

Immanuel kant

Despre frumos și bine

Vol. 2

Ideea libertății nu este decât raportul dintre o cauza inteligibilă și efectul ei fenomenal. De aceea, nu putem zice că materia se bucură de libertate în neîncetata ei activitate prin care umple spațiul, cu toate că această activitate izvorăște dintr-un principiu intern. Tot atât de puțin putem găsi un concept de libertate potrivit pentru o ființă pur inteligibilă, cum ar fi de pildă Dumnezeu, întrucât activitatea lui este imanentă. Căci această activitate, deși independentă de cauze exterioare care ar determina-o, este totuși determinată, în rațiunea veșnică a lui Dumnezeu, prin urmare în natura divină. Numai când printr-o activitate are să înceapă ceva, prin, urmare când un efect are să fie găsit în seria timpului, deci în lumea sensibilă (de pildă începutul lumii), numai atunci se pune întrebarea dacă cauzalitatea cauzei trebuie și ea să aibă un început, sau dacă cauza poate produce un efect fără ca însăși cauzalitatea ei să fi început. În primul caz, conceptul acestei cauzalități este conceptul unei Necesități naturale, în al doilea el este conceptul libertății. (146)

Prin urmare, natura și libertatea pot fi atribuite fără contradicție unuia și aceluiași lucru, dar privit din două puncte de vedere deosebite, odată ca fenomen, altă dată ca lucru în sine.

Avem în noi o facultate care nu stă în legătură numai cu principiile care o determină din punct de vedere subiectiv, adică numai cu cauzele naturale ale actelor ei. Întrucât această facultate este determinată numai de principii subiective, ea este facultatea unei ființe pur fenomenale, Găsim însă că această facultate poate fi determinată și de oarecare principii obiective, care sunt pure idei. Această legătură se exprimă prin termenul Datorie, iar facultatea se numește în acest caz Rațiune, și dacă privim o ființă (omul) numai din punctul de vedere al rațiunii care îi dă o determinare obiectivă, această ființă nu poate fi socotită drept o ființă sensibilă. Trebuie deci să spunem că facultatea de care vorbim este proprietatea unui lucru în sine, a cărui posibilitate nu o putem

nicidecum înțelege, căci nu putem pricepe cum datorita, ceva care nu a avut încă loc, determină activitatea unei ființe și poate fi cauza unor acțiuni al căror efect este un fenomen în lumea sensibilă. Cauzalitatea rațiunii ar fi deci libertatea pentru efectele pe care ea le are în lumea sensibilă, dacă considerăm că această cauzalitate este determinată de principii obiective care sunt idei. Căci activitatea rațiunii nu ar depinde în acest caz de condiții subiective, prin urmare nici de condițiile de timp și nici de legile naturii pe care aceste condiții le determină, deoarece ideile rațiunii impun acțiunilor o regulă generală scoasă din înseși principiile ei, regulă asupra căreia împrejurările timpului și spațiului nu au nici o înrâurire. (146-147)

Pot acum să afirm fără contradicție: toate acțiunile ființelor raționale, întrurât sunt fenomene (întrucât le întâlnim într-o experiență oarecare) sunt supuse necesității naturii; aceste acțiuni sunt însă libere din punct de vedere al subiectului rațional și a facultății lui de a lucra numai prin rațiune. Căci ce trebuie ca să putem admite necesitatea naturii? Nimic alt decât puțința de a determina fiecare eveniment din lumea sensibilă după legi constante; deci puțința de a găsi pentru fiecare asemenea eveniment un raport la o cauză fenomenală, fără ca prin aceasta lucrul în sine. Care este fundamentul fenomenului, și cauzalitatea. Acestui lucru în sine să înceteze de a ne rămâne necunoscute. Dar eu spun: legea naturii subzistă, fie că ființa rațională este, prin rațiune, deci prin libertate, cauza unor efecte în lumea sensibilă, fie că această ființă nu poate determina nimic prin principii raționale. În primul caz, acțiunea se produce conform unor maxime al căror efect fenomenal va corespunde totdeauna unor legi constante; în al doilea, acțiunea nu se produce după principii ale rațiunii, dar ea este supusă legilor empirice ale sensibilității. În amândouă cazurile efectele sunt legate unele de altele prin legi constante: nici nu cerem mai mult pentru necesitatea naturii, și nici nu cunoaștem altceva mai mult dintr-însa. În primul caz însă rațiunea este cauza acestor legi ale naturii: ea este deci liberă. În al doilea caz, rațiunea neexer-citând nici o influență asupra efectelor, ele se produc numai după legile naturale ale sensibilității, fără ca rațiunea să fie însă determinată de sensibilitate (aceasta este cu. Neputință), așa încât ea rămâne liberă și în acest caz. Libertatea nu împiedică prin urmare ca fenomenele să fie supuse legilor naturii, precum nici aceste legi nu stânjenesc libertatea întrebuițării practice a rațiunii, întrebuițare care stă în legătură cu lucrurile în sine ca principii determinante, în acest chip este salvată libertatea practică, aceea în care rațiunea are o cauzalitate după principii obiective de determinare, fără să se aducă cea mai mică atingere necesității naturii și efectelor ei considerate ca fenomene. Acesta poate sluji spre a lămurii și ceea ce aveam de spus în privința libertății transcendente și a compatibilității ei cu necesitatea naturii (considerate în

același subiect, dar privite din două puncte de vedere deosebite.). În adevăr, această compatibilitate se stabilește spunând că orice început al acțiunii unei ființe care lucrează după cauze obiective va fi totdeauna – întrucât îl raportăm la asemenea principii determinante – un început prim, cu toate cft, aceeași acțiune este, în seria fenomenelor, numai un început] subordonat, care trebuie să fi fost și el precedat de o state a cauzei care să-l determine și care și ea, la rândul ei, este determinată de o altă cauză anterioară. Prin urmare, putem, fără a contrazice legile naturii, să ne închipuim că ființele” î'aționale, sau în general că orice ființe, care” ca lu-rruri în sine au o cauzalitate prin ele însele, au și facultai tea de a începe prin ele însele o serie de stări. Căci raporl tul dintre acțiune și principiile ei raționale obiective nu | fste un raport temporal: ceea ce determină aici cauzali- | tatea nu precede în timp acțiunea, pentru că principiile de determinare de acest fel nu reprezintă un raport de ia obiecte la simțuri, prin urmare nici la cauze fenomenale, ci la cauze determinante considerate ca lucruri în sine, care nu sunt supuse condițiilor de timp. Astfel acțiunea poate fi privită, din punct de vedere al cauzalității rațiunii, ca ur. Început prim și totdeauna un început subordonat, așa incit, din primul punct de vedere, poate fără contradicție să fie socotită ca liberă, iar din al doilea, în care ea este un simplu fenomen, ca supusă necesității naturii (148-150)

CRITICA RAȚIUNII PURE

Secolul nostru este adevăratul secol al criticii, căreia. Totul trebuie să i se supună. Religia, prin sanctitatea ei, și legislația, prin maiestatea ei, vor de obicei să i se sustragă. Dar atunci ele provoacă împotriva lor bănuieli juste și mi -pot pretinde stimă sinceră, pe care rațiunea o acordă numai aceluia care a putut face față examenului ei liber și public. (13) '

Rațiunea, în folosirea ei empirică, ne-a condus -prin câmpul experiențelor și, cum aici nu se găsește niciodată pentru ea o satisfacție deplină, de acolo spre Idei speculative, care însă la sfârșit ne-a întors iarăși la experiența, s. -i deci ele au îndeplinit scopul rațiunii într-un mod, ce drept, util, dar cu totul necorespunzător așteptării noashr Ne mai rămâne încă o încercare, anume dacă în folosind actică se găsește și rațiune pură, dacă în această folosi. >- conduce la Idei care ating scopurile supreme ale rațiunii', ', și dacă deci aceasta nu poate oferi din punctul d” vv. Dere al interesului ei practic ceea. Ce ne refuză cu totul din punctul de vedere al interesului ei speculativ. {6011

Legislația rațiunii omenești f (filosofia) are două obiecte, natura și libertatea, și cuprinde deci atât legea naturii, cât și legea morală, la început în două sisteme diferite, iar la sfârșit într-un singur sistem filosofic. Filosofia naturii se raportează la tot ceea ce este, pe când filosofia moravurilor numai la ceea ce trebuie să fie. (623)

Metafizica 2 se divide în metafizica folosirii speculative și metafizica folosirii practice a rațiunii pure și este deci sau metafizică a naturii, sau metafizică a moravurilor. Cea dintâi conține toate principiile pure ale rațiunii din simple concepte (prin urmare cu excluderea matematicii), privind cunoașterea teoretică a tuturor lucrurilor; cea de-a doua, principiile care determină a priori și fac necesar ceea ce facem sau ceea ce neglijăm să facem. Moralitatea este însă singura legalitate a acțiunilor, care poate fi derivată complet a priori din principii. De aceea, metafizica moravurilor este propriu-zis morala pură, în care nu se pune la bază o antropologie (o condiție empirică). Metafizica rațiunii speculative este deci ceea ce obișnuim să numim metafizică într-un sens mai restrâns; dar întrucât morala pură aparține și ea ramurii speciale de cunoaștere omenească, și anume filosofică, din rațiune pură, îi vom păstra acea de-

1 Eminescu: Legislațiunea rațiunii omenești (filosofia) are doua obiecte, natura și libertatea și cantine așa dar atât legea naturii cât și legea morală, din început în două sisteme deosebite, în urmă înse într-un singur sistem filosofic. Filosofia naturei privește tot ce există, cea a moravurilor numai aceea, ce s'ar cade să fie. (130)

2 Eminescu: Metafizica iar se subîmparte în aceea a întrebuintării speculative a rațiunii pure și'n aceea a celei practice, este prin urmare sau metafizică a naturei, sau a moravurilor. Cea de'n-tâi conține toate principiale curate ale rațiunii din noțiuni (cu es-cluderea matematicii) * asupra cunoștinței teoretice a tuturor lucrurilor, cea de a doua conține principiile, cari hotărăsc și necesitează a priori purtarea practică. Moralitatea este singura legiuită ordine a acțiunilor, care poate fi dedusă cu totul a priori din principia. De numire, deși aici oăsăm la o parte, ca nefiind acum necesară scopului nostru. (623-624)

Să presupunem că nu s-ar fi făcut distincția, devenită necesară prin Critica noastră, între lucrurile ca obiecte ale experienței, și aceleași obiecte ca lucruri în sine; atunci principiul cauzalității și deci mecanismul natural în determinarea lucrurilor ar trebui să fie valabil absolut pentru toate lucrurile în genere considerate drept cauze eficiente. Despre aceeași existență deci, de exemplu, despre sufletul omenească, nu aş putea spune că voința lui este liberă și că în același timp este supusă necesității naturale, adică nu e liberă, fără a cădea într-o contradicție evidentă, deoarece eu am considerat sufletul în ambele judecăți în același sens, deci ca lucru în genere (ca lucru în sine), și fără o critică prealabilă nici nu-l puteam considera altfel. Dar dacă Critica nu s-a înșelat, învățându-ne să considerăm obiectul în două sensuri, anume ca fenomen sau ca lucru în sine dacă conceptelor intelectului este exactă, dacă prin urmare și principiul cauzalității se raportează numai la lucruri luate în

primul sens, adică întrucât sunt obiecte ale experienței, aceleași obiecte însă, luate în al doilea sens, nu-i sunt supuse: atunci această voință poate fi gândită, în ordinea fenomenelor (acțiunile vizibile), ca fiind necesar conformă legilor naturii și deci ca nefiind liberă și totuși, pe de altă parte, întrucât aparține unui lucru în sine, ca nefiind supusă acelei legi, deci ca liberă, fără ca aici să aibă aceea metafisică moravurilor e adică și proprie morală pură, căreia nu i se pune de temei u antropologia, (și nici o condiție empirică). ^Metafisică rațiunii speculative este cea care se obișnuiește a se numi într-un sens mai îngust metafisică; dar întrucât morala curată aparține totuși trunchiului deosebit de cunoștință umană recte filosofică din rațiune pură, voim să-i păstrăm acel nume, de și în acest moment o lăsăm deoparte, ca neaparținend scopului nostru de-acum (138).

Un; o contradicție. Deși nu pot cunoaște sufletul meu, vă/v-din acest punct de vedere din urmă, prin nici o rațiii -speculativă (încă mai puțin prin observație empirică), ci> J nici libertatea ca proprietate a unei ființe căreia îi atribut efecte în lumea sensibilă, din cauză că.ar trebui Sro cunosc în mod determinat în existența ei și totuși nu în. Timp (ceea ce-i imposibil, pentru că nu pot baza conceptul meu pe nic? O intuiție): totuși, pot gândi libertatea, adică reprezenta i acestei libertăți cel puțin nu cuprinde în sine nici o contj dicție, dacă se admite distincția noastră critică a celor do moduri de reprezentare (al celui sensibil și al celui intek < tual) și limitarea provenind din (c) a a conceptelor pure c intelectului, prin urmare și a principiilo' provenind o; aceste concepte. Admițând că morala presupune în mod i> nesar libertatea (în cel mai strict înțeles) ca proprietate voinței noastre, pentru că pune a priori ca date ale rațiuh principii practice originare cuprinse în rațiunea noastră. Care 'ar fi absolut imposibile fără presupunerea libertății. Iar rațiunea speculativă ar fi dovedit că această liberia ir nu se. Lasă de loc gândită, atunci, în mod necesar acea supoziție, adică cea morală, ar trebui să cedeze în fața aceleia al cărei contrariu cuprinde o contradicție manifestă, ovin urmare libertatea, și eu ea moralitatea (căci contrariul ei nu cuprinde nici o contradicție, dacă nu se presupune în prealabil libertatea) trebuie să cedeze locul mecanismului naturii. Dar cum pentru morală nu am nevoie de ninilc altceva decât.ca libertatea să nu se contrazică pe ea însăi? Și deci să se lase cel puțin gândită, fără a avea nevoie su examinez mai îndeaproape, ca ea deci să nu pună. R < piedică m calea mecanismului natural al aceleiași a<:' (considerată sub un alt raport), atunci doctrina mora::; își menține locul ei și fizica pe al ei, ceea ce nu s-ar; iimplat dacă Critica nu ne-ar fi lămurit de mai înainte t* pr-a inevitabilei noastre ignorante cu privire la lucrurile în sine și nu ar fi limitat la simple fenomene tot ce putem cunoaște teoretic. (29-

Teză

Cauzalitatea după legile naturii nu este singura din care pot fi derivate toate fenomenele lumii. Pentru explicarea lor este necesar să mai admitem o cauzalitate prin libertate, Dovadă

Să admitem că nu există altă cauzalitate decât după legi ale naturii; astfel tot ce se întâmplă presupune o stare anterioară, careia îi urmează inevitabil, după o regulă. Dar starea anterioară trebuie să fie ea însăși ceva care s-a întâmplat (care să fi devenit în timp, căci mai înainte nu era), căci dacă ar fi fost întotdeauna, atunci nici consecința ei nu ar mai fi început să fie, ci ar fi existat întotdeauna. Astfel, cauzalitatea cauzei prin care se întâmplă ceva este ea însăși ceva întâmplat care, potrivit legii naturii, presupuse la rândul ei o stare anterioară

Antiteză

Nu există libertate., ci totul în lume se întâmplă numai după legi ale naturii.

Dovadă

Presupuneți că există o libertate în sens transcendental, ca o specie particulară de cauzalitate, potrivit căreia ar putea să se desfășoare evenimentele lumii, anume o facultate de a începe în mod absolut o stare, prin urmare și o serie de urmări ale acestei stări; atunci, în virtutea acestei spontaneități, va începe nu numai o serie, ci va începe în mod absolut determinarea acestei spontaneități însăși de a produce seria, adică cauzalitatea, astfel încât nimic nu precedă care să determine după legi constante această acțiune care se iași cauzalitatea ei, iar această stare la fel presupune o altă mai veche e { c. Dacă deci totul se întâmplă numai după legile simple ale naturii, atunci nu există totdeauna decât un început subaltern, dar niciodată un prim început și deci în genere nu există O. Totalitate a seriei de partea cauzelor care derivă unele din altele. Dar tocmai în aceasta constă legea naturii: că nimic nu se întâmplă fără o cauză suficient determinată a priori. Deci judecata că orice cauzalitate nu este posibilă decât după legi ale naturii se contrazice pe sine în generalitatea ei nelimitată, și această cauzalitate nu poate fi deci acceptată ca singura.

În consecință, trebuie admisă o cauzalitate, prin care se întâmplă ceva fără ca propria lui cauză să fie determinată mai departe de o altă cauză precedentă după legi necesare, adică o spontaneitate absolută a cauzelor, având capacitatea de a începe de la sine o serie a fenomenelor care decurg după legi naturale, prin urmare libertate transcendentală, ie tâmplă. Dar orice început de acțiune presupune o stare a cauzei care încă nu acționează, și un prim început dinamic al acțiunii presupune o stare care nu are nici o legătură de cauzalitate cu starea anterioară a aceleiași cauze, adică nu rezultă în nici un mod din ea. Libertatea transcendentală este deci contrară legii cauzale și este o

astfel de legătură a stărilor succesive a cauzelor eficiente, după care nu e posibilă nici o unitate a experienței și care deci nici nu se întâlnește în nici o experiență, prin urmare nu este decât o ficțiune goală.

Nu avem deci decât natura, în care trebuie să căutăm înlănțuirea și ordinea evenimentelor lumii. Libertatea (independența) față de legile naturii este în adevăr o eliberare de constrân-gere, dar și de firul conducător al tuturor regulilor. Căci nu se poate spune că în locul legilor naturii se instalează în cauzalitatea cursului lumii legi ale libertății, căci dacă libertatea ar fi determinată după legi, ea n-ar fi libertate, ci ea însăși n-ar fără care, chiar în cursul naturii, seria succesivă a fenomenelor nu e niciodată completă de partea cauzelor. (388, 390) fi altceva decât natură. Natură deci și libertate transcendentală se deosebesc între ele ca legitatea și anarhia. Cea -dinții importuheață desigur intelectul cu dificultatea de a căuta mereu mai sus în seria cauzelor originea evenimentelor, deoarece cauzalitatea lor este totdeauna condiționată, dar promite, ca despăgubire, o unitate de experiență universală și conformă legilor, pe când, dimpotrivă, iluzia libertății promite negreșit, intelctului cercetător repaus în lanțul cauzelor, condu-cându-l la o cauzalitate necondiționată, care începe să acționeze de la sine, dar fiindcă această cauzalitate este oarbă, rupe firul călăuzitor al regulilor, singurul care face posibilă o experiență universal ' legată. (339, 391)... dacă un om s-ar putea elibera de orice interes și ar lua în considerație aserțiunile rațiunii, indiferent de orice consecințe, numai după conținutul principiilor lor, un astfel de om, presupunând că n-ar cunoaște nici o ieșire din încurcătură decât să se declare pentru una sau pentru alta din doctrinele în litigiu, ar fi într-o stare de perpetuă oscilație. Astăzi i s-ar părea convingător că voința umană e liberă; mâine, dacă ar lua în considerație lanțul

Sff -

— A^ a. „ - e>3 i 3 5 fD (tm) „-* ^~ i. I §”2 ^ ^

S”

O (T1

3 t P -

— Sa ~” S

'i^ ^,.. ^i”aa3^SS&S

?! §?

