

Ministerul Învățământului al Republicii Moldova
Academia de Studii Economice

REFERAT

la filosofie

Immanuel Kant



Student:
Negura Gheorghe MGF221

Profesor:
Rumleanski Mihail

-CHIȘINĂU 2003-



INTRODUCERE

În acest referat eu am să încerc să fac o rezumare a vieții și a activității marelui filosof german Immanuel Kant, născut în 1724 și decedat în 1804. Această lucrare este compusă din mai multe sub-teme, începând cu biografia și date despre I.Kant, și mai apoi teme pe care le-a abordat filosoful în decursul activității lui.

Am să încerc să fac o sumare la tot referatul ca să vă pot introduce în temă, și să scriu câteva date despre marele filosof.

În activitatea lui I. Kant deosebim două perioade mari:

- 1. precriticistă (până la deceniul VIII)**
- 2. criticistă (după deceniul VIII)**

În perioada a doua el scrie lucrările: „Critica rațiunii pure”, „Critica rațiunii practice” și „Critica capacității de judecată”. În prima perioadă scrie: „Istoria naturală generală și teoria cerului ” înaintând două ipoteze principale:

- 1. Ipoteza cosmogonică**, conform căreia sistemul solar apare dintr-o nebuloasă, prin aceasta el consideră că universul se dezvoltă promovând idei dialectice în astronomie dând prima lovitură metodei metafizice de gândire.
- 2. Cu privire la natura fluxurilor și refluxurilor**, care influențează viteza de rotație a pământului. Prin aceasta el promovează idei dialectice în geografie. În lucrarea „Critica rațiunii pure” Kant elaborează sistemul său al idealismului transcedental formulând trei noțiuni principale.

- De lucru în sine
- Noument
- Fenomen

Prin lucru în sine el înțelege lucrurile cum ele există de la sine (sau în sine) spre deosebire cum el se prezintă pentru noi în cunoașterea noastră. Prin noument el înțelege realitatea obiectivă posibilă dar neaccesibilă pentru experiența umană și prezintă sinonimul de noțiunii de lucru în sine. Prin fenomen el înțelege aceea ce este dat în senzațiile omului, ce poate fi cunoscut și atunci când Kant admite că reprezentărilor le corespunde ceva în afara noastră, anumite lucruri în sine. El este materialist, dar când afirmă că acest lucru în sine incognoscibil transcendent de cealaltă parte a cunoașterii el se pronunță ca agnostic. Kant a fost criticat din două părți; din stânga de materialisti pentru idealism și agnosticism, iar din dreapta de idealisti pentru admiterea lucrurilor materiale. În lucrarea „Critica rațiunii pure” Kant elaborează teoria cunoașterii deosebind 3 trepte ale ei:

1. Cunoașterea senzorială numită și intuiție sensibilă
2. Trecerea de la cunoașterea senzorială la cea rațională (numită și intelect analitic)
3. Cunoașterea rațională

Caracterizând prima treaptă, Kant afirmă că toate cunoștințele noastre provin de la percepțiile senzoriale din experiență. El afirmă că pot fi cunoscute numai fenomenele, dar nu esența lucrurilor. Timpul și spațiul Kant le consideră formă de contemplare subiectivă apriorice, adică date de până la experiență și în experiență nu se manifestă. Ele sunt forme apriorice a sensibilității. Astfel percepția de noi, a fenomenelor, spațiu și timp, el opune în dependență de activitatea conștiinței noastre afirmând că noi nu putem ști nimic despre ceea ce sunt lucrurile ce există în afara lumii. Deci din această treaptă lucrurile nu pot fi cunoscute.

A doua o constituie activitatea care până la experiență dispune de categorii logice cu ajutorul cărora și se formează noțiunile, sugestiile, așa ca cantitate, calitate, modalitate și altele. Aceste categorii logice sunt forme apriorice ale judecării. După cantitate ele constituie o schemă neschimbată în care se înscrie judecata noastră și ele nu au nici un raport față de realitatea obiectivă. El vine la concluzia că omul introduce în natură, legitate cauzalitate, necesitatea, și la aceasta treaptă obiectul nu poate fi cunoscut. A treia o constituie activitatea rațiunii. Kant consideră că numai cu ajutorul rațiunii bazate pe formele judecării se unesc ideile:

1. Ideea despre suflet
2. Ideea despre lume
3. Ideea despre Dumnezeu

El consideră că este posibilă numai știința despre fenomenele psihicului, dar nu știința filosofică despre suflet ca unitate a acestor fenomene. La fel consideră el sunt posibile numai științei naturii despre unele sau alte fenomene care au loc în lume, dar nu știința filosofică ca atare. El afirmă că este imposibilă știința filosofică despre Dumnezeu, despre o cauză a tot ce există. El respinge toate probele teoretice despre existența în Dumnezeu, dar scrie că trebuie să crezi că există El pentru că această credință ne este impusă de rațiune practică adică de conștiința morală și la această treaptă lucrurile nu pot fi cunoscute. Kant a elaborat și teoria antinomică deosebind 4 feluri de antinomii:

1. Lumea are început în timp și spațiu
2. În lume există lucruri elementare și individuale și totul se divide până la infinit
3. În lume există nu numai necesitatea, dar și libertatea. În lume nu există nici un fel de libertate, totul se face din necesitate.
4. Există Dumnezeu și El este cauza lumii. Nu există nici o ființă supremă care să fie cauza lumii.

Kant consideră că aceste contradicții sunt proprii nu lumii, ci doar numai rațiunii. El a formulat și problema premizelor logice ale cunoașterii afirmând că înainte de a cunoaște un ceva obiect trebuie să dispunem de anumite mijloace de cunoaștere. Aceste premise sunt apriorice în privința oricărui om, dar sunt a posteriorice (după experimente) în cazul dezvoltării istorice a omenirii.

Kant a elaborat și concepții sociale. El a elaborat teoria imperativului categoric moral conform căruia există o lege morală neschimbată bună pentru toți oamenii și pentru toate timpurile și care determină comportarea oamenilor. El scrie că fapta va fi morală dacă se înfăptuiește benevol din stimă față de legea morală și amorală când omul este impus să o repete. El vorbește despre pacea civică, dar analizează pacea dintre oameni și state ca scop îndepărtat subliniind că în viața oamenilor și a statelor lupta și războiul sunt de nelimitat. În revoluție se vede primejdia distrugerii statului.

IMMANUEL KANT

Născut la Königsberg în 1724, ca fiu al unui modest meseriaș, muri tot acolo în 1804, după o viață dedicată exclusiv studiilor și meditației. Amănunt interesant pentru viața sa este faptul că nu a părăsit niciodată regiunea în care s-a născut, așa încât, el care era pasionat pentru geografie și care avea o mare curiozitate pentru lucruri și întâmplări din lumea întreagă, nu a văzut niciodată un munte. Lecturile sale geografice au fost cu atât mai intense. Studiind la Universitatea din Königsberg teologia, apoi științele naturale și filozofia el și-a câștigat existența ca preceptor în diferite familii cu stare, iar din 1755 își începe cariera profesională la aceeași universitate ca privat-docent, și din 1770, deci la 46 ani, ca profesor. Două evenimente deosebit de importante în viața sa au izbutit să-i tulbure regularitatea cu care-și organiza activitatea până în cele mai mici amănunte: lectura cărții *Emile* a lui Rousseau și vestea izbucnirii Revoluției franceze.

Kant este marele reformator al gândirii filozofice de după el, introducând în ea o nouă atitudine, pe care el însuși o aseamănă cu aceea a lui Copernic. Precum faptul că soarele și bolta înstelată ni se par a se mișca în jurul pământului, atârnă de poziția noastră față de soare, tot astfel de natura simțurilor și a intelectului nostru depinde faptul că noi cunoaștem lumea așa cum o cunoaștem. Văzând lipsurile empirismului care admitea în experiență unica origine și unica întemeiere a cunoștinței noastre, fapt prin care ducea la scepticism și lipsurile raționalismului dogmatic, care întemeia cunoștința de idei înnăscute, Kant caută o bază mai solidă, plecând de la critica și analiza a înseși puterii de cunoaștere umană. De aici numele de criticism pentru atitudinea sa filozofică ce căuta a stabili granițele și valabilitatea cunoștinței. El ajunge la o sinteză a empirismului și a raționalismului, care înseamnă și o depășire a lor.

Faptul că omul are posibilitatea de a avea cunoștințe apriorice, independente de orice experiență, cum se vede în matematică, își are originea în natura puterii de cunoaștere umană, căci spiritul omenesc dispune de anumite forme, tipare, în care lucrurile lumii externe și chiar evenimentele sufletești trebuie să intre spre a putea fi "cunoscute". Precum ochelarii colorați fac ca totul să ne apară în culoarea lor, astfel formele spațiului și timpului (care nu sunt realități independente de conștiința cunoscătoare, ci sunt tocmai formele ei) fac ca toate percepțiile date în simțurile externe și interne, deci în ceea ce Kant numește *intuiție*, să ne apară ca orânduindu-se în spațiu și depănându-se în timp. Dar pe lângă aceste două forme apriorice ale intuiției externe (spațiul) și interne (timpul), spiritul cunoscător mai posedă și alte forme apriorice, acelea ale *intelectului*, numite *categoria*, în număr de douăsprezece, dintre care cea mai importantă este aceea a cauzalității.

Prin formele intelectului, prin categorii, omul introduce ordine în haosul datelor intuiției strângându-le în noțiuni. Categoriile și formele intuiției sunt condiția oricărei experiențe posibile, deci a oricărei cunoașteri. Dar precum cunoașterea umană nu este posibilă decât datorită formelor apriorice de care ea depinde, tot astfel ea nu e posibilă decât pentru că există o lume înconjurătoare pe care o cunoaștem prin aceste forme, așa precum în imaginea ochelarilor întrebuițată mai sus, ca să putem vedea lucrurile în culoarea sticlelor, trebuie ca aceste lucruri să existe. Dar ce nu putem cunoaște este natura în sine a lucrurilor înconjurătoare, așa cum ele sunt fără de formele spiritului nostru. Lucrul în sine "das Ding an sich", noumenul, ne rămâne necunoscut, el fiind totuși condiția necesară ca noi să-l cunoaștem, cel puțin așa cum ne apare, potrivit formelor minții noastre, ra *reprezentare*, ca fenomen.

Ceea ce ne este dat în experiență, adică lumea așa cum ne apare, nu cum este în sine, devine obiectul științei, care astfel are deplină valabilitate în domeniul lumii fenomenale. Astfel Kant stabilește dreptul și siguranța științei dar înlăuntrul anumitor margini, acelea care o fac perfect valabilă înlăuntrul lumii fenomenale, dar o și reduc numai la ea.

De îndată însă ce omul vrea să treacă dincolo de acest domeniu, cunoașterea noastră nu mai este științifică, nu mai este cunoaștere ci numai *părere*. Dar mintea omenească a simțit de totdeauna impulsul puternic de a se depăși, pentru a ajunge la o concepție definitivă și unitară a universului. Acesta este motivul pentru care a existat întotdeauna preocuparea metafizică și religioasă. Kant îi recunoaște îndreptățirea deși nu-i poate atribui valabilitate științifică.

Activitatea unificatoare a spiritului, neputându-se mulțumi cu înșiruirile cunoștințelor bazate pe cauzalitate și pe celelalte categorii ale intelectului, a căutat să le reducă la concepții cuprinzătoare și unitare ale *rațiunii*, pe care Kant le numește, după Platon, *idei*.

Astfel sunt ideea de suflet (psihologică), de lume (cosmologică) și de Dumnezeu (teologică). Aceste idei nu intră în domeniul științei, ele nefiind dobândite din experiență, totuși filozofia și teologia se pot ocupa cu ele, rămânând însă conștiente că prin aceasta au ieșit din "câmpul productiv al experienței", deci din sfera cunoștinței general-valabile. Ideile de suflet, lume și Dumnezeu sunt principii regulative, care conduc activitatea noastră științifică și practică, în care, fără a avea siguranță absolută, lucrăm totuși ca și când ar exista un suflet, un cosmos și Dumnezeu. Totuși credința în Dumnezeu, ca și aceea într-un suflet

nemuritor, deși nu pot fi științific probate, nu pot fi nici combătute științific. Domeniul credinței (ca și acel al metafizicii) rămâne astfel separat de acel al științei, dar rămâne în toată îndreptățirea sa, îndreptățire căreia Kant îi găsește argumente de natură practică, deci de natură etică.

Etica lui Kant este întemeiată pe rațiune, care ca rațiune practică, fără a o putea demonstra, ne impune totuși legea morală, *imperativul categoric*, care ne apare prin el însuși evident, necesar și general valabil: "Acționează în așa fel încât maxima voinței tale să poată servi oricând în același timp ca principiu al unei legiferări generale".

Din legea morală derivă datoria, dar și putința de a o îndeplini. Ca aparținând lumii fenomenale, în care totul e supus cauzalității, s-ar părea că omul nu e liber, ci acțiunea lui este strict și întru totul determinată. Legea morală însă, prin însuși caracterul ei imperativ, care se impune necondiționat conștiinței noastre, ne arată că și putem să o îndeplinim, deci că suntem *liberi* în voința noastră să o îndeplinim, într-adevăr, potrivit filozofiei lui Kant, omul aparține la două lumi. Ca cetățean al lumii empirice, fenomenale, sensibile, suntem determinați de principiul cauzalității, dai ca cetățeni ai lumii lucrului în sine, ai lumii noumenale, inteligibile, în care cauzalitatea nu mai are nici un rol, suntem liberi. Ideea de libertate reiese, deci, din legea morală și constituie un postulat al rațiunii practice. Dar rațiunea practică mai postulează două idei: aceea de nemurire și aceea de existență a lui Dumnezeu, căci perfecția morală nefiind posibil de îndeplinit în această lume tiranizată de simțuri, trebuie să presupunem, să postulăm, continuarea existenței noastre după moarte, când apropierea de perfecțiunea morală va fi posibilă. Existența lui Dumnezeu o postulăm din trebuința morală pe care o simțim de a crede în existența unei cauze a întregii naturi, și care, fiind deosebită de natură, "să conțină temeiul"... acordului exact al fericirii cu moralitatea.

Precum teoria cunoașterii umane a fost tratată de Kant în *Critica rațiunii pure*, etica sa în *Critica rațiunii practice*, vedem în cea de a treia operă foarte importantă a sa: *Critica puterii de judecare*, încercarea de a stabili legătura între cele două lumi ce făceau obiectul primelor *Critici*: lumea cauzalității și lumea voinței libere, în *Critica puterii de judecare*, care cuprinde două părți: *Critica puterii de judecare estetică* și *Critica puterii de judecare teleologică*, Kant arată că între lumea fenomenală și aceea a libertății este o potrivire datorită fondului lor comun.

Meritele lui Immanuel Kant pentru progresul gândirii omenești sunt multiple. Dar cel mai important este acela de a fi supus spiritul uman și puterea lui de cunoaștere la o analiză profundă și amănunțită, pentru a găsi originea, granițele și valabilitatea cunoștinței. Importanța soluției sale, așa cum am văzut-o foarte pe scurt mai sus, puterea ei de imbold creator, datorită noului punct de vedere, apare atât în rezolvarea pe care el însuși o dă diferitelor probleme particulare ale filozofiei, cât și în curente ce i-au urmat, și care până astăzi, mai toate, pleacă de la Kant, în care recunosc pe adevăratul lor premergător, față de care toate trebuie să ia poziție, chiar când nu îl admit întru totul.

