

IMMANUEL KANT
CRITICA RAȚIUNII PURE

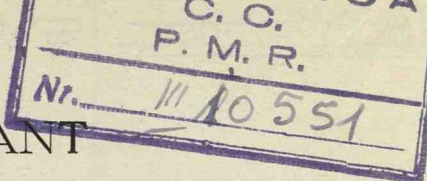
Lucrări publicate de Traian Brăileanu :

- Despre condițiunile conștiinței și cunoștinței*, Cernăuți 1912.
Die Grundlegung zu einer Wissenschaft der Ethik, Wien und
Leipzig, W. Braumüller, 1919.
Introducere în Sociologie, Cernăuți, Librăria „Ostașul Român”,
1923.
Sociologia Generală, Cernăuți, Tipografia „Mitropolitul Sil-
vestru”, 1926.
Ethik und Soziologie. Ein Beitrag zur Lösung des Problems
„Individuum und Gesellschaft“, Cernăuți, Librăria F.
V. Mühldorf, 1926.
Politica, Cernăuți, Tip. „Mitropolitul Silvestru”, 1928.

Traducere:

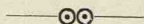
- Immanuel Kant, Intemeierea metafizicei moravurilor*, București,
Casa Școalelor 1929.

IMMANUEL KANT



316481

CRITICA RAȚIUNII PURE



TRADUCERE ÎNȘOȚITĂ DE O SCHIȚĂ
:: BIOGRAFICĂ ȘI O PREFAȚĂ ::

DE

TRAIAN BRĂILEANU
PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN CERNĂUȚI

EDITURA CASEI ȘCOALELOR
BUCUREȘTI 1930

127.443/1960
Inv. 51.328/63

~~m 480 386~~

54844

11/9/05

B.C.U. Bucuresti



C20058761

BUCURESTI 1990

Viața lui Kant

Immanuel Kant s'a născut în 22 Aprilie 1724 la Königsberg, Prusia răsăriteană, și a murit tot aci în 12 Februarie 1804. Studiile pregătitoare pentru Universitate le făcu, dela 1732—1740, la Colegiul Friderician, intră apoi la Universitatea din Königsberg și studiază filozofia, matematica și teologia. După terminarea studiilor universitare, Kant a fost pedagog în mai multe familii.

Cu tratatul „De igne“, Kant dobândi (în 1755) titlul de „magister“, iar în urma disertației „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio“ i se dădu, la 27 Septembrie 1755, „venia legendi“ la Universitatea din Königsberg.

Timp de 15 ani Kant rămase „docent privat“ și ținu prelegeri cari cuprindeau: matematica, fizica, metafizica, filozofia morală, geografia fizică, dreptul natural, enciclopedia și istoria filozofiei, antropologia, teologia naturală, pedagogia, și chiar mecanica și mineralogia.

La 31 Martie 1770, Kant fu numit „professor ordinarius“ pentru logică și metafizică.

În anul 1796 bătrânețele îl determină pe Kant să se retragă din învățământ.

Kant duce o viață liniștită, dedicată cu desăvârșire științei. N'a fost însurat, n'a părăsit nicicând hotarele patriei sale mai restrânse.

Scrierile lui Kant

(După Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, III. Teil, 12. Aufl. Berlin 1924, pag. 516 urm.)

I. Faza precriticistă

1. *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* und Beurteilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, Koenigsberg 1746 (publicată în 1749).

2. *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe* (în *Wöchentliche Königsbergsche Frag- und Anzeigungs-Nachrichten*, din 8 și 15 Iunie 1754).

3. *Die Frage, ob die Erde veralte*, physikalisch erwogen (ibid. 10 Aug. — 14 Sept. 1754).

4. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt, Koenigsberg und Leipzig 1755 (anonimă).

5. *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio* (dissertație pentru dobândirea titlului de „magister“, înaintată facultății de filosofie din Koenigsberg în 1755, publicată pentru întâiaș dată la Leipzig 1839).

6. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (lucrarea de „abilitare“), Königsberg 1755.

7. a) *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von*

Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat (Königsb. Frag- und Anzeigungs-Nachrichten, din 24 Ian. 1756).

b) Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des *Erdbebens*, welches an dem Ende des 1755-sten Jahres einen grossen Teil der Erde erschüttert hat, Kgsb. 1756.

c) Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen *Erderschütterungen* (in Königsb. Frag- und Anz.-Nachr. din 10 și 27 Aprilie 1756).

8. *Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I. continent monadologiam physicam*, Kgsb. 1756.

9. a) Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, Kgsb. 1756.

b) Entwurf und Ankündigung eines *Collegii der physischen Geographie*, nebst dem Anhang einer kurzen Betrachtung über die Frage: ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht sind, weil sie über ein grosses Meer streichen, Kgsb. (s. a.).

10. Neuer Lehrbegriff der *Bewegung und Ruhe* und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft, Kgsb. 1758.

11. Versuch einiger Betrachtungen über den *Optimismus*, Kgsb. 1759.

12. Die falsche Spitzfindigkeit der vier *sylogistischen* Figuren, Kgsb. 1762.

13. Der einzig mögliche *Beweisgrund* zu einer Demonstration des *Daseins Gottes*, Kgsb. 1763 (apărută 1762).

14. Versuch, den Begriff der *negativen Grössen* in die Weltweisheit einzuführen, Kgsb. 1763.

15. Beobachtungen über das Gefühl des *Schönen und Erhabenen*, Kgsb. 1764.

16. Untersuchung über die *Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* Kgsb. 1764.

17. *Träume eines Geistersehers*, erläutert durch Träume der Metaphysik, Kgsb. 1766.