Omul este unul din fenomenele lumii sensibile și ca atare el este totodată una din cauzele naturale, a căror cauzalitate trebuie să fie supusă legilor empirice. Ca atare, el trebuie să aibă, prin urmare, și un caracter empiric, la fel cu toate celelalte lucruri din natură. Observăm acest caracter prin forțele și facultățile pe care le manifestă în efectele lui. In natura neînsuflețită sau în cea

însuflețită numai animalic nu avem niciun. Motiv să concepem vreo facultate altfel decât ca fiind condiționată pur sen-

^_sibil. Singur omul, care dealtfel nu cunoaște întreaga natură decât numai prin simțuri, se cunoaște pe sine și prin simplă a percepție, și anume în acțiuni și determinări* interne, pe care nu le poate socoti printre impresiile simi-țurilor, și este pentru el însuși, fără îndoială, pe de o parte; fenomen, iar pe de altă parte, anume cu privire la anumite puteri, un obiect pur inteligibil, căci acțiunea lui nu poate fi atribuită receptivității sensibilității. Aceste facultăți noi le numim intelect și rațiune, în special cea de-a doua se distinge în mod cu totul propriu și eminent de toate forțele condiționate empiric, fiindcă nu examinează obiectele ei decât după Idei și, în conformitate cu acestea, determină intelectul, care apoi dă conceptelor lui (desigur tot pure) o folosire empirică.

Că această rațiune are cauzalitate sau cel puțin noi ne reprezentăm o cauzalitate în ea rezultă în mod clar din imperativele pe care le propunem forțelor active, în domeniul practic, ca reguli. Trebuie (Sollen) exprimă un fel de necesitate și de legătură cu principiile, care nu mai apare dealtfel în întreaga natură. Intelectul nu poate cunoaște din natură decât ceea ce este, a fost sau va fi. Este imposibil ca ceva în natură să trebuiască (soli) să fie altfel decât este de fapt în toate aceste raporturi de timp; ba chiar trebuie (Sollen) nu are absolut nici un sens, dacă avem înaintea ochilor numai cursul naturii. Noi nu putem întreba: ce trebuie (soli) să se întâmple în natură; după cum nu putem întreba: ce proprietăți trebuie (soli) să

; hă un cerc, ci numai: ce se întâmplă în natură sau ce proprietate are cercul.

Acest trebuie (Sollen) exprimă o acțiune posibilă, al cărei principiu nu e altceva decât un simplu concept; pe când, dimpotrivă, principiu unei simple acțiuni naturale trebuie (muss) să fie totdeauna un fenomen. Acțiunea trebuie (muss), desigur, să fie posibilă în condiții naturale, când i se adresează un trebuie (Sollen); dar aceste condiții naturale nu privesc determinarea voinței noastre, ci numai efectul și consecința ei în fenomen. Oricât de numeroase ar fi determinările naturale care mă incită spre actul de voință și oricât de multe excitațiile sensoriale, ele nu pot produce un trebuie (Sollen), ci numai o voință care nici pe departe nu este necesară, ci totdeauna condiționată și căreia acel trebuie (Sollen), pe care-l exprimă rațiunea, îi opune o măsură și un scop, ba chiar o interdicție și o autoritate. Fie că e un obiect al simplei sensibilități (plăcutul), fie că e unul al rațiunii pure (binele), rațiunea nu cedează acelui motiv care este dat empiric și nu urmează ordinea lucrurilor, așa cum se înfățișează în fenomen, ci ea își face cu deplină spontaneitate o ordine proprie după Idei, la care adaptează condițiile empirice și potrivit cărora declară ca

necesare chiar acțiuni care totuși nu s-au întâmplat și poate nici nu se vor întâmpla, presupunând totuși despre toate că rațiunea poate avea cauzalitate în raport cu ele; căci altfel ea n-ar aștepta de la Ideile ei efecte în experiență. (448-450)... orice om are un caracter empiric al voinței lui, care nu e altceva decât o anumită cauzalitate a rațiunii lui, întrucât aceasta indică în efectele ei în fenomen o regulă, din care putem deduce natura și gradul principiilor, și ale actelor rațiunii, și putem judeca principiile subiective ale voinței lui. Fiindcă acest caracter empiric trebuie el însuși scos, ca efect, din fenomene și din regula lor, pe care O. Procură experiența, toate acțiunile omului fenomen -i sunt determinate din caracterul lui empiric -din.. -: cauze concomitente, potrivit ordinii naturii; și dacă am putea scurta până la fund toate fenomenele voinței lui, n-ar exista nici o singură acțiune omenească pe care să ii-o putem prevedea cu certitudine și pe care să n-o putem cunoaște ca necesară din condițiile ei precedente. Din punctul de vedere al acestui caracter empiric nu există deci libertate, și totuși numai din acest punct de vedere putem considera omul atunci când vrem să-l observăm pur și simplu și când vrem să cercetăm fiziologic, ca în antropologie, cauzele determinante ale acțiunilor lui.

Dar dacă examinăm aceleași acțiuni din punctul de vedere al rațiunii și anume nu al celei speculative, pentru a explica originea acțiunilor, ci exclusiv al rațiunii, întru-cât ea însăși este cauza care le produce, într-un cuvânt, dacă le comparăm cu rațiunea în sens practic, găsim totuși o altă regulă și-ordine decât ordinea naturii. Căci atunci tot ceea ce s-a întâmplat totuși după cursul naturii;? Începe ceea ce trebuia (musste) inevitabil să se întâmple, potrivit cauzelor lui empirice, trebuia (solite) poate să nu-să. Inițial. Dar, uneori găsim sau cel puțin credem că găsim că Ideile rațiunii au dovedit realmente cauzalitate cu privire la acțiunile omului ca fenomene și că aceste acțiuni s-au întâmplat fiindcă au fost determinate nu de cauze empirice, ci de principii ale rațiunii. (450-451)

Omul este, el însuși fenomen. Voința lui are un caracter empiric, care este cauza (empirică) a tuturor, actuale. Nu există niciuna din condițiile care determină fenomenul conform acestui caracter, care să nu fie conținută în efectelor naturale și care să nu asculte de legea lor. Totuși careia nu se întâlnește nici o cauzalitate empirică necunoscută a ceea ce se întâmplă în timp. De aceea, fenomenul nu poate fi perceput decât ca fenomen care poate începe de la sine în mod absolut. Dar despre fenomen se poate spune că înainte, acelei stări, în care fenomenul apare, precedă o altă stare în care fenomenul este determinat de această stare însăși. Căci în rațiunea însăși, fenomenul și nefiind supus condițiilor. Sensibilității, nu stă; găsește succesiune în timp, cu privire la cauzalitatea ei, și deci fenomenul se poate aplica legea dinamică a naturii, care determină succesiunea după reguli.

Rațiunea este deci condiția permanentă a tuturor actelor de voință prin care se manifestă omul. Fiecare din ele este de mai înainte determinat în caracterul empiric al omului, chiar înainte de a se fi întâmplat. În ce privește caracterul inteligibil, față de care caracterul empiric nu este decât schema sensibilă, nu există o antecedentă sau o succesiune, și orice acțiune, indiferent de raportul în timp în care se află față de celelalte fenomene, este efectul nemijlocit al caracterului inteligibil al rațiunii pure, care prin urmare acționează liber, fără a fi determinată dinamic în lanțul cauzelor naturale de către principii externe sau interne, dar care precedă în timp; și această libertate. A ei poate fi considerată nu numai negativ, ca independență de condițiile empirice (căci în felul acesta facultatea rațiunii ar înceta să fie o cauză a fenomenelor), ci poate fi desemnată și pozitiv printr-o facultate de a începe de la sine o serie de evenimente, astfel încât în ea însăși nu începe nimic, ci ea, în calitate de condiție necondiționată a oricărui act de voință, nu permite deasupra ei niciuna din condițiile care o precedă în timp. Deși efectul ei începe totuși în seria, fenomenelor, dar nu poate niciodată să constituie în această. Serie un început absolut prim. (452-453)

Nu putem urca deci în judecarea acțiunilor libere, în ce privește cauzalitatea lor, decât până la cauza inteligibilă, iar nu dincolo de ea; putem cunoaște ea este liber determinată, adică independent de sensibilitate, și că în modul acesta ea poate fi condiția sensibil necondiționată a fenomenelor. Dai* de ce caracterul inteligibil dă exact aceste fenomene și acest caracter empiric în circumstanțele prezente, aceasta depășește cu mult orice putere a raii. Roi.

R „noastre de a răspunde, ba chiar și orice drept al ei de a întreba. E ca și cum am întreba: de ce obiectul transcendent al intuiției noastre sensibile externe nu dă decât tocmai intuiția în spațiu și nu o altă intuiție oarecare. Dar. Problema pe care trebuie să o rezolvăm nu ne obligă să dăm un răspuns, căci ea n-a fost decât aceasta: dacă. Libertatea se opune necesității naturale în una și aceeași acțiune, iar la această întrebare noi am răspuns suficient când am arătat că, din moment ce cu privire la libertate este posibilă o raportare la condiții de o specie cu totul diferită decât cele ale necesității naturale, legea acesteia din urmă nu afectează pe cea dinții., prin urmare amândouă pot avea loc, independent una de alta și fără a se tulbura una pe alta. (454-455)

Trebuie desigur notat că prin aceasta n-am voit să demonstrăm realitatea libertății, ca una din facultățile care conțin cauza fenomenelor lumii noastre sensibile. Căci, în afară de faptul că aceasta n-ar fi fost o considerație transcendentă, care are de-a face numai cu concepte, dar nici n-ar putea reuși, fiindcă din experiență noi nu putem niciodată conchide ceva care nu trebuie să fie gândit după legi ale experienței. Apoi, n-am voit să dovedim nici măcar posibilitatea libertății; nici aceasta n-ar fi reușit, fiindcă în genere nu

putem cunoaște, din simple concepte a priori, posibilitatea unui principiu real și a unei cauzalități. Libertatea nu este tratată aici decât ca Idee transcendentă, prin care rațiunea gândește să înceapă în mod absolut seria condițiilor în fenomen prin necondiționatul sensibil, dar ea se încurcă într-o antinomie cu propriile ei legi, pe care le prescrie folosirii empirice a intelectului. Că această antinomie se bazează pe o simplă aparență și că natura cel puțin nu contrazice cauzalitatea din libertate, acesta este singurul lucru pe care l-am putut face și care ne-a interesat exclusiv. (455)

Mă mulțumesc aici să definesc cunoașterea teoretică ca pe una prin care cunosc ceea ce este, iar pe cea practică ca pe una prin care îmi reprezintă ceea ce trebuie (soli) să fie. Potrivit acestor definiții, folosirea teoretică a rațiunii este aceea prin care cunosc a priori (ca necesar) că ceva este; pe când folosirea practică este aceea prin care se cunoaște a priori ceea ce trebuie (soli) să se întâmple. (5-00) J... sub raportul folosirii practice, rațiunea are dreptul să admită ceva, pe care ea n-ar fi autorizată în nici un caz să-l presupună în câmpul simplei speculații, fără dovezi suficiente, căci toate supozițiile de acest fel zdruncină perfecțiunea speculației, de care însă interesul practic nu se îngrijește (584)... dacă există undeva o folosire justă a rațiunii pure, în care caz trebuie să existe și un canon al rațiunii pure, acesta nu va privi folosirea speculativă, ci folosirea practică a rațiunii... (586)

Scopul final spre care tinde în cele din urmă speculația rațiunii în folosirea transcendentă privește trei obiecte: libertatea voinței, nemurirea sufletului și existența lui Dumnezeu. (597) ' -*

Dacă aceste trei judecăți cardinale nu ne sunt de loc necesare pentru știință și ne sunt totuși recomandate imperios de rațiunea noastră, importanța lor va fi privind, desigur, propriu-zis numai practicul.

Practic este tot ce e posibil prin libertate. Dacă însă condițiile de aplicare a voinței noastre libere sunt empirice, rațiunea nu poate avea aici altă folosire decât regulativă și nu poate servi decât pentru a efectua unitatea legilor empirice, după cum, de exemplu, în doctrina prudenței reuniunea tuturor scopurilor, care ne sunt date de înclinările noastre, în unul singur, fericirea, și concordanța mijloacelor pentru a ajunge la ea constituie. Întreaga operă a rațiunii, care de aceea nu poate procura alte legi decât cele pragmatice ale comportării libere, pentru atingerea scopurilor recomandate nouă de simțuri, și deci nu stat legi pure, determinate complet a priori. Dimpotrivă, niște legi pure practice, al căror scop este dat complet a priori de sațiune și care nu ordonă condiționat empiric, ei absolut, ar fi produse ale rațiunii pure. Dar astfel de legi sunt legile morale, prin urmare numai acestea aparțin folosirii practice a rațiunii pure și permit un canon.

Deci tot aparatul rațiunii, în elaborarea care poate fi numită filosofie pură, nu este îndreptat de fapt decât spre oele trei probleme amintite. Dar acestea au ele însele, la rândul lor, un' scop mai îndepărtat, anume ce trebuie 'sm facem, dacă voința este liberă, dacă există un Dumnezeu și o lume viitoare. Cum aceasta privește purtarea noastră. Foi raport cu scopul suprem, intenția ultimă a naturii, clare ne poartă de grijă cu înțelepciune în întocmirea rațiunii noastre, nu vizează propriu-zis decât moralul.

Dar cum ne îndreptăm atenția asupra urnii obiect car*.

— Este străin J filosof iei transcendente, e nevoie de circumspecție, pe de o parte.

— Pentru a nu ne pierde în episoade și a nu viola unitatea sistemului, dai l pe de altă parte, și pentru a nu pierde din claritate sau convingere, spunând preo-puțin despre noua noastră materie. Sper să înfăptuiesc una, și alta, prin aceea că mă țin cât mai aproape posib' d<- rranscendental și las cu totul la o parte cee t

Ai?

Hi.

Tv-iT; -

CM

— „^ va xiM <, ui cit mai aproape posit ranscendental și las cu totul la o parte ceea ee ai* pute A psihologic, adică empiric.? I mai trebuie să se noteze că deocamdată nu mă v>. I de conceptul de libertate decât în sens practic și, -”*. Conceptele practice se raportează la obiecte plăcu: >, adică la obiecte ale sentimentului nostru. Dar. Eu:< ofacultate de reprezentare a lucrurilor, ei se afl j facultăți de cunoaștere, elementele judecăților noas -; raportează ia plăcere și neplăcere, aparțin prin „r practice și nu ansamblului fâlosoflei transcendental*', <- a face decât cu cunoștințe fure a priori (n, a.). (599)

Toato, nu

) las aici la o parte, ca fiind soluționat mai sus. Conceptul IR. Sensul transcendental, care nu poate fi presupus empiric „; un principiu explicativ al fenomenelor, ci este el însuși > problemă pentru rațiune. O voință este pui' animală (arbi-trium brutinn) când nu poate fi determinată altfel decât prin impulsuri sensibile, adică patologic. Dar acea voință cur*-poate fi determinată independent de impulsurile sensibile, prin urmare de mobilecare sunt reprezentate numai de rațiune, se numește voință liberă (arbitrium iiberum), și tot ce se află în legătură cu aceasta, fie în calitate de prin capiu, fie de consecință, se numește practic. Libertatea practică poate fi dovedită prin experiență. Căci nu numai ceea ce excită, adică ceea ce afectează nemijlocit simțurile, determină voința omenească, ci noi avem o facultate de a învinge, prin reprezentări despre ceea ce este util sau dăunător chiar într-un mod mai

îndepărtat, impresiile produse asupra facultății noastre apetitive sensibile; dar aceste reflecții asupra a ceea ce este demn să fie râvnit din punctul de vedere al întregii noastre stări, adică este foud; și util, se bazează pe rațiune. De aceea, aceasta dă și legi care sunt imperative, adică legi obiective ale libertății și care indică ce trebuie să se întâmple, deși poate nu se în-tâmplă niciodată, și prin aceasta ele se disting de legiU' naturii, care mi tratează decât despre ceea ce se întâmplă, din această cauză, ele se numesc și legi practice. (596-600)

Tot interesul rațiunii mele (atât cel speculativ cât și cei practic) e cuprins în următoarele trei întrebări:

1. Ce pot ști?
2. Ce trebuie să fac?
3. Ce-mi este îngăduit să sper ' /

Prima întrebare este pur. Specualtivă, A doua întrebare este pur practică. Ca atare, ea poate aparține, în adevăr rațiunii pure, dar atunci nu este transcendentală, ci morală, prin urmare ea nu poate în siale ocupa Critica noastră.

A treia întrebare anume: dacă fac ceea ce trebuie, atunci ce-mi este îngăduit să sper? Este practică și totodată teoretică, astfel încât practicul conduce numai ca un fir călăuzitor la soluționarea problemei teoretice și, când aceasta se înalță, a problemei speculative. Căci toată speranța tinde spre fericire și este pentru practic și pentru legea morală exact același lucru ca știința și legea naturii pentru cunoașterea teoretică a lucrurilor*. Speranța ajunge în cele din urmă la concluzia că ceva (care determină ultimul scop posibil) există, fiindcă trebuie să se întâmple, pe când știința ajunge la concluzia că ceva (care acționează în calitate de cauză supremă) există, fiindcă ceva se în-tâmplă. (601-602)

Fericirea este satisfacerea tuturor înclinărilor noastre (atât extensive, după varietatea lor, cât și intensive, după grad, precum și protensive, după durată). Numesc pragmatică (regulă a prudenței) legea practică determinată de mobilul fericirii; iar morală o numesc pe aceea, dacă așa ceva există, care nu are alt mobil decât demnitatea de a fi fericit (legea morală). Cea dinții sfătuiește ce trebuie să facem, dacă vrem să avem parte de fericire, cea de-a doua ordonă cum trebuie să ne purtăm pentru a fi numai demni: de fericire. Cea dintâi se bazează pe principii empirice; căci altfel decât prin experiență eu nu pot ști nici care sunt înclinările ce vor să fie satisfăcute, nici care sunt cauzele naturale ce pot produce satisfacerea lor. A doua face abstracție de înclinările și de mijloacele naturale de a le satisface și consideră numai libertatea unei ființe raționale în genere, și condițiile necesare, fără de care nu ar piite. I fi armonie, după principii, între această libertate și distribuirea fericirii, și deci ea poate cel puțin -să se bazeze p: simple Idei ale rațiunii pure și să fie cunoscută a priori.