Gânditor dintre cei mai temeinici pe care genialitatea umană îi poate revendica, unind grandoarea privirii de ansamblu cu ascuțimea distingerii amănuntului important și cu conștiința critică de a nu hazarda nimic necontrolat; om cu o viață de muncă metodică necurmată și cu o moralitate exemplară, care prin aceasta însăși servea și va servi peste veacuri ca un model de concordanță între severitatea gândirii și eroismul zilnic al împlinirii ei în viață, Immanuel Kant a fost și un om ce nu disprețuia bucuriile unei sociabilități oneste, așa cum omul, chiar sfânt, nu trebuie să o disprețuiască.

Viața și opera lui Kant rămân ca o mare pildă a superiorului uman trăit și înfăptuit în forma individuală a personalității.

Printre operele sale cele mai de seamă trebuie să numim: *Critica rațiunii pure* (*Kritik der reinen Vernunft*-1781), *Critica rațiunii practice* (*Kritik der praktischen Vernunft*-1788), *Critica puterii de judecare* (*Kritik der Urteilskraft* -1790), *Prolegomene la orice metafizică viitoare* (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* - 1783), *întemeierea metafizicii moravurilor* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* -1785), *Religia înăuntrul granițelor rațiunii* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* - 1793), *Spre pacea eternă* (*Zum ewigen Frieden* - 1795). La acestea trebuie să adăugăm și prelegerile sale *Asupra pedagogiei* (*Ober Pädagogik* - 1803) publicate de elevul său Rink. Primele cinci dintre operele citate au apărut și în traducere românească. De asemenea au apărut în limba română următoarele lucrări ce pot fi citite cu folos: Ion Petrovici: *Viața și opera lui Kant*, Casa Școalelor, 1936. C. Narly: *Pedagogia lui Immanuel Kant*, Cultura Românească, 1936. P.P. Negulescu: *Criticismul kantian*, Edit. Academiei Române. 1941; cap. *Im. Kant* semnat de Mircea Florian în "Istoria filozofiei moderne", voi II. (Societatea Românească de Filozofie).

CUM ESTE METAFIZICA POSIBILĂ CA ȘTIINȚĂ? (1)

Privită ca dispoziție naturală a rațiunii, metafizica există, dar este dialectică și înșelătoare, precum a dovedit-o soluția analitică a celei de a treia probleme fundamentale. Dacă ne vom mărgini să luăm principiile noastre dintr-o astfel de metafizică și vom urma în elaborarea lor iluzia foarte naturală, dar pentru aceasta nu mai puțin înșelătoare, în care ea ne face să cădem, nu vom putea niciodată concepe o știință, ci numai o artă dialectică zadarnică, în care o școală poate fi preferată alteia, dar nici una nu poate găsi vreodată o aprobare legitimă și durabilă.

Pentru ca metafizica să poată, ca o adevărată știință, să pretindă a da nu numai convingeri iluzorii, ci o înțelegere a lucrurilor și certitudine, trebuie ca o critică a înseși rațiunii să expună într-un sistem complet întregul stoc de concepte *a priori* și diviziunea lor după diferitele izvoare pe care le au, sensibilitate, intelect și rațiune, apoi să dea o tablă completă a lor analizându-le, pe ele și tot ce se poate deduce din ele, și mai ales să explice posibilitatea cunoașterii sintetice *a priori* printr-o deducție a acestor concepte, apoi să arate principiile întrebuirii acestui fel de cunoștință și în sfârșit să ne spună care sunt limitele ei. Prin urmare, critica, și numai critica singură, cuprinde planul întreg, verificat și pus la încercare, cum și toate mijloacele pentru aducerea lui la îndeplinire, prin care metafizica poate fi constituită ca știință. Pe alte căi și prin alte mijloace, ea nu este posibilă, întrebarea care se pune acum nu este cum această operă este posibilă, ci cum poate fi concepută și cum mințile sănătoase pot fi întoarse de la o activitate până acum greșită și stearpă și îndreptate către o muncă ce nu înșală, cum și în ce chip se poate realiza colaborarea cea mai potrivită a acestor minți în vederea țelului comun.

Un lucru este sigur: cine a gustat o dată din critică rămâne pe veci dezgustat de toată vorbăria dogmatică cu care de nevoie se mulțumea mai înainte, fiindcă rațiunea lui simțea o trebuință și nu putea găsi ceva mai bun ca să și-o satisfacă. Critica este față de metafizica obișnuită de școală întocmai cum chimia este față de alchimie, sau astronomia față de astrologie. Sunt sigur că nimeni din cei ce au meditat și înțeles principiile criticii, fie chiar numai din aceste prolegomene, nu se va mai întoarce niciodată la acea veche și sofistică știință înșelătoare, ci va întâmpina cu plăcere o metafizică ce îi stă de acum înainte la dispoziție, care nu mai are nevoie de nici un fel de descoperiri premergătoare și este singura în stare să procure rațiunii o satisfacție durabilă, în adevăr, este un avantaj pe care, singură între toate științele posibile, numai metafizica se poate bizui că îl are: anume, că ea poate atinge perfecția și ajunge la o stare definitivă din care să nu se mai schimbe nici chiar ca să se sporească prin descoperiri noi; aceasta se datorește faptului că rațiunea nu are, în acest domeniu, izvoarele cunoștinței sale în obiecte și în intuiția obiectelor (care nu-i va putea da niciodată ceva nou) ci în sine însăși, și când va fi stabilit cu precizie și fără eroare toate principiile facultății sale, nu va mai rămânea pentru rațiunea pură nimic de cunoscut *a priori*, nimic despre care să-și mai poată pune vreo întrebare. Perspectiva sigură a unei științe, în acest chip determinate și încheiate, are o deosebită atracție, chiar dacă facem abstracție de folosul pe care îl poate aduce și despre care vom vorbi mai departe.

Orice artă falsă, orice știință zadarnică ține câțva vreme, căci ia urma urmei se distrage de la sine, și punctul cei mai înalt al dezvoltării ei este în același timp și momentul când îi începe pieirea. Dovada că pentru metafizică acest moment a sosit o găsim în starea în care ea a căzut la toate popoarele de cultură, cu tot zelul cu care științele de orice fel sunt cultivate de aceste popoare, Vechea organizare a studiilor universitare îi mai păstrează umbra, câte o academie, prin premiile ce fixează, mai ispitește pe unul sau pe altul să întreprindă câte o cercetare, dar metafizica nu se mai numără printre științele exacte și știm mai dinainte în ce chip un om de știință, pe care am voi să-l numim un mare metafizician, ar primi acest titlu care pornește dintr-o bună intenție, dar pe care nimeni nu-l mai invidiază.

Cu toate că este în afară de orice îndoială că a sosit vremea decadenței oricărei metafizici dogmatice, nu putem încă spune că a venit și ceasul renașterii ei printr-o critică temeinică și completă a rațiunii. Orice trecere de la o direcție la direcție contrarie se face printr-un punct de indiferență și acesta este momentul cel mai periculos pentru un autor, dar cred că și cel mai prielnic pentru știință căci, prin ruperea completă a legăturilor de mai înainte, spiritul de partid este suprimat și mințile sunt în cea mai bună dispoziție pentru a asculta propunerile de a încerca o legătură nouă după alt plan.

SENSIBILITATEA: INTUIȚIA. FORMA ȘI MATERIA FENOMENULUI

În orice fel și prin orice mijloace s-ar și raporta o cunoaștere la obiecte, totuși modul prin care ea se raportează la ele nemișlocit și spre care tinde toată gândirea ca mijloc este *intuiția*. Aceasta însă se ivește numai dacă ne este dat obiectul, ceea ce însă, la rândul său, nu e posibil [cel puțin pentru noi oamenii], decât dacă obiectul afectează mintea într-un anumit mod. Capacitatea (receptivitatea) de a dobândi reprezentări prin felul cum suntem afectați prin obiecte

se numește *sensibilitate*. Prin mijlocirea sensibilității deci ne sunt *date* obiectele, și ea singură ne procură *intuiții*, prin intelect însă ele surit *gândite*, și din el răsar *conceptele*.

Toata gândirea însă trebuie să se raporteze la urma urmei fie de-a dreptul (*directe*) sau cu ocoliri (*indirecte*), [cu ajutorul unor anumite caractere] la intuiții, deci, la noi, la sensibilitate, deoarece în alt mod nici un obiect nu ne poate fi dat.

Efectul unui obiect asupra facultății reprezentative, întrucât suntem afectați de el, este *senzația*. Acea intuiție care se raportează la obiect prin senzație se numește *empirică*. Obiectul nedeterminat al unei intuiții empirice se numește *fenomen*.

În fenomen, cu numesc ceea ce corespunde senzației *materia* fenomenului, iar ceea ce face ca diversul fenomenului *să se poată ordona* în anumite raporturi eu o numesc forma sa. Deoarece acel ceva în care senzațiile se pot numai ordona și pune într-o anumită formă nu poate fi la rândul său iarăși senzație, atunci materia oricărei fenomen e dată, ce-i drept, numai *a posteriori*, forma sa însă trebuie să se tifle, gata pentru toate fenomenele, *a priori* în minte, și trebuie deci să poată fi observată în mod independent de orice senzație numesc *pure* (în înțeleș transcendentă)¹ toate reprezentările în care nu se găsește nimic ce aparține senzației. Prin urmare forma pură a intuițiilor sensibile în general se va găsi în minte *a priori*, unde tot diversul fenomenelor e intuit în anumite raporturi. Această formă pură a sensibilității se va numi și ea însăși intuiție pură. Astfel dacă, din reprezentarea unui corp, separ ceea ce intelectul gândește despre el, ca substanță, forță, di vizibilitate etc., tot așa ceea ce în el aparține senzației, ca impenetrabilitate, duritate, culoare etc., atunci din această intuiție empirică îmi mai rămâne ceva, anume întindere și figură. Acestea aparțin intuiției pure, care e dată în minte *a priori* ca simplă formă a sensibilității, chiar fără de un obiect real al simțurilor sau senzației.

O știință despre toate principiile sensibilității *a priori* o numesc *Estetică transcendentă*.

Trebuie să existe, deci, o atare știință care constituie întâia parte a teoriei transcendente elementare în opoziție cu aceea care conține principiile gândirii pure și se numește logică transcendentă.

În Estetica transcendentă noi vom *izola* deci mai întâi sensibilitatea prin aceea că separăm tot ce intelectul gândește aici prin conceptele sale, pentru ca să nu rămână nimic decât intuiție empirică. Mai apoi vom desprinde de aceasta încă tot ce aparține senzației pentru ca să nu rămână nimic decât intuiție pură și simpla formă a fenomenelor, ceea ce-i singurul lucru pe care sensibilitatea îl poate da *a priori*, în această cercetare se va găsi că există două forme pure de intuiție sensibilă ca principii ale cunoașterii *a priori*, anume spațiul și timpul, cu a căror expunere ne vom ocupa acuma.

OBSERVAȚII GENERALE LA ESTETICA TRANSCENDENTALĂ (*Aprioritatea spațiului și a timpului*)

I. Mai întâi va fi necesar să explicăm pe cât se poate de lămurit care este în general părerea noastră cu privire la natura fundamentală a cunoașterii sensibile, pentru a preîntâmpina orice interpretare greșită a ei.

Noi am voit deci să spunem: că toată intuiția noastră nu e nimic decât reprezentare de fenomene; că obiectele pe care le intuim nu sunt în sine ceea ce prin intuire credem că sunt, nici raporturile lor nu sunt în sine de așa natură cum ne apar nouă, și că, dacă suprimăm subiectul nostru sau chiar numai constituția subiectivă a simțurilor în general, ar dispărea toată această constituție, toate raporturile obiectelor în spațiu și timp, ba chiar spațiul și timpul, și ca fenomene nu pot exista în sine, ci numai în noi. Ce rost ar putea avea obiectele în sine și desprinde de toată această receptivitate a sensibilității noastre, ne rămâne cu totul necunoscut. Noi nu cunoaștem nimic decât modul, propriu nouă, de a le percepe, care nici nu trebuie atribuit în mod necesar oricărei ființe, deși oricărui om. Numai cu acest mod avem a face. Spațiul și timpul sunt formele sale pure, senzația în general este materia sa. Numai forma o putem cunoaște a priori, adică înaintea oricărei percepții reale, și ea se numește de aceea intuiție pură; materia însă este, în cunoașterea noastră, ceea ce face ca ea să se cheme cunoaștere a posteriori, adică intuiție empirică. Acelea sunt inerente sensibilității noastre în mod absolut necesar, de orișice fel ar fi senzațiile noastre; acestea pot fi foarte diferite. Chiar dacă am putea ridica această intuiție a noastră și la cel mai înalt grad de claritate, prin acest fapt nu ne-am apropia mai mult de natura obiectelor în sine. Căci noi am cunoaște cu desăvârșire în orice caz totuși numai modul nostru de cunoaștere, adică sensibilitatea noastră, și pe aceasta totdeauna numai sub condițiile de spațiu și timp inerente subiectului de la origine, adică sub cele de spațiu și timp; ceea ce ar putea fi obiectele în sine nu ne-ar putea deveni totuși nicicând cunoscut, nici chiar prin cea mai lămurită cunoaștere a fenomenului lor.

Prin urmare, opinia că toată sensibilitatea noastră n-ar fi nimic decât reprezentarea confuză a lucrurilor, care cuprinde numai ceea ce le aparține lor în sine, dar numai sub o îngrămădire de note și reprezentări parțiale pe care nu le descompunem cu conștiință, este o falsificare a conceptului de

sensibilitate și de fenomen, care face toată teoria lor inutilă și deșartă. Deosebirea unei reprezentări confuze de cea clară este numai logică, și nu privește conținutul. Conceptul de *drept* de care se servește intelectul sănătos conține, fără îndoială, tot ceea ce poate dezvolta din el și cea mai subtilă speculație, numai că în întrebuințarea comună și practică noi nu avem conștiința acestor reprezentări variate cuprinse în aceste noțiuni. De aceea nu se poate spune cum că conceptul comun ar fi sensibil și ar conține un simplu fenomen, căci dreptul nici nu poate apărea, ci conceptul său se află în intelect, și reprezintă o însușire (cea morală) a acțiunilor care le aparține lor în sine. Dimpotrivă, reprezentarea unui corp în intuiție nu conține nimic ce ar putea aparține unui obiect în sine, ci numai fenomenul a ceva, și modul cum suntem afectați prin acest ceva; și această receptivitate a facultății noastre de cunoaștere se numește sensibilitate, și rămâne totuși deosebită, ca cerul de pământ, de cunoașterea obiectului în sine, chiar dacă pe acela (fenomenul) l-am putea pătrunde până la fund.

Filosofia lui Leibniz-Wolf a fixat, prin urmare, tuturor cercetărilor asupra naturii și originii cunoașterii noastre un punct de vedere cu totul nedrept, considerând deosebirea sensibilității de cea ce-i interclartă numai ca fiind logică, pe când e evident că ea este transcendentală, și nu privește numai forma clarității sau neclarității, ci originea și conținutul lor, astfel că prin sensibilitate nu numai că cunoaștem în mod confuz natura obiectelor în sine, ci nu o cunoaștem deloc, și, dacă eliminăm constituția noastră subiectivă, obiectul reprezentat, cu însușirile ce i-a atribuit intuiția sensibilă, nu se găsește nicăieri, nici nu poate fi găsit, întrucât chiar această constituție subiectivă determină forma sa ca fenomen.

