adesea prea subtile și inutile în aparență ale Criticii rațiunii speculative, surprinde și uimește; și confirmă maxima recunoscută și laudată deja de alții, de a-ți continua nestânjenit drumul în fiecare cercetare științifică cu toată exactitatea și sinceritatea posibile, fără să-ți pese de ceva contra căruia ai putea greși în afara câmpului ei, ci a o face numai pentru ea însăși, atât cât poți, în mod adevărat și complet. O îndelungată observație m-a convins că, atunci când am dus la capăt aceste cercetări, ceea ce la jumătatea uneia și în raport cu alte documente străine îmi părea uneori foarte îndoielnic, dacă lăsăm la o parte aceste scrupule și dădeam atenție numai cercetării mele până când era terminată, la sfârșit, într-un chip neașteptat, se acorda perfect cu ceea ce fusese descoperit de la sine, fără a ține câtuși de puțin seama de acele doctrine, fără părtinire și preferință pentru ele. Scriitorii s-ar cruța de multe erori, de efort pierdut (fiindcă fusese depus pentru o năluca), numai dacă s-ar putea decide să lucreze cu ceva mai multă sinceritate.

Cartea a doua

DIALECTICA RAȚIUNII PURE PRACTICE

Capitolul întâi

DESPRE O DIALECTICĂ A RAȚIUNII PURE PRACTICE ÎN GENERE

Rațiunea pură își are totdeauna dialectica ei, fie că o privim în folosirea ei specifică, fie că o privim în folosirea ei practică; căci ea cere totalitatea absolută a condițiilor unui condiționat dat și aceasta nu poate fi absolut găsită decât la lucrurile în sine. Dar cum toate conceptele lucrurilor trebuie să fie raportate la intuiții, care la noi oamenii nu pot fi niciodată altfel decât sensibile, prin urmare fac ca obiectele să fie cunoscute nu ca lucruri în sine, ci numai ca fenomene, în a căror serie de condiționat și condiții nu poate fi întâlnit niciodată Necondiționatul, o inevitabilă aparență se naște din aplicarea acestei Idei raționale de totalitate a condițiilor la fenomene (prin urmare a Ideii Necondiționatului): ca și când ar fi lucruri în sine (căci așa sunt luate totdeauna, în lipsa unei critici care pune în gardă), aparență care nu ar fi observată niciodată ca înșelătoare, dacă nu s-ar trăda singură printr-un *conflict* al rațiunii cu ea însăși în aplicarea la fenomene, a principiului ei care constă în a presupune oricărui condiționat Necondiționatul. Prin aceasta însă rațiunea este constrânsă să cerceteze de unde provine această aparență și cum poate fi ea înlăturată, ceea ce nu poate avea loc altfel decât printr-o critică completă a întregii facultăți pure a rațiunii, astfel încât antinomia rațiunii pure, care devine manifestă în dialectica ei, este în realitate eroarea cea mai binefăcătoare în care a putut cădea vreodată rațiunea omenească, fiindcă ea ne îndeamnă în cele din urmă să căutăm cheia cu ajutorul căreia să putem ieși din acest labirint, care, dacă a fost găsită, ne mai descoperă și ceea ce nu căutam și de care

avem totuși nevoie, anume perspectiva spre o ordine de lucruri mai înaltă, imuabilă, în care ne găsim deja acum și în care putem fi pe viitor capabili, prin anumite precepte, să ne continuăm existența conform determinării supreme a rațiunii.

În Critica rațiunii pure se poate găsi expus în amănunt cum, în folosirea speculativă a rațiunii pure, este posibil să se soluționeze această dialectică naturală și cum să se preîntâmpine eroarea izvorâtă dintr-o aparență de altfel naturală. Dar rațiunii nu-i merge întru nimic mai bine în folosirea ei practică. Ea caută, ca rațiune pură practică, pentru condiționatul practic (care se bazează pe înclinații și trebuință naturală) de asemenea Necondiționatul, și anume nu ca principiu determinant al voinței, ci, dacă acesta a fost și dat (în legea morală), totalitatea necondiționată a *obiectului* rațiunii pure practice, sub numele de *Bine suveran*²⁹.

A determina această Idee practic, adică într-un mod suficient pentru maxima purtării noastre raționale, înseamnă *doctrină a înțelepciunii*, și aceasta la rândul ei este, ca *știință, filosofie*, în sensul pe care-l înțelegeau cei vechi, la care ea era o îndrumare către conceptul în care trebuie pus Binele suveran și spre purtarea prin care acesta poate fi dobândit. Ar fi bine dacă am lăsa acestui cuvânt vechiul lui sens, de *doctrină despre Binele suveran*, întrucât rațiunea se străduiește să facă din ea o *știință*. Căci, pe de o parte, condiția restrictivă care-i este atașată ar fi adecvată expresiei grecești (care înseamnă iubire de *înțelepciune*) și totuși ar fi în același timp suficientă pentru a cuprinde sub numele de filosofie iubirea pentru *știință*, prin urmare pentru întreaga cunoaștere speculativă a rațiunii, întrucât ea este utilă atât aceluși concept, cât și principiului determinant practic, și totuși nu lasă să pierdem din ochi scopul principal, în vederea căruia numai ea poate fi numită *doctrină a înțelepciunii*. Pe de altă parte, nu ar fi nici rău să descurajăm prezumția aceluia care ar îndrăzni să-și aroge titlul de filosof, prezentându-i deja prin definiția cuvântului criteriul stimei de sine însuși, care i-ar reduce foarte mult pretențiile; căci a fi un *dascăl de înțelepciune* ar însemna ceva mai mult decât un discipol care încă nu a ajuns destul de departe spre a se conduce pe sine, și cu atât mai puțin pe alții, în așteptarea certă de a atinge un țel atât de înalt; aceasta ar însemna a fi un *maestru în cunoașterea înțelepciunii*, ceea ce vrea să spună mai mult decât își va atribui lui însuși un om modest. Filosofia ar rămâne încă, ca și

înțelepciunea, tot un ideal, care, obiectiv, nu este reprezentat complet decât în rațiune, dar care, subiectiv, nu este, pentru persoană, decât scopul strădaniei ei neîncetate. Și numai acela este autorizat să pretindă că este în posesiunea acestui ideal, atribuindu-și numele de filosof, care poate arăta, ca exemplu, efectul infailibil în persoana sa al acestei strădanii (în stăpânirea de sine și în interesul indubitabil pe care-l are cu deosebire pentru binele universal), ceea ce și reclamau cei vechi, pentru a putea merita acel nume onorabil.

Cu privire la dialectica rațiunii pure practice, din punctul de vedere al determinării conceptului despre *Binele suveran* (dialectică care, dacă îi reușește soluționarea tot atât de fericit ca aceea a rațiunii teoretice, îngăduie să ne așteptăm la efectul cel mai binefăcător, deoarece contradicțiile, stabilite sincer și nu ascunse, ale rațiunii pure practice cu ea însăși ne constrâng la o critică completă a propriei ei facultăți), nu mai avem decât încă o observație de făcut.

Legea morală este unicul principiu determinant al voinței pure. Dar cum este pur formală (anume reclamă numai forma maximei ca universal legislativă), ea face abstracție, ca principiu determinant, de orice materie, prin urmare de orice obiect al voinței. Prin urmare, Binele suprem oricât ar fi mereu *obiectul* întreg al unei rațiuni pure practice, adică al unei voințe pure, totuși el nu trebuie să fie considerat din această cauză *principiul ei determinant*, ci singură legea morală trebuie să fie considerată ca principiul care o determină să facă din el obiect pe care își propune să-l realizeze. Această observație este importantă într-un caz atât de delicat, precum este determinarea principiilor morale, unde și cea mai mică interpretare greșită falsifică simțămintele. Căci din Analitică se va fi văzut că, dacă admitem anterior legii morale vreun obiect, sub cuvânt că e bun, ca principiu determinant al voinței și dacă derivăm apoi din el principiul practic suprem, aceasta ar duce atunci cu ea totdeauna la eteronomie și ar înlocui principiul moral.

Se înțelege însă de la sine că, dacă în conceptul de Bine suveran este inclusă deja legea morală ca condiție supremă, atunci Binele suveran nu este numai *obiect* al voinței pure, ci și conceptul lui și reprezentarea existenței lui posibile prin rațiunea noastră practică sunt în același timp *principiul determinant* al voinței pure; pentru că atunci de fapt legea morală, inclusă deja în acest concept și concepută împreună cu el, și nu vreun alt obiect, determină voința după principiul

autonomiei. Această ordine a conceptelor despre determinarea voinței nu trebuie pierdută din vedere, pentru că altfel ne înțelegem greșit pe noi înșine și credem că ne contrazicem acolo unde totul stă în cea mai perfectă armonie.

Capitolul al doilea

DESPRE DIALECTICA RAȚIUNII PURE ÎN DETERMINAREA CONCEPTULUI DE BINE SUVERAN

Conceptul de suveran conține o ambiguitate care, dacă nu băgăm de seamă, poate da loc la controverse inutile. Suveran poate semnifica suprem (*supremum*) sau și desăvârșit (*consummatum*). În primul caz el indică acea condiție care, ea însăși, este necondiționată, adică nu e subordonată nici unei alteia (*originarium*); în al doilea, el indică acel întreg care nu este o parte dintr-un întreg mai mare de aceeași specie (*perfectissimum*). Că *virtutea* (ca făcându-ne demni de a fi fericiți) este *condiția supremă* a tot ce ne poate părea că merită să fie dorit, prin urmare și a oricărei solicitări întru fericire, prin urmare că este *Binele suprem*, a fost dovedit în Analitică. Dar ea nu este încă binele întreg și desăvârșit ca obiect al facultății de a râvni a ființelor raționale finite, căci pentru a fi aceasta se cere și *fericire*, și anume nu numai în ochii interesați ai persoanei care se face pe sine scop, ci chiar în judecata unei rațiuni imparțiale, care consideră virtutea în genere în lume ca scop în sine. Căci a avea nevoie de fericire, a fi și demn de ea, dar a nu avea totuși parte de ea, nu se poate acorda cu voința perfectă a unei ființe raționale, care în același timp ar dispune de toată forța, chiar dacă numai am încerca să gândim o asemenea ființă. Întrucât virtutea și fericirea constituie împreună posesiunea Binelui suveran într-o persoană, iar totodată și fericirea este exact proporțională cu moralitatea (ceea ce este

valoarea persoanei și o face demnă de a fi fericită), ele constituie *Binele suveran* al unei lumi posibile, ceea ce înseamnă binele întreg și desăvârșit, în care totuși virtutea, ca condiție, este totdeauna Binele suprem, fiindcă nu mai are nici o condiție deasupra ei; fiindcă fericirea este totdeauna ceva care este în adevăr plăcut celui ce-o posedă, dar nu este bună numai prin sine în mod absolut și în toate privințele, ci presupune totdeauna ca condiție purtarea morală conformă legii.

Două determinări unite *necesar* într-un concept trebuie să fie înlănțuite ca principiu și consecință; și anume astfel încât această *unitate* să fie considerată sau ca *analitică* (conexiune logică), conform legii identității, sau ca *sintetică* (legătură reală), conform legii cauzalității. Conexiunea virtuții și a fericirii poate fi deci înțeleasă în două moduri diferite: sau străduința de a fi virtuos și căutarea rațională a fericirii nu sunt două acțiuni distincte, ci cu totul identice, și atunci nu ar fi nevoie, pentru a servi de principiu primei, de nici o altă maximă decât acelea care servesc de principiu celei de-a doua, sau această conexiune este astfel constituită încât *virtutea* produce fericirea ca ceva distinct de conștiința virtuții, așa cum cauza produce un efect.

Printre vechile școli grecești nu au fost propriu-zis decât două care, în determinarea conceptului de Bine suveran, au urmat o aceeași metodă, întrucât nu au lăsat virtutea și fericirea să treacă drept două elemente diferite ale Binelui suveran, prin urmare au căutat unitatea principiului după regula identității; dar ele s-au separat iarăși, alegând diferit conceptul fundamental. *Epicureul* spunea: a fi conștient de maxima sa ce duce la fericire înseamnă virtute; iar *stoicul*: a fi conștient de virtutea sa înseamnă fericire. Pentru primul, prudența era totuna cu moralitatea; pentru cel de-al doilea, care alegea o denumire mai înaltă pentru virtute, numai *moralitatea* era adevărata înțelepciune.