Admit că există în adevăr legi morale, pure can ' -termină complet a priori (fără considerarea mobilelor pirice, adică a fericirii) purtarea, adică folosirea libe.: unei ființe raționale în genere, și că aceste legi poruncesc absolut (nu numai ipotetic, 1 sub supoziția altor scopuri empirice), și că deci ele sunt necesare în toate privințele. Pot presupune cu drept această judecată, invocând nu numai dovezile celor mai luminați moraliști, ci judecata morală a fiecărui om, când acesta vrea să gândească clar o astfel de lege.

Rațiunea pură conține deci, ce e drept, nu în folosirea ei speculativă, dar totuși într-o anumită folosire practică, anume cea morală, principii ale posibilității experienței, anume ale unor astfel de acțiuni care, fiind conforme cu regulile morale, ar putea fi întâlnite în istoria omului. Căci din moment ce ea ordonă că astfel de acțiuni trebuie să se întâmple, ele trebuie să se și poată întâmpla, și trebuie deci să fie posibilă o specie particulară de unitate sistematică, anume cea morală, pe când unitatea sistematică a naturii n-a putut fi demonstrată prin principii speculative ale rațiunii, căci rațiunea are în adevăr cauzalitate în raport cu libertatea în genere, dar nu în raport cu întreaga natură, iar principiile morale ale rațiunii pot produce. În adevăr acțiuni libere, dar nu legi ale naturii. Prin urmare, principiile rațiunii pure în folosirea ei practică, dar mai ales în cea morală, au realitate obiectivă. (602-603)

Numesc lumea, întrucât ar fi conformă tuturor legilor,, morale (cum dealtfel ea poate fi, potrivit libertății ființelor raționale, și cum trebuie să fie, potrivit legilor necesare ale moralității), o lume morală. Ea este gândită numai ca lume inteligibilă, întrucât aici se face abstracție de toate condițiile (scopurile) și chiar de toate obstacolele morali- > tații (slăbiciune sau corupție a naturii omenești). Ca atare, ea este deci o simplă Idee, dar totuși o Idee practică, care poate și trebuie să-și exercite real influența asupra lumii sensibile, spre a o face cât mai mult posibil conformă acestei Idei. Ideea unei lumi morale are prin urmare realitate obiectivă, nu astfel ca și când s-ar raporta la obiect al unei intuiții inteligibile (astfel de obiecte putem de loc gândi), ci la lumea sensibilă, dai” ca un b al rațiunii, pure în folosirea ei practică, și la un c mysticum al ființelor raționale din lume, întrucât li tor arbitru posedă în sine, sub imperiul legilor mo perfectă unitate sistematică atât cu el însuși, cât și libertatea oieărui altcuiva.

Acesta a fost răspunsul la prima din cele două întreb ale rațiunii pure care priveau interesul practic: fă ceea te face demn de a fi fericit. (603-604)

Cea de a doua întrebare este; dacă mă port astfel înțj nti sunt nedemn de fericire, îmi este îngăduit să sper că M avea parte de ea? Pentru a răspunde la această între bar trebuie să știm dacă principiile rațiunii pure, care prescri legea a priori, leagă de ea în mod necesar și aeeastj speranță.

Spun, prin urmare, că așa cum principiile morale și necesare, potrivit Națiunii în folosirea ei practică, tot atât de necesar este, potrivit. Rațiunii în folosirea ei teoretică să admitem că fiecare are motiv să sperie fericirea în aceeași măsură în care, prin purtarea lui, s-a făcut demn de ea. Va deci sistemul moralității este inseparabil legat de al H' - fericirii, dar numai în Ideea rațiunii pure. (604)

Numesc-idealul binelui suveran Ideea unei astfel de ir teligențe, în care voința cea mai perfectă din punct de vedere moral, unită cu beatitudinea suverană, este cea oricărei fericiri din lume, întrucât această fericire se află în proporție exactă cu moralitatea (cu demnitatea de a-; fericit). Deci rațiunea nu poate găsi decât în idealul binelui suveran originar principiul legăturii necesare din punct de vedere practic a celor două elemente ale binelui, suveran derivat, anume ale unei lumi inteligibile, adică morale. (61)

Moralitatea în sine constituie un sistem, dar (V *). I afară de cazul că ea este distribuită exact proporțional, din punct de vedere moral. Moralitatea. Acest lucru însă nu este posibil de. Întreaga lume inteligibilă guvernată de un creator înțelept. Kea se vede constrânsă să admită un astfel de creatura Secum și viața într-o astfel de lume pe care trebuie să Considerăm ca una viitoare, sau să considere legile morții niște himere goale, căci consecința lor necesară, pe care aceeași rațiune o leagă de legi, ar trebui să dispară fără îndoială. Acela supoziție. De aceea, fiecare consideră legile morale ca porunci, ceea ce însă n-ar putea fi, dacă ele n-ar lega a priori de regula lor consecințe esențiale și dată deci n-ar cuprinde în sine promisiuni și amenințări. Ba/nici acest lucru nu-l pot face, dacă ele nu se găsesc într-o ființă necesară ca în binele suveran, care singură poate face posibilă o astfel de unitate. (60S-9Q6)

Legile practice, întrucât devin în același timp motive subiective ale acțiunilor, adică principii subiective, se numesc maxime. Aprecierea moralității, considerată în. Puritatea și consecințele ei, se face după Mei, iar respectarea acestor legi se face după maxime. (006) Fericirea singură nu este pentru rațiunea noastră BX-: I pe departe binele deplin. Rațiunea nu aprobă fericirea (oricât de mult ar dori-o înclinarea), dacă ea nu este unită cu demnitatea de a fi fericit, adică cu purtarea mortală Moralitatea singură și, eu ea, simpla demnitate de a fi fericit, sunt și ele departe de a constitui binele deplin. Pentru a-l îndeplini, acela care nu s-a purtat nedemn de fericire, trebuie să poată spera că va avea parte de ea. (08)

^Fericirea, în proporție exactă cu moralitatea fi., 'K.-!

— Raționale, prin care ele sânt demne de fericire, conțin deci singură binele suveran al unei lumi în care trei; ne transpunem complet, împreună cu noi înșine; - și ele practice, și care, fără îndoială, nu este decât o lume inteligibilă... (607)

Ce fel de folosire putem da intelectului nostru, chiar în ce privește experiența, dacă nu ne propunem scopuri /cele mai înalte scopuri sunt însă cele ale moralității, și pe acestea nu ni le poate face cunoscute decât rațiunea pură. (608)... când rațiunea practică a atins acest punct înalt, anume conceptul unei unice ființe prime, ca bine suveran, ea nu poate cuteza, ca și când s-ar fi ridicat deasupra tuturor condițiilor ei empirice de aplicare, și s-ar fi înălțat la cunoașterea nemijlocită de noi obiecte, să pornească de la acest concept și să derive din el legile morale însele. Căci tocmai necesitatea practică internă a acestor legi ne-a condus la supoziția unei cauze independente sau a unui cârmuitor înțelept al lumii, pentru a da acelor legi efect, și de aceea nu le putem considera, la rândul lor, ca fiind contingente și ca derivate din simpla voință, în special dintr-o astfel de voință despre care n-am avea nici un concept, dacă nu l-am fi format conform acelor legi. Întucât rațiunea practică are dreptul de a ne conduce, nu vom considera acțiunile ca obligatorii, fiindcă sunt poruncile lui Dumnezeu, ci, le vom considera porunci divine, fiindcă suntem obligați interior față de ele. Vom studia libertatea sub unitatea finală după principii ale rațiunii și vom crede că ne conformăm voinței divine numai întrucât vom considera ca sfântă legea morală, pe care rațiunea ne-o învață din însăși natura acțiunilor, și vom crede că slujim acestei legi numai prin aceea că promovăm în noi și în alții binele lumii. Teologia morală nu are deci decât o folosire imanentă, anume de a ne împlini menirea! Noastră aici în lume, adaptându-ne la, sistemul tuturor scopurilor, și nu pentru a părăsi în mod exaltat sau chiar! Nelegiuit firul călăuzitor al uni rațiuni legislative din punct de vedere moral pentru buna purtare în viață, spre a-l lega nemijlocit de Ideea unei ființe supreme, ceea ce ar da o folosire transcendentă, care însă, ca și folosirea simplei speculații, trebuie să pervertească și să zădărnicească scopurile ultime ale rațiunii. (609-610)

Considerarea a ceva ca adevărat sau valabilitatea ~subiectivă a judecății, în raport cu convingerea (care este în același timp obiectiv valabilă), are următoarele trei trepte: părerea, credința și știința. Părerea este considerarea a ceva ca adevărat, având conștiința că această considerare este insuficientă atât subiectiv, cât și obiectiv. Dacă considerarea nu este decât subiectiv suficientă și în același timp este obiectiv insuficientă, ea se numește credință. În sfârșit, dacă ea este suficientă atât subiectiv cât și obiectiv, se numește știință. Suficiența subiectivă se numește convingere (pentru mine însumi),! Cea obiectivă se numește certitudine (pentru. Oricine). (612)

Numai din punct de vedere practic, considerarea a ceva ca adevărat, insuficientă din punct de vedere teoretic, poate fi numită oricând credință. Acest punct de vedere practic este sau cel al abilității, sau cel al moralității, primul raportându-se la scopuri arbitrare și contingente, iar cel de-al doilea, la

scopuri absolut necesare. (613)... există în judecățile pur teoretice o analogie cu cele practice, unde cuvântul de credință se potrivește considerării a ceva ca adevărat, fapt pe care îl putem numi credință doctrinală. Dacă ar fi posibil să decid printr-o experiență, aş paria pe tot ce am că cel puțin pe una dintre planetele pe care le vedem există locuitori. De aceea spun că nu e o simplă părere, ci o credință puternică (pentru adevărul căreia eu aş risca multe avantaje ale vieții) că există și locuitori în alte lumi.

Trebuie să mărturisim că doctrina despre existența lui Dumnezeu aparține credinței doetrinale! (614)

— Despre frumos și bine, voi, II f,j ținând seama de excelenta dotare a naturii O”K-nești și de scurtimea vieții atât de nepotrivită acesfa: dotări, poate fi găsită de asemenea o rațiune suficientă In favoarea unei credințe doctrinale în vtața viitoare a sufletului omenesc. (615)

Dar credința pur doctrinală are în s|ne ceva șovăielnic; dificultăți care se găsesc în speculație ne îndepărtează adesea de ea, deși, ce-i drept, ne întoarcem inevita! Totdeauna iarăși la ea.

Cu totul altfel stau lucrurile cu credința morală. Ci este absolut necesar ca ceva să se întâmple. Anume cu a mă supun în toate privințele legii morale. Aici scopul fixat în mod inevitabil și nu este posibilă, potrivit I. Sgiimele cunoașteri, decât o singură condiție în care st-scop concordă cu toate celelalte scopuri și are, prin. Aceasta, valabilitate practică, anume că există un Dumnezeu și o lume viitoare _; sunt și foarte sigur/țfă nimeni nu cunoaște alte condiții care conduc la aceeași unitate a scopurilor sub legea morală. Dar cum preceptul morjv este totodată maxima mea (așa cum ordonă rațiunea c trebuie să fie), voi crede inevitabil în existența lui Duri; nezeu și într-o viață viitoare, și sunt sigur că nimic n-f > putea face șovăielnică această credință, căci prin aceasta ar fi răsturnate înseși principiile mele morale, la care n: pot renunța, fără a deveni demn de dispreț în propriiimc, ochi.

În felul acesta, după zădărnicierea tuturor scopuriiu ambițioase ale unei rațiuni care rătăcește dincolo de limi tele oijicări experiențe, ne mai rămâne încă destul încât s avem motiv de a fi satisfăcuți din punct de vedere practic Fără îndoială, nimeni nu se va lăuda că știe că există ui Dumnezeu și o viață viitoare; căci dacă știe acest lucru, < este tocmai omul pe care l-am căutat atâta timp. Orict știință (dacă privește un obiect al simplei rațiuni) poat: fi comunicată și deci aş putea spera. SăHtni văd extinsă știința mea, prin învățătura lui, într-o măsură atât de admirabilă. Dar nu, convingerea nu este certitudine logică, ci morală și, cum ea se bazează pe temeieri subiective (simțăminte morale), nici nu trebuie măcar să spun: este cert din punct de vedere moral că există un Dumnezeu etc, ci eu sunt singur din punct de vedere moral etc. Cu alte cuvinte, credința într-un Dumnezeu și într-o altă lume este

atât de împletită cu simțămintele mele morale, încât pe cât de puțin există pericolul de a pierde simțăminte morale, tot pe atât de puțin mă tem că mi-ar putea fi smulsă vreodată credința.

Singura dificultate care se prezintă aici este credință rațională se fundează pe supoziția u minte morale....

Dar, se va spune, este aceasta tot ceea ce n. < rațiunea pură, când deschide perspective dincolo < i tele experienței? Nimic mai mult decât două ari < credință? Atâta lucru ar fi putut realiza, desigur nîl simț, fără a consulta în această privință pp i i (615-617)... idealul ființei supreme nu este decât un pr. -ym. Regulativ al rațiunii, anume de a considera orice „U.; i în lume ca și când ar rezulta dintr~o cauză necesar. : suficientă, pentru a funda pe ea regula unei uni!; tematice și necesare după legi universale în. Exp acestei legături, și nu este afirmarea unei existențe în sine. Dar totodată este inevitabil ca, j:! X-o subreptiune transcendentă, să ne reprezentăm. Cest principiu formal ca fiind constitutiv și să gîndim iposta-tic această unitate prin urmare un principiu regulativ să fie transformat într-unui constitutiv; această substituie se revelează prin aceea că atunci când consider ca lucru în sine această ființă supremă care este absolut (necondiționat) necesară în raport cu lumea, această necesitate nu este susceptibilă de un concept și ded ea trebuie să se fi găsit în rațiunea mea numai în calitate de condiție formală a gîndirii, iar nu în calitate de condiție materială și ipostatică a existenței. (491)... supoziția rațiunii despre o ființă supremă, ca fiind cauză primă, este gîndită numai ca relativă, în scopul unității sistematice a lumii sensibile și ca un simplu ceva în Idee, despre care nu avem nici un concept de ceea ce este el în sine. Astfel se și explică de ce avem nevoie, în raport cu ceea ce este dat simțurilor ca existent, de Ideea unei ființe prime necesare în sine, dar niciodată nu putem avea nici cel mai mic concept despre această ființă și L-de-s-pre necesitatea ei absolută. (526)... fiindcă în folosirea practică a intelectului nu e vorba decât de aplicarea după „reguli, Ideea rațiunii practice poate fi dată totdeauna real, deși numai în parte în concreta, ba chiar ea este condiția indispensabilă a oricărei folosiri practice a rațiunii. Realizarea acestei Idei este totdeauna mărginită și deficientă, dar în limite nedeterminabile, prin urmare, ea este totdeauna supusă influenței conceptului unei totalități absolute. Prin urmare, Ideea practică este totdeauna foarte rodnică și absolut necesară cu privire la acțiunile reale. În ea, rațiunea pură găsește chiar cauzalitatea de a produce real ceea ce conține conceptul ei; de aceea, despre înțelepciune nu se poate spune oarecum disprețuitor: ea nu este decât o Idee, ci tocmai fiindcă este Ideea despre unitatea necesară a tuturor scopurilor posibile, ea trebuie să servească drept regulă pentru tot ce e practic ca condiție originară, cel puțin restrictivă. (300-301) ' și mai îndepărtat de realitatea obiectivă decât Ideea pare să fie ceea ce eu numesc ideal,

înțelegând prin ei Ideea nu numai în concreto, ci în individuo, adică uri lucru individual, determinabil sau chiar determinat numai prin Idee.

Umanitatea, în întreaga ei perfecțiune, cuprinde nu numai potențarea tuturor însușirilor esențiale care aparțin acestei naturi, ceea ce constituie conceptul nostru despre umanitate, până la concordanța deplină cu scopurile lor, ceea ce ar constitui Ideea noastră de umanitate perfectă, ci ea cuprinde și tot ceea ce dincolo de acest concept, ține de determinarea completă a Ideii; căci din toate predicatul opuse nu este decât unul singur care să poată conveni Ideii de om perfect. Ceea ce pentru noi este un ideal, pentru Platon era o Idee a intelectului divin, un obiect particular în intuiția pură a acestui intelect, cea mai perfectă din fiecare specie de existențe posibile și prototipul tuturor copiilor din fenomen.

Dar fără a ne înălța atât de sus, trebuie să mărturisim că rațiunea umană cuprinde nu numai Idei, ci și idealuri care, fără îndoială, nu au forță creatoare ca cele platonice, dar care au totuși forță practică (ca principii regulative) și se află la baza posibilității perfecției unor anumite acțiuni. Conceptele morale nu sunt concepte absolut pure ale intelectului, căci la baza lor se află ceva empiric (plăcerea sau neplăcerea). Totuși, având în vedere principiul prin care rațiunea pune limite libertății anarhice în sine (deci dacă dăm atenție numai formei lor), conceptele morale pot servi ca exemple de concepte pure ale rațiunii. Virtutea și, cu ea, înțelepciunea omenească în toată puritatea lor sunt Idei. Dar înțeleptul (stoicilor) este un ideal, adică un om care nu există decât în gândire, dar care concordă pe deplin cu Ideea de înțelepciune. Așa cum Ideea dă regula, tot astfel idealul servește, în asemenea caz, ca prototip pentru determinarea completă a copiei; și nu avem alt criteriu al acțiunilor noastre decât comportarea acestui om divin în noi, cu care ne comparăm, ne judecăm și, prin aceasta, ne corectăm, deși niciodată nu putem să-i atingem perfecțiunea. Aceste idealuri, deși nu le putem atribui realitate obiectivă (existență), nu trebuie totuși să fie considerate ca himere; ele oferă un îndreptar în-

Alteori. Mă rațiunii, care. Ase nevoie de conceptul a ceea ce este absolut perfect în felul iui, pentru a aprecia și a măsura în raport cu acesta gradul și lipsurile celor ce sâiit imperfecte. Dar a voi să realizezi idealul într-un exemplu, adică în fenomen, oarecum ca pe înțelept într-un roman,: este impracticabil și are, în afară de aceasta, ceva absurd/ș> puțin edificator în sine, deoarece limitele naturale, care Î ează permanent la Ideea de perfecțiune, fac irnposi-: orice iluzie într-o astfel de încercare și, prin aceasta, ie, care se află în Idee, devine. El însuși suspect și asr ': altor unei simple ficțiuni,

351? A stau lucrurile cu idealul rațiunii, care trebuie; ise bazeze totdeauna pe anumite concepte și să serveas drept regulă și prototip fie pentru acțiune, fie pentru j decată. Cu totul altfel.