Noi deosebim de altfel, ce-i drept, în fenomene ceea ce e inerent intuiției lor în mod esențial și e valabil pentru orice simț omenesc în general, de ceea ce îi aparține numai în mod contingent, fiind valabil nu cu privire la raportul sensibilității în general, ci numai cu privire la o situație sau organizație a unui sau altui simț. Și astfel, cunoașterea dintâi o numim o cunoaștere care reprezintă obiectul în sine, pe cea din urmă însă o cunoaștere care reprezintă numai fenomenul acestuia. Această deosebire este însă numai empirică. Dacă ne oprim aici (cum se întâmplă de obicei), și nu considerăm iarăși acea intuiție empirică (cum ar trebui să fie) ca simplu fenomen, așa ca în ea să nu se găsească absolut nimic ce ar atinge vreun lucru oarecare în sine, atunci deosebirea noastră transcendentală e pierdută, și noi credem apoi totuși a cunoaște lucruri în sine, cu toate că noi pretutindeni (în lumea simțurilor), chiar până la cea mai adâncă cercetare a obiectelor ei, nu avem a face cu nimic altceva decât cu fenomene. Așa, noi vom numi, ce-i drept, curcubeul un simplu fenomen la o ploaie cu soare, această ploaie însă vom numi-o lucru în sine, ceea ce și este exact, întrucât înțelegem conceptul din urmă numai din punct de vedere fizic, ca ceea ce în experiență generală, între toate variatele raporturi față de simțuri, totuși în intuiție este determinat așa și nu în altfel. Dacă luăm însă acest ceva empiric în general, și întrebăm, fără a ține seama de acordul său cu orice simț omenesc, dacă aceasta reprezintă un lucru în sine (nu stropii de ploaie, căci aceștia în acest caz sunt doar, ca fenomene, obiecte empirice), atunci întrebarea despre raportarea reprezentării la obiect este transcendentală, și nu numai acești stropi sunt simple fenomene, ci chiar figura lor rotundă, ba chiar spațiul în care cad, nu sunt nimic în sine, ci numai modificații, sau temeieri ale intuiției noastre sensibile, obiectul transcendental însă ne rămâne necunoscut.

A doua problemă importantă a Esteticii noastre transcendente este ca ea să dobândească oarecare trecere nu numai ca ipoteză aparentă, ci ca să fie așa de certă și în afară de orice îndoială cum numai se poate cere cândva de la o teorie menită a servi ca organon. Pentru a face această certitudine cu desăvârșire evidentă, vrem să alegem un caz oarecare prin care să se poată arăta lămurit valabilitatea sa [și să poată servi pentru o mai mare claritate a celor expuse în § 3].

Să presupunem, prin urmare, că spațiul și timpul ar fi în sine obiective și condiții ale posibilității lucrurilor în sine atunci se arată întâi: că despre amândouă se găsesc a priori propoziții apodictice și sintetice în mare număr, mai ales din partea spațiului, pe care noi, din această cauză, vrem să-l cercetăm aici cu preferință ca exemplu. Deoarece propozițiile geometrice pot fi cunoscute în mod sintetic a priori și cu certitudine apodictică, atunci întreb: de unde luați astfel de propoziții și pe ce se întemeiază intelectul nostru pentru a ajunge la astfel de adevăruri absolut necesare și de valabilitate generală. Nu există altă cale decât prin concepte sau prin intuiții; amândouă însă, considerate ca fiind date sau a priori sau a posteriori. Cele din urmă, anume conceptele empirice, tot așa ceea ce se întemeiază ele, adică intuiția empirică nu pot da nici o propoziție sintetică, decât numai o astfel de propoziție care și ea este numai empirică, adică o propoziție de experiență, prin urmare nu poate conține nicidecum necesitatea și absolută generalitate, ceea ce este doar nota caracteristică a tuturor propozițiilor geometriei. Ceea ce ar fi însă întâiul și unicul mijloc, anume de a ajunge la astfel de cunoașteri prin simple concepte sau prin intuiții a priori, e clar că din simple concepte nu se poate dobândi nici o cunoaștere sintetică, ci numai analitică. Nu luați decât propoziția: că prin două linii drepte nu se poate împrejmuți nici un spațiu, prin urmare nu e posibilă nici o figură, și încercați s-o derivați din conceptul de linii drepte și numărul doi, sau și că din trei

linii drepte e posibilă o figură, și încercați-o tot astfel numai din aceste concepte. Toată străduința voastră e zadarnică, și vă vedeți nevoiți a vă lua refugiul în intuiție, cum geometria o și face totdeauna. Vă dați deci un obiect în intuiție; dar de ce fel este aceasta, este ea o intuiție pură a priori sau o intuiție empirică? Dacă ar fi cea din urmă, atunci nicicând din aceasta n-ar putea rezulta o propoziție valabilă în general, și încă mai puțin o propoziție apodictică: căci experiența nu poate da niciodată așa ceva. Trebuie, deci, să dați obiectul vostru a priori în intuiție, și să întemeiați pe aceasta propoziția voastră sintetică. Dar, dacă în voi nu s-ar găsi o facultate de intuire a priori, dacă această condiție n-ar fi, după formă, totodată condiția generală a priori sub care singură e posibil chiar obiectul acestei intuiții exterioare, dacă obiectul (triunghiul) ar fi ceva în sine fără raport cu subiectul vostru, cum ați putea oare spune că ceea ce se află în mod necesar în condițiile voastre subiective pentru a construi un triunghi ar trebui să aparțină în mod necesar și triunghiului în sine; căci la conceptele voastre (de trei linii) n-ați putea doar adăuga nimic nou (figura), ceea ce ar fi trebuit să se găsească în mod necesar la obiect pentru motivul că acesta e dat înaintea cunoașterii voastre și nu prin ea. Dacă spațiul (și așa și timpul) n-ar fi deci o simplă formă a intuiției voastre și care conține condiții a priori sub care singure obiectele pot fi pentru voi lucruri exterioare, care fără de aceste condiții subiective nu sunt nimic în sine, atunci n-ați putea spune absolut nimic a priori în mod sistematic asupra obiectelor exterioare. Este, deci, fără îndoială cert, și nu numai posibil, sau și probabil, că spațiul și timpul, ca condiție necesară a toată experiența (externă și internă), sunt numai condiții subiective a toată intuiția noastră, în raport cu care, deci, toate obiectele sunt simple fenomene și nu obiecte date pentru sine în acest mod și despre care, și în ceea ce privește forma lor, se pot spune multe a priori, nicicând însă și absolut nimic despre lucrul în sine care ar fi să stea la baza acestor fenomene.

II. Pentru confirmarea acestei teorii despre idealitatea simțului extern precum și intern, prin urmare a tuturor obiectelor simțurilor, ca simple fenomene, poate servi în primul rând observarea: că tot ce, în cunoașterea noastră, aparține intuiției (deci exceptând sentimentele de plăcere și neplăcere, și voința, care nici nu sunt cunoașteri), nu conține nimic decât simple raporturi ale locurilor în intuiție (întindere), schimbarea locurilor (mișcare), și legi după care e determinată această schimbare (forțe-motrice). Dar ceea ce e prezent în loc, sau ceea ce, afară de schimbarea locurilor, acționează în obiectele înseși, nu e dat prin aceasta. Prin simple raporturi însă nu se cunoaște totuși un lucru în sine: se va judeca, deci, fără îndoială că, nefiindu-ne dat prin simțul exterior nimic decât simple reprezentări de raporturi, acesta nici nu poate conține altceva în reprezentarea sa decât numai raportul unui obiect cu subiectul, și nu ceea ce este intern și aparține obiectului în sine. Cu intuiția internă e același lucru. Nu numai că în ea reprezentările *simțurilor exterioare* reprezintă adevărata materie cu care ne ocupăm mintea, ci timpul în care punem aceste reprezentări, care în experiență procedeză chiar conștiința despre ele, și ca o condiție formală stă la baza modului cum le punem în minte, conține acuma raporturi de succesivitate și simultaneitate, și a ceea ce e simultan cu succesivul (raporturi ale persistentului). Dar, ceea ce, ca reprezentare, poate preceda orice acțiune de a gândi ceva este intuiția, și, dacă nu conține nimic decât raporturi, forma intuiției, care, deoarece nu reprezintă nimic afară doar că ceva e pus în minte, nu poate fi nimic altceva decât modul cum mintea este afectată prin activitatea proprie, anume această punere a reprezentării sale, deci prin sine însăși, adică nu poate fi decât un simț intern după forma sa. Tot ce se reprezintă printr-un simț este într-atâta, totdeauna fenomen, și un simț intern sau n-ar putea fi deci admis deloc, sau subiectul, care e obiectul simțului, ar putea fi reprezentat prin el numai ca fenomen, nu așa cum ar judeca despre sine însuși, dacă intuiția sa ar fi simplă spontaneitate, adică ar fi intelectuală. Aici, toată dificultatea stă numai în întrebarea, cum un subiect ar putea să se intuiască pe sine însuși în interior; dar această dificultate e comună oricărei teorii. Conștiința de sine (apercepția) este reprezentarea simplă a Eului, și, dacă numai prin aceasta ar fi dat în mod spontan tot diversul în subiect, atunci intuiția internă ar fi intelectuală, în om, această conștiință cere percepție internă a diversului ce e dat în subiect mai de înaintea, iar modul cum acesta e dat în minte fără spontaneitate trebuie să se numească, spre a se face această deosebire, sensibilitate. Dacă facultatea de a fi conștient de sine e menită să caute (să prindă) ceea ce se află în minte, atunci ea trebuie să afecteze mintea și numai în acest mod poate produce o intuire de sine, a cărei formă însă, care stă de înaintea la bază în minte, determină, în reprezentarea timpului, modul cum diversul se află la un loc în minte; căci ea se intuește pe sine, nu cum s-ar reprezenta pe sine în mod nemijlocit ca spontană, ci după modul cum este afectată din intern, prin urmare, cum își apare sieși nu cum este.

III. Dacă zic: în spațiu și timp intuiția, atât a obiectelor exterioare, precum și autointuiția minții, reprezintă pe amândouă, așa cum afectează simțurile noastre, adică cum apar, atunci aceasta nu va să zică cum că aceste obiecte ar fi simplă *aparență*. Căci, în fenomen, obiectele, ba chiar însușirile ce le atribuim lor, se consideră ca ceva dat în realitate, numai că, întrucât această însușire depinde numai de modul de

intuire a subiectului în relația sa cu obiectul dat, acest obiect se deosebește *ca fenomen* de sine însuși ca obiect în sine. Astfel eu nu spun cum că corpurile par numai a fi în afară de mine, sau că sufletul meu pare numai a fi dat în conștiința mea despre mine, dacă afirm cum că însăși calitatea spațiului și timpului, după care, ca o condiție a existenței lor, eu le pun pe amândouă, se găsește în modul meu de intuire și nu în aceste obiecte în sine. Ar fi vina mea proprie dacă din ceea ce ar trebui să consider ca fenomen aș face simplă aparență. Aceasta însă nu se întâmplă după principiul nostru al idealității tuturor intuițiilor noastre sensibile; dimpotrivă, dacă acelor forme de reprezentare b' se atribuie *realitatea obiectivă*, nu se poate evita ca să nu fie totul transformat în simplă aparență. Căci dacă se consideră spațiul și timpul ca însușiri care, după posibilitatea lor, ar trebui găsite în lucruri în sine, și dacă se cumpănesc absurditățile în care ne încurcăm în acest caz, dat fiind că două obiecte infinite, care nu sunt substanțe, nici ceva de fapt inerent substanțelor, totuși însă trebuie să fie ceva existent, ba chiar condiția necesară a existenței tuturor lucrurilor, rămân în urmă chiar dacă toate lucrurile existente se suprimă; atunci desigur că bunului *Berkeley* nu-i putem lua în nume de rău dacă a degradat corpurile la simplă aparență; ba chiar propria noastră existență, care în acest fel ar fi făcută dependentă de realitatea existentă pentru sine, a unei neființe, cum e timpul, ar trebui transformată cu aceasta în totală aparență; o absurditate de care până acuma însă nimeni nu s-a făcut vinovat.

IV. în teologia naturală, unde ne gândim un obiect care nu numai că nu este pentru noi un obiect al intuiției, ci care nici lui însuși nu-și poate fi deloc un obiect al intuiției sensibile, se caută cu mare grijă de a elimina din toată intuiția sa (căci așa ceva trebuie să fie toată cunoașterea sa, iar nu *gândire*, care totdeauna arată limite) condițiile timpului și spațiului. Dar cu ce drept se poate face aceasta, dacă amândouă au fost făcute mai înainte forme ale obiectelor în sine, și anume astfel de forme care, ca condiții ale existenței a priori, rămân în urmă chiar dacă ar fi fost suprimate obiectele în sine: căci, ca condiții a toată existența în general, ele ar trebui să fie și condițiile existenței lui Dumnezeu. Nu ne rămâne nimic altceva, dacă nu vrem să le facem forme obiective ale tuturor lucrurilor, decât să le facem forme subiective ale modului nostru de intuiție, atât extern cât și intern, care se numește de aceea sensibil pentru că nu e original, adică de așa fel ca prin el însuși să fie dată intuiției existența obiectului (și care, pe cât înțelegem, poate aparține numai ființei prime), ci pentru că e dependent de existența obiectului, deci e posibil numai prin faptul că facultatea de reprezentare a subiectului e afectată prin obiect. Nici nu e necesar să limităm modul de intuiție în spațiu și timp la sensibilitatea omului; se poate că toată ființa cugetătoare finită concordă în aceasta în mod necesar cu omul (deși nu putem afirma aceasta în mod hotărât), totuși din cauza acestei generalități ea nu încetează a fi sensibilitate, chiar de aceea pentru că este derivată (*intuitus derivativus*), nu originală (*intuitus originarius*), deci nu e intuiție intelectuală, care ca atare pare a aparține, din cauza amintită chiar înainte, numai ființei prime, nicicând însă unei ființe dependente atât cu privire la existența cât și intuiția sa (care determină existența sa în relație cu obiecte date); cu toate că observația din urmă trebuie considerată în teoria noastră estetică numai ca lămurire, nu ca principiu de demonstrație...

SENSIBILITATE ȘI INTELECT

Cunoașterea noastră răsare din două izvoare principale ale minții, din care unul este a primi reprezentările (receptivitatea impresiilor), al doilea este facultatea de a cunoaște prin aceste reprezentări un obiect (spontaneitatea conceptelor); prin cel dintâi ni se *dă* un obiect, prin al doilea acesta, în relație cu acea reprezentare (ca simplă determinare a minții), *e gândit*. Intuiția și conceptele reprezintă deci elementele pentru toată cunoașterea noastră, astfel că nici conceptele fără o intuiție ce le corespunde într-un mod oarecare, nici intuiția fără concepte nu pot da o cunoaștere. Amândouă sunt sau pure, sau empirice. *Empirice*, dacă în ele e cuprinsă senzație (care presupune prezența reală a obiectului); *pure* însă, dacă în reprezentare nu e amestecată senzație. Cea din urmă poate fi numită materia cunoașterii sensibile. Prin urmare, intuiția pură conține numai forma, sub care ceva se intuiește, iar conceptul pur numai forma gândirii unui obiect în general. Numai singurele intuiții pure sau conceptele sunt posibile a priori, cele empirice numai a posteriori.

Dacă *receptivitatea* minții noastre de a primi reprezentări, întrucât e afectată într-un mod oarecare, vrem să o numim *sensibilitate*, atunci, dimpotrivă, facultatea de a produce ea însăși reprezentări, sau *spontaneitatea* cunoașterii, este *intelectul*. Natura noastră aduce astfel cu sine că intuiția nu poate fi nicicând altfel decât Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect și fără intelect n-ar fi gândit nici unul. *Cugetări fără conținut sunt goale, intuiții fără concepte sunt oarbe*. De aceea e tot atât de necesar de a-și face conceptele sensibile (adică de a li se adăuga obiectul în intuiție), ca și de a-și face intuițiile inteligibile (adică de a le aduce sub concepte). Amândouă puteri, sau facultăți, nici nu pot schimba funcțiile lor. Intelectul nu poate intui nimic, iar simțurile nu pot gândi nimic, Numai din faptul că ele se

unesc poate izvorî cunoaștere. Din această cauză însă totuși nu e îngăduit a amesteca contribuția lor, ci avem puternice motive de a le separa cu grijă una de alta, și a le deosebi. De aceea deosebim știința regulilor sensibilității în general, adică estetica, de știința regulilor intelectului în sensibilă, adică ea conține numai modul cum suntem afectați de obiecte. Pe când facultatea de a *gândi* obiectul intuiției sensibile este *intelectul*. Nici una din aceste însușiri nu e de preferat celeilaltegeneral, adică de logică...