18. Von dem erstem Grunde des *Unterschiedes der Gegen-*
den im Raume (in Kgsb. Fr. u. Anz. Nachr. din 6 Februarie
1768).

II. Faza criticistă

1. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, disert, pro loco professionis log. et metaph. ordin, rite sibi vindicando, Regiomonti 1770.
2. Von den verschiedenen *Rassen der Menschen*, Kgsb. 1775 (apoi, mai pe larg, Leipzig 1777).
3. *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781.
4. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, die als Wissenschaft wird auftreten können, Riga 1783. (Traducere română de Mihail Antoniadă, București, Cultura Națională, 1924).
5. a) Idee zu einer *allgemeinen Geschichte* in weltbürgerlicher Absicht (Berlin. Monatsschrift 1784).
b) Was ist Aufklärung. (ibid. 1784).
6. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785. (Traducerea românească de Traian Brăileanu, București, Casa Școalelor, 1929).
7. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Riga 1786.
8. *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788.
9. *Kritik der Urteilskraft*, Berlin und Libau 1790. (Traducere română — până la § 22 — de I. Gherincea, Galați 1927).
10. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Kgsb. 1793. (Traducere română în colecțiunea „Probleme și Idei“, cu o notiță despre Iemm. Kant în lumina gândirii europene de C. Rădulescu-Motru).
11. *Zum ewigen Frieden*, ein philos. Entwurf, Kgsb. 1795. (Traducere română de Ion Gorun, București, s. a.).
12. *Metaphysik der Sitten*:
I. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Kgsb. 1797.

II. Metaphysische Anfangsgründe der *Tugendlehre*, Kgsb. 1797.

13. *Von der Macht des Gemüts*, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein, 1798.

14. *Streit der Fakultäten*, Kgsb. 1798.

15. *Anthropologie* in pragmatischer Hinsicht, Kgsb. 1798.

Au mai fost publicate, Kant fiind încă în viață, *Logica* 1800, *Geografia fizică* 1802, și prelegerile despre *Pedagogie* 1803, iar după moartea sa numeroase scrisori, articole, etc.

Prefața Traducătorului

I

Cu prilejul aniversării a 200-a dela nașterea lui **Kant**, deci în 1924, au apărut și la noi studii și articole cari au arătat importanța filozofiei lui **Kant**, precum și influența ei asupra filozofiei românești. În primul rând trebuesc amintite contribuțiile filozofilor români **C. Rădulescu-Motru** și **I. Petrovici**. Dealtminteri, broșura d-lui **I. E. Toroușiu** „*Immanuel Kant în filosofia și literatura română*“ (București 1925) ne dă informații bibliografice cât se poate de complete despre tot ce s'a scris de Români asupra filozofiei Kantiene.

Ceeace m'a împins pe mine să traduc mai întâi „*Intemeierea metafizicei moravurilor*“ (București, Casa Școalelor, 1929) și apoi, acum, „*Critica rațiunii pure*“ a fost insuficiența positivismului comteist pentru întemeierea sociologiei și eticei și, deci, nevoia de a completa pozitivismul prin idealismul critic al lui **Kant**. Celelalte științe, zise naturale sau exacte, au ajuns în timpurile noastre să-și poată urma calea fără să aibă nevoie de o revizuire neîncetată a principiilor și metodei lor. Și chiar psihologia a intrat pe drumul sigur al cercetărilor experimentale. Dar *sociologia* și *etica* oscilează încă între câmpul științelor exacte și cel al speculațiunii metafizice. În acest fel, în domeniul sociologiei și eticei, fiecare cercetător își are sistemul său și metoda sa proprie. Incercarea lui **Lévy-Bruhl**, d. e., dea întemeia o „știință a moravurilor“ menită să înlocuiască „etica normativă“ a fost considerată revoluționară și s'a izbit de puternice rezistențe, iar pozitivismul nu-i dă argumente hotăritoare pentru apărarea punctului său de vedere.

Această insuficiență a pozitivismului rezultă din faptul că e lipsit de o „critică a rațiunii“, de o fixare a condițiilor de cu-

noaștere în baza căroră să se poată delimita cu precizie domeniul unei științe și metoda ei de cercetare. Positivismul, renunțând la cercetarea problemei cunoașterii, alunecă în mod fatal pe povârnișul speculațiunii și devine dogmatic, deci antiștiințific. Din această cauză cel mai pozitivist și realist sociolog care este, fără îndoială, **Vilfredo Pareto** pune sociologia lui **A. Comte** în același rând cu „*Discours sur l'histoire universelle*” al lui **Bossuet**. „Aceste sunt, zice el, religii diferite, dar totuși religii”. În *Prefața* la traducerea franceză a *Criticii rațiunii pure*, d-l **A. Hannequin** zice: „On étonnerait par exemple beaucoup la plupart des savants français, gagnés en grande majorité à un positivisme sans critique, si on leur apprenait que la *Critique de la Raison pure* a posé dès 1781, c'est-à-dire soixante ans avant la publication du *Cours de philosophie positive*, les fondements d'un positivisme rigoureux”. Și, Hannequin arată superioritatea pozitivismului Kantian asupra celui, lipsit de critică, al lui **A. Comte**. Se spune că **A. Comte**, cunoscând prin elevul său **Eichthal** tratatul lui **Kant**: „*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*”, s'ar fi exprimat că, dacă ar fi cunoscut ideile lui **Kant** înainte de elaborarea sistemului său, el ar fi fost cruțat de multă trudă.