— U lucrurile când e vorba de cro ții ale imaginației, des; care nimeni nu poate da exp'n cații și. Un concept I. Ligibil; acestea sunt canți monograme, care nu sr: decât trăsături izolate, și anuii'. Nedeterminate de nici i i-etinsă regulă, și care constitu mai mult un fel de des vag în mijlocul unor experien iiverse decât o imagine... Terminată, cam în felul în a pictorii și fizionomiștii pretind că au în capul lor, și t-fa-w...fi fantoma necomunicabilă a, producțiilor și chiar a J. Decăților lor. Ele pot fi. Numite, deși numai impropri idealuri ale sensibilității, căci trebuie să fie -modelul ff neatins „al intuițiilor empirice posibile și totuși nu o Ce nici o regulă susceptibilă de definiție și examinare

Ceea ce rațiunea își propune cu idealul ei este, dm potrivă, determinarea completă după reguli a priori; î aceea, ea gândește un concept care trebuie să fie complt' determinabil după principii, deși condițiile suficient pentru aceasta lipsesc, în experiență și conceptul însuș* aste deci transcendent. (461-463). I

Platou a găsit Ideile sale mai ales în tot „e_e prac* l ție, adică se întemeiază pe libertate. Care, la rândul ei, este se.

G&pusă cunoașterilor, care sâiit an produs: px °rU. Al ra-țfenii. 'Cine ar vrea să scoată conceptele vâr: i din ex periență, cine ar vrea să dea. (cum de fapt au.: ut muj. Ți.) ea model pentru izvorul de 'cunoaștere ceea ct poate serl/eei mult ca exemplu pentru o explicație imperfectă, aceJ. Ar face din virtute o fantomă echivocă, variabilă dup; timp și împrejurări, inutilizabilă pentru o regulă. Dimpo trivă, oricine observă că dacă cineva îi. Este prezen.; model al virtuții, el are totdeauna adevăratul origini mai în capul lui propriu, cu: comparăoes'i t;! M model și-l apreciază minif el, A>„^n>^*.; vn^

T; a de virtute cu privire la jte!

; experienței pot servi, ce-: v,. Că ceea ce reclamă rom bii într-un anumit grad), dai < J niciodată un om nu va a< țion -a

Ideea pură de virtute TUI rf m js1< meric în această Idee. Cd i U >e<. Ap l l sau non-valoriâ' moi ale n M i hila il ajutorul acestei Idei, pun i > fsu r>v>A > la baza oricărui progres spre perfecțiunea morală, nm de departe' ne-ar ține de ea obstacolele aflate în natura omenească și al căror grad nu; poate fi determinat. (298)

O constituție având ca scop cea mai mare Ubertax-omenească întemeiată pe legi care fac ca libertatea fie căruia să poată coexista cu cea a altora (nu e vorba î/cea mai mare fericire, căci aceasta va urma de la sine) este totuși cel puțin, o Idee necesară, care trebuie să servească de bază nu numai primului proiect al. Unei constituții, „ ci și tuturor legilor, și în care trebuie de la început să se facă abstracție de obstacolele prezente, care poatr nu rezultă inevitabil

atât din natura omenească cât xnv > curând din neglijarea adevăratelor Idei în materie de Io gâslație. Căci nimic nu poate fi mai dăunător și mai n<: demn de un filosof ie. V.ii apelul vulgar la o experiența pretinsă contrară, care totuși nu ar fi existat dacă aceâe instituții ar fi fost întemeiate la timpul oportun pe Idei și dacă, în locul lor, concepte grosolane, tocmai fiindcă fuseseră scoase din experiență, nu ar fi zădărnicit orice intenție bună. Cu cât legislația și guvernul ar fi întocmite mai în conformitate cu această Idee, cu atât mai rare, fără îndoială, ar deveni pedepsele; și atunci este cu totul rațional să se afirme (cum face P1 a t o n) că într-o legislație care ar fi în perfect acord cu Ideile pedepsele nu ar fi necesare. Deși acest lucru din urmă nu se poate produce niciodată, totuși este cu totul justă Ideea care propune acest maximum ca arhetip, pentru ca, orientându-se după el, să apropie tot mai mult constituția legală a oamenilor de cea mai mare perfecțiune posibilă. Căci, oricare ar fi gradul cel mai ridicat la care trebuie să se oprească omenirea și deci oricât de mare ar fi distanța care rămâne în mod necesar între Idee și realizarea ei, nimeni nu poate și nu trebuie să le determine, tocmai fiindcă e vorba de libertate, care poate depăși orice limită stabilită, (294)

ÎNTEMEIEREA METAFIZICII MORAVURILOR

CUPRINSUL

PREFAȚA

SECȚIUNEA ÎNTÂ1: TRECEREA DE LA CUNOAȘTEREA MORALA A RAȚIUNII COMUNE LA CUNOAȘTEREA FILOSOFICĂ

SECȚIUNEA A DOUA: TRECEREA DE LA FILOSOFIA MORALA POPULARĂ LA METAFIZICA MORAVURILOR

AUTONOMIA VOINȚEI ETERONOMIA VOINȚEI

CLASIFICAREA TUTUROR PRINCIPIILOR POSIBILE ALE MORALITĂȚII DUPĂ CONCEPTUL FUNDAMENTAL AL ETE-RONOMIEI PE CARE L-AM ADOPTAT

SECȚIUNEA A TREL: TRECEREA DE LA METAFIZICA MORAVURILOR LA CRITICA RAȚIUNII PURE PRACTICE

CONCEPTUL DE LIBERTATE ESTE CHEIA PENTRU EXPLICAREA AUTONOMIEI VOINȚEI

LIBERTATEA TREBUIE SĂ FIE PRESUPUSĂ CA PROPRIETATE A VOINȚEI TUTUROR FIINȚELOR RAȚIONALE

DESPRE INTERESUL CARE ESTE LEGAT CU LEGILE DE MORALITATE CUM ESTE i'ODESPRE LIMIF SIOTA FINALĂ iiL UN IMPERATIV CATEGORIC ULTIMA A ORICĂREI FILOSOFI

M.

PRACTICI;: dv. -j d vrep yw U' >ă Î3C

<. * J *

111 COMUNE i FILOSOFICA posibil de concepu? Și îa „i & ei, nimic nu
poat ție decât numai o >ă constituie condii (j^ fericire, (11) „ei o bună pt

1 Uf K

Ci f lJ fă: mod

J C!< 'hiA

\par această lamconsiderat ea nță bun. I indispensabil;!

Voința bună nu e bună numai prin ceea ce produce, și, efectuează, iru
prin capacitatea ei pentru realizarea urni A scop oarecare ce. Și-l propune, ci
este; prin voliție, adică esu-bună în sine, și, considerată în sine însăși, ea
trebuie să f ic evaluată la un preț incomparabil cu mult mai ridicat deci l tot ce
ar putea fi realizat prin ea în folosul unei înclinați) oarecare, ba, dacă vrem, al
sumei tuturor înclinațiilor. (... 'Utilitatea sau inutilitatea nu pot adăuga, nici
scădea ceva acestei valori, (12)

Căci rațiunea, care recunoaște că suprema ei mexurv i>rciclică stă în
întemeierea unei voințe bune, nu poate sirotj 1:1 îndeplinirea acestei meniri
decât o satisfacție care-i este uroprie, adică datorită realizării unui scop pe care
tot m> nai rațiunea fl determină, chiar dacă aceasta.ar trebui,<w. Duca unele
prejudicii scopurilor înclinației.

Dai oentru a dezvolta conceptul unei voințe respecta bile tfi sine și bune
fără orice altă intenție, concept așa cum -xistrâ deja în intelectul natural
sănătos și care are nevoie iu atlt 'să fie învățat cât numai să fie lămurit; pentru
a dezvoHo acest concept care în prețuirea întregii valori a acțiunilor noastre se
află totdeauna în frunte și constituie <. Onditi& la care raportăm tot restul: vom
expune conceptul ae datorie, care. Cuprinde pe cel al voinței bune, deși cu
inun: ite limitări și obstacole subiective, care totuși, departe de a o ascunde și a
o face de nerecunoscut, dimpotrivă o înalță prin contrast și o face să
strălucească cu' atât mai viu. (14-15).

F.,j se poate ușor distinge dacă acțiunea conformă datoriei a fost
săvârșită din datorie sau din interes egoist, * (15) s în această distincție e
conținută, de fapt, prima teză kantt&năi după care o adevărată valoare morală
are numai acțiunea săvârșită din datorie, nu numai coafară” datoriei (nesâ-gi.
Următeui frag-”wsrt) -ț'n. N.), ' conținutul moral, anume dea săvârși astfel de
acțiuni nu din înclinație, ci din datorie. (16)

A doua teză: o acțiune făcută din datorie își v are valoarea ei morală nu
în scopul, care trebuie atins prin ea, ci în maxima după care este determinată;
această valoare] nu depinde deci de realitatea obiectului acțiunii, ci numaij de
principiul voliției în virtutea căruia a fost împlinita acțiunea, fără a ține seamă
de niciunul din obiectele râv-nirii. Din cele ce preced rezultă clar că scopurile
pe care le putem propune acțiunilor noastre și efectele lor ca scopuri și
mobiluri ale voinței, nu pot conferi acțiunilor nici o valoare necondiționată și

morală. Unde poate să rezide dec această valoare, dacă nu ar consta în raportul voinței ci un efect sperat? Ea nu poate rezida nicăieri altundeva dech în principiul voinței, făcând abstracție de scopurile care poli fi realizate printr-o astfel de acțiune; căci voința stă la] mijloc între principiul ei a priori, care este formal, și înlrej mobilul ei a posteriori, care este material, oarecum la răs-i cruce; și cum trebuie totuși să fie determinată de ceva, ea trebuie să fie determinată de principiul formal al voinței în genere, când o acțiune are loc din datorie, fiindcă oy'.ro. Principiu material i-a fost, sustras. (17-18)

A treia teză, ca urmare a celor două precedente. Mula-o astfel: datorie este necesitatea dea hifh r o acțiune din respect pentru lege. O acțiune făcuta din datorie trebuie să separe cu totul influența înclinației. Și, odată cu ea, orice obiect al voinței, deci N. U rămâne pentru. Voință nimic care s-o poată determina decât, obiectiv, legea și, subiectiv, respectul pur pentru această lege practică, prin urmare maxima 1 de a mă supune unei astfel de legi, chiar în dauna tuturor înclinațiilor mele. (18) /

1 Maximă este principiul subiectiv al voinței-; principiu] oftiv - tiv 'este legea practică (n.a.). (18).; Prin urmare, nimic altceva decât reprezentarea legii în"* sine, care desigur nu are loc decât într-o ființă rațională, întrucât ea, iar nu efectul scontat este principiul determinant al voinței, poate constitui acest bine atât de prețios pe care îl numim bine moral. Acest bine este deja prezent în persoana însăși care acționează conform acestei reprezentări și deci nu poate fi așteptat în primul rând de la efectul acțiuniiJ. (19)

Dar ce lege poate fi aceea a cărei reprezentare, chiar fără a considera efectul scontat, trebuie să determine voința, pentru ca ea să poată fi numită absolut bună și fără restricție?

— Cum am privat voința de orice impulsuri care ar putea să i le deștepte observarea unei legi oarecare, nu rămâne nimic decât legalitatea universală a acțiunilor în genere, care singură să servească voinței ca principiu, adică: eu nu trebuie să acționez niciodată altfel decât așa îneât să pot și-voi ca maxima mea să devină o lege universală. (20)

Inexperimentat în ce privește mersul lucrurilor în lume, incapabil să fac față tuturor împrejurărilor care au loc în ea, mă întreb numai: Poți tu să vrei ca maxima ta să devină o lege universală? Dacă nu, ea trebuie respinsă, și anume nu din cauza unei daune care ar rezulta din ea pentru tine sau și pentru alții, ci deoarece ea nu poate intra ca principiu într-o legislație universal posibilă... (21)

Inocența este un lucru minunat, dar în schimb este foarte grav că ea nu se poate apăra bine și că se lasă ușor sedusă. De aceea înțelepciunea însăși – care de altfel constă mai mult în a se comporta decât în a ști – are deși-

* Obiectul respectului este deci exclusiv legea și anume aceea pe care noi ne-o impunem nouă înșine și totuși ca' necesară în sine. Orice așa-zis interes moral constă exclusiv în. Respectul pentru lege (n.a.). (19) g-ur nevoie și de știință, nu pentru A. Yăța < la pentru a procura preceptelor ei acces i iflp-v-;; feri trăinicie. (22-23) „

Astfel deci rațiunea umană comună nu <;:„; de vreo trebuință a speculației (pe care nu odată câtă vreme se mulțumește a fi toasă), ci chiar din motive practice să pășească în domeniul unei filosofii tiei informații și indicații clare cu ' a'lui ei și la determinarea lui > Î < le cate se mtemeiază pn n >i tosi din -utuntia difi< P t „ (> soa, piir^i un < thn of t < nce prim ipiu moi.11 i * U

SECȚIUNEA A D' „i f MORALA POPULA1 i.

' i putem face un nii iui jc trioe. Noialiti l< udt i -liC-ti ^xahată prin 7an] >f ptcle de datone | | au f! Lenta. Taci atunti k

IU O3ștu. Nlă inedina e: i, p< u a l i i'l sii Ua. 'T'JRIL0.?:; a i>'trdn-exNici nu am putea xace u 4 > i m f< decât dacă am vi „. A b-o cor, i, ' t „xemplu ce mi se pjt7iota d^.; î însuși mai înfii după pnncij, tii clacă e demn să sei-veasca d > model; în nici un CA/ol nu p i

— Oconceptul de n > ral'ta te (26)

Din cele spuse rezultă că toate o; ai. X! PU'i”: moi-u-v î.

— Î sediul și originea cu ^u!' A priori ia rațiune,. >! – -Mirn<-

? \$t de bine în rațiunea umană oea mai comună ca și în cea gpeculativă de cel mai înalt grad; că ele nu pot fi abstrase din nici o cunoaștere empirică și prin urmare numai conțin, *-<entă; că în această puritate a originii lor stă tocmai dem-nitetea lor, pentru a ne servi ca principii practice supreme. (29) [..] în acest fel orice morală, care, în aplicarea ei la oameni, are nevoie de antropologie, va fi mai întâi expusă independent de această știință ca filosofie pură, adică metafizică, în mod complet. (30)

Orice lucru al naturii acționează după legi. Numai o ființă rațională are facultatea de a acționa conform reprezentării legilor, conform principiilor, adică, numai ea are o voință. Cum pentru derivarea acțiunilor din legi se cere rațiune, voința nu este altceva decât rațiune practică. (30)

Reprezentarea unui principiu obiectiv, întrucât e con-strângător pentru voință, se numește o poruncă (a rațiunii), gi formula poruncii se numește un imperativ.

Toate imperativele se exprimă printr-un trebuie (Sollen) și indică prin aceasta raportul unei legi obiective a rațiunii față de o voință care, în natura ei subiectivă, nu este determinată necesar de această lege (o constrângere). Ele spun eă ar fi bine să facem sau să nu facem ceva, dar ele o spun unei voințe care nu totdeauna face ceva pentru că își reprezintă că e bine s-o facă. Practic bun este însă ceea ce determină voința c”u ajutorul reprezentării rațiunii, prin

urmare, nu din cauze subiective, ci în mod obiectiv, adică din principii, care sunt valabile pentru orice ființă rațională, a atare. Binele se distinge din ceea ce e plăcut, de ceea ce iu exercită influență asupra voinței decât cu ajutorul sen- alv. JI. În virtutea unor cauze pur subiective, care nu sunt vil-; bile decât pentru sensibilitatea unuia sau altuia, și nu a nncipiu al rațiunii, care e valabil pentru oricine. (31) vi

I... imperativele nu sunt decât formule pentru a exprin raportul legilor obiective ale voinței în genere față de în perfecțiunea subiectivă a voinței unei ființe, raționale sa a alteia, de exemplu a voinței omenești. J

Toate imperativele poruncesc sau ipotetic sa-u categoric. J

Dacă acțiunea ar fi bună numai pentru altceva 4 mijloc, imperativul este ipotetic; dacă este reprezentat ca bună în sine, prin urmare ca necesară într-o voință coml formă în sine rațiunii, ca principiu al voinței, el este categoric. (32)

Imperativul ipotetic spune deci că acțiunea e bună în vederea unui scop oarecare posibil sau real. În cazul din | tîi el e un principiu practic problematic, în al doilea” practic asertoric. Imperativul categoric, care declară acțiunea obiectiv necesară în ea însăși, independent de relația cu vreo intenție, adică independent și de vreun alt scop, este un principiu practic apodictic. (33)... aceste imperative [problematic, n.n.] pot fi numite în genere imperative ale abilității. Aici nu se pune de loc problema dacă scopul este rațional și bun, ci numai ee trebuie să facem pentru a-l realiza. Preceptele cărora li se conformează medicul, pentru a-și însănătoși radical pacientul,. Și aceleora cărora li se conformează un otrăvitor pentru a-l ucide sigur, sunt de egală valoare, în sensul că ele le servesc spre a-și realiza complet p3a; oyî lor. (33)

Este totuși un scop pe care-l putem presupune ea real în toate ființele raționale..., și deci un scop pe care nu numai că îl pot avea, ci despre care putem presupune sigur că îl au toate printr-o necesitate a naturii, și acest scop este fericirea. Imperativul ipotetic, care reprezintă necesitatea practică a acțiunii ca mijloc pentru dobândirea fericirii, este asertoric.... Imperativul care se referă la alegerea mijloacelor pentru realizarea fericirii proprii, adică preceptul prudenței, este tot ipotetic; acțiunea nu e poruncită în mod absolut, ci numai ca mijloc în vederea unui alt scop. (33-34) în sfârșit, există un imperativ care poruncește nemijlocit o anumită purtare, fără a pune ca condiție vreun alt scop pe care această purtare ar permite să-l realizeze. Acest imperativ este categoric. El nu privește materia acțiunii și ceea ce trebuie să rezulte din ea, ci forma și principiul din care derivă ea însăși.