DESPRE ÎNTREBUINȚAREA LOGICĂ A INTELECTULUI ÎN GENERAL

Intelectul s-a explicat mai înainte numai în mod negativ: printr-o facultate de cunoaștere nesensibilă. Dar, în mod independent de sensibilitate, noi nu putem fi părtași de nici o intuiție. Prin urmare, intelectul nu este o facultate a intuiției. Dar, afară de intuiție, nu există nici un alt mod de a cunoaște decât prin concepte. Prin urmare, cunoașterea oricărui intelect, cel puțin a celui omenesc, este o cunoaștere prin concepte, nu intuitivă, ci discursivă. Toate intuițiile, ca sensibile, se întemeiază pe afecțiuni, conceptele deci pe funcțiuni, înțeleg însă prin funcțiune unitatea acțiunii de a rândui reprezentări diferite sub una comună. Conceptele se întemeiază deci pe spontaneitatea gândirii, așa cum intuițiile sensibile, pe receptivitatea impresiilor. Dar, de aceste concepte intelectul nu poate face altă întrebuințare, decât că judecă prin ele. Deoarece nici o altă reprezentare nu se raportează nemijlocit la obiect decât numai intuiția, un concept nu se va raporta nicicând la un obiect în mod direct, ci la o altă reprezentare oarecare despre el (fie ea intuiție sau chiar acuma concept). Judecata este, deci, cunoașterea mijlocită a unui obiect, deci reprezentarea unei reprezentări a acestuia, în orice judecată este un concept care e valabil pentru multe și cuprinde această multitudine și o reprezentare dată, care se raportează apoi nemijlocit la obiect. Astfel de exemplu în judecata: *toate corpurile sunt divizibile*, conceptul divizibilului se raportează la diferite alte concepte; între acestea însă el e raportat aici îndeosebi la conceptul corpului; acesta însă la anumite fenomene ce ne apar. Astfel aceste obiecte sunt reprezentate în mod mijlocit prin conceptul divizibilității. Toate judecățile sunt, deci, funcțiuni ale unității în reprezentările noastre, deoarece anume în locul unei reprezentări nemijlocite se întrebuințează, pentru cunoașterea obiectului, una superioară, care o cuprinde în sine pe aceasta și mai multe, prinându-se prin acest fapt multe cunoașteri posibile în una. Noi putem reduce însă toate actele intelectului la judecăți, astfel că *intelectul* poate fi reprezentat în general ca *o facultate de a judeca*. Căci el este, după cele de mai sus, o facultate de a gândi. Gândirea este cunoașterea prin concepte. Conceptele însă se raportează, ca predicate ale unor judecăți posibile, la o reprezentare oarecare despre un obiect încă nedeterminat. Așa, conceptul unui corp înseamnă ceva, de exemplu metal, ce poate fi cunoscut prin acel concept. El este deci concept numai prin faptul că sub el sunt cuprinse alte reprezentări cu ajutorul cărora el se poate raporta la obiecte. El este, deci, predicatul la o judecată posibilă, de exemplu orice metal e un corp. Funcțiunile intelectului pot fi deci aflate toate, dacă putem expune în mod complet funcțiunile unității în judecăți. Că aceasta însă se poate face foarte bine, va arăta secțiunea următoare...

TABELA JUDECĂȚILOR

Dacă facem abstracție de tot conținutul unei judecăți în general și dăm atenție în ea numai simplei forme a intelectului, atunci găsim că aici funcțiunea gândirii poate fi subsumată sub patru titluri, din care fiecare cuprinde în sine trei momente. Ele pot fi reprezentate în mod potrivit în următoarea tabelă:

1. *Cantitatea judecăților:*

Generale
Particulare
Singulare

2. *Calitatea:*

Afirmative
Negative
Infinite

3. *Relațiunea:*

Categorice
Ipotetice
Disjunctive

4. *Modalitatea:*

Problematică
Asertorică
Apodictică

DESPRE CONCEPTELE PURE ALE INTELLECTULUI SAU CATEGORII

Logica generală face abstracție, cum s-a spus acuma de mai multe ori, de tot conținutul cunoașterii, și așteaptă să i se dea de altundeva, de oriunde ar fi, reprezentări, pentru a le transforma pe acestea întâi în concepte, ceea ce se face în mod analitic. Pe când logica transcendentală are a priori înaintea sa o diversitate dată de sensibilitate și pe care i-o oferă Estetica transcendentală pentru a da conceptelor pure ale intelectului o materie, fără de care ele ar fi fără nici un conținut, deci ar fi cu desăvârșire deșarte. Dar, spațiul și timpul conțin o diversitate a intuiției pure a priori, aparțin însă totuși condițiilor receptivității minții noastre, sub care singură ea poate primi reprezentări de obiecte, care trebuie deci să și afecteze totdeauna conceptul lor. Totuși spontaneitatea gândirii noastre cere ca această diversitate să fie mai întâi într-un anumit mod parcursă, acceptată și combinată, pentru a face din ea o cunoaștere. Această acțiune eu o numesc sinteză.

Înțeleg însă prin *sinteză*, în cel mai general sens, acțiunea de a aduna reprezentări diferite la un loc și a prinde diversitatea lor într-o cunoaștere. O atare sinteză e pură, dacă diversitatea nu e dată în mod empiric, ci a priori (cum este cea în spațiu și timp), înaintea oricărei analize a reprezentărilor noastre, acestea trebuie să fie date mai întâi, și nu pot răsări concepte, *după conținut*, în mod analitic. Sinteza unei diversități însă (fie că e dată în mod empiric sau a priori) produce întâi o cunoaștere care, ce-i drept, poate fi la început încă brută și confuză și are, deci, nevoie de analiză; dar sinteza e totuși aceea ce combină de fapt elementele în cunoașteri reunindu-le într-un conținut anumit; ea este, deci, primul factor căruia trebuie să-i dăm atenție, când vrem să judecăm asupra primei origini a cunoașterii noastre.

Sinteza, în general, este, precum vom vedea mai târziu, simplul efect al imaginației, al unei funcții oarbe, deși indispensabile a sufletului, fără de care noi pretutindeni n-am avea chiar nici o cunoaștere, de care însă rareori avem chiar numai conștiință. Dar a aduce această *sinteză la concepte* este o funcție care-i aparține intelectului, și prin care el ne procură abia cunoaștere în înțeles propriu.

Dar, *sinteza pură, reprezentată în mod general*, dă conceptul pur al intelectului, înțeleg însă prin această sinteză pe aceea care se întemeiază pe un principiu al unității sintetice apriori: astfel numărarea noastră (mai ales se observă mai bine la numere mai mari) este o sinteză după concepte, deoarece se face după un principiu comun al unității (de exemplu al decădicii). Sub acest concept, deci, unitatea în sinteza diversului devine necesară.

În mod analitic, reprezentări diverse se subsuma sub un concept (problemă despre care tratează logica generală). Dar nu cum să reducem reprezentările, ci *sinteza pură* a reprezentărilor la concepte ne învață logica transcendentală. Ceea ce trebuie să fie dat mai întâi a priori pentru scopul cunoașterii tuturor obiectelor este *diversul* intuiției pure; *sinteza* acestui divers prin imaginație este al doilea lucru, dar încă nu dă cunoaștere. Conceptele care dau acestei sinteze pure *unitate*, și consistă numai în reprezentarea acestei unități sintetice necesare, adaugă al treilea lucru la cunoașterea unui obiect dat și se întemeiază pe intelect.

Aceeași funcțiune care dă diferitelor reprezentări unitate într-o judecată, dă simpla sinteză de diferite reprezentări într-o *intuiție* unitate, care exprimă în mod general, se numește concept pur al intelectului. Același intelect deci și anume prin aceleași acte prin care a produs în concept, cu ajutorul unității analitice, forma logică a unei judecăți, aduce cu ajutorul unității sintetice a diversului în intuiție în general, și în reprezentările sale un conținut transcendental, din care cauză se numesc concepte pure ale intelectului care se raportează a priori la obiecte, ceea ce logica generală nu poate face.

În acest mod răsar tot atât de multe concepte pure ale intelectului, care se raportează a priori la obiecte ale intuiției în general, câte funcțiuni logice în toate judecățile posibile au fost date în tabla de mai înainte: căci prin funcțiunile amintite intelectul este cu desăvârșire secăt, și puterea sa este, prin aceasta, pe de-a-ntregul măsurată. Noi vom numi aceste concepte, după *Aristotel*, categorii întrucât intenția noastră este, la primul început ce-i drept, identică cu a sa, deși în expunere se îndepărtează chiar foarte de ea.

Tabla categoriilor

1. ale Cantității:

Unitate

Multiplicitate

Totalitate

2. ale Calității:

Realitate

Negațiune

Limitațiune

3. ale Relațiunii:

ale *Inerentei* și subsistenței
(*substantia et accidens*)

ale *Cauzalității* și dependenței

(cauză și efect)
ale *Comunității*
(acțiune reciprocă între cel activ
și pasiv)

4. ale *Modalității*:
Posibilitate - *Imposibilitate*
Existență - *Neexistență*
Necesitate - *Contingență*

**PRINCIPIUL UNITĂȚII SINTETICE A APERCEPȚIEI
ESTE PRINCIPIUL SUPREM A TOATĂ
ÎNTREBUINȚAREA INTELECTULUI**

Principiul suprem al posibilității a toată intuiția cu privire la sensibilitate a fost, după Estetica transcendentală: ca tot diversul ei să stea sub condițiile formale ale spațiului și timpului. Principiul suprem, tot al ei, cu privire la intelect este: ca tot diversul intuiției să stea sub condițiile unității originar-sintetice a apercpeției¹. Sub cel dintâi principiu stau toate diversele reprezentări ale intuiției întrucât ne sunt *date*, sub al doilea întrucât ele trebuie să poată fi *legate*; căci fără de aceasta nu poate fi nimic gândit sau cunoscut prin aceasta, deoarece reprezentările date nu au comun actul apercpeției: *Eu cuget*, iar din cauza aceasta n-ar fi prinse într-o conștiință de sine.

Intelectul este, vorbind în general, facultatea *cunoașterilor*. Aceasta consistă în raportarea determinată a reprezentărilor date la un obiect. *Obiectul* însă este un ceva în al cărui concept e *unit* diversul unei intuiții date. Dar, toată unirea reprezentărilor postulează unitatea conștiinței în sinteza lor. Prin urmare numai unitatea conștiinței este ceea ce constituie raportul reprezentărilor cu un obiect, deci valabilitatea lor obiectivă, prin urmare ca ele să devină cunoașteri, și ceea ce pe ce, în consecință, se întemeiază chiar posibilitatea intelectului.

Întâia cunoaștere pură a intelectului, deci, pe care se întemeiază toată cealaltă întrebuințare a sa, care este și în același timp cu desăvârșire independentă de toate condițiile intuiției sensibile, este deci principiul unității *sintetice* origine a apercpeției. Astfel, simpla formă a unității sensibile exterioare, spațiul, încă nu e deloc o cunoaștere; el dă numai diversul intuiției a priori pentru o cunoaștere posibilă. Pentru a cunoaște însă ceva în spațiu, de exemplu o linie, eu trebuie să o *trag*, și să înfăptuiesc astfel o legătură determinată în mod sintetic, așa că unitatea acestei acțiuni este totodată unitatea conștiinței (în conceptul unei linii), și prin aceasta e cunoscut abia un obiect (un spațiu determinat). Unitatea sintetică a conștiinței este, deci, o condiție obiectivă a toată cunoașterea, nu de care numai eu însumi am nevoie pentru a cunoaște un obiect, ci sub care trebuie să stea orice intuiție *pentru a deveni pentru mine obiect*, deoarece în alt mod, și fără această sinteză, diversul *nu* s-ar uni într-o conștiință.

Această din urmă propoziție este, precum s-a spus, ea însăși analitică, deși face din unitatea sintetică condiția pentru toată gândirea; căci ea nu spune nimic altceva decât că toate reprezentările *mele* într-o intuiție oarecare dată trebuie să stea sub condiția numai sub care eu le pot socoti ca reprezentări ale *mele* la Eul identic, și deci le pot prinde, ca unite într-o apercpeție în mod sintetic, în expresia generală: *Eu cuget*.

Dar acest principiu nu este totuși un principiu pentru orice intelect în general posibil, ci numai pentru acela prin a cărui apercpeție pură în reprezentarea: *Eu sunt*, încă nu e dat nimic divers. Acel intelect prin a cărui conștiință de sine ar fi dat în același timp diversul intuiției, un intelect prin a cărui reprezentare ar exista în același timp obiectele acestei reprezentări n-ar avea nevoie de un act oșebit al sintezei diversului pentru unitatea conștiinței, unitate de care are nevoie intelectul omenesc, care gândește numai, dar nu intuește. Dar pentru intelectul omenesc el este totuși în mod inevitabil întâiul principiu, astfel că el chiar nici nu-și poate face nici cea mai vagă idee despre un alt intelect posibil, fie despre unul care el însuși ar intui, fie că ar avea la bază o intuiție deși sensibilă, totuși de alt fel decât este cea în spațiu și timp...

„INSULA " ADEVĂRULUI și „OCEANUL " ILUZIEI

Nu numai că am parcurs acum țara intelectului pur și am observat cu grijă toate părțile ei, ci am măsurat-o și am fixat în ea fiecărui lucru locul său. Această țară însă este o insulă și chiar prin natură închisă în hotare neschimbate. E țara adevărului (un nume plin de farmec), împrejmuată de un ocean larg și furtunos, adevăratul lăcaș al iluziei, unde nu arareori ceața deasă și gheața ce repede se topește minte țări noi, și înșelând fără încetare cu nădejdi deșarte pe navigatorul pornit fără țintă după descoperiri, îl încurcă în aventuri, de care nicicând nu se mai poate desface, dar și nicicând nu le poate duce la un sfârșit...

DEFINIȚIA IDEII

Înțeleg prin idee un concept rațional necesar căruia nu i se poate da în simțuri nici un obiect congruent. Prin urmare, conceptele raționale pure, cumpănite de noi acum, sunt *idei transcendente*. Ele sunt concepte ale rațiunii pure; căci ele consideră toată cunoașterea prin experiență ca determinată printr-o totalitate absolută a condițiilor. Ele nu sunt ficțiuni arbitrare, ci sunt impuse prin chiar natura rațiunii și se raportează, deci, în mod necesar la întreaga întrebuintare a intelectului, în sfârșit ele sunt transcendente și depășesc limita a toată experiența, în care, deci, nu se poate găsi nicicând un obiect care ar fi adecvat ideii transcendente...

IDEILE TRANSCENDENTALE

Dar toate raporturile pe care în general le pot avea reprezentările noastre sunt: 1. raportarea la subiect; 2. raportarea la obiect, și anume: sau ca fenomene sau ca obiecte ale gândirii în general. Dacă combinăm această subdiviziune cu cea precedentă găsim că toată raportarea reprezentărilor, despre care noi ne putem face sau un concept sau o idee, este de trei feluri: 1. raportarea la subiect; 2. la diversul obiectului în fenomen; 3. la toate obiectele în general.

Dar, toate conceptele pure în general au a face cu unitatea sintetică a reprezentărilor, conceptele rațiunii pure (ideile transcendente) însă cu unitatea sintetică necondiționată a tuturor condițiilor în general. Prin urmare, toate ideile transcendente vor putea fi făcute să intre în *trei clase*, din care cea *dintâi* conține unitatea absolută (necondiționată) a subiectului cugetător, a *doua* unitatea absolută a seriei condițiilor fenomenului, a *treia* unitatea absolută a condiției tuturor obiectelor gândirii în general.