Trebuie să regretăm că perspicacitatea acestor bărbați (pe care totuși trebuie să-i admirăm în același timp pentru că încă în vremuri atât de îndepărtate au încercat, pentru cuceriri filosofice, toate drumurile imaginabile) a fost folosită nefericit pentru a descoperi identitate între concepte extrem de diferite, acela al fericirii și acela al virtuții. Dar era conform spiritului dialectic al timpurilor lor, care seduce și astăzi din când în când minți subtile, de a suprima în principii diferențe esențiale și imposibile de unificat, prin aceea că se caută a le preface în certuri de cuvinte și se construiește astfel în aparență unitatea conceptelor,

numai sub denumiri diferite; și aceasta privește de obicei cazuri în care unificarea unor principii eterogene are loc tot atât de adânc sau atât de sus sau ar cere o schimbare atât de totală a doctrinelor admise de altfel în sistemul filosofic, încât oamenii se sfiesc să adâncească diferența reală și preferă s-o trateze ca disensiune în simple formule.

În timp ce căutau să descopere identitatea principiilor practice, al virtuții și al fericirii, cele două școli nu erau de acord asupra chipului cum voiau să obțină prin constrângere această identitate, ci se separau infinit una de alta: una situându-și principiul de partea estetică, cealaltă de cea logică, una în conștiința trebuinței sensibile, cealaltă în independența rațiunii practice de orice principiu sensibil de determinare. Conceptul de virtute se găsea deja, după *epicureu*, în maxima care recomandă promovarea fericirii proprii; dimpotrivă, după stoic, sentimentul fericirii era cuprins deja în conștiința virtuții sale. Dar ceea ce e conținut într-un alt concept este în adevăr identic cu o parte din conținător, dar nu identic cu întregul, și două întreguri pot fi în afară de aceasta diferite specific unul de altul, deși sunt formate din aceeași materie, anume dacă părțile sunt reunite în ambele într-un întreg într-un mod cu totul diferit. Stoicul susținea că virtutea e *întregul Bine suveran* și că fericirea nu este decât conștiința posesiunii virtuții ca aparținând stării subiectului. Epicureul susținea că fericirea este *întregul Bine suveran* și că virtutea nu este decât forma maximei de a o urmări pentru a o dobândi, că ea nu consta adică decât în folosirea rațională a mijloacelor care duc la ea.

Dar după Analitică este clar că maximele virtuții și cele ale fericirii personale cu privire la principiul lor practic suprem sunt cu totul diferite și că, departe de a se acorda, deși ambele aparțin unui Bine suveran, spre a-l face posibil pe cel din urmă, ele se limitează foarte mult și își aduc reciproc prejudicii în același subiect. Deci întrebarea: *cum este posibil practic Binele suveran?* rămâne încă mereu o problemă nerezolvată, în ciuda tuturor *încercărilor coalizante*³⁰ de până acum. Dar Analitica a arătat ceea ce face din ea o problemă greu de rezolvat, anume că fericirea și moralitatea sunt două *elemente* specific diferite ale Binelui suveran și că deci unirea lor *nu* poate fi cunoscută *analitic* (ca și când cel ce urmărește fericirea s-ar găsi virtuos conducându-se prin simpla soluționare a conceptelor lui, sau ca și când acela care urmează virtutea se va găsi fericit *ipso facto* prin conștiința unei astfel

de purtări), ci că ea este o *sinteză* a conceptelor. Dar fiindcă această legătură este recunoscută ca *a priori*, prin urmare ca practic necesară, în consecință nu ca derivată din experiență, și că posibilitatea Binelui suveran nu se bazează deci pe principii empirice, *deducția* acestui concept va trebui să fie *transcendentală*. Este *a priori* (moral) necesar de *a produce Binele suveran prin libertatea voinței*; deci și condiția posibilității Binelui suveran trebuie să se bazeze exclusiv pe principii *a priori* de cunoaștere.

I

ANTINOMIA RAȚIUNII PRACTICE

În Binele suveran care este pentru noi practic, care adică trebuie să fie realizat prin voința noastră, virtutea și fericirea sunt concepute ca legate necesar, astfel încât una nu poate fi admisă de către o rațiune practică fără ca și cealaltă să-i aparțină. Această legătură este (ca oricare în genere) sau *analitică* sau *sintetică*. Dar cum această legătură nu poate fi analitică, așa cum tocmai s-a arătat mai sus, ea trebuie să fie concepută sintetic, și anume ca înlănțuirea cauzei cu efectul ei, fiindcă privește un bine practic, adică ceea ce este posibil prin acțiune. Trebuie deci sau ca dorința de fericire să fie mobilul maximelor virtuții, sau ca maxima virtuții să fie cauza eficientă a fericirii. Primul caz este *absolut* imposibil, fiindcă (după cum s-a dovedit în Analitică) maximele care situează principiul determinant al voinței în dorința după fericire nu sunt deloc morale și nu pot fundamenta nici o virtute. Dar și al doilea caz este *imposibil*, fiindcă orice înlănțuire practică a cauzelor cu efectele lor în lume, ca consecință a determinării voinței, se orientează nu după simțămintele morale ale voinței, ci după cunoașterea legilor naturale și după puterea fizică de a le folosi în scopurile ei; prin urmare, nici o înlănțuire necesară și suficientă în vederea Binelui suveran între fericire și virtute nu poate fi așteptată în lume de la observarea cea mai punctuală a legii morale. Cum promovarea Binelui suveran care conține această înlănțuire în conceptul lui este un obiect necesar *a priori* al voinței noastre și este inseparabil legat cu legea morală, imposibilitatea

promovării trebuie să dovedească și falsitatea legii. Deci, dacă Binele suveran este imposibil după regulile practice, atunci și legea morală, care poruncește să promovăm Binele suveran, trebuie să fie fantastică și îndreptată spre scopuri deșarte și imagine, prin urmare să fie în sine falsă.

II

SOLUȚIONAREA CRITICĂ A ANTINOMIEI RAȚIUNII PRACTICE

În antinomia rațiunii pure speculative se găsește un conflict asemănător între necesitatea naturală și libertate în cauzalitatea evenimentelor din lume. El a fost suprimat, dovedindu-se că nu e nici un conflict veritabil, dacă considerăm evenimentele și lumea însăși în care se petrec ele (precum și trebuie să facem) numai ca fenomene; cum una și aceeași ființă activă are (chiar și în fața propriului ei simț intern) ca fenomen în lumea sensibilă o cauzalitate totdeauna conformă mecanismului naturii, dar cum, cu privire la același eveniment, persoana activă se consideră în același timp ca noumenon (ca inteligență pură în existența ei indeterminabilă după timp), poate conține un principiu de determinare al acelei cauzalități conforme legilor naturale, principiu care, el însuși, este liber de orice lege naturală.

La fel stau lucrurile cu antinomia de față a rațiunii pure practice. Prima din cele două judecăți, că năzuința spre fericire produce un principiu de simțământ virtuos, este absolut falsă, iar cea de-a doua, că simțământul virtuos produce necesar fericire, nu este absolut falsă, ci numai întrucât este considerată ca formă a cauzalității din lumea sensibilă și, prin urmare, dacă admit existența din lumea sensibilă ca unicul mod de existență a ființelor raționale; deci ea nu este falsă decât în mod condiționat. Dar cum eu nu sunt numai autorizat să concep existența mea și ca noumenon într-o lume a intelectului, ci că am chiar în legea morală un principiu de determinare pur intelectual al cauzalității mele (din lumea sensibilă), nu este imposibil ca moralitatea simțământului să aibă o legătură necesară, dacă nu una nemijlocită,

totuși una mijlocită (prin intermediul unui autor inteligibil al naturii), ca o cauză, cu fericirea ca efect în lumea sensibilă, legătură care, într-o natură ce nu este decât obiect al simțurilor, nu poate avea loc niciodată altfel decât în mod întâmplător și nu poate fi suficientă Binelui suveran.

Deci, în ciuda acestui conflict aparent al unei rațiuni practice cu sine însăși, Binele suveran este scopul necesar și suprem al unei voințe moral determinate, un obiect veritabil al rațiunii practice; căci este practic posibil, și maximele voinței care, în ce privește materia lor, se referă la Binele suveran, au realitate obiectivă, realitate care inițial fusese atinsă de acea antinomie în legătura moralității cu fericirea după o lege universală, dar numai într-o simplă neînțelegere, fiindcă raportul dintre fenomene era luat drept un raport al lucrurilor în sine față de aceste fenomene.

Dacă ne vedem constrânși să căutăm posibilitatea Binelui suveran, a acestui scop sădit de rațiune în toate ființele raționale pentru toate dorințele lor morale, într-o astfel de amploare, anume în conexiunea cu o lume inteligibilă, trebuie să ne mirăm că totuși atât filozofii antichității cât și cei moderni au putut găsi deja în această viață (în lumea sensibilă) o proporție cu totul convenabilă între fericire și virtute, sau s-au putut convinge că sunt conștienți de ea. Căci atât Epicur cât și stoicii preamăreau fericirea, care provine din conștiința virtuții în viață, mai presus de toate; și cel dintâi nu era atât de josnic dispus în preceptele lui practice, cum am putea să conchidem din principiile teoriei lui, pe care el le folosea pentru explicare, nu pentru acțiune, sau cum au interpretat-o atâția înșelați de expresia de voluptate pe care au substituit-o aceleia de mulțumire, ci considera practicarea cea mai dezinteresată a binelui printre genurile de plăcere care procură bucuria cea mai intimă, iar cumpătarea și înfrânarea înclinațiilor, așa cum poate să le reclame și cel mai riguros filosof moralist, făceau parte din planul lui de plăcere (prin care înțelegea o bucurie constantă a inimii). Și aici el se distingea de stoici îndeosebi numai fiindcă situa principiul de determinare în această plăcere, ceea ce cei din urmă refuzau să facă, și pe bună dreptate. Căci, pe de o parte, virtuosul Epicur, ca și astăzi mulți bărbați bine intenționați din punct de vedere moral, dar care nu meditează destul de adânc asupra principiilor lor, a căzut în greșeala de a presupune deja simțământul virtuos în persoanele cărora voia să le dea mai întâi mobilurile spre a-i determina la virtute (și într-adevăr omul

onest nu se poate crede fericit, dacă nu este conștient dinainte de onestitatea lui, deoarece, cu un simțământ ca al lui, muștrările pe care, în caz de abateri, l-ar sili să și le facă propriului fel de a vedea, și condamnarea morală pe care ar pronunța-o împotriva lui însuși, l-ar răpi oricărei gustări a plăcerii pe care ar putea-o conține starea lui). Dar întrebarea e: prin ce devine mai întâi posibil un astfel de simțământ și mod de a gândi în estimarea valorii existenței sale? Căci înainte de el nici un sentiment pentru o valoare morală în genere nu s-ar întâlni în subiect. Omul, dacă este virtuos, nu se va bucura desigur de viață, fără a fi conștient de onestitatea lui în fiecare acțiune, oricât de prielnic i-ar fi norocul în starea lui fizică; dar pentru a-l face mai întâi virtuos, prin urmare încă înainte ca el să pretuiască atât de mult valoarea morală a existenței lui, putem noi oare să-i lăudăm liniștea sufletească, care ar proveni din conștiința unei onestități pentru care el nu are totuși nici un sentiment?