— Și binele ei esențial constă în caracter, oricare ar putea fi rezultatul. Acest imperativ poate fi numit imperativul moralității. (34) cel mai nimerit ar fi ca, luând aceste principii în ordinea în care le-am prezentat, să le numim astfel, spunând: ele ar fi sau reguli ale abilității, sau sfaturi ale prudenței, sau

porunci (legi) ale moralității. Căci numai legea include conceptul unei necesități necondiționate, obiective și prin urmare universal valabile, și poruncile sunt legi, căroia ne supunem, adică trebuie să le dăm ascultare și împotriva înclinației. (34)

Am putea numi imperativele din categoria întâi și tehnice (aparținând artei), pe cele din categoria a doua prag-rnactice (aparținând bunăstării), pe cele din categoria a treia morale (aparținând purtării libere în genere, adică moravurilor). (35)... problema: cum e posibil imperativul moralității, este, fără îndoială, singura care are nevoie de soluționare, deoarece el nu e de loc ipotetic, și deci necesitatea reprezentată obiectiv nu se poate întemeia pe nici o supoziție, cum este cazul cu imperativele ipotetice. Numai că aici nu trebuie să se piardă niciodată din vedere, ea nu se poate demonstra prin nici un exemplu, prin urmare empiric, deași există undeva un astfel de imperativ [„]. (37)

Vom avea deci de cercetat posibilitatea unui imperativ categoric cu totul a priori...

{.} El este o judecată sintetic practică a priori (...), (38)

Nu este deci decât un singur imperativ categoric și anume acesta: acționează numai conform acelei maxime prin care să poți vrea totodată ca ea să devină o lege universală. (39).

Imperativul universal al datoriei ar putea fi exprimat și astfel: acționează ca și când maxftna acțiunii tale ar trebui să devină, prin voința ta, legeunive r sală a naturii. (39) „

{.} este de extremă importanță să ne păzim de un lucrU. Ca nici prin gând să ne treacă de a voi să deducem realitatea acestui principiu [imperativul datoriei, N. N.] din constituția particulară a naturii omenești. Căci datoria trebuie să fie necesitate practică necondiționată a acțiunii..., (43)

Aici vedem noi că filosofia se află în realitate într-o situație critică: căutând un punct de sprijin ferm, ea nu -I poate găsi nici în cer, de care să se agate, nici-pe pământ, pe care să sereazime. Ea trebuie să-și dovedească puritatea ca autodeținătoare a legilor ei, nu ca vestitor al acelor pe care un simț înăscut sau cine știe ce natură tutelară i le sugerează; toate acestea împreună, oricât ar fi mai bune decât nimic, totuși nu pot oferi niciodată principii pe care le dictează rațiunea, și care trebuie să-și aibă absolut complet a priori izvorul lor și cu acestea totodată autoritatea lor imperativă: de a nu aștepta nimic de la înclinația omului, ci totul de la puterea supremă a legii și de la respectul cuveait ei, sau, în caz contrar, de a condamna pe om la dispreț și eroare de sine însuși. (44) într-o filosofie practică nu e pentru noi vorba să adoptăm principii despre ceea ce se întâmplă, ci legi despre ceea ce trebuie

(soli) să se întâmple, chiar dacă nu se întâm-păă niciodată, legi obiectiv practice [...]. Aici este vorba de legea obiectiv practică, prin urmare de Taportul unei voințe cu sine însăși, întrucât această voință se determină numai prin rațiune, deoarece tot ce se referă la empiric, dispăre de la sine: fiindcă dacă rațiunea ea însăși determină hiua I.] ea trebuie să-q, facă în mod necesar a priori. (45)

! A.tdmitem că ar exista ceva, a cărui existență prin a n si l- -A aibă o valoare absolută, și care ca scop în sine „. C'fveni baza anumitor legi, atunci în el și numai în puka să rezide principiul unui imperativ categoric y, (rf-^-ă al unei legi practice.

>y ' u spun: omul și în genere orice ființă rațională i i a >cop în sine, nu numai ca mijloc, de care o voință i ult. I -u -o folosească după bunul ei plac, ci în toate ac-

l Î'C n i atât în cele care-l privesc pe el însuși cât și în i ai t <±u în vedere alte ființe raționale, omul trebuie ia) totdeauna în același timp ca scop. (46)

* dtvi există un principiu practic suveran și, în ce V. VO'nța omenească, dacă există, un imperativ catei fi tiebuie să fie un astfel de principiu incit din re- maiea a ceea ce este în mod necesar scop pentru oriin. I.inrlcă este scop în sine, să constituie un principiu >y,„. ^ al voinței, prin urmare care poate servi ca lege

Diai J a universală... Fundamentul acestui principiu este t, i ai ura rațională există ca scop în sine... Astfel își reprezintă

^ nul în mod necesar propx'ia lui existență și în acest sens

I t ste fn principiu subiectiv al acțiunilor omenești. Dar Ia

I is>) reprezintă și orice altă ființă rațională existența ei în virtutea aceluiași principiu rațional care e valabil și pentru mine; deci el este în același timp un principiu obiectiv, din care, ca dintr-un principiu practic suveran, trebuie să poată fi deduse toate legile voinței. Imperativul practic va fi deci

—*” următorul: acționează astfel ca să folosești umanitatea atât în persoana ta, cit și în persoana oricui altcuiva totdeauna în același timp ca scop, iar nitiodată numai ca mijloc (47)

Acest principiu al umanității și al oricărei naturi raționale în genere ca scop în sine (condiția supremă care limitează libertatea acțiunilor fiecărui om) nu e împrumutat din experiență... Căci principiul oricărei legislații practice rezidă obiectiv în regulă și forma universalității, care o face aptă să fie o lege (în orice caz lege a naturii conform primului principiu), iar subiectiv rezidă în scop; dar subiectul tuturor scopurilor este orice ființă rațională ca scop în sine (conform celui de-al doilea principiu): de aici rezultă cei de-al treilea principiu practic al voinței ca condiție supremă a acordului ei cu rațiunea practică

universală, Ideea voinței oricărei ființe raționale ca voință universal legislatoare. (49-50) '

Conceptul oricărei ființe raționale care trebuie să se considere ca universal legislatoare prin toate maximele voinței ei, pentru a se judeca pe sine însăși și acțiunile ei din acest punct de vedere, duce la un foarte fecund concept dependent de el, anume la acela al unui imperiu al scopurilor.

Dar prin imperiu înțeleg unirea sistematică a unor ființe raționale diferite prin legi comune....

Căci ființele raționale sunt supuse, toate, legii conform căreia fiecare dintre ele trebuie să nu trateze niciodată persoana lor și pe aceea a tuturor celorlalte numai ca mijloc, ci totdeauna în același timp ca scop în sine. Iar prin aceasta se produce o unire sistematică a ființelor raționale și prin legi obiective comune, adică un imperiu care, fiindcă I aceste legi au ca obiect tocmai relația acestor ființe între ele ca scopuri și mijloace, poate fi numit un imperiu al scopurilor (care nu este desigur decât un ideal). (52)

Moralitatea constă deci în relația tuturor acțiunilor cu legislația, numai prin care este posibil un imperiu al scopurilor. Dar această legislație trebuie să se găsească în orice ființă rațională și trebuie să poată izvorî din voința ei, al cărei principiu este deci următorul: să nu acționăm decât conform maximei care să poată fi înălțată la rangul de lege universală, și deci numai astfel încât voința, prin maxima ei, să se poată considera pe sine însăși totodată ca universal legislatoare. Dacă maximele, prin natura lor, nu sunt de acord deja în mod necesar cu acest principiu obiectiv al ființelor raționale ca universal legislatoare, atunci necesitatea de a acționa potrivit aceluia principiu se numește con-strângere practică, adică datorie. (52-53)

Moralitatea este condiția care singură poate face ca o ființă rațională să fie scop în sine, fiindcă numai prin ea este posibil ca o ființă rațională să fie membră legislatoare în imperiul scopurilor. Astfel, moralitatea și umanitatea, /întrucât aceasta din urmă este capabilă de moralitate, sunt singurele care au demnitate. (53-54)

Cele trei moduri de a reprezenta principiul moralității pe care le-am expus mai sus nu sunt în fond decât tot atâtea formule ale unei aceeași legi, fiecare dintre ele cuprinzând în ea, prin ea însăși, pe celelalte două. Totuși între aceste formule este o diferență care e mai curârt subiectiv decât obiectiv practică, și care constă în a apyopia tot mai mult o Idee a rațiunii de o intuiție (potrivit unei anumite analogii) și, prin aceasta, de sentiment. Toate maximele au anume:

1) o formă, care constă în universalitate, și în acest caz formula imperativului moral se exprimă astfel: maximele trebuie să fie alese astfel, ca și când ar trebui să fie valabile ca legi universale ale naturii;

2) o maximă, adică un scop, și în acest caz formula spune: ființa rațională, ca scop prin natura ei, prin urmare ca scop în sine, trebuie să servească oricărei maxime ca o condiție care îngrădește toate scopurile numai relative și arbitrare;

3) o determinare completă a tuturor maximelor care se exprimă prin această formulă, anume: toate maximele care provin din propria noastră legislație trebuie să se acorde cu un imperiu posibil al scopurilor, conceput ca un imperiu al naturii. Noi procedăm aici oarecum potrivit categoriilor unității formei voinței (a universalității acestei voinți), a pluralității materiei (a obiectelor, adică a scopurilor) și fi totalității sistemului acestor scopuri. Dar e mai bine dacă, în aprecierea morală, procedăm totdeauna după metoda severă și punem la bază formula universală a imperativului categoric: acționează conform maximei care se poate transforma ea însăși totodată în lege universală. Dar dacă vrem să procurăm totodată acces legii morale în inimile noastre, atunci e foarte util să facem ca una și aceeași acțiune să treacă prin cele trei concepte amintite și s-o apropiem astfel, pe cât se poate face, de intuiție, (55)

Absolut bună este voința care nu poate fi rea, prin urmare a cărei maximă, dacă este făcută lege universală, nu se poate contrazice niciodată pe sine însăși. Imperativul categoric poate fi exprimat și astfel: Acționează potrivit maximelor care pot să-și fie totodată lor înșile obiect ca legi universale ale naturii. Aceasta este deci formula unei voințe absolut bune. (56)... în aceasta constă paradoxul: că numai demnitatea umanității considerată ca natură rațională, independent de un alt scop de realizat sau avantaj, prin urmare respectul pentru o simplă Idee trebuie să servească totuși voinței ca precept inflexibil, și că tocmai în această independență a maximei de orice astfel de mobiluri constă măreția ei și care face ca orice subiect rațional să fie demn de a deveni un membru legislator în imperiul scopurilor... (58)

Moralitatea este deci raportul acțiunilor cu autonomia voinței, adică cu o legislație universală posibilă prin maxime. Acțiunea care poate exista împreună cu autonomia voinței, este permisă; aceea care nu e de acord cu ea, este interzisă. Voința, ale cărei maxime sunt necesar de acord cu legile autonomiei, este o voință sfântă, absolut bună. Dependența unei voințe, care nu e absolut bună, de principiul autonomiei (constrângerea morală) este obligație. Obligația nu poate fi deci aplicată unei ființe sfinte. Necesitatea obiectivă a unei acțiuni făcute din obligație se numește datorie. (58)... „ deși concepem prin conceptul de datorie o supunere față de lege, totuși prin aceasta ne reprezentăm în același timp o anumită măreție și o demnitate la acea persoană care împlinește toate datoriile. Căci desigur ea posedă măreție nu întrucât e supusă legii morale, ci o posedă întrucât, cu privire la această lege, ea este în același timp legislatoare și numai din această cauză îi este supusă. Și am arătat de asemenea mai sus

cum nici teama, nici înclinația, ci exclusiv respectul pentru lege este acel mobil care poate da acțiunii o valoare morală. (58-59)

Autonomia voinței este proprietatea voinței prin care ea își este ei însăși lege (independent de orice natură a obiectelor volității). Principiul autonomiei este deci: de a nu alege decât astfel încât maximele alegerii noastre să fie incluse în aceeași voințe totodată ca lege universală. (59) principiul mai sus menționat al autonomiei este unicul principiu al moralei. (60)

Când voința își caută legea care trebuie să o determine în altceva decât în aptitudinea maximelor ei care o fac pe ea însăși legiuitoare universală, prin urmare când, depă-șindu-se pe sine, caută această lege în natura vreunui din obiectele ei, se produce totdeauna eteronomie. Atunci voința nu-și mai dă sie însăși legea, ci obiectul i-o dă ei în virtutea raportului lui față de ea. Acest raport, fie că se bazează pe înclinație sau pe reprezentări ale rațiunii, face să nu fie posibile decât imperative ipotetice: eu trebuie să fac ceva, fiindcă vreau altceva. Dimpotrivă, imperativul moral, prin urmare categoric, spune: eu trebuie să acționez într-un fel sau altul, deși nu voiam nimic altceva. (60)

Pretutindeni acolo unde, pentru a prescrie voinței regula care s-o determine, trebuie să recurgem la un obiect ca bază a voinței, regula nu este altceva decât eteronomie; imperativul este condiționat, anume: dacă sau fiindcă vrem acest obiect, trebuie să acționăm într-un fel sau altul; prin urmare, el nu poate porunci niciodată moral, adică categoric...

Voința absolut bună, al cărei principiu trebuie să fie un imperativ categoric, va fi deci nedeterminată cu privire la toate obiectele și nu va cuprinde decât forma volității în genere și anume ca autonomie, adică aptitudinea maximei oricărei voințe bune de a se face pe sine însăși lege universală, este ea însăși singura lege pe care voința oricărei ființe raționale și-o impune sie însăși, fără a-i pune ca bază vreun mobil și interes al ei.

Cum este posibilă o astfel de judecată. Practica sintetică a priori și de ce e necesară, este o problemă a cărei soluționare nu se mai află în limitele metafizicii moravurilor... (63-64)

SECȚIUNEA A TREIA. TRECEREA DE LA METAFIZICA MORAVURILOR LA CRITICA RAȚIUNII PURE PRACTICE

Voința este un fel de cauzalitate a unor ființe vii, întrucât sunt raționale, și libertatea ar fi acea proprietate a acestei cauzalități când ea poate acționa independent de cauze străine care s-o determine; după cum necesitatea naturii este proprietatea cauzalității tuturor ființelor fără rațiune de a fi determinate prin influența unor cauze străine. (65)

Ce poate fi altceva libertatea voinței decât autonomia, adică proprietatea voinței de a-și fi sie însăși lege? Dar judecata: voința își este, în toate acțiunile noastre, sie însăși lege, indică numai principiul de a nu acționa conform altei

maxime decât conform aceleia care se poate avea pe sine însăși și ca lege universală. Dar aceasta este tocmai formula imperativului categoric și principiul moralității: astfel o voință liberă și o voință supusă legilor morale este unul și același lucru. (65) libertatea trebuie dovedită ca proprietate a voinței tuturor ființelor raționale. (66)

Eu spun deci: Orice ființă care nu poate acționa altfel decât sub Ideea de libertate este, tocmai de aceea, din punct de vedere practic, într-adevăr liberă, adică pentru ea sunt valabile toate legile care sunt unite inseparabil eu libertatea, la fel ca și când libertatea voinței ei în sine ar fi fost explicată, în mod valabil, și de către filosofia teoretică. Acum eu afirm: că noi trebuie să acordăm oricărei ființe raționale, înzestrate cu voință, în mod necesar și Weea de libertate, sub care numai să acționeze. Căci într-o ^astfel de ființă gândim o rațiune care este practică, adică are cauzalitate cu privire la obiectele ei. Dar e im-Posibil să concepem o rațiune care, conștientă că este autoarea judecăților ei, ar primi o conducere din altă parte! Căci atunci subiectul n-ar atribui determinarea judecății rațiunii lui, ci unui impuls. Ea trebuie să se considere pe sine însăși ca autoare a principiilor ei, independent de influențe străine, prin urmare ea însăși, ea rațiune practică sau ea voință a unei ființe raționale, trebuie să se considere liberă; adică voința ei nu poate fi o voință proprie decât sub Ideea de libertate și trebuie deci atribuită, din punct de vedere practic, tuturor ființelor raționale. (67)

Noi ne presupunem liberi în ordinea cauzelor eficiente, pentru a ne considera supuși ' legilor. Morale în ordinea Scopurilor, și ne considerăm apoi supuși – acestor legi, fiindcă ne-am atribuit libertatea voinței; căci libertate și legislație proprie a voinței sunt ambele autonome, prin urmare concepte care se pot substitui unul altuia, dar tocmai din această cauză nu ne putem servi de unul pentru a explica pe celălalt și a-i arăta principiul. Tot ceea ce putem face este să reducem la un singur concept reprezentări ale aceluiași obiect care par diferite din punct de vedere logic (cum se reduc fracțiuni diferite de aceeași valoare la cea mai simplă expresie). (69)... în ceea ce privește simpla percepție și reep ta te a senzațiilor, omul trebuie să se considere ca ap nând lumii sensibile, iar în ceea ce privește ceea ce ar p a fi activitate pură în el (ceea ce ajunge la conștiință, nu yi m afecțiunea simțurilor, ci nemijlocit) el trebuie să se rom sidere ca aparținând lumii inteligibile... (70-71)

Omul găsește efectiv în sine o facultate prin care se di&4 tinge de toate celelalte lucruri, ba chiar de sine însuși, întrucât e afectat de lucruri, și această facultate este țiuinea. [...] o ființă rațională trebuie să se considere pe sine psăși, întrucât E. Intelligent. (r) (deci nu pe baza facultăților ei inferioare), ca. Aparținând nu lumii sensibile, ci lumii inteligibile; prin urmare, ea are două puncte de vedere dia care se poate privi pe sine însăși și să cunoască legile

folosirii facultăților ei, prin urmare ale tuturor acțiunilor ei, pe de o parte. Întrucât aparține lumii sensibile și este supusă legilor naturii (eteronomie), pe de altă parte, întruește aparține lumii inteligibile, este supusă legilor care, independent de natură, sunt întemeiate nu empiric, ci numai pe rațiune.

Ca ființă rațională, prin urmare aparținând lumii inteligibile, omul nu poate concepe cauzalitatea propriei lui voințe niciodată altfel decât sub Ideea libertății; căci independența de cauzele determinante ale lumii sensibile (independența pe care rațiunea trebuie să și-o atribuie totdeauna) e libertate. Dar cu Ideea de libertate este legat inseparabil conceptul de autonomie, iar cu acesta principiu! General al moralității, care, în Idee, este baza tuturor acțiunilor unor ființe raționale, la fel cum legea naturii stă la baza tuturor fenomenelor. (71-72)... acum vedem că, dacă ne concepem ca liberi, atunci ne transferăm ca membri în lumea inteligibilă și cunoaștem autonomia voinței împreună cu consecințele ei, moralitatea; dar dacă ne concepem ca obligați din datorie, atunci ne considerăm ca aparținând lumii sensibile și totuși în același timp lumii inteligibile. (72) în calitate de simplu membru al lumii inteligibile, toate acțiunile mele ar fi deci perfect conforme principiului autonomiei voinței pure; în calitate de simplă parte a lumii sensibile, ele trebuie, să fie considerate ca pe deplin conforme legii naturale, a râvnirilor și înclinațiilor, prin urmare eteronomiei naturii. (Cele dintâi s-ar baza pe principiul suprem al moralității, cele din urmă pe principiul sa fericirii.) Dar fiindcă lumea inteligibilă include -principiu lumii sensibile, prin urmare și al legilor ei, deci cu prăvir< la voința mea (care aparține cu totul lumii inteligibile) est< nemijlocit legislative și deci trebuie să fie concepută ca atare, va trebui să mă consider ca inteligentă, deși pe de altă parte ca aparținând lumii sensibile, totuși supus legii celei dintâi, adică a rațiunii, care conține în Ideea de libertate legea ei, și deci supus autonomiei voinței. Prin urmare va trebui să consider legile lumii inteligibile pentru mine ca imperative și acțiunile conforme acestui principiu a datorii.