Subiectul cugetător este obiectul *psihologiei*, totalitatea tuturor fenomenelor (lumea) obiectul *cosmologiei*, iar lucrul care conține condiția supremă a posibilității a tot ce poate fi gândit, (ființa ființelor) este obiectul *teologiei*, în acest fel rațiunea pură dă la îndemână ideea pentru o știință transcendentală despre suflet (*psychologia rationalis*), pentru o știință transcendentală despre lume (*cosmologia rationalis*), în sfârșit și pentru o cunoaștere transcendentală a lui Dumnezeu (*theologia transcendentalis*). Chiar numai simpla schițare a uneia sau alteia din aceste științe nu-i aparține nicidecum intelectului, chiar dacă el s-ar servi de cea mai înaltă întrebuintare logică a rațiunii, adică de toate raționamentele imaginabile pentru a înainta de la un obiect al său (fenomen) la toate celelalte până la elementele cele mai îndepărtate ale sintezei empirice, ci această schițare este numai un produs pur și veritabil sau o problemă a rațiunii pure...

DESPRE PRINCIPIILE RAȚIUNII PRACTICE PURE

Principii practice sunt propoziții ce conțin o determinare generală a voinței, determinare ce are mai multe reguli practice sub sine. Ele sunt subiective sau *maxime*, dacă determinarea e considerată de subiect ca valabilă pentru voința sa; obiective însă sau *legi practice*, dacă determinarea e cunoscută ca obiectivă, adică valabilă pentru voința oricărei ființe raționale.

Dacă se admite că rațiunea *pură* poate cuprinde în sine un principiu practic, adică suficient pentru determinarea voinței, atunci există legi practice; dar, dacă nu se admite, atunci toate principiile practice vor fi numai maxime, într-o voință afectată în mod patologic¹ a unei ființe raționale se poate găsi o contradicție a maximelor împotriva legilor practice cunoscute de ea însăși. De pildă, cineva își poate propune ca maximă de a nu răbda nici o ofensă fără răzbunare, și totuși să înțeleagă, în același timp, că aceasta nu este o lege practică, ci că este numai maxima sa, pe când ca regulă pentru voința oricărei ființe raționale nu se poate potrivi cu sine însăși în una și aceeași maximă, în cunoașterea naturii, principiile a ceea ce se întâmplă (de exemplu principiul egalității acțiunii și reacțiunii în comunicarea mișcării) sunt totodată legi ale naturii; căci întrebuintarea rațiunii e acolo teoretică și determinată prin însușirea obiectului, în cunoașterea practică, adică în aceea care are a face numai cu temeuri de determinare a voinței, principiile ce ni le propunem nu sunt încă de aceea legi sub care am sta în mod inevitabil, deoarece rațiunea are a face, în practică, cu subiectul, anume cu facultatea apetitivă, după a cărei însușire particulară se poate îndrepta regula în chip diferit. Regula practică este întotdeauna un produs al rațiunii, deoarece ea prescrie acțiunea socotită ca mijloc pentru un efect socotit ca intenție. Pentru o ființă la care nu rațiunea singură este principiul de determinare a voinței, această regulă este un imperativ, adică o regulă arătată printr-o nevoie ce exprimă necesitatea obiectivă a acțiunii, și înseamnă că, dacă rațiunea ar determina în întregime voința, acțiunea s-ar săvârși în mod inevitabil după această regulă. Imperativele au deci valoare obiectivă și se deosebesc cu totul de maxime, care sunt principii subiective. Acelea determină însă sau condițiile cauzalității ființei raționale considerată cauză eficientă numai în vederea efectului și suficienței pentru el, sau determină numai voința, fie că e îndestulătoare pentru efect sau nu. Cele dintâi ar fi imperative ipotetice și ar cuprinde precepte ale abilității; cele din urmă ar fi însă

categorice și numai ele ar fi legi practice. Maximele sunt deci în adevăr *principii*, dar nu *imperative*. Imperativele înseși, dacă sunt condiționate, adică nu determină voința în chip absolut ca voință, ci numai în vederea unui efect dorit, adică sunt imperative ipotetice, sunt, ce e drept, *precepte practice*, dar nu legi. Acestea din urmă trebuie să determine cu îndestulare voința ca voință, încă înainte de ce întreb, dacă am cumva facultatea cerută pentru un efect dorit, sau ce trebuie să fac spre a-l produce; ele trebuie să fie deci categorice, de altfel ele nu sunt legi, deoarece le lipsește necesitatea, care, dacă are să fie practică, trebuie să fie independentă de condiții patologice, deci legate din întâmplare de voință. Spuneți-i cui va, de exemplu, că el trebuie să muncească și să chivernisească în tinerețe spre a nu duce lipsă la bătrânețe; acesta este un precept practic al voinței exact și totodată important. Se vede însă numai deocârm că voinței i se arată aici a/tă țintă, despre care se presupune că acel om o dorește, iar această dorință trebuie s-o lăsăm în seama lui, a făptuitorului, dacă el mai are, în vedere și alte izvoare de venit în afară de averea câștigată de el însuși, sau dacă el cumva nici n-are nădejdea să devină bătrân, sau își gândește că, la caz de nevoie, se va ajuta atunci după cum va putea. Rațiunea, din care singură poate răsări orice regulă care ar fi să cuprindă necesitatea, pune în acest precept al său, ce e drept, de asemenea necesitate (căci fără aceasta ea n-af fi un imperativ), dar aceasta e condiționată numai în mod subiectiv și nu o putem presupune în același grad la toate subiectele. La legislația ei se cere însă ca ea să trebuiască a se presupune numai *pe sine însăși*, deoarece regula are valoare obiectivă și universală numai în cazul când e valabilă fără condiții subiective întâmplătoare, care fac să se deosebească o ființă rațională de alta. Spuneți acuma cui va să nu facă niciodată o făgăduință mincinoasă, atunci aceasta e o regulă care privește numai voința lui, fie că intențiile ce le-âr avea omul ar putea fi atinse sau nu prin voință: simpla voință este aceea ce este de determinat cu totul a priori prin acea regulă. Constatându-se însă că această regulă este exactă din punct de vedere practic, în acest caz ea este o lege, deoarece ea e un imperativ categoric. Prin urmare, legile practice se raportează numai la voință fără a se considera ceea ce se săvârșește prin cauzalitatea ei, și putem face abstracție de cea din urmă (ca aparținând lumii simțurilor), spre a le avea pure...

LEGEA FUNDAMENTALĂ A RAȚIUNII PRACTICE PURE **(Imperativul categoric)**

Făptuiește așa ca maxima voinței tale să poată fi totdeauna în același timp valabilă ca principiu al unei legislații universale.

Geometria pură are postulate ca propoziții practice, care însă nu conțin nimic altceva decât supoziția că am *putea* face ceva, dacă ni s-ar spune că *trebuie* s-o facem, iar acestea sunt unicele ei propoziții ce privesc o existență. Sunt deci reguli practice sub o condiție problematică a voinței. Aici însă regula spune că trebuie să procedăm în chip absolut într-un anumit fel. Regula practică este deci necondiționată, prin urmare e reprezentată a priori ca propoziția categorică, prin care voința e determinată obiectiv în chip absolut și nemijlocit (prin însăși regula practică, ce este deci aici lege). Căci *rațiunea pură, în sine practică*, este aici nemijlocit legislatoare. Voința e gândită ca independentă de condiții empirice, deci determinată, ca voință pură, *prin simpla formă a legii*, iar acest temei de determinare e socotit ca supremă condiție a tuturor maximelor. Lucrul e destul de straniu și nu-și găsește ceva asemănător în toată cealaltă cunoaștere practică. Deoarece ideea a priori despre o legislație universală posibilă, idee deci numai problematică, e poruncită în mod necondiționat ca lege, fără a împrumuta nimic de la experiență sau de la vreo voință exterioară. Dar nici nu este un precept, după care trebuie să se întâmple o acțiune prin care un efect dorit e posibil (căci, în acest caz, regula ar fi condiționată totdeauna în mod fizic), ci este o regulă care determină a priori numai voința cu privire la ferma maximelor ei. În acest fel, e cel puțin nu cu neputință să ne gândim, ca temei de determinare prin forma *obiectivă* a unei legi în general, o lege servind numai în scopul formei *subiective* a principiilor. Conștiința acestei legi fundamentale poate fi numită un fapt al rațiunii, deoarece nu poate fi născocită prin sofisme din date premergătoare ale rațiunii, de exemplu din conștiința libertății (căci aceasta nu ne este dată mai de înainte), ci fiindcă ni se impune pentru sine însăși ca propoziție sintetică a priori. Această propoziție a priori nu se întemeiază pe nici o intuiție, nici pură nici empirică, deși ea ar fi analitică, dacă s-ar presupune libertatea voinței. Pentru aceasta însă, ca concept pozitiv, s-ar cere o intuiție intelectuală, pe care aici nu e îngăduit deloc s-o admitem. Totuși, spre a considera, fără interpretare greșită, această lege ca *dată*, trebuie să însemnăm bine, că ea nu este un fapt empiric, ci un fapt unic al rațiunii pure, care, în acest fel, se anunță dintru început ca legislatoare (*sic volo sic iubeo*).

Rațiunea pură este pentru sine singură practică și dă (omului) o lege universală, pe care o numim *lege morală*.

Faptul amintit mai înainte este de netăgăduit. Nu trebuie decât să analizăm judecata ce o enunță oamenii asupra legalității acțiunilor lor și vom afla că, orice ar obiecta înclinațiunea, totuși rațiunea lor,

incoruptibilă și constrânsă prin sine însăși, leagă, într-o acțiune, maxima voinței totdeauna de voința pură, adică de sine însăși ea considerându-se pe sine ca fiind a priori practică. Acest principiu al moralității însă, chiar de dragul universalității legislației, care face dintr-însul supremul temei formal de determinare a voinței fără privire la toate deosebirile lui subiective, rațiunea îl declară totodată lege pentru toate ființele raționale, întrucât ele au în general voință, adică o facultate de a-și determina cauzalitatea prin reprezentarea unor reguli, deci întrucât sunt capabile de acțiuni după principii, prin urmare și după principii practice a priori (căci numai acestea au acea necesitate ce o cere rațiunea pentru un principiu). Principiul amintit nu se mărginește numai la oameni, ci privește toate ființele finite care au rațiune și voință, ba cuprinde chiar și ființa infinită, ca inteligență supremă.

În cazul dintâi însă, legea are forma unui imperativ, deoarece la om, deși socotindu-l ființă rațională, putem presupune o voință *pură*, dar, văzându-l afectat cu trebuințe și mobiluri sensibile, nu o voință *sfântă*, adică o voință care n-ar fi capabilă de maxime potrivnice legii morale. De aceea, la oameni, legea morală este un *imperativ*, care poruncește în mod categoric, deoarece legea e necondiționată; raportul unei atari voințe față de această lege e *dependență*, sub numele de obligațiune, care înseamnă o *constrângere* la o acțiune, deși numai prin rațiune și prin legea ei obiectivă. Ea se cheamă *datorie*, deoarece o alegere voită afectată în mod patologic (deși nu determinată prin aceasta, deci tot încă liberă) conține o dorință ce izvorăște din cauze *subiective*. Din această pricină, alegerea voită poate fi adeseori potrivnică temeiului de determinare obiectiv pur, având deci nevoie, ca de-o constrângere morală, de împotrivirea rațiunii practice, care poate fi numită o constrângere interioară, dar intelectuală, în cea mai autarcă inteligență alegerea voită e reprezentată cu drept cuvânt ca nefiind capabilă de nici o maximă ce n-ar putea fi totodată lege din punct de vedere obiectiv, iar conceptul *sfințeniei*, ce i se cuvine pentru acest motiv, nu o ridică desigur deasupra tuturor legilor practice, dar totuși deasupra legilor practice limitative, deci deasupra obligațiunii și datoriei. Această sfințenie a voinței este totuși o idee practică, ce în mod necesar trebuie să servească drept *arhetip*, iar singurul lucru ce le rămâne de făcut tuturor ființelor raționale finite este să se străduiască a se apropia la infinit de acest arhetip. Această idee le ține, în mod statornic și lămurit, înaintea ochilor legea morală pură, care de aceea se cheamă ea însăși sfântă. Astfel, ținta cea mai înaltă ce o poate atinge omul prin rațiunea sa practică finită este ca să fie sigur de acest progres, mergând la infinit, al maximelor sale și de neschimbarea lor într-o înaintare neîncetată. Această țintă supremă este virtutea. Rațiunea practică finită, la rândul său, cel puțin ca facultate dobândită în mod natural, nu poate fi ea însăși niciodată desăvârșită; deoarece încrederea, într-un atare caz, nu devine niciodată certitudine apodictică, iar ca persuasiune ea este foarte primejdioasă.

AUTONOMIA VOINȚEI

Autonomia voinței e singurul principiu al tuturor legilor morale și al datoriilor potrivite lor; toată *eteronomia* alegerii voite însă nu numai că nu întemeiază nici o obligațiune, ci este, mai vârtos, potrivnică principiului ei și moralității voinței. Principiul moralității, anume, stă numai în neatârarea voinței de toată materia legii (adică de un obiect dorit) și totuși, în același timp, de determinarea voinții prin simpla formă legislație universală, de care trebuie să fie capabilă o maximă.

Acea *neatârare* însă este libertate în înțeles negativ, această *legislație proprie* însă a rațiunii pure și, ca atare, practice este libertate în înțeles *pozitiv*. Prin urmare, legea morală nu exprimă nimic altceva decât *autonomia* rațiunii practice pure, adică libertate, iar aceasta este ea însăși condiția formală a tuturor maximelor. Și numai sub această condiție, maximele se pot potrivi cu legea practică supremă. Dacă deci materia voinții, care nu poate fi nimic altceva decât obiectul unei poftes unite cu legea, intră în legea practică drept o *condiție a posibilității ei*, în acest caz se ivește eteronomia voinții, adică atârarea de legea naturală de a asculta de un impuls sau înclinație, în acest fel, voința nu-și dă sieși legea, ci numai preceptul spre observarea rațională a unor legi patologice. Maxima însă, care, în acest fel, nu poate cuprinde în sine niciodată forma legislație universală, nu numai că nu întemeiază în acest fel nici o obligație, dar este ea însăși potrivnică principiului rațiunii practice pure, deci și mentalității morale, chiar dacă acțiunea ce izvorăște din ea ar fi să fie legală.