Dar, pe de altă parte, aici își are totdeauna fundamentul o eroare care se strecoară pe furiș și ilicit (*vitium subreptionis*) și oarecum o iluzie optică în conștiința a ceea ce *facem*, spre deosebire de ceea ce *simțim*, pe care nici omul cel mai experimentat nu o poate evita în întregime. Simțământul moral este legat în mod necesar de o conștiință a determinării voinței *nemijlocit prin lege*. Dar conștiința unei determinări a facultății de a râvni este totdeauna principiul unei satisfacții legate de acțiunea produsă astfel; dar această plăcere, această satisfacție în ea însăși, nu este principiul determinant al acțiunii, ci determinarea voinței nemijlocit numai prin rațiune este principiul sentimentului de plăcere, și aceasta rămâne o determinare a facultății de a râvni pură, practică, nonsensibilă. Cum această determinare are interior exact același efect, îndemnând la activitate, pe care l-ar fi avut un sentiment de plăcere la care ne așteptăm de la acțiunea râvnită, privim cu ușurință ceea ce facem noi înșine, ca ceva pe care-l simțim numai pasiv, și luăm mobilul moral drept un imbold sensibil, cum se întâmplă de obicei totdeauna în așa-numita iluzie a simțurilor (aici a simțului intern). Este ceva foarte mareț în natura omenească, de a fi determinată la acțiune nemijlocit de o lege rațională pură, și chiar de a lua, în urma unei iluzii, ceea ce este subiectiv în această determinabilitate intelectuală a voinței drept ceva sensibil și drept efectul unui sentiment sensibil special (căci un sentiment intelectual ar fi o

contradicție). Este de asemenea de o mare însemnătate să se atragă atenția asupra acestei însușiri a personalității noastre și să se cultive cât se poate de bine efectul rațiunii asupra acestui sentiment. Dar trebuie să ne și păzim ca, proslăvind fals acest principiu moral de determinare ca mobil, dându-i ca fundament sentimente particulare de bucurie (care nu sunt totuși decât efecte), să nu discredităm și să desfigurăm, oarecum ca printr-o falsă manie, mobilul propriu și veritabil, legea însăși. Respectul și nu plăcerea sau gustarea fericirii este deci ceva pentru care nu e posibil nici un sentiment *anterior*, stabilit ca principiu al rațiunii (pentru că acest sentiment ar fi totdeauna sensibil și patologic), și conștiința constrângerii nemijlocite a voinței prin lege este cu greu un *analogon* al sentimentului de plăcere, în timp ce, în raport cu facultatea de a râvni, el produce exact același efect, dar din alte izvoare; însă numai prin acest mod de reprezentare putem ajunge la ceea ce căutăm, anume ca acțiunile noastre să nu se producă numai conform datoriei (ca urmări ale sentimentelor plăcute), ci din datorie, ceea ce trebuie să fie adevăratul scop al oricărei educații morale.

Nu avem însă un cuvânt care să desemneze nu o plăcere, ca cel de fericire, dar care să indice totuși o satisfacție în legătură cu propria noastră existență, un analogon al fericirii care trebuie să însoțească necesar conștiința virtuții? Ba da! Acest cuvânt este *mulțumirea de sine* care, în sensul lui propriu, nu desemnează totdeauna decât o satisfacție legată de existența noastră, în care suntem conștienți că nu avem nevoie de nimic. Libertatea și conștiința de libertate, ca conștiință a unei facultăți de a urma legea morală cu simțământ covârșitor, este *independența de înclinații*, cel puțin ca cauze determinante (deși nu ca *afective*) ale dorinței noastre și, întrucât sunt conștient de această independență în observarea maximelor mele morale, ea este unicul izvor al unei mulțumiri imuabile, legată necesar de ea, nebazându-se pe nici un sentiment particular, și această mulțumire se poate numi intelectuală. Mulțumirea estetică (care este impropriu numită astfel), care se bazează pe satisfacerea înclinațiilor, oricât de inteligent ar fi ele imaginate, nu poate totuși să fie niciodată adecvată cu ceea ce gândim noi despre ea. Căci înclinațiile se schimbă, cresc cu indulgența care li se manifestă și lasă totdeauna în urma lor un gol încă mai mare decât cel pe care credeam că-l umplem. De aceea ele sunt totdeauna incomode pentru o ființă rațională, și deși ea nu este în stare să se descotorosească

de ele, ele îi exteriorizează totuși dorința de a se descotorosi de ele. Chiar și o înclinație spre ceea ce este conform datoriei (de exemplu, spre binefacere), poate într-adevăr facilita foarte mult eficacitatea maximelor *morale*, dar nu le-o poate produce. Căci totul în aceasta trebuie (*muss*) să fie pus în legătură cu reprezentarea legii ca principiu determinant, dacă acțiunea trebuie (*soll*) să conțină nu numai *legalitate*, ci și *moralitate*. Înclinația, fie că e bună sau nu, este oarbă și servilă, și rațiunea, acolo unde este vorba de moralitate, nu trebuie să reprezinte numai pe tutorele înclinației, ci, fără s-o ia în seamă, trebuie, ca rațiune practică, să se îngrijească singură de propriul ei interes. Chiar și acest sentiment al milei și al simpatiei duioase, dacă precede reflecția asupra ceea ce-i datoric și devine principiu determinant, este obositoare pentru persoanele însele care gândesc bine, aduc confuzie în maximele bine judecate și determină dorința de a se descotorosi de maxime și de a fi supuși numai rațiunii legislative.

De aici se poate înțelege cum conștiința acestei facultăți a unei rațiuni pure practice poate produce prin faptă (virtutea) o conștiință a dominării înclinațiilor noastre, deci, prin aceasta, a independenței de ele, prin urmare și a nemulțumirii care le însoțește totdeauna, și astfel să producă o satisfacție negativă în legătură cu starea noastră, adică o *mulțumire* care, în izvorul ei, este o mulțumire de persoana noastră. Libertatea însăși devine, în acest chip (anume indirect), capabilă de o plăcere, care nu se poate numi fericire, fiindcă nu depinde de intervenția pozitivă a unui sentiment, care nu este, pentru a vorbi exact, nici *beatitudine*, pentru că nu implică o independență totală față de înclinații și trebuințe, dar care totuși se aseamănă cu beatitudinea, întrucât cel puțin determinarea voinței noastre se poate păstra liberă de influența lor, deci cel puțin după originea ei, această mulțumire este analoagă proprietății de a-și fi suficient sie însuși, pe care nu o putem atribui decât ființei supreme.

Din această soluționare a antinomiei rațiunii pure practice rezultă că, în principiile practice, putem gândi, cel puțin ca posibilă, o legătură naturală și necesară între conștiința moralității și așteptarea unei fericiri care-i este proporțională, a cărei consecință ar fi (dar negreșit fără a o cunoaște și scruta); că, dimpotrivă, este imposibil ca principiile strădaniei după fericire să producă moralitate; că deci Binele suprem (ca primă condiție a Binelui suveran) este moralitatea, iar că fericirea

constituie al doilea element al Binelui suprem, dar astfel încât el să nu fie decât consecința moralmente condiționată, însă totuși necesară a moralității. Numai în această subordonare *Binele suveran* este întregul obiect al rațiunii pure practice, care în chip necesar trebuie să și-l reprezinte ca posibil, fiindcă ea este o poruncă a rațiunii pure practice; să facem tot posibilul pentru a-l realiza. Cum însă posibilitatea unei astfel de legături a condiționatului cu condiția lui aparține în întregime legăturii suprasensibile dintre lucruri și nu poate fi dată după legile lumii sensibile, deși urmarea practică a acestei idei, anume acțiunile care au ca scop realizarea Binelui suveran, aparțin lumii sensibile, vom încerca să arătăm principiile acestei posibilități: mai întâi cu privire la ceea ce stă nemijlocit în puterea noastră, și în al doilea rând cu privire la ceea ce rațiunea ne oferă spre a remedia incapacitatea noastră față de posibilitatea Binelui suveran (necesar după principiile practice) și ceea ce nu stă în puterea noastră.

III

DESPRE PRIMATUL RAȚIUNII PURE PRACTICE ÎN LEGĂTURA EI CU RAȚIUNEA PURĂ SPECULATIVĂ

Prin primatul între două sau mai multe lucruri legate între ele prin rațiune înțeleg privilegiul unuia de a fi primul principiu determinant al legăturii lui cu toate celelalte. În sens practic mai restrâns, practic înseamnă întâietatea interesului unuia, întrucât lui (care nu poate fi pus mai jos de nici un altul) îi este subordonat interesul celorlalte. Fiecărei facultăți a spiritului i se poate atribui un interes, adică un principiu care conține condiția numai sub care exercitarea ei este favorizată. Rațiunea, ca facultatea principiilor, determină interesul tuturor forțelor spiritului, dar pe al ei și-l determină ea însăși. Interesul folosirii ei speculative constă în *cunoașterea* obiectului până la cele mai înalte principii *a priori*, acela al folosirii ei practice în determinarea *voinței* cu privire la scopul ultim și complet. Ceea ce e necesar pentru posibilitatea unei folosiri a rațiunii în genere, anume că principiile și aserțiunile ei nu trebuie să se contrazică, nu constituie o parte a

interesului ei, ci este condiția de a avea rațiune în genere; numai extensiunea, nu simplul acord cu ea însăși, este considerată ca interesul ei.

Dacă rațiunea practică nu are voie să admită și să conceapă ca dat nimic mai mult decât ceea ce îi putea oferi rațiunea *speculativă* din scrutarea ei, atunci aceasta are primatul. Dar presupunând că are prin ea însăși principii originare *a priori*, cu care ar fi inseparabil legate anumite poziții teoretice, care s-ar sustrage oricărei scrutări posibile a rațiunii speculative (deși ele n-ar trebui să fie în contradicție cu ea), atunci întrebarea e care interes este cel suprem (nu care ar trebui să-i cedeze celui alt, căci unul nu contrazice în chip necesar pe altul); dacă rațiunea *speculativă*, care nu știe nimic din tot ce-i oferă să admită rațiunea practică, trebuie să accepte aceste judecăți și să caute, deși ele sunt extravagante pentru ea, să le unească cu conceptele ei ca pe o avere străină care i-a fost transmisă, sau dacă este autorizată să-și urmeze cu încăpățănare propriul ei interes particular și, potrivit canonicii³¹ lui Epicur, să respingă ca subtilitate deșartă tot ce nu poate atesta realitatea lui obiectivă prin exemple evidente, luate din experiență, oricât de mult ar fi împletit cu interesul folosirii practice (pure) și nu ar fi nici în contradicție cu rațiunea teoretică; numai că ea prejudiciază într-adevăr interesului rațiunii speculative prin faptul că suprimă limitele pe care și le-a pus ei însăși și o părăsește în voia oricărui nonsens sau oricărui delir al imaginației.

De fapt, dacă rațiunea practică, ca patologic condiționată, ca guvernând adică numai interesul înclinațiilor sub principiul sensibil al fericirii, ar fi pusă ca fundament, această exigență nu ar mai putea fi cerută rațiunii speculative. Paradisul lui Mahomed sau unirea dizolvantă cu Divinitatea a *teosofilor* sau *misticilor*³², așa cum îi place fiecăruia, i-ar impune rațiunii monstruozițiile lor, și ar fi tot așa de bine să n-o avem deloc decât s-o lăsăm în chipul acesta pradă tuturor himerelor. Dar dacă rațiunea pură poate fi în sine practică și este în adevăr, după cum o dovedește conștiința legii morale, atunci nu este totdeauna decât una și aceeași rațiune care, din punct de vedere teoretic sau practic, judecă conform unor principii *a priori*, și atunci este clar, deși puterea ei nu merge în primul caz până în a stabili dogmatic anumite judecăți, care totuși nu sunt în contradicție cu ea, că trebuie, de îndată ce aceste judecăți țin *inseparabil de interesul practic* al rațiunii pure, să le admită, ce-i drept ca o ofertă străină de ea, ce n-a crescut pe pământul ei, dar

care totuși este suficient confirmată, și să caute să le compare și înălțuiască cu tot ce stă în puterea ei ca rațiune *speculativă*, resemnându-se totuși că aceste judecăți nu sunt scrutările ei, dar extinderi ale folosirii într-o altă privință, anume în cea practică, ceea ce nu este cătuși de puțin contrar interesului ei, care constă în limitarea nesocotinței speculative.

Deci, în unirea rațiunii pure speculative cu cea practică în vederea unei cunoștințe, cea din urmă are *primatul*, presupunând anume că această unire nu este cumva *contingentă* și arbitrară, ci întemeiată *a priori* pe rațiunea însăși, prin urmare *necesară*. Căci fără această subordonare s-ar naște o contradicție a rațiunii cu ea însăși, fiindcă, dacă ele ar fi numai coordonate, cea dintâi și-ar închide, pentru sine, strâmt hotarele și nu ar accepta în domeniul ei nimic din cea din urmă, iar aceasta din urmă și-ar extinde hotarele peste tot, și, unde nevoia i-ar cere-o, ar căuta să cuprindă pe cea dintâi înăuntrul hotarelor ei. A fi subordonată însă rațiunii speculative și deci a răsturna ordinea nu-i putem cere deloc rațiunii pure practice, fiindcă orice interes este în cele din urmă practic, și chiar și acela al rațiunii speculative nu este decât condiționat și este complet numai în folosirea practică.