Și astfel imperative categorice sunt posibile prin faptul că Ideea de libertate mă face membru al unei lumi inteligibile; dacă nu aș fi decât atât, toate acțiunile mele ar _ totdeauna conforme autonomiei voinței, dar cum mă consider totodată ca membru al lumii sensibile, ele trebuie (Sollen) să-i fie conforme. Acest trebuie categoric (Sollen reprezintă o judecată sintetică a priori, deoarece voiaștele mele afectate de râvniri sensibile i se mai adaugă și Ideea aceleiași voințe pure practice prin ea însăși, dar aparținm* lumii inteligibile și cuprinzând condiția rațională supremă, a voinței sensibile; aproape la fel cum intuițiilor lumii sensibile li se adaugă concepte ale intelectului, care prin însele nu înseamnă decât forma logică în genere și ca > astfel posibile judecăți sintetice a priori, pe care se meiază orice cunoaștere a naturii. (72-73)

Datoria (Sollen) morală este deci voliția proprie m sară a unui membru al lumii inteligibile și este conceput, de el ca datorie (Sollen) numai întrucât se'consideră ir același timp membru al lumii sensibile. (74)

Toți oamenii se concep, în ce privește voința, liberi. De aici provin toate judecățile asupra „acțiunilor prin care ei declară că ar fi trebuit să se întâmple, deși nu s-a în-tâmpat, (74) '

I

Aici își are originea o dialectică a rațiunii, căci libertatea care este atribuită voinței pare să stea în contradicție cu necesitatea naturii. Totuși, deși din punct de vedere speculativ rațiunea, aflată la răscruce de drumuri, găsește calea necesității naturale cu mult mai netedă și practicabilă decât pe cea a libertății, totuși, din punct de vedere practic, poteca libertății este unica pe care e posibil să ne folosim de rațiune în purtarea noastră; de aceea, filosofiei celei mai subtile îi este imposibil ca și rațiunii omenești celei mai comune să înlăture libertatea prin sofisticări. Ea trebuie deci să presupună că nici o contradicție adevărată nu se găsește între libertate și necesitatea naturală a aceleiași acțiuni omenești, căci tot atât de puțin poate ea renunța la conceptul naturii ca și la cel al libertății. (75)

Dar este imposibil să scăpăm de. Contradicție, dacă subiectul ce se crede liber s-ar concepe pe sine în același sens sau în același raport când se numește liber ca atunci când se consideră cu privire la aceeași acțiune ca supus legii naturii. De aceea o sarcină inevitabilă a filosofiei speculative este să arate cel puțin că amăgirea ei din cauza contradicției constă în faptul că noi concepem omul în alt sens și raport când îl numim liber decât atunci când îl considerăm ca o parte a naturii, supusă legilor ei; și trebuie să arate că nu numai ambele pot sta foarte bine împreună, ci că trebuie și concepute în mod necesar unite în același subiect... (76)

Omul... își dă îndată seama că ambele pot avea loc în același timp, ba chiar că trebuie (müsse) să aibă loc. Căci, că un lucru ca fenomen (aparținând lumii sensibile) e supus unor anumite legi de care același lucru ca lucru sau ființă în sine este independent, nu cuprinde nici cea mai mică contradicție; dar că el însuși trebuie să se reprezinte și să se conceapă pe sine însuși în acest îndoit mod, se întemeiază în ce privește faptul întâi, pe conștiința de sine însuși ca despre un obiect afectat de simțuri, în ce privește al doilea fapt, pe conștiința de sine însuși ca inteligență, adică independent, în folosirea rațiunii lui, de impresii sen-sibile (prin urmare ca aparținând lumii inteliqi-bile) (76-77)

Conceptul de lume inteligibilă nu este deci decât o po-ziție pe care rațiunea se vede constrânsă s-o ia în afara fenomenelor, pentru a se concepe pe ea însăși ca practica... (77-78)

Libertatea [...] nu este valabilă decât ca ipoteză necesară a rațiunii într-o ființă care crede a fi conștientă într-o voință, adică de o facultate încă diferită de simpla facultate de a râvni (adică de a se determina la acțiune ca inteligență, prin urmare conform legilor rațiunii, independent de instincte naturale). (78) moralitatea nu are valabilitate pentru noi, fiindcă interesează ci [...] interesează, fiindcă este valabil pentru noi ca oameni, întrucât a provenit din voința noastră ca inteligență, prin urmare din adevăratul nostru eu. (80)

Dar cum rațiunea pură poate fi practică prin ea însăși, fără alte motive, de oriunde ar fi luate ele, cum adică simplul principiu al universalității tuturor maximelor ei ce legi (ceea ce ar fi desigur forma unei rațiuni pure practice) ar putea constitui prin sine însuși un motiv fără orice materie (obiect) al voinței pentru care am avea dinainte un interes oarecare și ar putea produce un interes care s-ar putea numi pur moral, sau eu alte cuvinte: cum rațiunea pură poate fi practică, este ceva pe care orice rațiune omenească este cu totul incapabilă să-l explice și orice străduință și muncă în a-i caua explicarea vor fi pierdute

Este la fel ca și când aș căuta să scrutez cum este posibilă libertatea însăși ca cauzalitate a unei voințe. Căci aici eu părăsesc principiul explicativ filosofic și altul nu am. (81)

Aici se află limita ultimă a oricărei cercetări morak iar a o determina, este de o mare importanță și pentru a împiedica rațiunea, pe de o parte, să caute în lumea sensibilă, în dauna moravurilor, principiul suprem de acțiune și un interes conceptibil, dar empiric, iar pe de altă parii' pentru ca ea să nu fâlfâie neputincioasă aripile în spațiul înd pentru ea al conceptelor transcendente sub numeU lumii inteligibile, fără a se urni din loc, și să nu se piardă printre himere. (81-82)

Folosirea speculativă a rațiunii, în ceea ce privește natura, duce la necesitatea absolută a unei cauze supreme a lumii; folosirea practică a rațiunii, în ceea ce privește libertatea, duce de asemenea la necesitate absolută, dar numai la necesitatea legilor acțiunilor unei ființe raționale cu atare. Este însă un principiu esențial al oricărei folosiri a rațiunii noastre de a împinge cunoașterea ei până la conștiința necesității acestei cunoașteri (căci altfel ea nu ar fi o cunoaștere a rațiunii). Dar este și o limitare tot atât de esențială a aceleiași rațiuni că ea nu poate scruta nici necesitatea a ceea ce există sau se întâmplă, nici a ceea ce trebuie (soli) să se întâmple, dacă nu se pune ca principiu o condiție sub care există sau se întâmplă sau trebuie (soli) să se întâmple. Dar în felul acesta, căutând mereu condiții, momentul în care rațiunea se aștepta să fie satisfăcută este mereu amânat. De aceea ea caută fără răgaz Necesarul necondiționat și se vede silită să-l admită, fără nici un mijloc de a și-l face conceptibil; și se simte destul de fericită, dacă poate măcar

descoperi conceptul care e compatibil cu această ipoteză. Nu e deci un blam pentru deducția noastră a principiului suprem al moralității, ci o obiecție pe care ar trebui s-o facem rațiunii omenești în genere, că m poate face conceptibilă o lege practică necondiționată pol ținut necesității ei absolute (cum trebuie să fie imperativul categoric); căci faptul că ea nu vrea s-o facă printr-o condiție, anume cu ajutorul unui interes care i-ar'fi pus' ca bază, nu i se poate lua în nume de rău, fiindcă atunci n-ar fi lege morală, adică lege supremă a libertății. Și astfel noi în adevăr nu concepem necesitatea practică necondiționată a imperativului moral, dar concepem totuși inconceptibilitatea lui, iar aceasta este tot ceea ce se poate cfre. P? „bună dreptate unei filosofii care năzuiește în principii să înainteze până la limitele [ultime ale] rațiunii omenești. (33-84), '

B.

Această coborâre la conceptele, populare este desigur foarte lăudabilă, dacă a fost precedată de înălțarea la principiile rațiunii pure și a fost atinsă spre deplină satisfacție; și aceasta ar însemna să se întemeieze doctrina moravurilor mai întâi pe metafizică, iar apoi, după ce a fost stabilită solid, să i se procure acces prin popularizare. Dar este cu totul absurd ca de la prima cercetare, de care depinde toată exactitatea principiilor, să acordăm prioritate popularizării. (27)... cei ce nu pot gândi, cred că ies din încurcătură cu ajutorul simțirii chiar și acolo unde este vorba numai de legi universale și deși sentimentele, care, prin natura lor, în ce privește gradul, sunt infinit diferite unele de altele, nu pot servi ca criteriu egal al binelui, și al răului, fără a mai considera că cine judecă cu ajutorul sentimentului îui nu poate judeca valabil pentru alții... (62)

Cum în tinerețea fragilă nu știm ce scopuri vom urmări în viață, părinții mai ales caută să-i învețe pe copiii lor foarte variate lucruri și se îngrijesc ca ei să dobândească abilitate în folosirea mijloacelor pentru atingerea a tot felul de scopuri. Ei nu pot ști dacă odrasla lor își va propune vreodată în viitor cu adevărat vreunul din aceste scopuri, dar ș-tiu totuși că e posibil ca ea să și le propună cândva; și această grijă este atât de mare, încât, din această cauză, ei neglijează să le formeze și să le rectifice judecata asupra valorii lucrurilor pe care și le-ar putea propune ca scopuri. (33)

Contra acestei nepăsări sau chiar acestui mod josnic de a gândi, care constă în a căuta principiul purtării printre motive și legi empirice, trebuie să se avertizeze cât mai mult și cât mai des, căci rațiunea umană, obosită, se culcă bucuroasă pe o ureche și în visurile ei, înșelată de dulci iluzii (care o fac ca în locul Junonei să îmbrățișeze un nor), substituie moralității un bastard cârpăit din membre de origine cu totul eterogenă și care se aseamănă cu tot ce

vrem. Să vedem în el, numai cu virtutea nu, pentru acela care a văzut odată adevărata ei înfățișare. (44-45)

Ne place să ne măgulim cu un mobil mai nobil pe care ni-l atribuim în mod eronat, dar” în realitate nu putem ajunge niciodată pe deplin, nici chiar prin cel mai sever examen, până la mobilurile secrete ale acțiunilor noastre, deoarece, când este vorba de valoarea morală, ceea ce importă nu sunt acțiunile, pe care le vedem, ci principiile lor interne, pe care nu le vedem. (25)

Intelect, spirit, discernământ și cum s-ar mai numi astfel talentele spiritului, sau curaj, hotărâre, stăruință în proiecte, ca proprietăți ale temperamentului, sunt fără îndoială în unele privințe bune și de dorit; dar ele pot deveni și extrem de rele și dăunătoare, dacă voința, care are să se

S – Despre frumos și bine, voi. N i. o. Tosească de aceste daruri naturale și a cărei calitate specifică se numește de aceea caracter, nu e bună. La fel staul lucrurile și cu darurile fericirii. Putere, bogăție, onoare, | chiar sănătate și toată bunăstarea și mulțumirea cu soarta j sa, pe scurt ceea ce se numește fericire, determină îndrăzneală și. Prin ea, adesea și trufie, dacă nu există o voință bună care-să corecteze și să facă universal conformă scopului influența lor asupra simțirii și prin aceasta și întregul principiu de a acționa; fără a aminti că un observator rațional și imparțial nu poate avea niciodată plăcere văzând continua prosperitate a unei ființe pe care nici o trăsătură J. Unei voințe curate și bune nu o împodobește [...]. (1,1) l. J cel mai reprobabil este principiul fericirii personale, numai fiindcă este fals și experiența contrazice jude- f t că bunăstarea ar corespunde totdeauna bunei eon ite, nici numai fiindcă nu contribuie cu nimic la înteierea moralității, întrucât e cu totul altceva de a- l face un om fericit decât de a- l face bun, și pe cineva prudent >tent la interesele lui, decât de a- l face virtuos: ci fiindcă ne la baza moralității mobiluri care mai curând submi- n<i7, a și distrug toată mărișia ei, întrucât pun în aceeași '„gorie motivele care îndeamnă la virtute cu acelea care anină la viciu și ne învață numai să calculăm mai bine, jterg cu totul deosebirea specifică dintre virtute și ' (61)

Dacă la o ființă care are rațiune și o voință, scopul piptiLi-zis al naturii ar fi fost conservarea, bunăstarea. Într-un uvint fericirea ei, natura ar fi nimerit-o foarte rău c-n organizarea, alegând rațiunea creaturii ca executoare; jcestei intenții. Căci toate acțiunile pe care trebuie să ir

— Ävârșească în acest scop, și întreaga regulă a conduitei sal-; – i” fi putut fi indicate cu mult mai exact prin instinct și acei

— >ii ar fi putut fi asigurat prin aceasta cu mult mai birut or putea fi înfăptuit prin rațiune. (ÎS) ii me i>u... noi observăm de asemenea că, cu cit o rațiune cultivată urmărește plăcerile vieții și ale fericirii, cu atât mai mult omul se îndepărtează de adevărata mulțumire. Drept urmare, la mulți și anume la cei

mai versați în folosirea ei, numai dacă sunt destul de sinceri s-o mărturisescă, g naște un anumit grad de misologie, adică de ură împotriva -rațiunii. Fiindcă, după ce au evaluat cu aproximație toate avantajele pe care le pot obține, nu vreau să zic din' in*, ția tuturor artelor de lux vulgar, ci chiar din științe (în cele din urmă li se par a fi și ele un lux al intelectului ei găsesc totuși că de fapt. S-au ales cu mai multă osten decât au dobândit fericire; și atunci ei sfârșesc mai cu i prin a invidia decât prin a disprețui pe oamenii de rând stau mai mult sub conducerea simplului instinct natur nu permit rațiunii multă influență asupra conduitei lor „ toți oamenii au deja în ei înșiși cea mai puter și mai intimă înclinație spre fericire, fiindcă tocmai această Idee de fericire se rezumă toate înclinațiile. Nu că preceptul fericirii este mai totdeauna astfel alea mcât prejudiciază grav unele înclinații și totuși omul n poate face o noțiune precisă și sigură despre suma &i~ facerii tuturor sub numele de fericire; de aceea nu * mirare că o singură înclinare determinată cu privin ceea ce promite și la timpul în care poate fi dobândită tisfacerea ei, poate să covârșească o Idee nesigură; și or de exemplu bolnav de gută, ar putea prefera sa mări ceea ee-i place și să sufere cât poate, fiindcă după socoV lui n-a pierdut aici cel puțin plăcerea clipei prezente ț tru speranța, poate neîntemeiată, într-o fericire care: afla în sănătate. Dar, și în acest caz, dacă înclinația gi rală spre fericire nu ar determina voința lui, dacă tea, cel puțin pentru el, nu ar ocupa atât de necesai preponderent în calculul lui, rămâne totuși și au, l în toate celelalte cazuri, o lege. Anume legea de a-și p n<iv,.

Fericirea, nu din înclinație, ci din datorie, și abia atunci purtarea lui are o adevărată valoare morală, (17)

Din păcate, conceptul de fericire este un concept atât de nedeterminat. Încât, deși orice om vrea să ajungă la ea, totuși el nu poate spune niciodată exact și de acord cu sine însuși ce dorește propriu-zis și ce vrea. Aceasta din cauză că toate elementele care aparțin conceptului de fericire sunt în totalitatea lor empirice, adică trebuie să fie împrumutate din experiență, că totuși pentru Ideea de fericire este necesară o totalitate absolută, un maximum de bunăstare în starea mea actuală și în orice stare viitoare. Dar este imposibil ca ființa cea mai perspicace și totodată cea mai puternică, însă finită totuși, să-și facă o idee exactă despre ceea ce vrea într-adevăr aici. Dacă vrea bogăție, câte griji, invidie și curse nu riscă el să-și atragă prin aceasta! Dacă vrea multă cunoaștere și scrutare, el ar putea dobândi eventual o privire mai ageră care i-ar arăta relele, ce astăzi I se ascund încă și totuși nu pot fi evitate. Într-un mod încă mai îngrozitor, sau să-i facă mai exigente poftele, care îi dau deja destul. De lucru, ca să-i înmulțească trebuințele. Dacă vrea o viață lungă, cine îi garantează că ea nu va fi o lungă suferință? Dacă vrea cel puțin sănătate, de câte ori slăbiciunea corpului nu ne-a reținut de la desfrâu, în care o sănătate perfectă

ne-ar fi făcut să cădem etc. Pe scurt, el nu este capabil să determine cu totală certitudine. Conform unui principiu oarecare, ceea ce-l va face într-adevăr fericit, fiindcă pentru aceasta ar fi necesară ornaștiința. Nu putem deci acționa după principii sigure pentru a fi fericiți, ci numai după sfaturi empirice, de exemplu să ții regim, să fii econom, să fii politicos, să fii discret etc., despre care experiența învață că ele sporesc cel mai mult în medie bunăstarea. De aici urmează că la drept vorbind toate imperativele prudenței nu pot porunci, adică R. M pot prezenta obiectiv acțiuni ca fiind practic necesare, ci mai curând ele trebuie considerate ca sfaturi (consilia) clecât ca porunci (praevepm) ale rațiunii, că sarcina de a determina, sigur și general, care acțiune va spori fericirea unei ființe raționale, este cu totul insolubilă; prin urmare cu privire la această purtare nu e posibil un imperativ în sensul strict al cuvântului, care ar porunci să facem ceea ce face fericit, fiindcă fericirea este un ideal nu al rațiunii, ci al imaginației, ceea ce se întemeiază numai pe principii empirice, de la care zadarnic așteptăm să determine o acțiune prin care să se realizeze totalitatea unei l' serii de efecte, în realitate infinită. (36-37)... de exemplu, eu trebuie să caut a contribui la fericirea. Altuia, nu ca și când aș avea vreun interes la existența acestei fericiri (fie în virtutea unei înclinații nemijlocite, fie, indirect, în vederea satisfacerii unei plăceri oarecare concepută de rațiune), ci numai fiindcă maxima care exclude această fericire nu poate fi cuprinsă, ca lege universală, în una și aceeași voliție. (60)