Un precept practic deci care cuprinde o condiție materială (prin urmare empirică) nu poate fi socotită niciodată lege morală. Căci legea voinței pure, care e liberă, așază voința într-o sferă cu totul alta decât cea empirică, iar necesitatea ce o exprimă, deoarece trebuie să nu fie o necesitate naturală, nu poate sta decât în condițiile formale ale posibilității unei legi în general. Toată materia regulilor practice se întemeiază totdeauna pe condiții subiective, care nu le dau o universalitate pentru ființe raționale decât pe cea condiționată (în cazul când *doresc* cutare sau cutare lucru, ce ar trebui să fac, spre a-l face real), iar ele se mișcă toate în jurul principiului *propriei fericiri*. Dar firește că e de nețâgăduit cum că toată voința trebuie să aibă și un obiect, deci o materie; dar aceasta nu este chiar din această pricină temeiul de

determinare a maximei și condiția ei; căci, dacă ar fi, atunci maxima nu s-ar putea exprima într-o formă legislatoare universală, deoarece așteptarea existenței obiectului ar fi, în acest caz, cauza determinantă a voinții, iar atârănarea facultății apetitive de existența unui lucru oarecare ar trebui pusă la baza voinții, existență care nu poate fi căutată decât în condiții empirice și nu poate constitui deci niciodată temeiul pentru o regulă necesară și universală. Astfel, fericirea unor ființe străine va putea fi obiectul voinței unei ființe raționale. De ar fi ea însăși temeiul de determinare a maximei, ar trebui să presupunem că în bunăstarea altora nu găsim numai o plăcere naturală, ci și o trebuință, așa cum vedem că se manifestă la oameni simpatia. Dar această trebuință nu o pot presupune la orice ființă rațională (la Dumnezeu chiar deloc). Așadar, materia maximei poate rămânea, dar ea nu trebuie să fie condiția maximei, căci de altminteri aceasta n-ar fi potrivită pentru a fi lege. Simpla formă deci a unei legi, formă care limitează materia, trebuie să fie totodată un temei, spre a adăuga această materie la voință, dar nu spre a o presupune. Materia să fie de exemplu Fericirea mea proprie. Aceasta, dacă o atribuim oricui (așa cum de fapt e îngăduit s-o fac la ființe finite), poate fi lege practică obiectivă numai în cazul când în această fericire cuprind și pe cea a altora, în acest fel, legea de a spori fericirea altora nu izvorăște din presupunerea ca aceasta să fie un obiect pentru voirea oricui, ci numai din faptul că forma universalității, de care rațiunea are nevoie ca de o condiție spre a da unei maxime a iubirii proprii valabilitatea obiectivă a unei legi, devine temeiul de determinare a voinței; și astfel nu obiectul (fericirea altora) a fost temeiul de determinare a voinței pure ci numai simpla formă legală, prin care mi-am limitat maxima mea întemeiată pe înclinație, spre a-i dobândi universalitatea unei legi și spre a o potrivi astfel rațiunii practice pure. Numai din această limitare, iar nu din adaosul unui mobil exterior, putea să izvorască apoi conceptul *obligației* de a întinde maxima iubirii de mine însumi și asupra fericirii altora...

RESPECTUL

Respectul privește totdeauna numai persoane, niciodată lucruri. Cele din urmă pot trezi în noi *înclinație* și, dacă sunt animale (de exemplu cai, câini etc.) chiar *dragoste*, sau *și frică*, așa de exemplu marea, un vulcan, o fiară, dar niciodată *respect*. Ceva ce se apropie mai mult de acest sentiment este *admirația*, iar aceasta ca efect, mirarea, se poate îndrepta și spre alte lucruri de exemplu munți înalți până la cer, mărimea, mulțimea și depărtarea corpurilor cerești, puterea și iuțeala multor animale etc. Dar toate acestea nu sunt respect. Și un om poate fi pentru mine obiect al iubirii, fricii sau admirației, chiar până la mirare și totuși, din această cauză, nu un obiect al respectului. Dispoziția lui glumeață, curajul și forța lui, puterea legată de rangul ce-l are între ceilalți oameni îmi pot inspira astfel de senzații, lipsește însă totuși respectul interior față de dânsul. *Fontenelle* zice: *înaintea unui nobil eu mă plec, dar spiritul meu nu se pleacă*. Eu pot să adaug: înaintea unui om de jos, cetățean de rând, la care observ o cinste a caracterului într-o măsură anumită cum nu o știu despre mine însumi, *spiritul meu se pleacă*, fie că vreau sau nu vreau și oricât de sus aş purta capul spre a-l face să nu uite superioritatea mea. De ce aceasta? Pilda sa îmi înfățișează o lege care doboară vanitatea mea, când compar această pildă cu purtarea mea, și a cărei observare, deci *posibilitate de înfăptuire*, o văd dovedită prin faptă înaintea mea. Ba chiar am conștiința unui grad egal de onestitate, respectul tot rămâne. Căci, cum la om tot binele este totdeauna plin de lipsuri, legea, făcută intuitivă printr-o pildă, doboară totuși oricând mândria mea, pentru care omul ce-l văd înaintea mea dă măsura. Căci greșelile lui, pe care le-ar mai fi având, nu-mi sunt cunoscute așa cum le cunosc pe ale mele, și el îmi apare deci într-o lumină mai curată.

Respectul este un tribut pe care nu-l putem refuza meritului fie că vrem sau nu vrem; chiar dacă în afară nu-l manifestăm, totuși nu putem opri să nu-l simțim în interior.

Respectul e atât *de puțin* un sentiment *de plăcere*, încât numai cu neplăcere ne lăsăm în voia lui cu privire la om. Căutăm să găsim ceva ce ne-ar putea ușura povara lui, o dojana oarecare, spre a ne despăgubi de umilirea ce-o suferim printr-o astfel de pildă, înșiși morții, mai ales dacă exemplul lor pare inimitabil, nu sunt totdeauna asigurați împotriva acestei critici. Chiar legea morală însăși *în majestatea sa solemnă* e expusă acestei porniri de a ne apăra de respectul față de dânsa. Am crede poate că e de atribuit altei cauze pentru care am vrea s-o înjosim la o înclinație intimă a noastră, și că din alte cauze toți se străduiesc să facă din ea un precept preferat al propriului nostru interes bine înțeles, decât că voim să scăpăm de respectul ce ne intimidează punându-ne înaintea cu atâta severitate propria noastră nevrednicie? Cu toate acestea, respectul cuprinde, pe de altă parte, iarăși *așa de puțină neplăcere* că, dacă am părăsit odată vanitatea și am îngăduit respectului influența practică, nu ne putem satura privind măreția acestei legi, iar sufletul crede a se înălța pe sine însuși în măsura în care vede legea sfântă înălțată deasupra sa și natura sa fragilă. Talente mari și o activitate potrivită lor pot produce, ce e drept de asemenea respect sau un sentiment analog lui, și e și prea cuviincios să le dedicăm acest respect, și aici se pare că admirația este identică cu acea senzație. Dar, privind mai de aproape, vom observa că totdeauna rămâne nehotărât care

este, în abilitate, partea talentului înnăscut și care a culturii dobândite prin sârguință proprie, în acest fel, rațiunea ne prezintă abilitatea ca fiind probabil un rod al culturii, deci al meritului, ceea ce scade simțitor vanitatea noastră și sau ne face reproșuri în această privință sau ne impune urmarea unui atare exemplu în felul cum ni se potrivește nouă. El nu este deci simplă admirație, acest respect, ce-l arătăm unei astfel de persoane (de fapt legii, care ne pune în față pilda sa). Aceasta se confirmă prin faptul că plebea amatorilor, când crede a fi auzit de undeva despre răutatea caracterului unui atare om (ca de exemplu Voltaire), aruncă tot respectul față de dânsul, pe când adevăratul savant îl mai simte totuși cel puțin din punctul de vedere al talentelor lui, deoarece el însuși e prins într-o afacere și ocupație care îi impune așa-zicând ca lege imitarea aceluia.

Respectul pentru legea morală este deci singurul și totodată neîndoielnicul mobil moral, cum acest sentiment nici nu este îndreptat spre un obiect în alt fel decât numai din acest temei. Mai întâi, legea morală determină în mod obiectiv și nemijlocit voința în judecata rațiunii; libertatea, a cărei cauzalitate nu e determinabilă decât prin lege, stă însă chiar în faptul că ea limitează toate înclinațiile, deci prețuirea persoanei înseși, la condiția observării legii ei pure. Aceasta limitează exercită însă o acțiune asupra sentimentului producând o senzație de neplăcere care poate fi cunoscută a priori. Dar această acțiune este, pe de o parte, numai *negativă*, întrucât, izvorâtă din influența unei rațiuni practice pure știrbește în primul rând activitatea subiectului pe măsură ce înclinațiile sunt temeiurile pentru determinarea lui, deci scade opiniunea valorii lui personale (care, lipsindu-i acordul cu legea morală, se reduce la nimic). Din această cauză, efectul acțiunii acestei legi asupra sentimentului este numai umilire, pe care o înțelegem deci în adevăr a priori, dar în care nu putem cunoaște puterea legii practice pure ca mobil, ci numai împotrivirea față de mobilul sensibilității. Dar această lege este, pe de altă parte, totuși obiectivă, adică în reprezentarea rațiunii pure un temei nemijlocit de determinare a voinței, prin urmare acea umilire se ivește numai cu privire la puritatea legii. Așa fiind, scăderea pretențiilor prețuirii de sine din punct de vedere moral, adică umilirea în partea sensibilă este o înălțare a prețuirii morale, adică practice, a legii înseși în partea intelectuală, cu un cuvânt respect pentru lege, deci și, după cauza sa intelectuală, un sentiment pozitiv care e cunoscut a priori. Căci orice scădere a piedicilor unei activități este o înlesnire a acestei activități înseși. Recunoașterea legii morale însă este conștiința unei activități practice din temeiuri obiective, care numai de aceea nu-și manifestă influența în acțiuni pentru că o opresc cauze subiective (patologice). Așadar, respectul pentru legea morală trebuie să fie considerat și ca o acțiune pozitivă dar indirectă a ei asupra sentimentului, întrucât respectul slăbește influența potrivnică a înclinațiilor prin umilirea vanității, deci ca temei subiectiv al activității adică mobil pentru observarea legii și ca temei pentru maxime ale unui trai potrivit cu ea. Din conceptul unui mobil răsare cel al unui *interes*, care nu se atribuie niciodată unei ființe decât dacă are rațiune, și care înseamnă un *mobil* al voinței, întrucât e *reprezentat prin rațiune*. Cum într-o voință bună din punct de vedere moral legea trebuie să fie mobilul, *interesul moral* este un interes pur, liber de simțiri, al simplei rațiuni practice. Pe conceptul unui interes se întemeiază și cel al unei *maxime*. Aceasta este deci adevărată din punct de vedere moral numai în cazul când se întemeiază pe simplu interes ce-l avem pentru observarea legii. Toate trei conceptele însă, cel al unui *mobil*, al unui *interes* și al unei *maxime* nu pot fi aplicate decât numai la ființe finite. Căci ele presupun toate o mărginire a naturii unei ființe, la care însușirea subiectivă a voinței ei nu se acordă de la sine cu legea obiectivă a unei rațiuni practice; o trebuință a ființei de a fi mânată prin ceva spre activitate, deoarece acesteia i se opune o piedică interioară. La voința divină deci ele nu pot fi aplicate...

DATORIA

Datorie! tu nume mare și sublim, care n-ai nimic plăcut în tine ce ar ispiti prin măgulire, ci care ceri supunere, dar nici, spre a mișca voința, nu ameninți cu nimic ce ar trezi în suflet teamă firească și ce ar înfricoșa, ci statornicești numai o lege, care-și găsește de la sine intrarea în minte, dobândindu-și totuși chiar împotriva voinței venerație (deși nu totdeauna urmare), înaintea căreia amuțesc toate înclinațiile, deși în taină uneltesc împotriva-i: care îți este obârșia vrednică de tine, și unde se găsește rădăcina nobilei tale origini, care respinge cu mândrie toată înrudirea cu înclinațiile, rădăcină al cărei vlăstar este neapărat condiție a acelei valori, pe care numai oamenii și-o pot da?

Aceasta nu poate fi ceva mai puțin decât chiar ceea ce-l înalță pe om (ca parte a lumii sensibile) mai presus de sine însuși, ceea ce-l leagă de o ordine a lucrurilor, pe care numai intelectul o poate gândi și care totodată are sub sine toată lumea sensibilă, cu dânsa existența determinabilă în mod empiric a omului în timp și totalitatea scopurilor (care singură e potrivită unor astfel de legi practice necondiționate cum e cea morală). Nu este aceasta altceva decât *personalitatea*, adică libertatea și neatârnrarea de mecanismul întregii naturi, considerată totodată ca facultate a unei ființe, care e supusă unor legi practice pure deosebite, date de propria sa rațiune, o persoană deci, aparținând lumii sensibile, supusă propriei sale

personalității, întrucât aparține în același timp lumii inteligibile, în acest fel, nu e de mirare dacă omul, aparținând amânduror lumi, trebuie să considere ființa sa proprie, cu privire la a doua și cea mai înaltă menire a sa, nu în alt fel decât cu venerație, iar legile ei cu cel mai înalt respect.

Pe această origine se întemeiază multe expresii care arată valoarea lucrurilor după idei morale. Legea morală este sfântă (inviolabilă). Omul este, ce e drept, destul de nesfânt, dar *umanitatea* în persoana lui trebuie să-i fie sfântă, în toată creațiunea, tot ce voim și ce stăpânim întrucâtva se poate întrebuița *numai ca mijloc*; numai omul, și cu el orice creatură rațională, este *scop în sine însuși*. El este, anume, subiectul legii morale, care este sfântă, în virtutea autonomiei libertății lui. Chiar de dragul acesteia, orice voință, chiar voința proprie a fiecărei persoane, îndreptată spre ea însăși, e limitată la condiția acordului cu *autonomia* ființei raționale, anume de a nu o supune nici unei intenții care nu e posibilă după o lege ce ar putea izvorî din voința subiectului pasiv însuși, deci de a nu-l întrebuița pe acesta niciodată numai ca mijloc, ci totodată însuși ca scop. Această condiție o atribuim cu drept chiar voinței divine cu privire la ființele raționale în lume, ele fiind creaturile sale, condiția întemeindu-se pe *personalitatea* lor, numai prin care ele sunt scopuri în sine înseși. Această idee, generatoare de respect, a personalității, care ne înfățișează măreția naturii noastre (după menirea ei), făcându-ne să observăm în același timp lipsa potrivirii purtării noastre cu privire la ea și doborând prin aceasta vanitatea, este firească și lesne de observat chiar pentru rațiunea umană cea mai de rând. N-a găsit oare orice om, chiar numai mediocru de cinstit, uneori că a renunțat la o minciună, de altminteri inofensivă, prin care sau el însuși ar fi putut scăpa dintr-o afacere supărătoare sau chiar ar fi putut procura folos unui prieten drag și merituos, numai pentru a nu trebui să se disprețuiască în ascuns înaintea ochilor săi proprii? Pe un om cinstit, în cea mai mare nenorocire a vieții sale, de care s-ar fi putut feri, dacă numai ar fi fost în stare să nu ia în seamă datoria, nu-l ține oare încă în picioare conștiința, că el în persoana sa totuși a păstrat și onorat omenirea în demnitatea ei, că nu trebuie să se rușineze de sine însuși și să aibă cauză a se teme de privirea interioară a examinării de sine? Această mângâiere nu este fericire, nici chiar cea mai neînsemnată parte a ei. Căci nimeni nu și-ar dori prilejul pentru aceasta poate nici chiar o viață în aceste condiții. Dar el trăiește și nu poate suporta să fie în propriii săi ochi nedemn de viață. Această liniștire lăuntrică este deci numai negativă cu privire la tot ce poate face viață plăcută; ea este, anume, oprirea primejdiei de a cădea în valoare personală, după ce valoarea stării sale fusese acuma cu totul părăsită. Ea este efectul unui respect pentru cu totul altceva decât viața, în comparație și opoziție cu care viața, cu toate plăcerile ei, nu are nici o valoare. El nu mai trăiește decât din datorie, nu pentru că ar simți pentru viață cea mai neînsemnată atracție.