Nu vreau să susțin cumcă o cunoaștere a filozofiei Kantiene ar putea înlătura dintr'odată orice controversă asupra metodei și a delimitării obiectului sociologiei și eticei, dar susțin că *Critica rațiunii pure* e o încercare genială de a rezolva problemele fundamentale ale oricărei științe. Noi nu putem face știință fără a ne da seama de limitele și condițiunile cunoașterii noastre. **Kant** ne arată calea cum putem trage un hotar lămurit între domeniul științei și domeniul speculațiunii. În câmpul științei avem nevoie de datele experienței. Dincolo de acest câmp nu putem cunoaște nimic, nu putem dovedi nimic, căci numai experiența ne poate da cunoaștere. Dar rațiunea e împinsă în mod necesar să depășească limitele experienței pentru a ajunge la unitatea sistematică a cunoașterii. În acest fel ea ajunge la idei, la postularea unor principii supreme. Pe de altă parte însă, aceste principii reprezintă punctul de plecare pentru rațiunea

practică, pentru voință, care-și creiază cu ajutorul lor o lume inteligibilă, un imperiu al scopurilor. În lumea inteligibilă domnește cauzalitatea prin libertate, în cea sensibilă (a experienței) cauzalitatea naturală (mecanică). Libertatea nu se poate demonstra, dar fără de ea n'ar putea exista morală, n'ar putea exista criterii pentru ceea ce este bine și rău, n'ar exista norme de conduită.

În lucrarea, din 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* se pot constata primele licăriri ale criticismului. Dar abia după zece ani de meditare, **Kant** așterne pe hârtie, în curs de patru luni, opera sa fundamentală „*Critica rațiunii pure*” (1781). În scurte răstimpuri apar acum o serie de lucrări întemeiate pe principiile stabilite în acea operă. „*Prolegomenene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*”, din 1783, cuprind o expunere scurtă a conținutului „*Criticii rațiunii pure*”. În anul 1785, apare „*Intemeierea metafizicei moravurilor*”, care prezintă în mod sistematic temeliile filozofiei morale, schițată în „*Critica rațiunii pure*”. În 1788, Kant ne dă un tratat de morală mai pe larg în „*Critica rațiunii practice*”.

În sfârșit, în 1790, apare a treia *critică*, cea a *puterii de judecată*, menită să arate posibilitatea de conciliere între lumea sensibilă și cea inteligibilă, între mecanismul naturii și libertatea morală, între știință și credință. Conceptul care înlesnește această conciliere este „finalitatea”. Noi putem considera mecanismul natural ca tinzând spre realizarea de scopuri conforme cu scopurile sau idealurile noastre. Este ca și cum în natură ar lucra o Providență, o rațiune. Natura în general, și istoria omenirii mai ales (cum arată **Kant** în „*Idee pentru o istorie universală*” 1784), dobândește în acest fel „un înțeles”. Tratatul „*Spre pacea eternă*”, din 1795, se întemeiază pe această concordanță între mecanismul natural și idealul nostru.

În „*Critica puterii de judecată*”, biologia și sociologia vor găsi elemente importante pentru lămurirea naturii obiectului lor și a metodei de cercetare.

În filozofia românească găsim la **Vasile Conta** năzuința de

a trece dela concepția materialistă-mecanicistă (în „*Teoria Fatalismului*“) la o concepție teleologică (în „*Teoria undulațiunii universale*“). Dacă filozoful român ar fi cunoscut filozofia Kantiană, ar fi fost scutit și el de multă osteneală și de mult sbucium sufletesc. Deaceea trebuie să regretăm că **Eminescu** n'a putut termina și publica traducerea „*Criticii rațiunii pure*“, începută de el cu atâta râvnă.

Din cele expuse rezultă necesitatea imperioasă de a publica în traducere românească cele trei critici Kantiene. Cum „*Prolegomenele*“, „*Intemeierea metafizicei moravurilor*“ și o parte a „*Criticii puterii de judecată*“ au fost traduse, ar rămânea ca d-l **I. Gherincea** să termine traducerea „*Criticii puterii de judecată*“, iar alți traducători să se grăbească a ne da și „*Critica rațiunii practice*“.

Cunoașterea filozofiei lui **Kant**, înlesnită prin aceste lucrări, nu va întârzia să dea roade minunate pentru filozofia românească, așa cum a dat și va da încă roade pentru filozofia franceză.

Legându-l pe Comte de Comte și Kant, filozofia românească, dar și știința românească, își vor dobândi puteri nebănuite pentru a străbate la drum luminos și neted. Căci prea mult au rătăcit până acuma pe cărări întortochiate fără a-și putea săpa o cale dreaptă și sigură.