Dintre principiile raționale sau cauzele raționale ale moralității, conceptul ontologic al perfecțiunii (oricât de vid, oricât de nedeterminat, prin urmare de inutilizabil este el pentru a descoperi în câmpul imens al realității posibile suma cea mai mare de fericire care să ni se potrivească nouă; oricât are el, pentru a distinge realitatea de care este vorba aici în mod specific de oricare alta, tendința inevitabilă de a se învârti în cerc și nu poate evita să presupunem pe ascuns moralitatea pe care trebuie s-o explice) este totuși preferabil conceptului teologic, care deduce moralitatea dintr-o voință divină infinit perfectă, nu numai din cauză că nu putem intui perfecțiunea ei, ci o putem deduce numai din conceptele noastre, între care cel al moralității este cel mai însemnat, ci pentru că, dacă nu o facem (precum, dacă am face-o, am săvârși un cerc grosolan în explicația noastră), singurul concept care ne mai rămâne, acela al voinței divine, pe care ne-o formăm din proprietățile ambiției și ale setei de dominație, asociate- l' cu teribilele reprezentări ale puterii și înverșunării, ne-ar conduce la un. Sistem al moravurilor care ar fi tocmai opus moralității. Dar dacă aș fi constrâns să aleg între conceptul de simț moral și cel de perfecțiune în genere (concepte care vel puțin nu dăunează moralității, deși nu sunt de loc potrivite s-o susțină ca bază), m-aș hotărî pentru cel din urma, fiindcă cel' puțin el ia sensibilității dreptul de a decide în problema moralității și

o trimite în fața tribunalului rațiunii pure. Unde, deși nici aici nu se hotărăște nimic, totuși el menține, nefalsificată, Ideea nedeterminată („unei voințe bune în sine) până când îi va fi posibilă o mai precisă 'determinare a ei. (62-63) [...] cu privire la datoria meritorie față de alții, noi știm că scopul natural pe care-l au toți oamenii este fericirea Io. Prdprrie. Umanitatea ar putea desigur subzista, dacă nimeni nu ar contribui la fericirea altuia, cu condiția de a nu sustrage acestei fericiri nimic în mod intenționat; dar dac;” fiecare nu s-ar strădui, pe cât poate, să promoveze și scopurile altora, acordul unei astfel de purtări cu umanitatea <„ scop în sine nu ar fi totuși decât negativ și nu pozitiv. Căci dacă subiectul este scop în sine, scopurile lui trebuie să fi totodată, pe cât este posibil, și scopurile mele, dacă vrei> ca reprezentarea acestei finalități să dobândească în min* toată eficacitatea. (49)

Vom enumera acum câteva datorii [...]. L. Un om. În urma unei serii de nenorociri care au cre. Vut până l-au adus la disperare, simte dezgust de viață, dar sie încă atât de mult în posesiunea rațiunii lui îneât s*-poate întreba pe sine, dacă nu cumva este împotriva datoriei față de sine însuși de a-și lua viața. El încearcă atunt: dacă maxima acțiunii lui poate deveni o lege universală; > naturii. Iar maxima lui este: admit ca principiu, din iubire pentru mine însarni să-mi scurtez viața, dacă ea.

PreJungindu-se, mă amenință cu mai multe nenorociri deen îmi promite bucurii. Se mai bune întrebarea, dacă aeasi acest principiu al iubirii de sine poate deveni o lege universală a naturii. Dar observăm îndată că o natură, a cărei lege ar fi să distrugă viața însăși, în virtutea aceluiași sentiment a cărui menire este de a stimula la promovarea ei, s-ar contrazice pe ea însăși și deci nu ar exista ca natură. Prin urmare, este imposibil ca acea maximă să poată avea loc ca lege universală a naturii și, în consecință, ar contrazice cu totul principiul suprem al fiecărei datorii. (40)... omul nu este un lucru, prin urmare nu este ceva eare să poată fi folosit numai ca mijloc, ci trebuie să fie considerat în toate acțiunile lui totdeauna ca scop în sine, Eu nu pot deci dispune cu nimic de omul din persoana mea. Să-l mutiliez, să-l ruinez, să-lucid, (48)

2, Un altul, forțat de nevoi, se împrumută cu bani. El știe bine că nu-i va putea restitui, dar vede totodată că nu i se va împrumuta nimic, dacă nu promite formal să-i achite la un timp hotărât. El înclină să facă o astfel de promisiune; dar mai are destulă conștiință să se întrebe dacă nu este nepermis și contrar datoriei să ieși în acest fel din strâmtoare? Să presupunem că s-ar decide totuși, atunci maxima acțiunii lui s-ar formula astfel: când cred a fi în strâmtoare de bani, împrumut bani și promit că-i voi restitui, deși știu foarte bine că acest lucru nu se va întâmpla niciodată. Acest principiu al iubirii de sine sau al folosului personal poate eventual să se împace cu întreaga mea bunăstare viitoare, dar acum se pune întrebarea dacă el este just. Eu

convertesc deci existența iubirii de sine într-o lege universală și formulez întrebarea astfel: cum ar fi atunci când maxima mea ar deveni o lege universală? Vădi îndată că ea nu poate fi niciodată valabilă ca lege universală a naturii, și nu poate fi de acord cu ea însăși, ci trebuie să se contrazică în mod necesar. Căci universalitatea unei legi care ar permite oricui se crede în nevoie, să poată promite ce-i trece prin minte, cu intenția de a nu-și ține promisiunea, ar face imposibile promisiunea însăși și scopul: ce l-ar putea avea cu ea, deoarece nimeni n-ar crede ca i s-a promis ceva, ci ar râde de o astfel de declarație ca de; un simulacru zadarnic. (40-41)... cel ce are de gând să facă altora o promisiune mincinoasă, va înțelege imediat că el vrea să se servească de un alt om numai ca mijloc, ca și când acest alt om nu ar conține în același timp în el însuși un scop în sine.... Mai izbitoare este această violare a principiului umanității la; alți oameni, dacă luăm exemple de atentate contra liber-tații și proprietății altora. Căci aici este clar că cel ce calej drepturile oamenilor intenționează să se servească de per-l soana altora numai ca mijloc, fără a considera că ei trebuie! Să fie respectați ca ființe raționale totdeauna în același timp ca scopuri, deci că trebuie să poată conține în ele șvj scopul aceleiași acțiuni. (48)

3. Un al treilea găsește în sine un talent care, cu ajutorul unei culturi oarecare, l-ar putea face un om folositor în privințe de tot felul. Dar, văzându-se în condiții comode, preferă să se dedea petrecerilor decât să se străduiască eu; extinderea și îmbunătățirea fericitelor lui dispoziții naturale. Dar el încă mai întreabă, dacă maxima lui de a-șij neglija darurile naturale se acordă tot atât de bine cu înclinarea lui spre plăceri, precum și cu ceea ce numim datorie. El vede atunci că desigur o natură tot ar putea sub-l zista având o astfel de lege universală, deși omul (aseme-i nea locuitorilor mării de sud) ar lăsa să-i ruginească t lentul și s-ar gândi să-și ducă viața numai în trândăvie, i? Distracții. În desfrâu, cu un cuvânt în plăceri; dar e imposibil ca el să vrea, ca această maximă să devină o lege universală a naturii sau să fie pusă ca atare în noi prii' instinct natural. Căci ca ființă rațională el Vrea în mod necesar ca toate facultățile să se dezvolte în el3 deoarece îl servesc și îi sunt date pentru tot felul de scopuri posibile. (4i)... cu privire la datoria întâmplătoare (meritorie) față' de sine însuși, nu este suficient ca acțiunea să nu fie în contradicție cu umanitatea din persoana noastră ca scop în sine, ea trebuie să fie de acord și cu aceasta. Dar în umanitate există dispoziții pentru o mai mare perfecțiune, care aparțin scopului naturii cu privire la umanitate în subiectul nostru. Neglijându-le, noi putem respecta fără îndoială datoria de a Conserva umanitatea ca scop în sine, dar nu pe aceea de a dezvolta realizarea acestui scop. (49)

Un al patrulea, căruia îi merge bine, văzând că alții (căroră el le-ar putea veni în ajutor) au de luptat cu mari necazuri, gândește: ce-mi pasă? Să aibă parte de fericirea pe care i-o hărăzește Cerul sau pe care și-o face ei însuși, eu nu-i voi lua nimic din ce-i al lui; ba nici măcar nu-l voi invidia; dar nu am plăcere să contribui cu ceva la bunăstarea lui sau să-l ajut în nenorocire. Dacă un astfel de mod de gândire ar deveni lege universală a naturii, specia umană ar putea să subziste desigur foarte bine și fără îndoială mai bine decât dacă fiecare ar trâncăni despre simpatie și bunăvoință, străduindu-se chiar să le practice ocazional, în schimb însă înșeală unde poate, vinde drepturile oamenilor sau îi prejudiciază în alt mod. Dar, deși. E posibil ca o lege universală a naturii, conformă acestei maxime, să. Existe, totuși este imposibil să v o im ca un astfel de principiu să fie valabil pretutindeni ca lege naturală, Căci o voință care ar decide aceasta s-ar contrazice pe sine însăși, întrucât se pot întâmpla multe cazuri când el are nevoie de dragostea și simpatia altora, și când, în virtutea unei astfel de legi a naturii izvorâtă din propria lui voință, el și-ar răpi orice speranță în existența pe care o dorește. (41-42) '

T3

Să punem, de exemplu, problema; mi-e îngăduit, dacă mă aflu la strâmtoarc. Să fac o promisiune cu intenția de a n-o ține?... Pentru a mă lămuri în modul cel mai rapid și cel mai sigur cu privire la soluționarea problemei, dacă o promisiune mincinoasă este conformă datoriei, mă-întreb pe mine însumi: aș fi eu oare mulțumit ca maxima mea (de a ieși din situația neplăcută printr-o promisiune falsă) să fie valabilă ca o lege universală (atât pentru mine' cât și pentru alții), și aș putea eu oare să-mi spun: oricine poate să facă o promisiune falsă, când se găsește într-o situație neplăcută din care nu poate ieși în alt mod? Mă voi convinge îndată că pot voi minciuna, dar că nu pot voi o lege universală de a minți; căci cu o astfel de lege n-ar mai exista, la drept vorbind, o promisiune, deoarece ar fi inutil de a arăta voința mea, cu privire la acțiunile ou] t viitoare, altora, care nu m-ar crede, sau, dacă ar J"; H-'-O pririt, mi-ar plăti cu aceeași monedă: prin urmare. Maxima mea ar trebui să se distrugă pe ea însăși, de în-dai. Ț ce ar fi făcută k-ge universală. (20-21)

J) < exemplu, est-l'desigur conform datoriei ca băcanul să nu-i ceară clientului său neexperimentat prețuri prea mari. Și acolo unde afacerile sunt intense, negustorul deștept nici nu o face, ci are un preț fix general pentru orișicine, așa că un copil cumpără la el tot atât de bine ca oricare alt client. Toată lumea este deci servită cinstit. Dar J aceasta nu este nici pe departe suficient pentru a crede j că negustorul a procedat din datorie și din principii de onestitate: interesul său a cerut-o; nu se poate presupune) > aici că el ar avea și o înclinație nemijlocită față de s. -ri, pentru a nu prefera așa-zicând din dragoste pe nici j, față de altul în fixarea prețului. Deci acțiunea nu a j fost

săvârșită nici din datorie, nici din înclinație nemijlocită, ci numai din calcul egoist. (15)

Din dragoste pentru oameni voi admite că cele mai multe din acțiunile noastre sunt conforme cu datoria: dar dacă examinăm mai îndeaproape năzuințele și tendințele lor, întâlnim pretutindeni scumpul Eu, care iese totdeauna la iveală; pe el se întemeiază intenția lor și nu pe porunca severă a datoriei, care ar cere de multe ori abnegație. (25)... gripa adeseori plină de teamă pe care majoritatea oamenilor o au pentru viața lor, nu are totuși nici o valoare internă și maxima ei nici un conținut moral. Ei își conservă viața conform datoriei, dar nu din datorie. Dimpotrivă, dacă nenorociri și o supărare fără nădejde au înăbușit cu totul plăcerea de viață; dacă nenorocitul, tare la suflet, mai mult indignat de soarta lui decât umilit și abătut, își dorește moartea, dar totuși își conservă viața atunci maxima lui are un conținut moral, (15-16)... dacă ni se prezintă o acțiune de onestitate, îndeplinită de un suflet ferm, fără speranța în vreun avantaj în această lume sau în alta. Iar aceasta în ciuda celor mai mari încercări de mizerie sau seducții de averi, această acțiune depășește cu mult și eclipsează orice acțiune asemănătoare care a fost afectată chiar numai foarte puțin de un mobil străin, ea înalță sufletul și incită dorința de a putea acționa la fel. Chiar și copiii de vârstă mijlocie simt această impresie, și lor nu ar trebui să le expunem niciodată datoriile în alt mod. (29) lealitatea pură în prietenie trebuie cerută de la fiecare om. (26)

Abilitatea și sârguința în muncă au un preț de piață; agerimea minții, imaginația vie și buna dispoziție au un preț de afecțiune; dimpotrivă, fidelitatea în promisiuni, bunăvoința întemeiată pe principii (nu din instinct) au a valoare intrinsecă. (54) [J eu nu trebuie să mint, dacă vreau să rămân respectat; iar imperativul moral spune: eu nu trebuie mint chiar dacă acest lucru nu mi-ar aduce nici cea ras mică rușine. (60)

Orice respect pentru o persoană nu este în realitate decât respect pentru iege (a onestității etc), despre acea persoană ne dă un exemplu. Cum considerăm și dez-i voltarea talentelor noastre ca o datorie, noi ne reprezentăm la o persoană cu talente oarecum exemplul unei legi ' (de a deveni asemenea ei prin exercițiu), și aceasta constituie respectul. (19)

Nu există om, nici cel mai înrăit ticălos, cu condiția numai de a fi obișnuit să folosească rațiunea, care, dacă i-am prezenta exemple de onestitate în intenții, de perseverență în urmarea de maxime bune, de simpatie și bunăvoință față de toți (și încă asociate cu sacrificarea de mari avantaje și bunăstare), să nu dorească ca și el să aibă astfel de sentimente. Dar, din cauza înclinațiilor și impulsurilor sale, el nu poate realiza această dorință, dorind totuși același timp să fie eliberat de astfel de înclinații supărătoare pentru el. Deci el dovedește prin aceasta că, cu voință care este liberă de impulsurile

sensibilității, '., ' transpune în gând într-o ordine cu totul alta a lucruri J decât aceea a poftelor lui din câmpul sensibilității, fiindcă. De la acea dorință el nu poate aștepta nici o satisfacere! A poftelor, prin urmare nici vreo stare care să-i mulțu-j mească vreuna din înclinațiile lui reale sau imaginare (căci, prin aceasta însăși Ideea care-i smulge dorința și-ar pierde (valoarea ei), ci numai o mai mare valoare intrinsecă a persoanei sale. Iar această persoană mai bună se crede a fi el, dacă se transpune în punctul de vedere al unui membru al lumii inteligibile, la care îl constrânge fără voia lui Ideea de libertate, adică de independență de față de cauzele determinante ale lumii sensibile. Și, datorită acestui punct de vedere, el devine conștient de o voință bună, care, după propria lui mărturisire, constituie pentru voința sa rea pe care o are ca membru al lumii sensibile, legea a cărei autoritate el, deși o încalcă, o recunoaște. (73-74)

Moderația în afecte și pasiuni, stăpânirea de sine și chibzuință sănătoasă nu numai că sunt în multe privințe bune, ci par să constituie chiar o parte din valoarea internă a persoanei; dar lipsește încă mult pentru a le declara bune fără restricție (oricât de necondiționat au fost lăudate de cei vechi). Chiar 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 abominabil decât ar fi considerat fără aceasta. (12)

A fi binefăcător, când poți, e datorie și, pe lângă aceasta, există unele suflete atât de -miloase îneât fără un alt motiv, al vanității sau egoismului, găsesc o plăcere internă în a răspândi bucurie în jurul lor și care se pot delecta de mulțumirea altora întrucât ea e opera lor. Eu afirm însă că într-un astfel de caz. Acțiunea, oricât de conformă datoriei, oricât de plăcută ar fi ea, totuși nu are adevărată valoare morală, ci poate fi pusă alături de alte înclinații, de exemplu înclinația pentru onoruri, care, din fericire când se,, întâmplă să coincidă cu ceea ce în realitate este de interes comun și conform datoriei, prin urmare onorabil, merită laudă și încurajare, dar nu stimă: căci maximei îi lipsește conținutul moral, anume de a-și săvârși astfel de acțiuni nu din înclinație, ci din datorie. Să presupunem deci că sufletul aceluia filantrop ar fi întunecat de supărare personală, care șterge orice compătimire pentru soarta altora, sensibilitate mortală, și ar săvârși acțiunea fără nici o încă ar avea totuși încă puterea să facă bine altor suferinzi. Dar că suferința altora nu l-ar mișca., fiindcă el e destul de ocupat cu a sa proprie, și acum, când nici o înclinație nu-i mai împinge, el s-ar smulge tolu. Și din această in-eJinație, exclusiv din datorie, abia atunci ea va avea valoarea ei morală adevărată. Mai mult încă: dacă natura l-ar fi pus unui om în general puțină simpatie în suflet, dacă el (dealtfel un bărbat onest) ar avea un temperament rece și indiferent față de suferințele altora, poate din cauză că el însuși, în/estrat împotriva suferințelor

sale cu deosebitul dar al răbdării și rezistenței, presupune sau chiar cere acest lucru și de la alții; dacă natura nu l-ar fi făcut pe acest om (Ieși el n-ar fi într-adevăr produsul ei cel mai rău) propriu-zis filantrop, nu ar mai găsi el totuși în sine un izvor pentru a-și da sieși o valoare cu mult superioară decât ar putea fi aceea a unui temperament binefăcător? Desigur! Tocmai aici începe valoarea caracterului, care este morală și incomparabilă supremă, anume să facă binele, nu din înclinație, ci din datorie. (16-17) '... E cu totul altceva să fii sincer din datorie decât din teama de consecințe dăunătoare..., (20) însuși Sfântul din Evanghelie trebuie să fie comparat mai întâi cu idealul nostru de perfecțiune morală înainte de a-l cunoaște ca atare [..]. (26)... de unde avem conceptul de Dumnezeu considerat ra binele suprem? Exclusiv din Ideea pe care rațiunea o concepe a priori despre perfecțiunea morală și o leagă inseparabil cu concepții unei voințe libere. (26)