Așa este adevăratul mobil al rațiunii practice pure; el nu este altceva decât însăși legea morală pură, întrucât ne face să simțim măreția propriei noastre existențe suprasensibile și, din punct de vedere subiectiv, produce în oameni, care au totodată conștiința existenței lor sensibile și a dependenței, unită cu ea, de natura lor, într-atâta foarte afectată din punct de vedere patologic, respect pentru menirea lor mai înaltă. Cu aceste mobiluri însă se lasă prea bine unor atâtea îndemnuri și plăceri ale vieții, încât chiar numai de dragul acestora cea mai prudentă alegere a unui *epicureian* rațional și reflectând asupra celui mai mare bine (Wohl) al vieții s-ar declara pentru buna purtare morală. Și este chiar prudent de a uni această perspectivă a unei vieți plăcute cu cea cauză motrice supremă și determinantă chiar pentru sine însăși în mod suficient. Dar aceasta se va face numai pentru a ține cumpăna ispitelor pe care, de partea opusă, viciul nu lipsește a le arăta, nu însă spre a așeza aici adevărata forță motrice, chiar nici după cea mai neînsemnată parte, când e vorba de datorie. Căci aceasta ar însemna să vreau a spurca mentalitatea morală în izvorul ei. Venerabilitatea datoriei n-are nimic a face cu gustarea vieții; ea își are legea proprie, și tribunalul ei propriu, și oricât de mult am vrea să le scuturăm pe amândouă împreună pentru a le oferi amestecate așa-zicând ca medicament sufletului bolnav, ele se separă totuși de la sine repede deolaltă, iar dacă nu o fac, cea dintâi nu-și face deloc efectul. Dar, chiar dacă viața fizică ar câștiga în acest fel o putere oarecare, totuși viața morală ar pieri fără scăpare.

VOINȚA BUNA

Nimic în lume, și chiar și afară din ea, nu se poate gândi că ar putea fi considerat bun fără nici o restricție decât numai o *voință bună*. Inteligență, spirit, putere de judecată și cum s-ar mai numi *talentele* spiritului, sau curaj, hotărâre, statornicie în întreprinderi, ca însușiri ale *temperamentului*, sunt fără îndoială în unele privințe bune și de dorit; dar ele pot deveni și foarte rele și dăunătoare, dacă voința, care are să se folosească de aceste daruri naturale și a cărei însușire

particulară se numește de aceea *caracter*, nu e bună. Cu *bunurile fericirii* e tot așa. Putere, bogăție, onoare, chiar sănătate și toată bunăstarea și mulțumirea cu soarta sa sub numele *de fericire* produc curaj și prin el, adeseori, și trufie, dacă lipsește o voință bună care să îndrepte și să conducă la un scop comun înrâurirea lor asupra sufletului și, deci, și tot principiul acțiunii; fără a aminti că un observator rațional și nepărtinitor nu poate avea chiar plăcere văzând o neîntreruptă bunăstare a Unei ființe pe care nici o trăsătură a unei voințe curate și bune nu o împodobește, astfel că voința bună pare a fi condiția neapărată chiar pentru a fi demn de fericire. Unele însușiri sunt chiar folositoare acestei voințe bune înseși și-i pot înlesni mult opera, dar cu toate acestea, nu au o valoare internă necondiționată, ci presupun totdeauna încă existența unei voințe bune, care scade înalta stimă ce le-o purtăm de altfel cu tot dreptul, și nu îngăduie să le considerăm bune fără rezervă. Moderațiune în afecte și pasiuni, stăpânire de sine și cumpănire trează nu numai că sunt în multe privințe bune, ci par a fi chiar o parte din valoarea *internă* a persoanei; dar lipsește încă mult pentru a le declara bune fără nici o restricție (oricât de necondiționat au fost laudate de cei vechi). Căci fără principiile unei voințe bune ele pot deveni foarte rele, și sângele rece al unui răufăcător nu numai că îl face cu mult mai primejdios, dar și nemijlocit în ochii noștri încă mai detestabil decât ar fi fost considerat fără aceasta.

Voința bună nu e bună numai prin ceea ce produce și efectuează, nu prin potrivirea sa pentru atingerea unui scop oarecare propus, ci numai prin voire, adică în sine, și, considerată pentru sine, ea trebuie prețuită cu mult mai sus decât tot ce poate fi realizat prin ea în folosul unei înclinații oarecare, sau chiar, dacă vrem, al sumei tuturor înclinațiilor. Chiar când, printr-o împotrivire deosebită a soartei, sau printr-o înzestrare săracă a unei naturi vitrege, acestei voințe i-ar lipsi cu totul putința de a-și realiza intenția; dacă la cea mai mare străduință a sa totuși ea n-ar putea săvârși nimic și ar rămâne numai voința bună (se înțelege că nu numai ca o simplă dorință, ci ca o încercare a tuturor mijloacelor în măsura în care sunt în puterea noastră): ea ar străluci totuși pentru sine ca o piatră nestemată, ca ceva ce-și are în sine valoarea sa deplină. Utilitatea sau inutilitatea nu poate nici spori cu nimic nici scădea această valoare. Ea ar fi așa-zicând numai montura pentru a o întrebuința mai bine în viața de toate zilele sau de a atrage asupra ei atenția acelor care nu sunt încă destul de cunoscători, nu însă pentru a o recomanda cunoscătorilor și a determina valoarea ei...

OMUL NU E MIJLOC, CI SCOP

Dar eu zic: omul și, în general, orice ființă rațională *există* ca scop în sine, *nu numai ca mijloc* pentru întrebuințarea după bunul plac pentru o voință sau alta, ci trebuie considerată totdeauna *în același timp ca scop* în toate acțiunile sale atât cele îndreptate spre sine însuși cât și spre alte ființe raționale. Toate obiectele înclinațiilor au numai o valoare condiționată; căci, dacă n-ar fi înclinațiile și trebuințele întemeiate pe ele, obiectul lor ar fi fără valoare, înclinațiile ele însele însă ca izvoare ale trebuinței au atât de puțin o valoare absolută pentru a le dori pe ele însele, încât mai vârtos dorința generală a oricărei ființe raționale trebuie să fie de a fi cu totul liberă de ele. Prin urmare, valoarea tuturor obiectelor de *dobândit* prin acțiunea noastră este totdeauna condiționată. Ființele a căror existență nu e întemeiată pe voința noastră, ci a naturii, au totuși, dacă sunt ființe fără rațiune, numai o valoare relativă, ca mijloc, și se numesc deci *lucruri*, pe când ființele raționale *persoane*, deoarece natura lor le distinge acum ca scopuri în sine, deci ca ceva ce nu poate fi întrebuințat numai ca mijloc, prin urmare limitează într-atâta tot arbitrarul (și este un obiect al respectului). Acestea nu sunt, deci, numai scopuri subiective, a căror existență are o valoare *pentru noi* ca efect al acțiunii noastre; ci *scopuri obiective*, adică obiecte, a căror existență în sine însăși e un scop, și anume un astfel de scop în al cărui loc nici un alt scop nu poate fi pus, căruia aceste obiecte ar trebui să-i servească numai ca mijloc, deoarece fără aceasta nimic de *valoare absolută* nu s-ar putea întâlni; dacă însă orice valoare ar fi condiționată, deci contingență, atunci pentru rațiune nicăieri nu s-ar putea întâlni nici un principiu practic suprem.

Dacă ar fi, deci, să existe un principiu practic suprem și, cu privire la voința omenească, un imperativ categoric, atunci el trebuie să fie un principiu care reprezintă un principiu *obiectiv* al voinței în temeiul reprezentării a ceea ce necesar e scop pentru oricine, fiind *scop în sine*, și care, prin urmare, poate servi ca lege practică universală. Baza acestui principiu este: *natura rațională există ca scop în sine*. Astfel își reprezintă în mod necesar omul existența sa proprie, într-atâta acesta e, deci, un principiu *subiectiv* al acțiunilor omenești. Dar tot-așfel își reprezintă orice altă ființă rațională existența sa în urma aceluiași principiu rațional care e valabil și pentru mine; deci e totodată și un principiu *obiectiv*, din care, ca dintr-un principiu practic suprem, trebuie să poată fi deduse toate legile voinței. Imperativul practic va fi, deci, următorul: *acționează astfel ca să întrebuințezi omenirea atât în persoana ta, cât și în persoana oricărui altuia totdeauna în același timp ca scop, niciodată însă numai ca mijloc...*

VIRTUTEA POATE FI DOBÂNDITA

Că virtutea poate fi dobândită (că nu e născută), reiese din noțiunea ei, fără a fi nevoie să ne raportăm la cunoștințe antropologice din experiență. Căci facultatea morală a omului nu ar fi virtute dacă nu ar triumfa prin puterea principiului în lupta cu atât de puternicele înclinări contrare. Ea este produsul rațiunii practice pure, întrucât aceasta în conștiința superiorității sale, din libertate câștigă predominantă asupra înclinărilor...

CARACTERUL

A avea caracter înseamnă acea proprietate a voinței, după care subiectul își face un legământ față de anumite principii practice, pe care el și le-a prescris odată pentru totdeauna prin rațiunea sa... Nu importă aici ceea ce face natura din om, ci ceea ce el însuși face din sine...

NEMURIREA SUFLETULUI CA POSTULAT AL RAȚIUNII PRACTICE PURE

Înfăptuirea binelui suveran în lume este obiectul necesar al unei voințe determinabile prin legea morală, în aceasta însă, *deplină potrivire* a mentalităților cu legea morală este suprema condiție a binelui suveran. Ea trebuie deci să fie tot atât de posibilă ca și obiectul său, deoarece ea e cuprinsă în aceeași poruncă de a promova binele. Potrivirea deplină a voinței însă cu legea morală este *sfințenie*, o perfecțiune, de care nici o ființă rațională a lumii sensibile nu este capabilă în nici un moment al existenței sale. Cum însă totuși ea e cerută ca fiind necesară din punct de vedere practic, ea poate fi întâlnită numai într-un *progres* apropiindu-se la infinit de acea potrivire deplină, iar după principiile rațiunii practice pure e necesar să admitem, ca obiect real al voinței noastre, o astfel de progresare practică.

Acest progres infinit nu este însă posibil decât presupunându-se *existența* și personalitatea ce durează la *infinit* a aceleiași ființe raționale (existență ce se numește nemurire a sufletului). Prin urmare, binele suveran este posibil din punct de vedere practic numai sub presupuziția nemuririi sufletului. Aceasta este deci, ca unită în mod inseparabil cu legea morală, un *postulat* al rațiunii practice pure (prin care înțeleg o propoziție *teoretică*, dar indemonstrabilă, întrucât e legată nedespărțit de o lege practică valabilă a priori în mod necondiționat). Propoziția despre menirea morală a naturii noastre de a putea ajunge la o deplină potrivire cu legea morală numai într-o progresare la infinit este de cel mai mare folos, nu numai cu privire la completarea prezentă a neputinței rațiunii speculative, ci și cu privire la religie, în lipsa ei, sau legea morală își pierde cu totul demnitatea *sfințeniei*, ea fiind făcută în mod artificial *indulgentă* și astfel potrivită cu plăcerile noastre, sau noi ne încordăm vocația și totodată așteptarea până la o menire inaccesibilă, anume până la nădejdea unei dobândiri depline a sfințeniei voinței, pierzându-ne în visuri *teosofice* mistice, care contrazic cu totul cunoașterea de sine. Prin aceasta nu se face decât să se zădărnicească *străduința neîncetată spre observarea punctuală și desăvârșită a unei porunci raționale, severe, neiertătoare, totuși însă nu ideale, ci reale*. Pentru o ființă rațională, dar finită, nu e posibil decât un progres la infinit, de la trepte inferioare la trepte superioare ale perfecțiunii morale. Cel *infinit*, pentru care determinarea de timp nu este nimic, vede în această serie, pentru noi nemărginită, întregimea potrivirii cu legea morală, iar sfințenia pe care porunca lui o cere fără încetare, spre a fi în acord cu dreptatea sa în partea ce i-o stabilește fiecăruia în binele suveran, se întâlnește în întregime într-o unică intuiție intelectuală a existenței ființelor raționale. Ceea ce-i poate reveni numai creaturii cu privire la nădejdea acestei părți ar fi conștiința mentalității sale încercate, pentru a spera, din progresarea sa de până acuma de la rău la mai bine din punct de vedere moral și din hotărârea neclintită cunoscută ei prin aceasta, o continuare neîntreruptă a acestui progres, oricât de departe ar ajunge existența sa, chiar dincolo de această viață¹, și pentru a fi, ce e drept, niciodată aici sau într-un oarecare moment viitor de prevăzut al existenței sale, ci numai în infinitatea (numai pentru Dumnezeu cu puțința de văzut) a duratei sale, adecvată pe deplin voinței lui Dumnezeu (fără indulgență sau iertare, care nu se potrivește cu dreptatea).

EXISTENȚA LUI DUMNEZEU CA POSTULAT AL RAȚIUNII PRACTICE PURE

Legea morală ne-a condus, în analiza precedentă, la problema practică, prescrisă fără nici o intervenire de mobile sensibile, numai prin rațiune pură, anume la întregimea necesară a primei și celei mai excelente părți a binelui suveran, a *moralității*, și, cum aceasta nu poate fi rezolvată pe deplin decât numai într-o eternitate, la postulatul *nemuririi*. Aceeași lege trebuie să conducă și la posibilitatea celui de al doilea element al binelui suveran, anume a *fericirii* potrivite cu acea moralitate într-un mod tot atât de dezinteresat ca și înainte, numai din rațiune nepărtinitoare, anume la presupuziția existenței unei cauze adecvate acestui efect, adică trebuie să postuleze *existența lui Dumnezeu*, ca aparținând în mod necesar posibilității binelui suveran (care obiect al voinței noastre este unit în mod necesar cu legislația rațiunii pure). Vom expune această legătură într-un mod convingător. *Fericirea* este starea unei ființe raționale în

lume, căreia în întregimea existenței sale îi *merg toate după dorință și voință*, și se întemeiază deci pe acordul naturii cu scopul întreg al acelei ființe, tot astfel cu temeiul esențial de determinare a voinței ei. Legea morală însă, ca o lege a libertății, poruncește prin temeiuri de determinare, care (ca mobiluri) au să fie cu totul neatârinate de natură și de acordul ei cu facultatea noastră apetitivă. Dar, ființa rațională făptuitoare în lume nu este totuși în același timp cauza lumii și a naturii înseși. Prin urmare, în legea morală nu este nici cel mai neînsemnat temei pentru o legătură necesară între moralitate și fericirea proporțională ei, a unei ființe aparținând lumii ca parte și deci dependentă de ea. Chiar de aceea, această ființă nu poate fi, prin voința sa, cauza acestei naturi și, în ce privește fericirea sa, ea n-o poate potrivi cu desăvârșire din puterile sale proprii cu principiile sale practice. Cu toate acestea, în problema practică a rațiunii pure, adică în prelucrarea necesară spre binele suveran, o astfel de legătură se postulează în mod necesar: *trebuie* ca noi să căutăm a promova binele suveran (care trebuie deci să fie totuși posibil). Se *postulează* deci și existența unei cauze a întregii naturi, deosebită de natură și care să conțină temeiul acestei legături, anume a acordului exact al fericirii cu moralitatea. Această cauză supremă însă ar fi să cuprindă temeiul acordului naturii nu numai cu o lege a voinței ființelor raționale, ci și cu reprezentarea acestei *legi*, întrucât acestea și-o fac *temeiul suprem de determinare a voinței*, deci nu numai cu moravurile după formă, ci și cu moralitatea lor ca temei al moravurilor, adică cu mentalitatea lor morală. Prin urmare, binele suveran în lume este posibil numai întrucât se admite o cauză supremă a naturii, care are o cauzalitate potrivită mentalității morale. O ființă însă capabilă de acțiuni după reprezentarea de legi este o *inteligentă* (ființă rațională), iar cauzalitatea unei astfel de ființe după această reprezentare a legilor este o voință a ei. Cauza supremă a naturii, întrucât trebuie presupusă pentru binele suveran, este deci o ființă care, prin *intelect și voință*, este cauza (prin urmare autorul) naturii, adică *Dumnezeu*. Prin urmare, postulatul posibilității *binelui suveran derivat* (al lumii optime) este totodată postulatul realității unui *bine suveran originar*, anume al existenței lui Dumnezeu. A fost însă pentru noi o datorie să promovăm binele suveran, deci nu numai îndreptățire ci și o necesitate unită cu datorica ca trebuință, de a presupune posibilitatea acestui bine suveran. Acesta, fiind dat numai sub condiția existenței lui Dumnezeu, leagă presupuziția lui în mod inseparabil cu datorica, adică e necesar din punct de vedere moral să admitem existența lui Dumnezeu.