II

Traducerea de față e făcută după edițiile germane: a lui **Karl Kehrbach** (Reclams Universal-Bibliothek, ed. a 2-a 1878), și a lui **Albert Görland** (în „*Immanuel Kants Werke*, herausg. von *Ernst Cassirer*, Bd. III, Berlin 1922), iar corecturile le-am revăzut după noua ediție îngrijită de **Raymund Schmidt** (pentru Reclams Univ.-Bibl.). Traducerea am comparat-o apoi cu noua traducere franceză a d-lor **A. Tremesaygues** și **B. Pacaud** (Paris, Alcan, 1927).

Această traducere e foarte bună și este rezultatul unei munci

îndelungate (traducătorii arată că au lucrat la ea șase ani de zile deși e a patra traducere în limba franceză!). Față de traducătorii francezi eu am avut avantajul (avantaj pentru acest caz special!) că mi-am făcut studiile liceale și universitare la școli germane. În acest fel am terminat traducerea într'un timp mai scurt (șapte luni, dela 1 Iunie până la 31 Decembrie 1929) și am putut evita unele greșeli destul de supărătoare pe cari le fac traducătorii francezi. Amintesc numai câteva: pag. 285, șirul 1 de jos stă „objet sensible“ pentru „objet non-sensible“ (aussersinnlich); pg. 452, șirul 16 de sus, se traduce „Vergleich“ cu „comparaison“, în loc cu „transaction“; pg. 474, șirul 19 de jos, se traduce „machen sich selbst Gegenstände“ cu „se changent elles-mêmes en objets“ — dar aci „sich“ este un dativ, iar „Gegenstände“ acuzativ, deci „își fac obiecte“, căci dealtfel Kant ar fi scris: „machen sich selbst zu Gegenständen“; pg. 489, șirul 5 de sus se traduce „nachsehend“ cu „vigilant“, pe când aci „nachsehend“ înseamnă „blând“, „indulgent“ (=nachsichtig). Sunt și alte numeroase greșeli mai puțin importante. În general partea întâia a Criticii e redată cu mai mare îngrijire și exactitate, a doua (Metodologia transcendențială) dă impresia că traducătorii s'au grăbit să termine lucrarea.

În traducerea mea am năzuit, ca și în cea a „Intemeierii metafizice moravurilor“, să redau pe cât se poate de exact textul Kantian. Nu m'am crezut în drept să-l fac pe Kant mai sprinten decum este. Farmecul stilului Kantian stă tocmai în această maiestooasă curgere a frazelor largi și massive, care corespunde și gândirii sale adânci și grele.

Cum în ediția a doua (din 1787) Kant a făcut importante schimbări, eu am urmat exemplul tuturor editorilor și traducătorilor și am dat atât textul primei ediții cât și al ediției a doua. În aranjarea textelor celor două ediții m'am hotărît să iau ca bază textul ediției a doua, iar variantele primei ediții să le pun în josul paginilor.

N o t a

Locurile și cuvintele cari lipsesc în ediția întâia (E_1), deci au fost adăogate de Kant în ediția a doua (E_2), sunt puse în paranteză []; cuvintele și locurile din E_1 cari lipsesc în E_2 sau au fost înlocuite prin alte cuvinte sau alt text se vor da în josul paginei în note însemnate cu cifre. Notele infracapinale ale lui Kant sunt însemnate cu stelufe ().*

C r i t i c a
R a ț i u n i i P u r e

de

Immanuel Kant,
Profesor la Koenigsberg,
Membru al Academiei Regale de Științe
din Berlin

Ediția a doua, pe alocuri îndreptată

R I G A,
la Johann Friedrich Hartknoch
1787

Baco de Verulamio¹⁾

Instauratio magna. Praefatio.

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectae nos alicuius, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi — in commune consulant — et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quidam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.

1) Acest epigraaf a fost adăugat la ediția a 2-a.

Excelenței Sale
Ministrului Regal de Stat
Baron de Zedlitz

Măria Ta,

A aduce contribuția sa la dezvoltarea științelor este a lucra chiar în interesul propriu al *Excelenței Voastre*; căci acest interes e strâns legat de științe nu numai prin eminentele funcțiuni ale protectorului, ci prin cele cu mult mai intime ale amatorului și cunoscătorului luminat. Deaceia mă și servesc de singurul mijloc care, într'un anumit mod, stă în puterea mea, pentru a-mi arăta mulțumirea pentru încrederea binevoitoare cu care Excelența Voastră mă cinstește crezându-mă în stare să contribuesc cu ceva la această intenție.¹⁾

Aceiaș binevoitoare atenții de care Excelența Voastră a

1) E₁ continuă aci astfel: „Cui îi place viața speculativă, pentru acela, în dorințele sale modeste, aprobarea unui judecător luminat și competent e o încurajare puternică spre străduințe al căror folos e mare, deși îndepărtat și deci cu desăvârșire necunoscut privirii mării mulțimi.

Unui Atare și binevoitoarei Lui atenții dedic deci această lucrare și scutului său toate celelalte interese...

învrednicit întâia ediție a acestei opere dedic acumă și această
a doua și totdeodată toate celelalte interese ale carierei mele
literare, și sunt cu cel mai adânc respect

al *Excelenței Voastre*

prea umil și plecat
servitor

Immanuel Kant

Koenigsberg,
în 23 Aprilie
1787

P r e f a ță

(la ediția întâia din anul 1781 ¹⁾)

Rațiunea omenească are într'un gen al cunoașterii ei, soarta osebită: că e tulburată prin întrebări pe cari nu le poate înlătura; căci ele îi sunt impuse chiar prin natura rațiunii, la cari însă ea nici nu poate răspunde; căci ele întrec toată puterea rațiunii omenești.