IV

NEMURIREA SUFLETULUI CA POSTULAT AL RAȚIUNII PURE PRACTICE

Realizarea Binelui suveran în lume este obiectul necesar al unei voințe determinabile de legea morală. Dar în această voință *conformitatea deplină* a simțămintelor cu legea morală este condiția supremă a Binelui suveran. Ea trebuie deci să fie tot atât de posibilă ca și obiectul ei, fiindcă este cuprinsă în aceeași poruncă de a-l realiza pe acesta din urmă. Dar conformitatea deplină a voinței cu legea morală înseamnă *sfințenie*, o perfecțiune de care nu este capabilă nici o ființă rațională din lumea sensibilă, în nici o clipă a existenței ei. Cum este totuși cerută ca practic necesară, ea nu poate fi întâlnită decât într-un

progres mergând la *infini*t către acea conformitate deplină și, după principiile rațiunii pure practice, este necesar să se admită un astfel de progres practic ca obiectul real al voinței noastre.

Dar acest progres infinit nu este posibil decât în supoziția unei *existențe* și unei personalități continuând la *infini*t, ale aceleiași ființe raționale (ceea ce se numește nemurirea sufletului). Deci Binele suveran nu este practic posibil decât în supoziția nemuririi sufletului; prin urmare aceasta, ca legată inseparabil de legea morală, este un *postulat* al rațiunii pure practice (prin care înțeleg o judecată teoretică, dar care ca atare este indemonstrabilă, întrucât depinde inseparabil de o lege *practică* având *a priori* valoare necondiționată)³³.

Judecata despre menirea morală a naturii noastre, de a nu putea ajunge la conformitatea deplină cu legea morală decât printr-un progres mergând la infinit, este de cel mai mare folos nu numai cu privire la remedierea actuală a neputinței rațiunii speculative, dar și cu privire la religie. În lipsa acestei judecăți, sau legea morală este cu totul degradată din *sfințenia* ei, întrucât o denaturăm ca *tolerantă* (indulgentă) și astfel ca fiind corespunzătoare comodității noastre, sau îi exagerăm prea mult rolul și totodată speranța de a ajunge la o menire inaccesibilă, anume la o posesiune sporită și deplină a sfințeniei voinței și ne pierdem în extravagante visuri *teosofice*, total în contradicție cu cunoașterea de sine, ceea ce, și într-un caz și în altul, nu face decât să împiedice *năzuința* neîntreruptă spre supunerea punctuală și completă la o strictă și inflexibilă poruncă a rațiunii, care nu e, cu toate acestea, ideală, ci adevărată. Pentru o ființă rațională, dar finită, nu este posibil decât progresul la infinit de la treptele inferioare la treptele superioare ale perfecțiunii morale. *Infini*tul, pentru care condiția timpului nu înseamnă nimic, vede în această serie pentru noi fără sfârșit o adevărată întregă cu legea morală, iar sfințenia pe care o cere inflexibil porunca lui spre a se conforma justiției sale în partea pe care o destinează fiecăruia la Binele suveran, o găsește întregă într-o singură intuiție intelectuală a existenței ființelor raționale. Tot ceea ce-i poate reveni creaturii cu privire la speranța în participarea la Binele suveran ar fi conștiința simțământului încercat, potrivit căreia, după progresul ei de până acum, prin care s-a ridicat de la o situație mai rea la o situație mai bună din punct de vedere moral și după decizia devenită imuabilă pe care a cunoscut-o în felul acesta, să speră o continuare ulterioară și neîn-

treruptă a acestui progres, atât cât poate dura și existența ei, chiar și dincolo de această viață*; și astfel el nu poate spera niciodată să fie nici aici, nici în vreo clipă viitoare previzibilă a existenței ei, ci numai în infinitatea dăinuirii ei (pe care numai Dumnezeu o poate cuprinde cu privirea) complet adecvat voinței lui Dumnezeu (fără indulgență sau iertare, care nu se acordă cu justiția).

V

EXISTENȚA LUI DUMNEZEU CA POSTULAT AL RAȚIUNII
PURE PRACTICE

Legea morală condusese, în analiza precedentă, la problema practică, care este prescrisă fără nici o asociere cu mobilurile sensibile numai de către rațiunea pură, anume la completarea necesară a primei și celei mai alese părți a Binelui suveran: *moralitatea*, și, cum această problemă nu poate fi pe deplin soluționată decât într-o eternitate, la postulatul *nemuririi*. Aceeași lege trebuie să ducă și la posibilitatea celui de-al doilea element al Binelui suveran, anume la *fericirea* corespunzătoare acelei moralități, tot atât de dezinteresat ca mai înainte:

* *Convingerea* despre constanța simțământului ei în progresul spre bine pare totuși să fie, în sine, imposibilă pentru o creatură. De aceea, doctrina creștină o face să descindă tot numai din același spirit care operează sfințirea, adică această fermă decizie și, împreună cu ea, conștiința perseverării în progresul moral. Dar în mod natural acela care are conștiința de a se fi aflat o mare parte din viața lui, până la sfârșitul ei, în progres spre mai bine, și anume din motive morale autentice, poate avea mângâietoarea speranță, deși nu certitudinea, că va persevera în aceleași principii și într-o existență prelungită dincolo de această viață; și deși în fața propriilor lui ochi nu este justificat niciodată în această lume și nu-i este nici îngăduit să speră vreodată a fi, oricât de departe gândește să ducă în viitor perfecțiunea naturii lui, iar împreună cu ea, și împlinirea datoriilor, el poate totuși, în acest progres care, deși tinde spre un scop amânat la infinit, totuși pentru Dumnezeu ea echivalează cu o posesiune, să aibă perspectiva unui viitor de beatitudine; căci aceasta este expresia de care se servește rațiunea spre a desemna o *bunăstare* deplină, independentă de toate cauzele contingente ale lumii și care, întocmai ca și *sfințenia*, este o idee care poate fi conținută numai într-un progres infinit și în totalitatea acestui progres, prin urmare care nu poate fi realizată deplin de creatură.

prin simpla rațiune nepărtinitoare, anume sub supoziția existenței unei cauze adecvate acestui efect, adică să postuleze *existența lui Dumnezeu* ca ținând în chip necesar de posibilitatea Binelui suveran (obiect al voinței noastre care este legată în chip necesar de legislația morală a rațiunii pure). Vrem să expunem această conexiune în chip convingător.

Fericirea este starea unei ființe raționale în lume, căreia, în întregul existenței ei, totul îi merge după dorință și voință, și se bazează deci pe acordul naturii cu întregul ei scop, precum și cu principiul esențial de determinare a voinței ei. Legea morală, ca o lege a libertății, poruncește prin principii determinante care trebuie să fie cu totul independente de natură și de acordul ei cu facultatea noastră de a râvni (ca mobiluri); dar ființa rațională care acționează în lume nu este totuși în același timp cauza lumii și a naturii înșăși. Deci în legea morală nu se află nici cel mai mic principiu pentru o conexiune necesară între moralitate și fericirea care-i este proporțională, a unei ființe făcând parte din lume și deci depinzând de ea, care tocmai de aceea nu poate fi prin voința ei cauza acestei naturi și, în ceea ce privește fericirea ei, nu o poate pune, prin forțe proprii, pe deplin de acord cu principiile ei practice. Totuși în problema practică a rațiunii pure, adică în urmărirea necesară a Binelui suveran, se postulează ca necesară o astfel de conexiune: noi trebuie (*sollen*) să căutăm a promova Binele suveran, care deci trebuie (*muss*) să fie totuși posibil. Deci se postulează și existența unei cauze a naturii întregi, diferită de natură, care să conțină principiul acestei conexiuni, anume a acordului exact dintre fericire și moralitate. Dar această cauză supremă trebuie (*soll*) să cuprindă principiul acordului naturii nu numai cu o lege a voinței ființelor raționale, ci cu reprezentarea acestei legi, întrucât ele își fac din aceasta principiul suprem de determinare a voinței; deci nu numai cu moravurile, după formă, ci și cu moralitatea ca principiul lor determinant, adică cu simțământul lor moral. Binele suveran nu este deci posibil în lume decât dacă admitem o cauză supremă a naturii, care are o cauzalitate conformă simțământului moral. Dar o ființă care este capabilă de acțiuni potrivite reprezentării unor legi este o *inteligentă* (ființă rațională) și cauzalitatea unei astfel de ființe, după această reprezentare a legilor, este *voința* ei. Deci cauza supremă a naturii, întrucât trebuie presupusă pentru binele suveran, este o ființă care, prin intelect și voință, este cauza (prin urmare autorul) naturii, adică *Dumnezeu*. Prin urmare, postulatul posibilității Binelui suveran

derivat (al celei mai bune lumi) este în același timp postulatul realității unui *Bine suveran originar*, anume al existenței lui Dumnezeu. Era pentru noi o datorie să lucrăm la promovarea Binelui suveran, prin urmare nu numai un drept, ci și o necesitate legată, ca o trebuință, de datorie, de a presupune posibilitatea acestui Bine suveran, care, fiindcă nu are loc decât sub condiția existenței lui Dumnezeu, leagă inseparabil supoziția acestei existențe cu datoria, că adică este necesar, din punct de vedere moral, să admitem existența lui Dumnezeu.

Aici trebuie să observăm desigur că această necesitate morală este *subiectivă*, adică *nevoie*, și nu *obiectivă*, adică nu este chiar datorie; căci nu poate exista datorie de a admite existența unui lucru (fiindcă acesta privește numai folosirea teoretică a rațiunii). Prin aceasta nu se înțelege nici că este necesară admiterea existenței lui Dumnezeu *ca un fundament al oricărei obligații în genere* (căci un astfel de fundament se bazează, precum a fost suficient demonstrat, exclusiv pe autonomia rațiunii înșăși). Din datorie nu face parte aici decât munca pentru producerea și promovarea Binelui suveran în lume, a cărui posibilitate poate fi deci postulată, dar pe care rațiunea noastră nu o găsește conceptibilă decât în supoziția unei inteligențe supreme. A admite existența acestei inteligențe supreme este deci un lucru legat de conștiința datoriei noastre, deși această admitere înșăși aparține rațiunii teoretice, numai cu privire la care ea, luată ca principiu explicativ, se poate numi *ipoteză*, dar în raport cu inteligibilitatea unui obiect dat nouă prin legea morală (Binele suveran), prin urmare cu privire la o nevoie ca scop practic, ea se poate numi *credință*, și anume *credință pură a rațiunii*, fiindcă numai rațiunea pură (atât în folosirea ei teoretică cât și în folosirea ei practică) este izvorul din care decurge.

Din această *deducție* concepem acum de ce școlile *grecești* nu puteau ajunge niciodată la soluționarea posibilității practice a Binelui suveran: fiindcă ele luau totdeauna regula folosirii, pe care voința omului o face de libertatea ei, drept principiul unic și suficient prin el însuși al acestei posibilități, fără a mai avea nevoie, după părerea lor, de existența lui Dumnezeu. Ele aveau în adevăr dreptate să stabilească principiul moravurilor independent de acest postulat, prin el însuși, numai după raportul rațiunii cu voința, și prin urmare făceau din el condiția practică supremă a Binelui suveran; dar pentru aceasta nu era *întreaga* condiție a posibilității acestui Bine suveran. Epicureii

indispensabil al Binelui suveran) prin reprezentarea unei lumi în care ființele raționale se închină, din tot sufletul, legii morale, ca unei *împărății a lui Dumnezeu*, în care natura și moravurile ajung într-o armonie străină fiecăreia dintre ele în sine, prin ajutorul unui autor sfânt, care face posibil Binele suveran derivat. *Sfințenia* moravurilor le este deja indicată în această viață ca îndreptar, iar buna stare corespunzătoare acestei sfințenii, *beatitudinea*, este reprezentată ca neputând fi atinsă decât într-o eternitate, fiindcă sfințenia trebuie să fie totdeauna în orice stare prototipul purtării și progresul spre ea este posibil și necesar chiar în viața aceasta, pe când *beatitudinea* nu poate fi atinsă (întrucât depinde de puterea noastră) deloc în această lume, sub numele de fericire, și de aceea se face din ea un obiect exclusiv al speranței. Cu toate acestea, principiul creștin al *moralei* nu este totuși teologic (deci eteronomie), ci autonomie a rațiunii pure practice prin ea însăși, fiindcă nu face din cunoașterea lui Dumnezeu și a voinței lui fundamentul acestor legi, ci numai al speranței de a ajunge la Binele suveran sub condiția observării acestor legi și fiindcă ea însăși situează mobilul adevărat al observării lor nu în consecințele lor dorite, ci numai în reprezentarea datoriei ca singura a cărei observare fidelă ne face demni să dobândim fericirea.