CRITICA RAȚIUNII PRACTICE

C V PRINȚIPUL

PREFAȚA

INTRODUCERE: DESPRE IDEEA UNELOR PRINCIPII A RAȚIUNII PRACTICE

PARTEA ÎNȚĂI A CRITICII RAȚIUNII PRACTICE: TEORIA

ELEMENTELOR RAȚIUNII PURE PRACTICE

CARTEA ÎNȚĂI: ANALITICA RAȚIUNII PURE PRACTICE

CAPITOLUL ÎNȚĂI: DESPRE PRINCIPIIILE RAȚIUNII PURE PRACTICE

Lucea fundului, tală a rațiunii pure practice

Principiile practice materiale de determinare

I. DESPRE DEDUCȚIA PRINCIPILOR RAȚIUNII PURE PRACTICE

II. DESPRE DREPTUL RAȚIUNII PURE ÎN FOLOSIREA PRACTICĂ LA O
EXTINDERE CARE NU ESTE POSIBILĂ PENTRU EA ÎN FOLOSIREA
SPECULATIVĂ

CAPITOLUL AL DOILEA. DESPRE CONCEPTUL UNUI OBIECT AL
RAȚIUNII PURE PRACTICE

Tabela categoriilor libertății

Despre tipica judecării pure practice

CAPITOLUL AL TREILEA. DESPRE MODURILE ' RAȚIUNII PURE
PRACTICE critică a Analiticii rațiunii pure practice
CARTEA A DOUA:
DIALECTICA RAȚIUNII PURE PRACTICE

CAPITOLUL ÎNȚĂI. DESPRE O DIALECTICĂ A RAȚIUNII PURE
PRACTICE ÎN GENERE

CAPITOLUL AL DOILEA. DESPRE DIALECTICĂ A RAȚIUNII PURE ÎN
DETERMINAREA CONCEPTULUI DE BINE SUVERAN

].". ANTINOMIA RAȚIUNII PRACTICE

U. M. SOLUȚIONAREA! CRITICĂ A ANTINOMIEI RAȚIUNII PRACTICE

ÎIJI. DESPRE PRIMATUL RAȚIUNII PURE PRACTICE ÎN LEGĂTURA EI
CU RAȚIUNEA PURĂ SPECULATIVA

IV... R NEMURIREA SUFLETULUI CA POSTULAT AL RAȚIUNII PURE
PRACTICE

V.- EXISTENȚA LUI DUMNEZEU CA POSTULAT AL RAȚIUNII PURE
PRACTICE

VI.: DESPRE POSTULATELE RAȚIUNII PURE PRACTICE ÎN ÎN GENERE
ni.,. CUM ESTE POSIBIL SĂ SE CONCEAPĂ O LĂRGIRE A RAȚIUNII PURE DIN
PUNCT DE VEDERE PRACTIC, FĂRĂ CA PRIN ACEASTA SĂ SE LĂRGEASCĂ ÎN
ACELAȘI TIMP CUNOAȘTEREA EI CA RAȚIUNE SPECULATIVĂ?

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

IX.: DESPRE RAPORTUL ÎNȚELEPT PROPORȚIONAT AL FACULTĂȚILOR
DE CUNOAȘTERE ALE OMULUI FAȚĂ DE MENIREA LUI PRACTICĂ fi

PARTEA A DOUA A CRITICII RAȚIUNII PRACTICE:

METODOLOGIA RAȚIUNII PURE PRACTICE

CONCLUZIE

PARTEA ÎNTĂI A CRITICII RAȚIUNII PRACTICE: TEORIA ELEMENTELOR
RAȚIUNII PURE PRACTICE

CARTEA ÎNTĂI: ANALITICA RAȚIUNII PURE PRACTICE

CAPITOLUL ÎNTĂI: DESPRE PRINCIPIILE RAȚIUNII

PURE PRACTICE

§ 1. Definiție

Principiile practice sunt judecăți care cuprind o determinare universală a
voinței, căreia îi sunt subordonate mai multe reguli practice. Ele sunt
subiective sau maxime, când condiția este considerată de către subiect ca
valabilă numai pentru voința lui; dar sunt obiective sau legi practice, când
condiția e recunoscută ca obiectivă, adică valabilă pentru voința oricărei ființe
raționale. (105)

Notă

Dacă se admite că rațiunea pură poate conține în sine un fundament
practic, adică suficient pentru determinarea voinței, atunci există legi practice;
dacă nu, atunci toate principiile practice nu vor fi decât simple maxime.... Re-
gula practică este totdeauna un produs al rațiunii, fiindcă ea prescrie acțiunea
ca mijloc de a realiza un efect, urmărit ca scop. Pentru o ființă însă la care
rațiunea nu este singurul principiu determinant al voinței, această regulă este
un imperativ, adică o regulă caracterizată printr-un trebuie (ein Sollen), care
exprimă o constrângere obiectivă la acțiune și semnificând că, dacă rațiunea ar
decide în întregime voința, acțiunea s-ar petrece potrivit acestei reguli.
Imperativele sunt deci valabile obiectiv și dii'eră total de maxime, care nu sunt

decât principii subiective. [.,. | Maximele sunt deci principii, dar nu imperative. Iar imperativele însele, dacă sunt condiționate, adică dacă nu determină pur și simplu voința ca voință, ci numai în vederea unui efect râvnit, dacă sunt deci imperative ipotetice, sunt într-adevăr precepte practice, dar nu legi. Legile trebuie să determine suficient voința ca voință, înainte de a mă întreba dacă am puterea necesară pentru a produce un efect dorit, sau ce trebuie să fac pentru a-l produce.' prin urmare trebuie să fie categorice, altfel ele nu sunt legi... Legile practice se referă deci numai la voință, independent de ceea ce se efectuează prin cauzalitatea ei, și, pentru a le avea pure, putem face abstracție de aceasta din urmă (ca aparținând lumii simțurilor), (105-107)

§ t. Teorema I

Toate principiile practice, care presupun un obiect (materie) al facultății de a râvni ca principiu determinant al voinței, sunt empirice și nu pot oferi legi practice.

Prin materia facultății de a râvni înțeleg un obiect a cărui realitate este râvnită. Dacă râvnirea acestui obiect precede regula practică și este condiție pentru ca aceasta să devină un principiu, spun (în primul rând): principiul acesta este totdeauna empiric. Căci principiul determinant al liberului arbitru este atunci reprezentarea unui obiect M legătura ei cu subiectul, prin care facultatea de a râvni este determinată să realizeze obiectul râvnit. Dar un obiect (de raport cu subiectul se numește plăcerea produsă CH ' >n- ' diție a posibilității de determinare a liberului arbitru. P despre niciuna din reprezentările vreunui obiect, ori el nu fi ea, nu se poate cunoaște a priori dacă va fi sau nu de plăcere a priori dacă va fi sau nu plăcere sau de neplăcere sau va fi indiferentă. Înii menea iaz deci. Principiu! Determinant al liberului arbitru semenea iaz.

Prin urmare trebuie să fie totdeauna empiric, prin urmare și principiul practic material, care îl presupunea ca condiție.

Cum însă (în al doilea caz) un principiu care nu se întemeiază decât pe condiția subiectivă a capacității de a simți o plăcere sau o neplăcere (care nu poate fi cunoscută niciodată decât empiric și nu poate fi în același mod valabilă pentru toate ființele raționale) poate slui, desigur pentru subiectul care o posedă, ca maximă a lui, dar nu poate servi ca lege și acestei capacități însăși (fiindcă îi lipsește necesitatea obiectivă care trebuie recunoscută a priori), un asemenea principiu nu poate oferi niciodată o lege practică. (107-108)

§ 3. Teorema a H-a

Toate principiile practice materiale sunt, ca atare, de unul și același gen și se încadrează în principiul universal al iubirii de sine sau al fericirii personale.

Plăcerea provenind din reprezentarea existenței unui lucru, întrucât ea e principiul determinant al râvnirii acestui lucru, se întemeiază pe capacitatea de a simți a subiectului, fiindcă depinde de existența unui obiect; prin urmare, ea aparține simțului (sentimentului) și nu intelectului, care exprimă *o raportare a reprezentării la un obiect după concepte, iar nu la subiect, după sentimente, Ea nu este, deci, practică decât în măsura în care senzația de plăcere, pe care subiectul o așteaptă de la realitatea obiectului, determină facultatea de a râvni. Dar conștiința unei ființe raționale despre plăcerile vieții, care însoțesc neîntrerupt întreaga ei existență, este fericirea, iar principiul de a face din ea principiul suprem de determinare al liberului arbitru este principiul iubirii de sine. Deci toate principiile materiale care pun principiul determinant al liberului arbitru în plăcerea sau neplăcerea pe care le resimțim de la realitatea unui obiect oarecare, sunt absolut de m o singură și aceeași specie. Întrucât toate aparțin principiului iubirii de sine sau al fericirii personale. (108)

Consecință

Toate regulile practice materiale situează principiul determinant al voinței în facultatea inferioară de a râvni, și dacă n-ar exista nici o lege pur formală a voinței, care s-o determine suficient, nu s-ar putea admite nici facultatea superioară de a râvni, (109)

Nota 1

Principiul fericirii personale, cu oricâtă inteligență și rațiune s-ar folosi. N-ar cuprinde. Totuși, pentru voință, alte principii determinante decât cele adecvate facultății inferioare de a râvni. Și deci sau nu există facultate superioară de a râvni. Sau rațiunea pură trebuie să fie ea însăși practică, adică să poată decide voința prin simpla formă a re-gulei practice, adică fără presupunerea vreunui sentiment, prin urmare fără reprezentările de plăcut sau de neplăcut ca materie a facultății de a râvni, care este totdeauna o condiție empirică a principiilor. Numai atunci și anume în măsura în care ea decide prin ea însăși voința (și nu este în slujba înclinărilor) rațiunea este adevărata facultate superioară de a râvni, căreia cea determinabilă patologic îi este subordonată și de care este real, ba chiar specific diferită, așa că și cel mai mic amestec din pornirile celei din urmă dăunează tăriei și superiorității ei, așa precum și cel mai neînsemnat element empiric, intervenind ca condiție într-o demonstrație matematică, îi scade și-i distruge demnitatea și forța. Într-o lege practică, rațiunea determină nemijlocit voința, nu cu ajutorul unui sentiment intermediar de plăcere ori neplăcere, nici chiar cu ajutorul unuia legat de această lege: și numai fiindcă ea poate fi, ca rațiune pură și practică, o face să fie legislatoare. (111-1.12)

— Nota II... deși conceptul de fericire servește pretutindeni ca fundament raportului practic dintre obiecte și facultatea de a râvni, el nu este totuși decât

titlul general al principiilor subiective de determinare și nu determină nimic în mod specific; totuși numai de aceasta este vorba în această problemă practică, și, fără acea determinare, ea nu poate fi de loc soluționată. În ce anume își plasează fiecare fe~ricirea> depinde de fiecare sentiment particular al său de plăcere sau de neplăcere, și chiar în unul și același subiect ' depinde de diversitatea nevoilor care urmează modificărilor acestui sentiment, și astfel o lege subiectiv necesară (ca lege naturală) este, obiectiv, un principiu practic cu mult prea contingent, care în diferitele subiecte poate și trebuie să fie foarte diferit, prin urmare' nu poate constitui nicicând o lege; fiindcă în dorința nestăpânită după fericire nu este vorba de forma conformității cu legea, ci numai de materia ei, anume dacă și câtă plăcere poate fi așteptată de la observarea legii. (112)

§ 4. Teorema a III-a

Dacă o ființă rațională trebuie să gândească maximele ei ca legi practice universale, nu le poate gândi decât ca principii care conțin principiul determinant al voinței, nu după materie, ci numai după formă.

Materia unui principiu practic este obiectul voinței. Acesta este sau nu principiul determinant al voinței. Dacă el este principiul determinant al voinței, regula voinței ar fi supusă unei condiții empirice (raportului reprezentării determinante față de sentimentul de p' icere sau de neplăcere), prin urmare nu ar mai fi o lege practică. Dacă însă la o lege facem abstracție de orice materie, adică de orice obiect al voinței (ca principiu determinant), nu mai rămâne nimic altceva decât simpla formă a unei legislații univers'ale. Deci o ființă rațională, sau nu-și poate repreaa zenta de loc principiile sale subiectiv practice, adică maximele, în același timp ca legi universale, sau trebuie să admită că simpla lor formă, datorită căreia ele se adaptează unei legislații universale, le face, ea singură, lege practică. (114)

§ 5. Problema I

Presupunând că simpla formă legislativă a maximelor este singură principiu suficient de determinare pentru o voință: să se găsească natura acelei voințe, care nu poate li determinată decât în acest mod.

Deoarece simpla formă a legii poate fi reprezentată exclusiv de rațiune, și pr-in urmare nu este un obiect al simțurilor, în consecință nu aparține nici fenomenelor, reprezentarea ei ca principiu determinant al voinței se distinge de toate principiile care determină după legea cauzalității evenimentele din natură, fiindcă la acestea principiile determinante trebuie să fie ele însele fenomene. Dar dacă nici un principiu determinant, afară numai de acea formă legislativă universală, nu poate servi voinței de iege, atunci o astfel de voință trebuie gândită ca total independentă de legea naturală a fenomenelor în raporturile lor succesive, adică de legea cauzalității. Dar astfel de independență se numește

libertate, în sensul cel mai riguros, adică în sens transcendențial. Deci o voință, căreia numai simpla formă legislativă a maximei îi poate servi de lege, este o voință liberă. (116)

§ 6. Problema II

Presupunând că o voință este liberă: să se găsească legea care, singură, este aptă s-o determine necesar.

Fiindcă materia legii practice, adică un obiect al maximei, nu poate fi dată niciodată altfel decât empiric, iar voința liberă ca independentă de condițiile empirice (adică aparținând lumii simțurilor), trebuie să fie totuși determinabilă; trebuie ca o voință liberă, independentă de materia legii, să găsească totuși un principiu determinant în lege. Dar, în afară de materie, legea nu mai cuprinde decât forma legislativă. Deci, forma legislativă, întrucât este inclusă în maximă, este singura care poate constitui un principiu determinant al voinței. (116-117)

Notă

Libertatea și legea practică necondiționată se referă deci reciproc una la alta. Întreb de unde pornește cunoașterea a ceea ce este necondiționat practic, dacă de la libertate sau de la legea practică? De la libertate nu poate porni; căci de aceasta nu putem fi nici nemijlocit conștienți, pentru că primul ei concept este un concept nega-tiv, și nici n-o putem deduce din experiență, căci experiența nu ne lasă să cunoaștem decât legea fenomenelor, prin un mare mecanismul naturii, care este tocmai contrarul libertății. Deci legea morală, de care suntem nemijlocit conștienți (de îndată ce [ormulăm maxime ale voinței]). Este aceea care ni se oferă mai întâi și care, întrucât rațiunea o înfățișează ca un principiu determinant care nu poate fi dominat de nici o condiționare sensibilă, ba chiar este total independent de aceasta, ne duce direct la conceptul libertății... Nu s-ar fi ajuns niciodată la cutezanța de a introduce libertatea în știință, dacă legea morală și împreună cu ea rațiunea practică nu ar fi intervenit și nu ne-ar fi impus acest concept. (117-113)

§ „! Legea fundamentală a rațiunii pure practice.

Acționează astfel încât' maxima voinței tale să poată oricând valora în același timp ca principiu al unei legislații universale. (118)

ST

Notă.

Rațiunea pură, practică în sine, este aici nemijloc't legislativă. Voința este concepută ca independentă de condiții empirice, prin urmare ca voință pură. Determinată de simpla formă a legii și acest principiu determinant este considerat ca condiția supremă a tuturor maximelor. [1 Putem numi conștiința acestui principiu un fapt al rațiunii, pentru că nu-l putem deduce silogistic din date anterioare ale rațiunii, de exemplu din conștiința libertății

(căci aceasta nu ne este dată anterior), ci pentru că ea ni se impune prin ea însăși ca judecată sintetică a priori fl (119).

Consecință

Rațiunea omului este în sine practică și dă (omului) o lege universală, pe care noi o numim legea morală. (119)

Notă

Faptul pomenit mai înainte este incontestabil. Să nu analizăm decât judecata pe care și-o fac oamenii despre legitatea faptelor lor: vom găsi totdeauna că, orice ar zice -înclinația, rațiunea lor totuși, incoruptibilă și constrângându-se pe ea însăși atunci când e vorba de o faptă, compară todeauna maxima voinței într-o acțiune cu voința pură, cu ea însăși adică, considerându-se pe sine ca practic a priori. Raportându-se... la om, legea are forma unui imperativ, deoarece omului ca ființă rațională îi putem presupune o voință pură, dar ca ființă afectată de nevoi și mobile sensibile, nu-i putem presupune o voință sfântă, adică una care să nu fie capabilă de nici o maximă care să contrazică legea morală. De aceea pentru oameni legea morală este un imperativ care poruncește categoric, pentru că legea este necondiționată: raportul unei asemenea voințe cu această lege este dependența, care, sub numele de obligație, desemnează o constrângere la o acțiune care, ousă de simpla rațiune §1- de legea ei ooiecuvd, ^5 datorie. (120)

§ 8. Teorema a IV-a

Autonomia voinței este unicul principiu al tuturor leilor morale și al datoriiilor care le sunt conforme; di. N ontra, orice eteronomie a liberului arbitru nu numai că nu întemeiază nici o obligație, ci mai curând este opusă orncipiului obligației și moralității voinței. Principiul unic al moralității constă în/independența de orice materie a legii (anume de un obiect râvnit) și în același timp totuși în determinarea liberului arbitru'de simpla formă legislativă universală de care trebuie să fie capabilă o maxima. Dar; >lă independență este libertate în sens negativ, iar; stă. Legislație proprie a rațiunii pune, și ca atare prac-ț; este libertate în sens pozitiv. Legea morală nu exprimă ci altceva decât autonomia rațiunii, pure practice, adică; i ijertătâi, și această autonomie este însăși condiția forii: i a I. Tor maximelor, singura prin care ele pot fi del: it-ord CP: gea practică supremă. Dacă prin urmare materia ve> i care nu poate fi altceva decât un obiect al unei '!.', care este legată, cu legea, intervine în legea prac c ondiție a posibilități acestei

l e g ei rezultă eteronomia liberului arbitru, anume ciept de legea naturală, de a urma vreun impuls sau tclinație, și voința nu-și dă ea însăși legea, ci N. Uâr.; eptul pentru supunerea rațională la legile patolojio laxima, care în chipul acesta nu poate conține xr>, s odată forma universal legislativă, nu numai că nu c- /, a în acest mod nici o obligație, ci este ea însăși con i,

principiului unei rațiuni pure practice, prin aceL contrară deci și
simțământului moral, chiar dacă aeți., '. A care provine din e! Ar fi conformă
legii. (121-122)

SFÂRȘIT