În această încurcătură ea intră fără vina ei. Ea pornește dela principii a căror întrebuițare în cursul experienței e inevitabilă și totodată destul de încercată prin această experiență. Cu acestea ea se ridică (precum și natura ei o aduce cu sine) tot mai sus, spre condiții mai îndepărtate. Observând însă că în acest fel opera ei trebuie să rămână totdeauna neterminată, deoarece întrebările nu încetează niciodată, ea se vede nevoită a-și lua refugiul la principii cari depășesc orice întrebuițare posibilă a experienței și totuș par a fi atât de puțin suspecte încât și rațiunea omenească comună e înțeleasă cu ele. Prin aceasta însă ea se cufundă în întunerec și contradicții. Din aceste contradicții ea poate înțelege că undeva erori ascunse trebuie să fie la bază, dar ea nu le poate descoperi, deoarece principiile de cari se servește, depășind orice limită a experienței, nu mai recunosc nicio piatră de încercare a experienței. Câmpul de luptă al acestor certuri fără sfârșit se numește *metafizică*.

Era o vreme când ea era numită *regina* tuturor științelor și, dacă luăm voința în locul faptei, atunci ea merită fără îndoială, pentru eminenta importanță a obiectului ei, acest nume de

1) Această prefață lipsește în ediția a doua din 1787.

cinste. Acuma tonul la modă al epocii cere să i se arate tot disprețul, și matroana se vaetă, alungată și părăsită, ca Hecuba: *modo maxima rerum tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops — Ovid. Metam.*

La început, dominațiunea ei era, supt administrația *dogmaticilor, despotică*. Totuș, *legislația* purtând încă urmele vechei barbarii, ea degeneră prin războaie interne încetul cu încetul în completă *anarhie*, și *scepticii*, un soi de nomazi cari disprețesc orice cultivare stabilă a pământului, destrămară din vreme în vreme asociația civilă. Din fericire însă, ei nefiind prea numeroși n'au putut împiedica pentru ca dogmaticii să încerce a-l cultiva tot din nou, deși nu după un plan fixat în înțelegere comună. În timpurile mai noi se părea, ce-i drept un moment că tuturor acestor certuri avea să li se pună capăt printr'o anumită *fiziologie* a intelectului omenesc (de către renumitul **Locke**) și că legitimitatea acelor pretenții avea să fie hotărâtă cu desăvârșire; dar, deși obârșia acelei pretinse regine a fost dedusă din vulgara experiență comună și prin aceasta pretenția ei ar fi trebuit să apară cu drept cuvânt suspectă, s'a întâmplat totuși ca ea să-și mai mențină pretențiile, deoarece aceea *genealogie* îi fusese atribuită de fapt pe nedrept. Urmarea a fost că totul recăzu iarăș în învechitul *dogmatism* viermănos și, de aci, în disprețul din care se încercase a scoate știința. Acuma, după ce toate căile (după cum se crede) au fost încercate în zadar, dămnește desgust și desăvârșit *indiferentism*, mama haosului și a nopții, în științe, dar totuș în acelaș timp se întrevede începutul, cel puțin preludiul unei transformări și lămuriri a lor, după ce prin sânguință rău aplicată deveniseră obscure, tulburi și inutilizabile.

Căci e în zadar să afectăm *indiferență* cu privire la astfel de cercetări, al căror obiect *nu* poate fi *indiferent* naturii omenesti. Și chiar acei pretinși *indiferentiști*, oricât ar intenționa să se facă necunoscuți prin schimbarea limbajului de școală într'un ton popular, recad iarăș, întrucât numai gândesc ceva în cercetările lor, în mod inevitabil în afirmațiuni metafizice, împotriva cărora simulau atâta dispreț. Totuș această indiferență,

care apare în mijlocul înfloririi tuturor științelor și care lovește tocmai în acea știință la ale cărei cunoștințe, dacă ar putea fi dobândite, s'ar renunța între toate mai puțin, este totuș un fenomen ce merită atenție și reflectare. Ea nu este, precum se vede, efectul superficialității, ci al *judecății* *) mature a epocii, care nu se mai lasă amăgită printr'o știință aparentă; și ea este o invitație adresată rațiunii să ia din nou asupra sa cea mai grea din toate sarcinile sale, adică pe cea a cunoașterii de sine și să institue un tribunal care să-i dea sprijin sigur în pretențiile ei juste, dar să poată respinge toate usurpațiunile neîntemeiate, nu prin sentințe samavolnice, ci după legile ei eterne și inflexibile. Și acest tribunal nu e altceva decât însăși *critica rațiunii pure*.

Prin aceasta eu înțeleg însă nu o critică a cărților și sistemelor ci a puterii rațiunii în general, cu privire la toate cunoașterile la cari ar putea năzui *in mod independent de toată experiența*, prin urmare rezolvirea posibilității sau imposibilității unei metafizici în general și determinarea atât a izvoarelor cât și a sferei și limitelor sale, toate însă din principii.