În acest chip legea morală duce, prin conceptul de Bine suveran ca obiect și scop final al rațiunii pure practice, *la religie, adică la recunoașterea datorilor ca porunci divine, nu ca sancțiuni, ca decrete, adică arbitrar și fortuite prin ele însele, ale unei voințe străine*, ci ca *legi esențiale* ale oricărei voințe libere în sine, care trebuie totuși privite ca porunci ale Ființei supreme, fiindcă nu putem spera decât de la o voință morală perfectă (sfântă și bună), în același timp și atotputernică, Binele suveran, pe care morala ne face o datorie de a ni-l propune ca obiect al eforturilor noastre și deci la care nu putem spera să ajungem decât prin acordul cu această voință. De aceea și aici totul rămâne dezinteresat și întemeiat numai pe datorie, fără ca frica sau speranța, ca mobiluri, să poată fi luate drept principii, căci, dacă ar deveni principii, ar distruge toată valoarea morală a acțiunilor. Legea morală poruncește să fac din Binele suveran posibil într-o lume obiectul ultim al întregii mele purtări. Dar nu pot spera să-l realizez decât prin acordul voinței mele cu aceea a unui autor sfânt și bun al lumii, și cu toate că în conceptul de Bine suveran ca întreg în care cea mai mare fericire este

reprezentată ca fiind unită, în cea mai exactă proporție, cu cel mai mare grad de perfecțiune morală (posibilă în creaturi) este inclusă și *fericirea mea proprie*, totuși nu ea, ci legea morală (care pune mai curând condiții riguroase dorinței mele nelimitate după fericire), care este principiul determinant al voinței, indicat să lucreze la realizarea Binelui suveran.

De aceea nici morala nu este propriu-zis doctrina care să ne învețe cum să ne *facem* fericiți, ci cum să devenim *demni* de fericire. Numai atunci când se adaugă religia intervine și speranța de a participa odată la fericire, în măsura în care am încercat să nu fim nedemni de ea.

Cineva este *demn* de posesiunea unui lucru sau a unei stări, atunci când faptul că le posedă este în armonie cu Binele suveran. Se poate acum scruta ușor că orice demnitate depinde de purtarea morală, fiindcă aceasta constituie în conceptul de Bine suveran condiția restului (a ceea ce aparține stării persoanei), anume condiția participării la fericire. De aici urmează că morala în sine nu trebuie tratată niciodată ca o *doctrină a fericirii*, ca o îndrumare spre cum să devenim fericiți, căci ea are de-a face exclusiv cu condiția rațională (*conditio sine qua non*) a fericirii, nu cu mijlocul de a o dobândi. Dar când ea a fost expusă complet (ea, care impune numai datorii și nu pune reguli la îndemâna unor dorințe interesate), când s-a deșteptat dorința morală, care se întemeiază pe legea de a promova Binele suveran (de a ne procura împărăția lui Dumnezeu), dorință care nu se putea naște anterior în nici un suflet interesat, când, pentru a veni în ajutorul acestei dorințe, a fost făcut primul pas spre religie, atunci numai această doctrină morală poate fi numită și doctrină a fericirii, fiindcă *speranța* de a obține fericirea nu începe decât abia cu religia.

De aici se mai poate vedea că, dacă ne întrebăm care este *scopul ultim al lui Dumnezeu* în crearea lumii, trebuie să numim nu fericirea ființelor raționale din ea, ci *Binele suveran*, care mai adaugă acelei dorințe a acestor ființe o condiție, anume aceea de a fi demni de fericire, adică: *moralitatea* acelorași ființe raționale, care numai ea conține măsura după care ele pot spera, prin mâna unui autor *înțelept*, să aibă parte de fericire. Căci, cum *înțelepciunea* considerată teoretic înseamnă *cunoașterea Binelui suveran* și considerată practic *conformitatea voinței cu Binelui suveran*, nu putem atribui unei înțelepciuni supreme și independente un scop, care să fie întemeiat numai pe bunătațe. Căci nu putem concepe efectele acestei bunătați (cu privire la fericirea ființelor

raționale) decât în condițiile restrictive ale acordului cu sfințenia* voinței sale ca fiind conformă cu Binelui suveran originar. De aceea cei care situau scopul creației în slava lui Dumnezeu (presupunând că nu concepem slava antropomorfic, ca înclinație de a fi slăvit) au găsit desigur expresia cea mai bună. Căci nimic nu slăvește mai mult pe Dumnezeu decât ceea ce este mai de preț pe lume, respectul pentru porunca lui, observarea datoriei sfinte pe care ne-o impune legea lui, când la aceasta se adaugă minunata-i orânduire de a încorona o ordine atât de frumoasă cu fericirea corespunzătoare. Dacă ultima îl face (pentru a vorbi omenește) demn de iubire, prin cea dintâi el este un obiect de adorare. Oamenii înșiși pot dobândi, ce-i drept, iubire prin binefaceri, dar numai prin aceasta ei nu pot dobândi niciodată respect, astfel că cea mai mare binefacere nu le face cinste decât dacă este făcută cu demnitate.

Că în ordinea scopurilor omul (și împreună cu el orice ființă rațională) este *scop în sine*, adică nu poate fi folosit niciodată de nimeni (nici chiar de Dumnezeu) numai ca mijloc, fără a fi în același timp și scop; că deci *umanitatea* din persoana noastră trebuie să ne fie nouă înșine *sfântă* urmează de acum înainte de la sine, numai în vederea căruia și în concordanță cu care ceva poate fi numit sfânt în genere. Căci această lege morală se întemeiază pe autonomia voinței lui ca o voință liberă, care în același timp, potrivit legilor ei universale, trebuie să se poată necesar acorda cu aceea dintre legi, căreia el trebuie să i se supună.

* În legătură cu aceasta și spre a face perceptibil caracterul propriu al acestor concepte, mai observ numai că, deoarece lui Dumnezeu i se atribuie diverse atribute, a căror calitate o găsim adecvată și creaturilor, numai că în Dumnezeu sunt ridicate la gradul lor cel mai înalt, de exemplu, putere, știință, prezență, bunătate, sub denumirile: atotputernicie, omniștiință, omniprezență, atotbunătate etc., există totuși trei care, în mod exclusiv și totuși fără a le mări cantitatea, sunt atribuite lui Dumnezeu și care, toate, sunt morale: el singur este *sfânt*, singur *fericit*, singur *înțelept*; căci aceste concepte includ deja în ele ilimitarea. După ordinea acestor atribute el este deci sfântul legiuitor (și creatorul), bunul cărmuitor (și susținătorul) și dreptul judecător, trei atribute care includ în ele tot ceea ce face ca Dumnezeu să devină obiectul religiei și cărora li se adaugă de la sine, în rațiune, perfecțiunile metafizice, care le sunt conforme.

VI

DESPRE POSTULATELE RAȚIUNII PURE PRACTICE ÎN
GENERE

Ele pleacă toate de la principiul moralității, care nu este un postulat, ci o lege prin care rațiunea determină nemijlocit voința, care, tocmai fiindcă este determinată astfel, întrucât este voință pură, cere aceste condiții necesare observării preceptului ei. Aceste postulate nu sunt dogme teoretice, ci supoziții necesare din punct de vedere practic; ele nu extind deci cunoașterea speculativă, dar procură Ideilor rațiunii speculative *în general* (cu ajutorul raportului lor cu ceea ce este practic) realitate obiectivă și le justifică ca concepte, a căror posibilitate altfel ea nu s-ar fi putut încumeta nici măcar s-o afirme.

Aceste postulate sunt: *al nemuririi*, *al libertății*, considerată pozitiv, (ca pe cauzalitatea unei ființe întrucât aparține lumii inteligibile) și *al existenței lui Dumnezeu*. *Primul* decurge din condiția practic necesară a conformării duratei cu realizarea deplină a legii morale; *al doilea*, din supoziția necesară a independenței de lumea sensibilă și a facultății și de a-și determina voința conform legii unei lumi inteligibile, adică a libertății; *al treilea*, din necesitatea condiției pentru o astfel de lume inteligibilă: de a fi Binele suveran, prin supoziția Binelui suprem independent, adică al existenței lui Dumnezeu.

Aspirația spre Binele suveran, devenită necesară prin respectul pentru legea morală și, decurgând de aici, supoziția realității obiective a acestui Bine suprem, duce deci, prin postulatele rațiunii practice, la concepte pe care rațiunea speculativă le putea prezenta în adevăr ca probleme, dar nu le putea soluționa. Deci: 1. Ea duce la problema pentru a cărei soluționare rațiunea speculativă nu putea face decât paralogisme (anume problema nemuririi), fiindcă aici lipsea nota persistenței, spre a completa conceptul psihologic al unui subiect ultim, care este atribuit necesar sufletului în conștiința de sine, până la reprezentarea reală a unei substanțe, ceea ce rațiunea practică face prin postulatul unei durate pentru conformitatea cu legea morală în Binele suveran ca întregul scop al rațiunii practice. 2. Ea duce la conceptul, cu privire la care rațiunea

speculativă nu conținea decât o *antinomie*, a cărei soluționare ea nu o putea întemeia decât pe un concept, conceptibil în adevăr problematic, dar a cărui realitate obiectivă n-o putea nici demonstra, nici preciza, anume Ideea *cosmologică* a unei lumi inteligibile și conștiința existenței noastre înăuntrul ei, cu ajutorul postulatului libertății (a cărei realitate ea o prezintă prin legea morală și cu aceasta, totodată, legea unei lumi inteligibile, pe care rațiunea speculativă nu putea decât s-o indice, dar nu-i putea preciza conceptul). 3. Ea procură conceptului pe care rațiunea speculativă trebuia, ce-i drept, să-l conceapă, dar pe care trebuia să-l lase indeterminat ca simplu *ideal* transcendent, anume conceptului *teologic* de ființă supremă, sens (din punct de vedere practic, cu alte cuvinte ca al unei condiții a posibilității obiectului unei voințe determinate prin această lege), prezentându-l ca principiu suprem al Binelui suveran într-o lume inteligibilă, cu ajutorul unei legislații morale atotputernice în această lume.

Dar cunoașterea noastră este ea lărgită în realitate în acest chip prin rațiunea pură practică și ceea ea pentru ce speculativă era *transcendent* este *immanent* pentru cea practică? Fără îndoială, dar numai *din punct de vedere practic*. Deoarece noi nu cunoaștem în acest chip nici natura sufletului nostru, nici lumea inteligibilă, nici Ființa supremă în ceea ce sunt în ele însele, ci am unit doar conceptele despre ele în conceptul *practic* al Binelui suveran, ca obiect al voinței noastre și complet *a priori*, prin rațiunea pură, dar numai cu ajutorul legii morale, și chiar în raport cu aceasta, numai cu privire la obiectul pe care ea îl poruncește. Dar cum e posibilă libertatea și cum trebuie să ne reprezentăm, teoretic și pozitiv, acest fel de cauzalitate, nu este scrutat pe această cale, ci se postulează numai că o astfel de libertate există prin legea morală și în folosul ei. La fel stau lucrurile și cu celelalte Idei, pe care nici un intelect omenesc nu le va scruta vreodată după posibilitatea lor, dar și nici o sofisticărie nu va putea smulge din convingerea chiar a celui mai comun om că ele sunt concepte adevărate.

VII

CUM ESTE POSIBIL SĂ SE CONCEAPĂ O LĂRGIRE A
RAȚIUNII PURE DIN PUNCT DE VEDERE PRACTIC, FĂRĂ CA
PRIN ACEASTA SĂ SE LĂRGEASCĂ ÎN ACELAȘI TIMP
CUNOAȘTEREA EI CA RAȚIUNE SPECULATIVĂ?