Aici însă trebuie să notăm bine că această necesitate morală este *subiectivă*, adică trebuință, iar nu obiectivă, adică ea însăși datorie. Căci nu poate exista nicidecum o datorie de a admite existența unui lucru (deoarece aceasta privește numai întrebuintărea teoretică a rațiunii). Nici nu se înțelege prin aceasta că admiterea existenței lui Dumnezeu ca temei a *toată obligațiunea în general* este necesară (căci aceasta se întemeiază, cum s-a demonstrat cu îndestulare, numai pe autonomia rațiunii înseși). Datoriei îi aparține aici numai truda pentru producerea și promovarea binelui suveran în lume, a cărui posibilitate deci poate fi postulată, pe care însă rațiunea noastră nu o găsește cu puțință de gândit în altfel decât sub presupuziția unei inteligențe supreme. Admiterea existenței acestei inteligențe este deci unită cu conștiința datoriei noastre, deși această admitere însăși aparține rațiunii teoretice. Numai cu privire la rațiunea teoretică, această admitere, considerată ca temei de explicare, se poate numi *ipoteză*, în raportare însă la inteligibilitatea unui obiect propus prin legea morală (binele suveran), deci a unei trebuințe în intenție practică se poate numi *credință* și anume *credință rațională pură*, deoarece numai rațiunea pură (atât după întrebuintărea ei teoretică precum și practică) este izvorul din care răsare credința.

Din această deducțiune se va înțelege acuma de ce școlile *grecești* n-au putut ajunge niciodată la dezlegarea problemei lor privind posibilitatea practică a binelui suveran. Ele făceau anume totdeauna numai din regula întrebuintării pe care voința omului o face din libertatea sa singurul temei, pentru sine însuși îndestulător, al ei, fără a avea nevoie, după părerea lor, pentru aceasta de existența lui Dumnezeu. Ei aveau în adevăr dreptate că stabileau principiul moravurilor în chip independent de acest postulat, pentru sine însuși, numai din relația rațiunii față de voință, făcând astfel dintr-însul condiția practică *supremă* a binelui suveran. Dar, din această pricină, principiul acela tot nu era *întreaga* condiție a posibilității lui. *Epicureenii* însă admiseseră, ce e drept, un principiu cu totul fals al moravurilor ca principiu suprem, anume pe cel al fericirii, iar în locul unei legi au pus prin înșelare o maximă a alegerii arbitrare după înclinația fiecăruia. Dar, ei procedară totuși în mod *consecvent* scăzând tot astfel demnitatea binelui lor suveran, anume în proporție cu inferioritatea principiului lor, neașteptând o fericire mai mare decât ceea ce se poate dobândi prin prudență umană (la care se socotește și cumpătarea și moderarea înclinațiilor). Aceasta, cum se știe, trebuie să se înfățișeze destul de sărăcăcioasă și, după împrejurări, foarte diferită, chiar nesocotindu-se excepțiile ce maximele ei trebuia să le îngăduie neîncetat și care le fac incapabile să devină legi. *Stoicienii*, dimpotrivă, aleseseră foarte potrivit principiul lor practic suprem, anume virtutea, ca o condiție a binelui suveran. Dar ei își reprezentau gradul virtuții, necesar pentru legea ei pură, ca posibil de atins cu desăvârșire în această viață, în acest fel însă, ei nu

numai că au întins facultatea morală a *omului* sub numele de *înțelept* mai presus de toate marginile naturii lui, admitând ceva ce contrazice toată cunoașterea despre om, ci nu voiau mai ales să admită nicidecum a doua *parte constitutivă* aparținând binelui suveran, anume fericirea, ca un obiect deosebit al facultății umane apetitive. Ei l-au făcut, anume, pe *înțeleptul* lor neatârnat, ca și o zeitățe, de natură în conștiința superiorității persoanei sale (în intenția mulțumirii sale cu sine), expunându-l, ce e drept, rețelor vieții, dar nesupunându-l lor (înfățișându-l totdeodată ca liber de răutate). Procedând astfel, ei înlătură într-adevăr al doilea element al binelui suveran, fericirea proprie, punându-l numai în făptuire și mulțumirea cu propria valoare personală și cuprinzându-l astfel în conștiința mentalității morale. Dar, în acest punct, vocea naturii lor proprii ar fi putut să le arate în mod suficient eroarea.

Doctrina creștinismului¹, chiar dacă n-o considerăm ca doctrină religioasă, dă în această privință o noțiune a binelui suveran (a imperiului lui Dumnezeu) care ea singură satisface postulatul cel mai sever al rațiunii practice.

Legea morală e sfântă (neiertătoare) și cere sfințenie a moravurilor, deși toată perfecțiunea morală la care poate ajunge omul este totdeauna numai virtute, adică mentalitate legală din *respect* pentru lege, prin urmare conștiință a unei continue dispoziții spre călcarea ei, cel puțin impuritate, adică amestec de multe motive false (nu morale) spre observarea legii, prin urmare o prețuire de sine unită cu umilință. Așadar, cu privire la sfințenia ce o cere legea creștină, legea morală nu-i lasă creaturii decât progresul la infinit, îndreptând-o însă chiar de aceea la nădejdea dăinuirii sale infinite. *Valoarea* unei mentalități potrivite *cu desăvârșire* cu legea morală este infinită, deoarece toată fericirea posibilă n-are

în judecata unui împărti tor înțelept și atotputernic al ei, nici o altă limitare decât lipsa potrivirii unor ființe raționale cu datoria lor. Dar, legea morală pentru sine *nu promite* totuși nici o fericire; căci, după conceptele despre o ordine naturală în general, aceasta nu este unită în mod necesar cu observarea legii. Doctrina morală creștină împlinește însă această lipsă (a celui de al doilea element constitutiv indispensabil al binelui suveran) prin înfățișarea lumii unde ființele raționale se devotează din tot sufletul legii morale, ca unei *împărății a lui Dumnezeu* în care natura și moravurile intră într-o armonie, străină fiecăreia din amândouă în parte, printr-un autor sfânt, care face posibil binele suveran derivat. *Sfințenia* moravurilor li se dă chiar în această viață ca îndreptar, dar bunăstarea proporțională ei, *beatitudinea*, li se înfățișează numai ca posibilă de atins într-o eternitate, deoarece *aceea* trebuie să fie totdeauna prototipul purtării lor în orice stare, iar progresarea spre ea este chiar în această viață posibilă și necesară, *aceasta* însă nu poate fi atinsă *nicidecum* în această lume, sub numele de fericire (atât cât depinde de puterea noastră), fiind deci numai obiect al nădejzii. Cu toate acestea, principiul creștin al *moralei* înseși nu este totuși teologic (deci eteronomie), ci autonomie a rațiunii practice pure pentru sine însăși, deoarece ea nu face din cunoașterea lui Dumnezeu și a legilor lui temeiul acestor legi, ci numai al ajungerii la binele suveran sub condiția observării lor.

Și chiar adevăratul *mobil* spre observarea legilor, morala creștină nu-l așază în consecințele lor dorite, ci numai în reprezentarea datoriei, cum doar numai în observarea fidelă a ei stă învrednicirea de a dobândi fericirea.

În acest fel, legea morală duce, prin conceptul binelui suveran, ca obiect și scop final al rațiunii practice pure, *la religie, adică la cunoașterea tuturor datoriilor ca porunci divine, nu ca sancțiuni, adică decretări arbitrare, pentru sine însele contingente, ale unei voințe străine, ca legi esențiale ale oricărei voințe libere pentru sine însăși*. Dar aceste legi trebuie totuși considerate ca porunci ale ființei celei mai înalte, deoarece numai de la o voință perfectă din punct de vedere moral (sfântă și bună), totodată și atotputernică, putem aștepta binele suveran, pe care legea morală ne face ca datorie să-l punem ca obiect al străduinței noastre și la care putem nădăjdui să ajungem printr-un acord cu această voință. Și aici deci rămâne totul dezinteresat și întemeiat numai pe datorie, fără ca frica sau nădejdea să poată fi puse la bază ca mobiluri, care, dacă devin principii, nimicesc toată valoarea morală a acțiunilor. Legea morală poruncește să-mi fac din binele suprem posibil într-o lume obiectul ultim al întregii mele purtări. Aceasta însă nu pot nădăjdui să înfăptuiesc decât prin acordul voinței mele cu cea a unui autor al lumii sfânt și bun. *Propria mea fericire* e cuprinsă în conceptul binelui suveran ca un întreg unde cea mai mare fericire e reprezentată unită cu cea mai mare măsură de perfecțiune morală (la creaturi, posibilă) și anume în proporția cea mai exactă.

Dar, nu fericirea proprie, ci legea morală (care dimpotrivă limitează cu severitate la condiții dorința mea nemărginită de fericire) este temeiul de determinare a voinței, care e îndreptată spre promovarea binelui suveran.

De aceea morala nici nu este cu adevărat doctrina cum să *ne facem* fericiți, ci cum să devenim *demni* de fericire. Numai în cazul când intervine religia, se ivește și nădejdea să devenim cândva părtași de fericire în măsura în care ne-am străduit să nu fim nedemni de ea. *Demn* este cineva de posesiunea unui lucru sau

unei stări, dacă se acordă cu binele suveran ca el să fie în această posesiune. Se poate acum lesne înțelege că toată demnitatea atârână de purtarea morală, deoarece aceasta este în conceptul binelui suveran condiția a ceea ce mai rămâne (ceea ce aparține stării), anume a împărtășirii de fericire. De aici urmează însă, morala în sine nu trebuie s-o tratăm niciodată ca *doctrină a fericirii, anume ca un îndreptar pentru a deveni părtași la fericire*, căci ea are a face numai cu condiția rațională (*conditio sine qua non*) a celei din urmă, nu cu un mijloc de a o dobândi. Dar, după ce ea (care impune numai datorii, nedând la îndemână reguli pentru dorințe egoiste) a fost expusă în întregime, abia în acest caz această doctrină morală poate fi numită și doctrină a fericirii. Trebuia doar ca mai întâi să fie trezită dorința morală, întemeiată pe o lege, de a promova binele suveran (de a aduce la noi împărăția lui Dumnezeu), dorință ce mai înainte nu-i putea veni nici unui suflet egoist, și trebuia, în acest scop, să se facă pasul spre religie, deoarece *nădejdea* fericirii începe abia cu religia. Se mai vede de aici că, dacă întrebăm după *ultimul scop al lui Dumnezeu* în crearea lumii, nu trebuie să numim fericirea ființelor raționale în ea, ci *binele suveran*, care adaugă la acea dorință a acestor ființe încă o condiția, anume pe cea de a fi demne de fericire, adică *moralitatea* aceluiași ființe raționale. Numai moralitatea conține măsură după care ele pot nădăjdui a se împărtăși de fericire prin mâna unui autor *înțelept*. Căci, cum *înțelepciunea*, considerată din punct de vedere teoretic, înseamnă cunoașterea binelui suveran, iar, din punct de vedere practic, *potrivirea voinței cu binele suveran*, noi nu putem atribui unei înțelepciuni supreme independente un scop întemeiat numai pe *bunătate*. Căci acțiunea acestei înțelepciuni (cu privire la fericirea ființelor raționale) nu ne-o putem gândi decât sub condițiile limitative ale acordului cu *sfințenia*¹ voinței sale ca bine suveran original.

De aceea, cei ce au pus scopul creației în cinstirea lui Dumnezeu (presupunându-se că ne-o gândim pe aceasta în mod antropomorfic, ca înclinație de a fi preamărit), au nimerit fără îndoială expresia cea mai bună. Căci nimic nu cinstește pe Dumnezeu mai mult decât ceea ce este mai de prețuit în lume, respectul pentru legea lui, observarea sfintei datorii ce ne-o impune legea lui, când se mai adaugă întocmirea lui măreață de a încununa o astfel de ordine frumoasă cu fericirea potrivită.

Dacă aceasta din urmă (spre a vorbi în chip omenesc) îl face vrednic de iubire, prin cea dintâi el este un obiect de adorație. Chiar oamenii își pot dobândi prin binefacere ce e drept iubire, dar, numai prin aceasta, niciodată respect, astfel că cea mai mare binefacere le face cinste numai prin faptul că e săvârșită după vrednicie.

De aici urmează de la sine că în ordinea scopurilor omul (și cu el orice ființă rațională) este scop în sine însuși, adică nu poate fi întrebuițat niciodată numai ca mijloc de cineva (chiar nici de Dumnezeu) fără a fi totodată chiar în acest scop și că, deci, *umanitatea* în persoana noastră trebuie să ne fie nouă înșine sfântă. Căci, omul este *subiectul legii morale*, deci a ceva ce este sfânt în sine, de dragul căreia și numai în potrivire cu care ceva poate fi numit în general sfânt. Această lege morală se întemeiază doar pe autonomia voinței lui ca o voință liberă, care trebuie să se poată potrivi, după legile sale universale, în mod necesar totodată cu acea voință, căreia are să se supună...

CERUL ÎNSTELAT ȘI LEGEA MORALĂ

Două lucruri umplu mintea de o veșnic înnoită și sporită admirație și venerație, cu cât mai adeseori și mai străduitor se îndreaptă reflexiunea asupra lor: *Cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine*. Aceste două lucruri, n-am nevoie să le caut și să le bănuiesc numai, ca și cum ar fi învăluite în întuneric sau s-ar afla într-o regiune transcendentă în afară de orizontul meu; eu le văd înaintea mea și le leg nemijlocit de conștiința existenței mele. Primul lucru începe de la locul ce-l ocup în lumea exterioară a simțurilor și lărgeste legătura în care stau înspre spațiul imens ce cuprinde lumi peste lumi și sisteme de sisteme, și, pe deasupra, înspre timpuri nemărginite ale mișcării lor periodice, ale începutului și duratei lor. A3 doilea începe de la Eul meu invizibil, de la personalitatea mea și mă înfățișează într-o lume care are adevărată nemărginire dar în care poate pătrunde numai intelectul și de care (prin aceasta însă și totodată de toate acele lumi vizibile) eu mă recunosc legat printr-o conexiune, nu ca acolo, numai contingentă, ci universală și necesară, întâia priveliște, aceea a unei mulțimi nenumărate de lumi, nimicește așa-zicând importanța mea ca *creatură animală*, care trebuie să redea materia din care fu creată, iarăși planetei (unui simplu punct în Univers), după ce o scurtă vreme (nu se știe curn) ea a fost înzestrată cu viață.

A doua priveliște înalță, dimpotrivă, nesfârșit valoarea mea ca *intelență*, prin personalitatea mea, în care legea morală îmi dezvăluie o viață independentă de animalitate și chiar de toată lumea simțurilor, cel puțin cât se poate cunoaște din scopul statornicit existenței mele prin această lege, scop care nu se oprește la condițiile și hotarele acestei vieți, ci care se întinde spre infinit.

Bibliografie:

M. Bagdasar, V. Bogdan, C. Narly „ANTALOGIE FILOSOFICA, filosofi straini”

- *Prolegomene la orice metafizică viitoare*(parte a III)
Trad. Mihail Antoniaade
- *Im. Kant: Critica rațiunii pure*
Trad. Tr. Brăileanu
- *Im. Kant: Critica rațiunii practice*
Trad. Tr. Brăileanu
- *Im.Kant: Întemeierea metafizicii moravurilor*
Trad. Tr. Brăileanu

- *Im.Kant: Anthropologie in progmatisher Hinsicht*

INTERNET

Caiet conspect student MGF 221