Această cale, singura ce mai rămase, am apucat-o și mă măgulesc că urmând-o am înlăturat toate rătăcirile cari, până acuma, dezbinaseră rațiunea cu sine însăși în întrebuițarea ei în

*) Se aud ici și colo plângeri asupra sărăciei felului de gândire al timpului nostru și asupra decadenței științei temeinice. Dar nu văd că științele a căror temelie e bine stabilită, ca matematica, știința naturală, etc., merită câtuș de puțin această obiecțiune, ci dimpotrivă văd că ele își mențin vechea faimă de științe bine întemeiate, depășind-o chiar în timpul din urmă. Or, acelaș spirit s'ar dovedi eficace și în alte genuri de cunoaștere, dacă s'ar fi grijit numai mai întâi pentru rectificarea principiilor lor. Lipsind această rectificare, indiferența și îndoiala și, în sfârșit, critica severă sunt chiar dovezi ale unei gândiri temeinice. Epoca noastră este adevărata epocă a criticei, căreia toate trebuie să se supună. Religia, prin sfințenia ei, și legislația, prin majestatea ei, vreau de obicei să i se sustragă. Dar atunci ele deșteaptă împotriva lor bănueli juste și nu pot pretinde stimă sinceră, pe care rațiunea o acordă numai când ceva a putut susține examenul ei liber și public.

afară de experiență. N'am ocolit întrebările ei scuzându-mă cu neputința rațiunii omenești; ci eu le-am specificat cu desăvârșire după principii și, descoperind punctul neînțelegerii rațiunii cu sine însăși, le-am rezolvat spre deplina ei satisfacție. Firește, răspunsul la acele întrebări n'a ieșit așa cum a așteptat poate deliranta pasiune de a ști a dogmatismului; căci ea n'ar putea fi satisfăcută decât prin vrăjitorie, la care eu nu mă pricep. Totuși, aceasta nici n'a fost cred că intenția menirii naturale a rațiunii noastre; și datorita filozofiei era: să înlăture iluzia provenită dintr'o înțelegere greșită, chiar dacă prin aceasta ar pieri o iluzie atât de lăudată și simpatizată. În această afacere marea mea preocupare a fost o expunere amănunțită și îndrăznesc a spune, că n'ar putea să existe nici o singură problemă care n'ar fi rezolvată aci sau, cel puțin, la a cărei rezolvare nu s'ar fi dat cheia. De fapt, și rațiunea pură este o unitate atât de desăvârșită, încât, dacă principiul ei ar fi insuficient chiar numai pentru una singură din toate chestiunile puse ei de natura ei proprie, n'am putea decât să-l aruncăm la o parte deoarece atunci acest principiu nu s'ar putea aplica cu deplină încredere nici la una din celelalte chestiuni.

Spunând aceasta cred a observa pe fața cetitorului o indignare amestecată cu dispreț în fața unor pretenții în aparență atât de făloase și lipsite de modestie, și totuși ele sunt fără asemănare mai moderate decât cele ale oricărui autor al celui mai comun program în care pretinde a dovedi, de pildă, natura simplă a *sufletului* sau necesitatea unui prim *inceput al lumii*. Căci acest autor se încumetă să lărgească cunoașterea omenească peste toate hotarele unei experiențe posibile, ceace, mărturisesc cu umilință, întrece cu totul puterea mea; în schimb, eu am a face numai cu rațiunea însăși și cugetarea ei pură, și, pentru a o cunoaște în amănunte, nu trebuie să caut departe în jurul meu, deoarece o găsesc în mine însumi și despre care acuma și logica obicinuită îmi dă un exemplu că toate actele ei simple pot fi înșirate în mod complet și sistematic; numai că aci se ivește problema de a ști ce ispravă aș putea nădăjdui să fac prin ea, dacă mi se ia toată materia și tot sprijinul experienței.

Atâta despre expunerea *completă* în atingerea *fiecărui* scop, și expunerea *detaliată* în atingerea *tuturor* scopurilor la un loc, pe cari nu o hotărîre arbitrară, ci însăși natura cunoașterii, deci a *materiei* cercetării noastre critice, ni le impune.

Sunt încă *certitudinea* și *claritatea*, două lucruri privind forma ei, cari trebuiesc considerate ca postulate esențiale ce le putem cere dela autorul care îndrăznește a se apropia de o întreprindere atât de lunecoasă.

În ce privește *certitudinea*, eu însumi mi-am pronunțat sentința: că în considerațiuni de acest fel nu e îngăduit, nici într'un mod, de a emite *părerii* și că tot ce, aci, s'ar asemena unei ipoteze e marfă oprită, care nu poate fi oferită spre vânzare nici pentru cel mai mic preț, ci care trebuie confiscată îndată ce e descoperită. Căci orice cunoaștere care trebuie să fie valabilă a priori spune ea însăși: că vrea să fie considerată ca absolut necesară, și cu atât mai vartos o determinare a tuturor cunoașterilor pure a priori, care trebuie să fie măsura, deci chiar pilda a toată certitudinea apodictică (filozofică). Ori de am reușit în acest punct să dau ceea ce am făgăduit, rămâne cu desăvârșire să judece cetitorul, deoarece autorul cuvine-se numai să prezinte argumente, nu însă să judece efectul lor asupra judecătorilor săi. Dar pentru ca nimic să nu contribue fără vină la slăbirea argumentelor, să-i fie autorului îngăduit a nota singur acele locuri cari ar putea fi cauza vreunei neîncrederi, deși nu se referă decât la scopul secundar; în acest fel s'ar opri la vreme înrăurirea ce-ar putea-o avea chiar cea mai mică îndoială a cetitorului în acest punct asupra judecății sale cu privire la scopul principal.