Spre a nu deveni prea abstractă, vom răspunde la această întrebare aplicând-o îndată la cazul de față. Spre a lărgi *practic* o cunoaștere pură, trebuie să fie dat un *scop a priori*, adică un scop ca obiect (al voinței) care, independent de orice principii teoretice, să fie reprezentat ca practic necesar printr-un imperativ (categoric), care determină nemijlocit voința, și care aici este *Binele suveran*. Dar aceasta nu este posibil fără a presupune trei concepte teoretice (pentru care, fiindcă sunt simple concepte pure ale rațiunii, nu se poate găsi nici o intuiție corespunzătoare, prin urmare nici o realitate obiectivă pe cale teoretică), anume libertatea, nemurirea și Dumnezeu. Deci prin legea practică, care cere existența Binelui suveran posibil într-o lume, se postulează posibilitatea acestor obiecte ale rațiunii pure speculative, realitatea lor obiectivă pe care aceasta nu le-o putea asigura; prin aceasta, cunoașterea teoretică a rațiunii pure primește într-adevăr o creștere, dar ea constă numai în faptul că acele concepte altfel numai problematice (numai conceptibile) pentru ea sunt acum asertoric recunoscute drept unele cărora le corespund în adevăr obiecte, fiindcă rațiunea practică are inevitabil nevoie de existența lor pentru posibilitatea obiectului ei, absolut necesar din punct de vedere practic, Binele suveran, pe care rațiunea teoretică este autorizată să le presupună. Această lărgire a rațiunii teoretice nu este însă o lărgire a speculației, adică spre a-i da în viitor o folosire pozitivă *din punct de vedere teoretic*. Căci rațiunea practică nu face nimic mai mult decât de a arăta că acele concepte sunt reale și că au în adevăr obiectele lor (posibile), dar cum nimic nu ne este dat din intuițiile acestor obiecte (ceea ce nici nu se poate cere), nu este posibilă nici o judecată sintetică prin această realitate a lor care le este recunoscută. Prin urmare, această descoperire nu ne ajută întru nimic din punct de vedere speculativ, dar desigur ne ajută în folosirea practică

a rațiunii pure pentru lărgirea acestei cunoașteri a noastre. Cele trei Idei de mai sus ale rațiunii speculative nu sunt însă în sine cunoștințe, sunt totuși *idei* (transcendente), în care nu se găsește nimic imposibil. Acum ele dobândesc o realitate obiectivă printr-o lege practică apodictică, ca condiții necesare ale posibilității a ceea ce această lege poruncește să luăm ca obiect, adică acea lege care ne învață că ele *au obiecte*, fără să poată arăta totuși cum conceptul lor se referă la un obiect. Și aceasta încă nu înseamnă cunoașterea *acestor obiecte*; căci în felul acesta nu se poate judeca asupra lor nimic sintetic, nici nu se poate determina teoretic aplicarea lor, prin urmare nu se poate face cu ele nici un fel de folosire teoretică a rațiunii, folosire în care constă propriu-zis orice cunoaștere speculativă. Dar a fost lărgită cunoașterea teoretică, *fără îndoială nu a acestor obiecte*, însă a rațiunii în genere, întrucât prin postulatele practice *au fost date* totuși *obiecte* acestor Idei, prin faptul că o idee (*ein Gedanke*) numai problematică primea, abia prin ele, realitate obiectivă. Deci nu era o lărgire a cunoașterii *despre obiecte suprasensibile date*, era însă totuși o lărgire a rațiunii teoretice și a cunoașterii ei cu privire la suprasensibil în genere, întrucât ea a fost constrânsă să admită *că asemenea obiecte există*, fără totuși a le determina mai îndeaproape, prin urmare fără a putea extinde această cunoaștere despre obiectele însele (care-i fuseseră acum date din principii practice și tot așa numai spre folosire practică), creștere pe care rațiunea teoretică, pentru care toate acele Idei sunt transcendente și fără obiect, o datorează exclusiv facultății ei pure practice. Aici ele devin *imaneente și constitutive*, întrucât sunt principiile posibilității *de a realiza obiectul necesar* al rațiunii pure practice (Binele suveran), căci fără acesta ele sunt *transcendente* și numai principii regulative ale rațiunii speculative care îi impun nu să admită un nou obiect dincolo de experiență, ci numai să perfecteze folosirea lor în experiență. Dar dacă rațiunea se găsește o dată în posesiunea acestei creșteri, atunci ea, ca rațiune speculativă (propriu-zis numai pentru a asigura folosirea ei practică) va trata aceste Idei în chip negativ, adică nu extinzându-le, ci clarificându-le, spre a îndepărta pe de o parte *antropomorfismul*^{B4} ca izvorul superstiției sau extinderea aparentă a acelor concepte printr-o pretinsă experiență, pe de altă parte *fanatismul*, care promite această extindere prin intuiții suprasensibile sau prin alte sentimente; toate acestea sunt obstacole în calea folosirii practice a rațiunii pure, a căror

îndepărtare ține deci negreșit de extinderea cunoașterii, din punct de vedere practic, fără a se contrazice, admitând în același timp că rațiunea n-a câștigat, prin aceasta, câtuși de puțin din punct de vedere speculativ.

Orice folosire a rațiunii cu privire la un obiect reclamă concepte pure ale intelectului (categorii), fără de care nici un obiect nu poate fi gândit. Aceste concepte pot fi aplicate la folosirea teoretică a rațiunii, adică numai la astfel de cunoștințe cărora li s-a pus la bază în același timp o intuiție (care este totdeauna sensibilă) și deci numai spre a reprezenta prin ele un obiect al experienței posibile. Aici însă sunt *Idei* ale rațiunii care nu pot fi date în absolut de nici o experiență, ceva pe care, pentru a-l cunoaște, ar trebui să-l gândesc cu ajutorul categoriilor. Numai că aici nici vorbă nu este de cunoașterea teoretică a obiectelor acestor Idei, ci numai de a ști dacă ele în genere au obiecte. Această realitate le-o procură rațiunea pură practică, și aici rațiunea teoretică nu are altceva de făcut decât numai să *concepă* acele obiecte cu ajutorul categoriilor, ceea ce se poate foarte bine, cum am arătat clar de altfel, fără a fi nevoie de intuiții (nici sensibile, nici suprasensibile), deoarece categoriile își au locul și originea în intelectul pur, independent și anterior oricărei intuiții, exclusiv în facultatea de a gândi, și ele semnifică totdeauna numai un obiect în genere, *oricum ne-ar putea fi el dat*. Întrucât categoriile trebuie să fie aplicate la aceste Idei, nu este desigur posibil să le dăm un obiect în intuiție; dar *că un asemenea obiect este real* totuși, că prin urmare categoria ca simplă formă de gândire nu este aici vidă, ci are sens, le e suficient asigurat printr-un obiect pe care-l oferă îndubitabil rațiunea practică în conceptul de Bine suveran: *realitatea conceptelor* care aparțin folosirii posibilității Binelui suveran, fără ca totuși prin această creștere să producă cea mai mică extindere a cunoașterii bazate pe principii teoretice.

* * *

Dacă apoi aceste Idei despre Dumnezeu, despre o lume inteligibilă (împărăția lui Dumnezeu) și despre nemurire, sunt determinate prin predicate luate din propria noastră natură, această determinare nu trebuie privită nici ca o *figurare sensibilă* a acestor Idei pure ale rațiunii (antropomorfism), nici ca o cunoaștere transcendentă a unor obiecte *suprasensibile*; căci aceste predicate nu sunt altele decât intelectul și

voința, și anume considerate în raporturile lor reciproce, așa cum trebuie gândite în legea morală, deci numai întrucât ne folosim de ele practic. În ceea ce privește toate celelalte care țin psihologic de aceste concepte, adică tot ceea ce observăm empiric în *exercițiul* acestor facultăți ale noastre [de exemplu, că intelectul omului este discursiv, că deci reprezentările lui sunt idei (*Gedanken*), nu intuiții, că acestea se succed în timp, că voința lui își are satisfacția totdeauna dependentă de existența obiectului ei etc., ceea ce în ființa supremă nu poate fi altfel], se face atunci abstracție și astfel din conceptele prin care gândim o ființă intelectuală pură nu rămâne nimic altceva decât ceea ce tocmai se cere pentru posibilitatea de a gândi o lege morală, prin urmare o cunoaștere a lui Dumnezeu, dar numai din punct de vedere practic; în felul acesta, dacă încercăm s-o extindem într-una teoretică, găsim lui Dumnezeu un intelect care nu gândește, ci *intuiește*, o voință îndreptată asupra unor obiecte de a căror existență nu depinde câtuși de puțin satisfacția ei (nu vreau să menționez predicatelor transcendente, ca de exemplu o mărime a existenței, adică o durată, care însă nu are loc în timp ca în singurul nostru mijloc posibil de a ne reprezenta existența ca mărime): numai proprietăți despre care nu ne putem face nici un concept apt pentru *cunoașterea* obiectului, și în chipul acesta suntem instruiți că ele nu pot fi folosite niciodată pentru o *teorie* a ființelor suprasensibile și că deci, pe latura aceasta, ele nu sunt deloc în stare să întemeieze o cunoștință speculativă, ci își limitează folosirea exclusiv la exercițiul legii morale.

Ceea ce am spus în urmă este atât de evident și poate fi dovedit atât de clar prin faptul că putem provoca încredători pe toți pretenșii *învățați în ale teologiei naturale* (ce nume minunat!)* să ne numească măcar o proprietate care să determine acest obiect al lor (dincolo de predicatelor numai ontologice), bunăoară una a intelectului sau a voinței, cu privire la care să nu putem dovedi incontestabil că, dacă facem

* *Erudiția* nu este propriu-zis decât ansamblul științelor istorice. Prin urmare, nu putem numi dascăl al teologiei revelate decât un *erudit* în cele dumnezeiești. Dacă am vrea însă să numim erudit și pe unul care se găsește în stăpânirea unor științe raționale (matematică și filosofie), deși aceasta ar fi deja în contradicție cu sensul cuvântului (care socotește erudiție numai ceea ce trebuie absolut *învățat*, ceea ce deci nu putem descoperi de la sine prin rațiune), atunci desigur că filosoful cu cunoștința lui despre Dumnezeu, ca știință pozitivă, ar face o figură prea urâtă, ca să se lase numit, pentru aceasta, un *erudit*.

abstracție de orice antropomorfism, nu ne mai rămâne decât cuvântul simplu, fără a putea lega de el nici cel mai mic concept, prin care ne-ar fi îngăduită speranța într-o extindere a cunoașterii teoretice. Dar în ce privește practicul, ne rămâne încă, din proprietățile unui intelect și ale unei voințe, conceptul unui raport, căruia legea practică (cea care determină *a priori* tocmai acest raport al intelectului cu voința) îi procură realitate obiectivă. O dată întâmplat acest lucru, i se procură de asemenea realitate conceptului privitor la obiectul unei voințe moral determinate (conceptul de Bine suveran), și o dată cu el, condițiilor posibilității lui, Ideilor de Dumnezeu, libertate și nemurire, dar totdeauna numai cu privire la exercițiul legii morale (nu pentru o folosire speculativă).