Pentru analiza puterii pe care o numim intelect și, totodată, pentru determinarea regulilor și limitelor întrebuițării sale, nu cunosc cercetări mai importante decât cele făcute de mine în capitolul al doilea al Analiticei transcendente, supt titlul *Deducția conceptelor intelectuale pure*; ele mi-au și făcut cea mai mare trudă, dar, precum nădăjduesc, nu nerăsplătită. Această cercetare, cam adânc concepută, are însă două laturi. Una se referă la obiectele intelectului pur și trebuie să expună

și să explice valabilitatea obiectivă a conceptelor sale a priori; chiar din această cauză ea aparține în mod esențial scopurilor mele. Cealaltă năzuește a cerceta chiar intelectul pur, după posibilitatea sa și puterile de cunoaștere pe cari el însuș se întemeiază, deci din punct de vedere subiectiv; și deși această expunere e foarte importantă cu privire la scopul meu principal, totuș ea nu-i aparține în mod esențial; căci problema principală rămâne totdeauna: ce și cât pot cunoaște intelectul și rațiunea, în mod independent de toată experiența, și nu: cum e posibilă însăș *puterea de a gândi*? Intrebarea din urmă fiind așazicând căutarea cauzei la un efect dat, și asemănându-se din acest punct de vedere întrucâtva unei ipoteze (deși de fapt, precum voi arăta cu alt prilej, lucrurile nu stau așa), se pare că în acest caz eu îmi permit a avea o *părere* și, prin urmare, cetitorul ar avea libertatea să aibă altă *părere*. Cu privire la aceasta trebuie să-l previn pe cetitor reamintindu-i: că, în cazul când deducțiunea mea subiectivă n'ar fi avut asupra sa întreaga putere de convingere ce o aștept, totuș cea obiectivă, care în primul rând mă preocupă aci, își dobândește întreaga ei putere, pentru care în orice caz poate fi de ajuns ceace se spune la pagina 92 și 93¹).

În sfârșit, în ceace privește *claritatea*, cetitorul are dreptul să ceară mai întâi *claritate discursivă* (logică), *prin concepte*, apoi însă și o *claritate intuitivă* (estetică), *prin intuiții*, adică exemple sau alte lămuriri *în concreto*. Pentru cea dintâiu am grijit îndeajuns. Aceasta privea esența întreprinderii mele, a fost însă și cauza întâmplătoare că n'am putut satisface a doua cerere, care, deși nu e atât de strictă, totuș e justă. Aproape neîntrerupt, în cursul lucrării mele, am fost nehotărît cum să procedez în această privință. Exemple și lămuriri mi se păreau totdeauna necesare și își luau de fapt în întâia schiță locul lor potrivit. Dar în curând văzui întinderea întreprinderii mele și

1) Paginația ediției originale. În traducerea de față pag. 118—119. Teoria elementară, Partea II-a, Divizia I, Cartea I, Cap. 2, Secția I: Tre-cerea la deducțiunea transcendențială a categoriilor.

mulțimea obiectelor de cari trebuiau să mă ocup și, observând că ele singure, în expunere seacă, numai *scolastică*, vor întinde acuma destul opera, am găsit nepotrivit să o umflu încă mai mult prin exemple și lămuriri, cari sunt necesare numai într'o expunere *populară*, mai ales că această lucrare n'ar putea fi adaptată întrebuițării populare și că adevărații cunoscători ai științei nu au așa nevoie de această înlesnire, deși ea e totdeauna plăcută, aci însă putea să abia chiar urmări potrivit scopului. Abatele *Terrasson* zice ce-i drept: dacă socotim mărimea unei cărți nu după numărul paginilor, ci după timpul necesar pentru a o înțelege, atunci am putea spune despre multe cărți *că ar fi cu mult mai scurte dacă n'ar fi așa de scurte*. Pe de altă parte însă, dacă ne îndreptăm intenția spre mai buna înțelegere a unei totalități de cunoaștere speculativă, o totalitate vastă, dar totuș încheată printr'un principiu, am putea zice cu tot atâta dreptate: *multe cărți ar fi devenit cu mult mai clare, dacă n'ar fi vrut să fie chiar atât de clare*. Căci mijloacele cari înlesnesc claritatea fără îndoială ajută în părți, distrează însă mai adeseori în totalitate, neîngăduindu-i cetitorului să cuprindă destul de repede într'o privire totalitatea și ascunzând și diformând prin toate culorile lor vii totuș articulația sau structura sistemului, care în primul rând desigur e importantă pentru a putea judeca asupra unității și solidității lui.