După aceste observații, este ușor de găsit și răspunsul la importanta întrebare *dacă conceptul de Dumnezeu aparține fizicii* (prin urmare metafizicii, ca una care conține numai principiile pure *a priori* ale celei dintâi în sens general) sau *aparține moralei*. A explica orânduirile naturale sau schimbarea lor, recurgând la Dumnezeu ca la creatorul tuturor lucrurilor, nu e câtuși de puțin o explicare fizică și constituie în general o mărturisire că am terminat cu filosofia noastră; fiindcă suntem constrânși să admitem ceva, despre care de altfel nu avem nici un concept, spre a ne putea face un concept despre posibilitatea celor ce vedem în fața ochilor. Este însă imposibil să ajungem prin metafizică de la cunoașterea *acestei* lumi la conceptul de Dumnezeu și la dovada existenței lui prin *raționamente sigure*, fiindcă ar trebui să cunoaștem această lume ca pe întregul posibil cel mai perfect, prin urmare să cunoaștem în acest scop toate lumile posibile (spre a le putea compara cu aceasta), prin urmare ar trebui să fim atotștiutori ca să spunem că ea a fost posibilă numai printr-un *Dumnezeu* (așa cum trebuie să gândim acest concept). Dar este absolut imposibil să cunoaștem, prin simple concepte, existența acestei ființe, fiindcă orice judecată existențială, adică judecata care afirmă despre o ființă despre care îmi fac un concept că există, este o judecată sintetică, adică o judecată prin care depășesc acel concept și afirm despre el mai mult decât ce era gândit în concept: anume că acestui concept din *intelect* îi corespunde și un lucru *în afara intelectului*, ceea ce este evident imposibil să-l obținem prin vreun raționament. Nu rămâne deci rațiunii decât un singur procedeu de a ajunge la această cunoștință, anume întrucât își determină obiectul,

plecând, ca rațiune pură, de la principiul suprem al folosirii ei pure practice (aceasta fiind îndreptată numai asupra *existenței* a ceva, ca consecință rațională). Și atunci se arată, nu numai în problema ei inevitabilă, anume în direcția necesară a voinței spre Binele suveran, necesitatea de a admite o asemenea ființă originară în legătură cu posibilitatea acelui bine în lume, ci, ceea ce este lucrul cel mai minunat, ceva care lipsea cu totul înaintării rațiunii pe calea naturală, anume *un concept exact determinat al acestei ființe originare*. Cum nu putem cunoaște această lume decât într-o mică parte, mai puțin încă o putem compara cu toate lumile posibile, putem conchide desigur din ordinea, finalitatea și mărimea sa un creator al ei *înțelept, bun, puternic* etc., dar nu *omniștiința, omnibunătatea, atotputernicia* lui etc. Putem admite desigur și că suntem autorizați să completăm această inevitabilă lipsă printr-o ipoteză permisă și foarte rezonabilă, anume că, dacă în așa de multe părți câte se oferă cunoașterii noastre mai aprofundate se vădesc înțelepciunea, bunătatea etc., atunci și în celelalte va fi la fel, și ar fi deci rezonabil să se atribuie autorului lumii toată perfecțiunea posibilă; dar acestea nu sunt *concluzii* prin care să ne mândrim cu scrutarea noastră, ci numai îndreptățiri, care ni se pot concede, dar care totuși, pentru a face uz de ele, mai au nevoie de o recomandare din altă parte. Conceptul de Dumnezeu rămâne deci pe drumul empiric (al fizicii) totdeauna *un concept nu destul de precis* despre perfecțiunea Ființei prime, spre a-l considera adecvat conceptului de Divinitate (de la metafizică, în partea ei transcendentală, nu se poate obține nimic).

Dacă încerc acum să sprijin acest concept pe obiectul rațiunii practice, găsesc că principiul moral îl admite ca posibil numai sub supoziția unui autor al lumii de o *perfectiune supremă*. El trebuie să fie *atotștiutor*, pentru a-mi cunoaște purtarea în ceea ce este mai intim în simțămintele mele, în toate cazurile posibile și în toată vremea ce va-să-vie; *atotputernic*, pentru a-i distribui consecințele cuvenite; la fel *omniprezent, etern* etc. Prin urmare, legea morală determină, prin conceptul de Bine suveran ca obiect al unei rațiuni pure practice, conceptul de ființă originară ca *ființă supremă*, ceea ce procedeul fizic (și, urcând mai sus, procedeul metafizic), prin urmare întregul procedeu speculativ al rațiunii, nu putea face. Deci conceptul de Dumnezeu este un concept aparținând originar nu fizicii, adică rațiunii speculative, ci moralei, și același lucru se poate spune și despre celelalte concepte ale

rațiunii, despre care am tratat mai sus ca postulate ale rațiunii în folosirea ei practică.

Dacă în istoria filosofiei grecești, în afară de Anaxagoras, nu se găsesc urme clare ale unei teologii raționale pure, cauza nu stă în faptul că filosofilor antici le lipsea intelectul și scrutarea de a se ridica până acolo pe drumul speculației, cel puțin cu ajutorul unei ipoteze cu totul rezonabile; ce putea fi mai ușor și mai firesc decât ideea care se oferea fiecăruia de la sine, de a admite, în locul treptelor nedeterminate de perfecțiune ale unor cauze diferite ale lumii, o cauză unică și rațională, care să posede *întreaga perfecțiune*? Dar relele din lume li s-au părut obiecții cu mult mai importante, pentru a se crede autorizați să admită o astfel de ipoteză. Prin urmare, ei au arătat tocmai inteligență și scrutare, prin aceea că nu și-au îngăduit această ipoteză, ci, dimpotrivă, scormoneau printre cauzele naturale, ca să poată găsi printre ele proprietatea și puterea cerute pentru ființa originară. Dar după ce acest popor ager la minte ajunsese atât de departe în cercetările naturale, încât să studieze filosofic înseși obiectele morale, asupra cărora celelalte popoare n-au făcut mai mult decât să trăncănească, ei găsiră îndată o nouă nevoie, anume una practică, care nu întârzie să le indice precis conceptul ființei originare, rațiunea speculativă având rolul de spectator, cel mult cu meritul de a împodobi încă un concept care nu crescuse pe pământul ei, și de a promova cu o serie de confirmări scoase din studiul naturii, care abia acum se iveau, nu autoritatea (care era deja întemeiată), ci mai curând numai fastul unei pretinse scrutări a rațiunii teoretice.

* * *

Prin aceste observații, cititorul Criticii rațiunii pure speculative se va convinge perfect cât de extrem de necesară, cât de utilă era pentru teologie și morală acea *deducție* dificilă a categoriilor. Căci numai situându-le în intelectul pur putem evita de a le considera, împreună cu Platon, ca înnăscute și a întemeia pe ele pretenții extravagante cu teorii asupra suprasensibilului, al căror sfârșit nici nu se poate întrevădea, iar prin ele de a face din teologie o lanternă magică de fantome; iar dacă le considerăm ca dobândite, putem evita de a limita, împreună cu Epicur, folosirea lor generală și particulară, chiar și cea din punct de vedere

practic, numai la obiecte și principii sensibile de determinare. Aceasta după ce Critica a dovedit prin acea deducție, *întâi*, că nu sunt de origine empirică, ci că își au *a priori* sediul și izvorul în intelectul pur, în al *doilea rând*, de asemenea, că, referindu-se la *obiecte în genere*, independent de intuiția acestor obiecte, ele nu produc în adevăr *cunoștință teoretică* decât în aplicarea la obiecte *empirice*, dar că, aplicate la un obiect dat de rațiunea pură practică, servesc la *gândirea determinată a suprasensibilului*, însă numai întrucât acesta este determinat prin predicate care țin în chip necesar de *scopul pur, practic*, dat *a priori*, și de posibilitatea lui. Limitarea speculativă a rațiunii pure și extinderea ei practică o conduc abia la acel *raport de egalitate*, în care rațiunea în genere poate fi folosită potrivit scopurilor, și exemplul acesta demonstrează mai bine decât oricare altul că drumul spre *înțelepciune*, dacă trebuie să fie asigurat și să nu fie impracticabil sau derutant, trebuie să treacă, la noi oamenii, inevitabil prin știință, dar nu ne putem convinge că știința duce la acest scop decât după ce ea va fi fost încheiată.

VIII

DESPRE ASENTIMENTUL DAT JUDECĂȚILOR CARE
PROVIN DINTR-O NEVOIE A RAȚIUNII PURE

O *nevoie* a rațiunii pure în folosirea ei speculativă duce numai la *ipoteze*, iar una a rațiunii practice la *postulate*; căci în primul caz mă urc de la ceea ce este derivat *cât vreau* de sus, în seria principiilor, și am nevoie de un principiu originar, nu spre a da realitate obiectivă acelui derivat (de exemplu, legăturii cauzale a lucrurilor și schimbărilor din lume), ci numai pentru a satisface pe deplin rațiunea mea investigatoare cu privire la acel derivat. Astfel văd în fața mea ordinea și finalitatea din natură și nu am nevoie să recurg la speculație spre a mă încredința de *realitatea* lor, ci am numai nevoie, spre a le explica, să *presupun o Divinitate* drept cauză a lor; deoarece concluzia de la efect la o cauză determinată, mai ales la una atât de exact și de complet determinată, așa cum trebuie să gândim pe Dumnezeu, e totdeauna

incertă și dubioasă, o astfel de supoziție nu poate fi dusă mai departe decât la gradul de certitudine a părerii care, pentru noi oamenii, este cea mai rațională*. Dimpotrivă, o nevoie a rațiunii pure *practice* este întemeiată pe o *datorie*: de a face din ceva (Binele suveran) obiectul voinței mele, spre a-l realiza din toate puterile; pentru aceasta trebuie să presupun însă posibilitatea acestui bine, deci și condițiile lui, anume: Dumnezeu, libertate și nemurire, pentru că pe acestea nu le pot dovedi prin rațiunea mea speculativă, deci nu pot să le resping. Această datorie se întemeiază pe o lege, desigur cu totul independentă de aceste supoziții din urmă, o lege apodictică certă în sine, anume pe legea morală și, ca atare, ea nu are nevoie de nici un sprijin străin, venit de la o părere teoretică asupra naturii interne a lucrurilor, de scopul secret al ordinii lumii sau de vreun cârmuitor proeminent, pentru a ne obliga în chipul cel mai perfect la acțiuni necondiționat conforme legii. Dar efectul subiectiv al acestei legi, anume simțământul în conformitate cu ea și făcut necesar tot prin ea, de a lucra la realizarea Binelui suveran practic posibil, presupune totuși cel puțin că acesta din urmă este posibil, căci în caz contrar ar fi practic imposibil de a tinde spre obiectul unui concept care ar fi în fond vid și fără obiect. Postulatele de mai sus nu privesc decât condițiile fizice sau metafizice, într-un cuvânt, condițiile care se află în natura lucrurilor, ale *posibilității* Binelui suveran, dar nu în vederea unui scop speculativ arbitrar, ci în acela al unui scop practic necesar al voinței raționale pure, care aici *nu alege, ci se supune* unei porunci inflexibile a rațiunii, care își are *obiectiv* fundamentul în natura lucrurilor, așa cum trebuie ele judecate universal de rațiunea pură, și nu se întemeiază pe vreo *înclinație* în legătură cu ceea ce *dorim* din rațiuni pur *subiective*, nu este autorizată câtuși de puțin să admită de îndată ca posibile mijloacele de a-l dobândi sau ca real obiectul însuși. Deci aceasta este o *nevoie absolut necesară* și își justifică supoziția nu numai

* Dar nici aici nu am putea preteza o nevoie a *rațiunii*, dacă nu am avea înaintea ochilor un concept problematic, dar inevitabil, al rațiunii, anume cel al unei ființe absolut necesare. Acest concept se vrea să fie determinat, și este, dacă i se mai adaugă tendința spre extindere, fundamentul obiectiv al unei nevoi a rațiunii speculative, anume de a determina mai îndeaproape conceptul unei ființe necesare care trebuie să servească de principiu originar celorlalte ființe și de a face cunoscută într-un fel oarecare această ființă ultimă. Fără astfel de probleme anterioare și necesare nu există *nevoi*, cel puțin ale *rațiunii pure*; celelalte sunt nevoi ale *înclinației*.

ca ipoteză permisă, ci ca postulat în interes practic; și admitând că legea morală ca poruncă (nu ca regulă de prudență) obligă inflexibil pe fiecare, atunci omului onest îi este îngăduit să spună: foarte bine, eu vreau ca Dumnezeu să existe, ca existența mea din această lume să mai fie, în afară de conexiunea naturală, și o existență într-o lume pură a intelectului, în sfârșit, și ca durata mea să fie infinită; eu rămân neclintit în privința aceasta și nu las să mi se ia această credință, căci aceasta este singura împrejurare în care interesul determină inevitabil judecata mea, pentru că nu *mi-e permis* să cedez nimic din el, fără ca să iau în seamă sofisticările, oricât de puțin aș fi în stare să răspund la ele sau să le opun altele mai înșelătoare*.

* *
* *

Spre a preveni interpretări greșite în folosirea unui concept încă atât de neobișnuit ca acela al unei credințe a rațiunii pure practice, fie-mi îngăduit să adaug încă o observație. Aproape că s-ar părea că această credință a rațiunii este anunțată aici chiar ca *poruncă*, anume de a admite ca posibil Binele suveran. Dar o credință care este poruncită este o absurditate. Să ne amintim însă de discuția de mai sus asupra a ceea ce se cere a fi admis în conceptul de Bine suveran și ne vom convinge că nu se cuvine de loc să ni se ordone a admite această posibilitate și

* În „Muzeul german”, în februarie 1787, se găsește un studiu al unei minți foarte fine și lucide, a defunctului Wizenmann, a cărui moarte prematură este regretabilă, în care el contestă dreptul de a conchide de la o nevoie la realitatea obiectivă a obiectului acestei nevoi și își explică ideea cu exemplul unui *îndrăgostit* care, îndrăgostindu-se nebunește de o Idee de frumusețe, care nu este decât o himeră a lui, ar vrea să conchidă că un astfel de obiect există într-adevăr undeva. Eu îi dau complet dreptate în toate cazurile în care nevoia este întemeiată pe înclinație, care nu poate postula în chip necesar existența obiectului nici măcar pentru cel afectat de ea, cu atât mai puțin conține o cerință valabilă pentru oricine și de aceea este numai un principiu *subiectiv* al dorințelor. Dar aici avem o *nevoie a rațiunii*, provenind dintr-un principiu obiectiv de determinare al voinței, anume din legea morală care obligă necesar orice ființă rațională, deci o autorizează să presupună *a priori* în natură condiții adecvate ei și face aceste condiții inseparabile de folosirea practică completă a rațiunii. Este o datorie să realizăm pe cât putem Binele suveran, de aceea el trebuie să fie și posibil; prin urmare este de asemenea inevitabil pentru orice ființă rațională din lume să presupună ceea ce este necesar posibilității obiective a Binelui suveran. Supoziția este la fel de necesară ca legea morală, numai în raport cu care ea este valabilă.

că nici simțămintele practice nu cer s-o *admitem*, ci că rațiunea speculativă trebuie s-o admită fără a i se cere; căci nimeni nu poate să susțină că este *imposibil* în sine ca ființele raționale din această lume să se bucure de cantitatea de fericire de care se fac demne, conformându-și purtarea lor legii morale. Cu privire la prima parte a Binelui suveran, anume în ceea ce privește moralitatea, legea morală ne dă numai o poruncă, și a ne îndoii de posibilitatea acestui element ar fi totuna cu a ne îndoii de legea morală însăși. Dar în ceea ce privește partea a doua a acelui obiect, anume fericirea total corespunzătoare acelei demnități, nu este în adevăr nevoie de nici o poruncă pentru a-i concede în genere posibilitatea, căci rațiunea speculativă însăși nu are nimic de obiectat; numai *modul* cum să concepem o astfel de armonie a legilor naturii cu cele ale libertății are în el ceva, cu privire la care ne incumbă o *alegere*, fiindcă rațiunea speculativă nu decide nimic asupra acestui lucru cu certitudine apodictică și că, în ce privește rațiunea teoretică, poate exista un interes moral, care este decisiv.

Spusesem mai sus că după simplul curs natural al lucrurilor în lume nu trebuie nici să ne așteptăm, nici să considerăm ca imposibilă fericirea corespunzând exact valorii morale și că deci posibilitatea Binelui suveran nu poate fi admisă din acest punct de vedere decât sub supoziția unui autor moral al lumii. M-am abținut intenționat să restrâng această judecată la *condițiile* subiective ale rațiunii noastre, spre a mă folosi de ea abia atunci când modul ei de a considera ceva ca adevărat (*Fürwahrhalten*) urma să fie determinat mai îndeaproape. În realitate, imposibilitatea amintită este *numai subiectivă*, adică rațiunea noastră găsește că e *imposibil pentru ea* să conceapă, după simplul curs al naturii, o conexiune atât de exact proporționată și atât de general adecvată unui scop, între două serii de evenimente care se produc în lume după legi atât de diferite, cu toate că ea nu poate, ca de altfel în tot ce în natură este conform unui scop, nici dovedi imposibilitatea acestei conexiuni după legi universale ale naturii, adică s-o arate suficient prin rațiuni obiective.

Dar acum intră în joc un principiu de decizie de altă natură, pentru a pune capăt șovăielii rațiunii speculative. Porunca de a realiza Binele suveran este fundată obiectiv (în rațiunea practică), posibilitatea Binelui suveran în genere este și ea fundată obiectiv (în rațiunea teoretică, care nu are nimic de obiectat). Dar rațiunea nu poate decide obiectiv modul

cum trebuie să ne reprezentăm această posibilitate, dacă potrivit unor legi universale ale naturii fără un autor înțelept care prezidează natura sau numai supozând un astfel de autor. Aici intervine o condiție *subiectivă* a rațiunii: singurul mod teoretic posibil pentru ea, și în același timp singurul mod folositor moralității (care depinde de o lege *obiectivă* a rațiunii) de a concepe armonia exactă dintre imperiul naturii și imperiul moravurilor ca condiție a posibilității Binelui suveran. Cum realizarea Binelui suveran și deci supoziția posibilității lui este obiectiv (dar numai ca consecință a rațiunii practice) necesară, dar cum în același timp modul cum vrem să-l concepem ca posibil depinde de alegerea noastră, în care însă un interes liber al rațiunii pure practice decide pentru admiterea unui autor înțelept al lumii, principiul care determină judecata noastră în acest caz este desigur *subiectiv* ca trebuință, dar în același timp și necesar ca mijloc de a realiza tot ce este *obiectiv* (practic), este fundamentul unei maxime a credinței (*Fürwahrhalten*) din punct de vedere moral, adică a unei *credințe pure practice a rațiunii*. Această credință nu este deci poruncită, ci a provenit din însuși simțământul moral ca o determinare liberă a judecății noastre, utilă din punct de vedere moral (care ne este poruncită), pe lângă aceasta și în concordanță cu nevoia teoretică a rațiunii de a admite existența acestui autor înțelept al lumii și a o pune apoi ca fundament al folosirii rațiunii; ea poate deci deseori să șovăie chiar și la cei bine intenționați, dar nu poate cădea niciodată în incredulitate.

IX

DESPRE RAPORTUL ÎNTELEPT PROPORȚIONAT AL FACULTĂȚILOR DE CUNOAȘTERE ALE OMULUI FAȚĂ DE MENIREA LUI PRACTICĂ

Dacă natura omenească este menită să tindă spre Binele suveran, trebuie să admitem și că măsura facultăților ei de cunoaștere și mai ales raportul dintre ele este corespunzător acestui scop. Dar Critica rațiunii pure *speculative* dovedește enorma insuficiență de a rezolva potrivit

acestui scop cele mai importante probleme care îi sunt propuse, deși nu ignoră indicațiile naturale și care nu sunt de disprețuit ale aceleiași rațiuni, la fel marile progrese pe care le poate face această facultate, spre a se apropia de acel mare scop care i-a fost propus, fără totuși a-l atinge vreodată prin ea însăși chiar cu ajutorul celei mai mari cunoașteri a naturii. Deci natura pare a ne fi înzestrat aici vitreg cu o facultate necesară scopului nostru.

Presupuneți că ea s-ar fi conformat în această privință dorinței noastre și ne-ar fi împărtășit acea facultate de scrutare sau acea iluminare pe care am vrea bucuroși să le avem și în posesiunea cărora unii chiar își *imaginează* că se găsesc în adevăr, care ar fi, după toate aparențele, urmarea acestui fapt. Dacă nu ar fi schimbată în același timp și întreaga noastră natură, *înclinațiile*, care au totuși totdeauna primul cuvânt, ar reclama mai întâi satisfacerea lor și, unite cu o reflecție rațională, satisfacerea cea mai mare și cea mai durabilă, sub numele de *fericire*; legea morală ar vorbi după aceea, pentru a ține aceste înclinări în limitele care le convin și chiar a le supune pe toate împreună unui scop superior, care nu ține seamă de nici o înclinație. Dar în locul luptei pe care o are de dus acum simțământul moral cu înclinațiile, în care după câteva înfrângeri se poate dobândi totuși treptat forța morală a sufletului, ne-ar sta neîncetat *înaintea ochilor Dumnezeu și veșnicia în înfricoșătoarea lor maiestate* (căci ceea ce putem dovedi complet, valorează, ca certitudine, pentru noi tot atât ca și cele de care ne asigurăm prin propriii noștri ochi). Violarea legilor ar fi desigur evitată, ceea ce este poruncit ar fi împlinit; dar cum simțământul, din care trebuie să se întâmple acțiunile, nu poate fi insuflat în noi prin nici un fel de poruncă, cum imboldul activității este aici totdeauna la îndemână și extern, cum deci rațiunea nu are nevoie să facă mai întâi eforturi spre a aduna forțe ca să reziste înclinațiilor prin reprezentarea vie a demnității legii, cele mai multe dintre acțiunile conforme legii s-ar face din frică, puține numai din speranță și nici una din datorie, iar o valoare morală a acțiunilor, singura de care depinde valoarea persoanei și chiar aceea a lumii în ochii înțelepciunii supreme, nu ar mai exista. Purtarea oamenilor, atâta timp cât natura lor ar rămâne așa cum e, ar fi deci transformată într-un simplu mecanism în care, ca și într-o piesă de marionete, totul ar *gesticula* bine, dar unde în figuri nu s-ar întâlni totuși *viață*. Cum cu noi lucrurile stau cu totul altfel, cum, cu toată încordarea

rațiunii noastre, nu avem decât o perspectivă foarte obscură și echivocă în viitor, cum cârmuitorul lumii ne lasă numai să-i bănuim existența și maiestatea, dar nu ne lasă să le observăm sau să le dovedim clar, cum, dimpotrivă, legea morală din noi, fără a ne făgădui ceva sigur și fără a ne amenința, reclamă de la noi respect dezinteresat, permițându-ne de altfel când acest respect a ajuns activ și dominant, abia atunci și numai prin aceasta perspective în imperiul suprasensibilului, dar și atunci numai cu slabe întrezăriri: așa poate avea loc simțământul autentic moral, închinat nemijlocit legii și așa creatura rațională poate deveni demnă să participe la Binele suveran, care corespunde valorii morale a persoanei sale și nu numai acțiunilor ei. Deci și aici ar putea să fie la fel cu ceea ce ne învață de altfel suficient studiul naturii și al omului: că înțelepciunea inexplorabilă prin care existăm nu e mai puțin demnă de venerație pentru ceea ce ne-a refuzat decât pentru ceea ce ne-a acordat.

Partea a doua a Criticii rațiunii practice

METODOLOGIA RAȚIUNII PURE PRACTICE

Prin *metodologia* rațiunii pure practice nu se poate înțelege modul (atât în reflecție cât și în expunere) de a proceda cu principii pure practice în vederea unei cunoașteri științifice a acestor principii, ceea ce de altfel în filosofia teoretică se numește *metodă* (căci cunoașterea populară are nevoie de o *manieră*, iar știința de o *metodă*, adică de un procedeu operând *după principii* ale rațiunii, numai prin care diversul unei cunoașteri poate deveni un *sistem*). Dimpotrivă, prin această metodologie se înțelege modul cum să se poată procura legilor rațiunii pure practice acces în simțirea omenească, *influență* asupra maximelor ei, adică a face ca rațiunea obiectiv practică să fie și *subiectiv* practică.

Este într-adevăr clar că acele principii determinante ale voinței, care singure fac maximele propriu-zis morale și le dau o valoare morală, anume reprezentarea nemijlocită a legii și observarea obiectiv necesară a acestei legi ca datorie, trebuie reprezentate ca adevăratele mobiluri ale acțiunilor; fiindcă altfel s-ar produce în adevăr *legalitatea* acțiunilor, dar nu și *moralitatea* simțământelor. Dar nu este tot atât de clar, mai curând la prima privire trebuie să apară oricui, cu totul neprobabil, că și subiectiv acea reprezentare a virtuții pure ar putea avea *mai multă putere* asupra sufletului omenească și ar putea oferi un mobil mult mai puternic de a opera chiar acea legalitate a acțiunilor și de a produce decizii mai puternice, de a prefera legea, înaintea oricărui alt considerent, numai din respect pentru ea, decât ar putea provoca toate seducțiile înșelătoare ale plăcerii și în genere tot ceea ce s-ar putea