El va ispiti cred că foarte mult pe cetitor să-și unească străduința sa cu cea a autorului, având perspectiva de a săvârși în întregime și totuș cu temeinicie o operă mare și importantă, după planul arătat. Or, metafizica, după ideile ce vom da despre ea aci, este singura știință care-și poate promite o astfel de perfecțiune și anume în scurtă vreme și cu o trudă destul de redusă, dar unită, astfel că nimic nu mai rămâne pentru posteritate decât de a întocmi pentru scopuri *didactice* toate după intențiile sale, fără a putea spori cătuși de puțin conținutul. Căci ea nu e nimic decât *inventarul*, sistematic ordonat, a tot ce posedăm prin *rațiune pură*. Nimic nu ne poate scăpa aci, deoarece ceea ce produce rațiunea cu totul din sine însaș nu se poate ascunde, ci e scos la lumină chiar de către rațiune.

numai dacă am descoperit principiul său comun. Perfecta unitate a acestor fel de cunoașteri, și anume numai din concepte pure, — fără ca ceva din experiență, sau chiar numai o intuiție *osebită*, menită să ducă la o experiență determinată să poată avea oareșcare influență asupra ei pentru a o lărgi sau spori, — face ca această integralitate necondiționată să fie nu numai posibilă, ci și necesară, *Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex. Persius.*

Un atare sistem al rațiunii pure (speculative) nădăjduesc să dau eu însu-mi sub titlul: *Metafizica naturii*, care neavând nici jumătate din întinderea criticii de față, va avea totuș un conținut incomparabil mai bogat decât ea care a trebuit să expună mai întâiu izvoarele și condițiunile posibilității ei și trebuia să curețe și să netezească un teren cu totul încâlcit. Aci eu aștept dela cetitorul meu răbdarea și nepărtinirea unui *judcător*, acolo însă bunăvoința și ajutorul unui *colaborator*; căci ori și cât de complet ar fi expuse în critică toate *principiile* sistemului, dezvoltarea în amănunte a sistemului mai cere totuș ca să fie date și toate conceptele *derivate*, pe cari nu le putem prevedea a priori, ci cari trebuiesc găsite încetul cu încetul; tot astfel, întrucât acolo toată *sinteza* conceptelor a fost secătuită, aci se mai cere ca acelaș lucru să se întâmple și cu privire la *analiză*, ceeace în întregime e ușor, și mai mult o distracție decât o muncă.

Mai am de observat ceva cu privire la tipărire. Inceputul ei întârziind ceva, am putut vedea numai cam o jumătate a coalelor culese; găsesc în ele unele greșeli de tipar, cari însă nu tulbură înțelesul, afară de cea dela pag. 379¹⁾, rândul 4 de jos unde trebuie de cetit *specifisch* în loc de *skeptisch*. Antinomia rațiunii pure, dela pagina 425 până la 461²⁾, e pusă în formă de tablou așa că tot ce aparține *tezei* e totdeauna pe partea stângă, ceeace însă aparține *antitezei* pe partea dreaptă; am făcut aceasta pentruca teza și antiteza să poată fi cu atât mai lesne comparate întreolaltă.

1) Paginația ediției originale. Traducerea de față pag. 345.

2) Paginația ediției originale. Traducerea de față pag. 382—425.

C u p r i n s u l¹⁾

Introducere.

I. Teoria transcendențială elementară.

Partea întâia: Estetica transcendențială.

Secțiunea I-a : Despre spațiu.

Secțiunea II-a : Despre timp.

Partea a doua : Logica transcendențială.

Divizia I-a : Analitica transcendențială în două cărți cu diferitele lor capitole și secțiuni.

Divizia a II-a : Dialectica transcendențială în două cărți cu diferitele lor capitole și secțiuni.

II. Metodologia transcendențială.

Capitolul I : Disciplina rațiunii pure.

Capitolul II : Canonul rațiunii pure.

Capitolul III : Arhitectonica rațiunii pure.

Capitolul IV : Istoria rațiunii pure.

1) Acest cuprins e dat numai în ediția I-a, după prefață.

P r e f a ța

la ediția a doua

Ori de prelucrarea cunoașterilor ce aparțin activității rațiunii urmează sau nu drumul sigur al științei, se poate judeca repede după rezultat. Dacă ea, după multe dispoziții și pregătiri făcute, îndată ce e vorba de scop, intră în încurcătură, sau, pentru a-l atinge, trebuie să se întoarcă adeseori înapoi și să ia alt drum; tot așa când nu e posibil de a pune de acord pe diferiții colaboratori în felul cum ar trebui urmărită intenția comună: atunci putem fi totdeauna convinși că un atare studiu n'a luat nici pe de departe calea sigură a unei științe, ci că este numai o orbecărie, și e acuma un merit pentru rațiune de a găsi, dacă se poate, această cale, chiar dacă ar fi nevoie de a renunța la multe lucruri, ca fiind zădarnice, cari erau cuprinse în scopul luat mai înainte fără reflexiune.

Că *logica* a urmat acest drum sigur acuma din timpurile cele mai vechi se poate cunoaște din faptul că ea dela **Aristotel** încoace n'a trebuit să facă niciun pas înapoi, dacă nu vrem să-i socotim ca îndreptări de pildă înlăturarea unor subtilități de prisos, sau o determinare mai precisă a celor expuse, ceea ce aparține însă mai mult eleganței decât certitudinii științei. Mai trebuie să amintim că ea și până astăzi n'a putut face niciun pas înainte, și că ea pare deci, după toată înfățișarea, a fi încheiată și desăvârșită. Căci, dacă unii moderni crezură a o lărgi adăogându-i fie capitole *psihologice* despre diversele facultăți de cunoaștere (imaginație, istețime) fie *metafizice* despre originea cunoașterii sau despre diferitele feluri de certitudine după diversitatea obiectelor (despre idealism,

scepticism etc.), fie *antropologice* despre prejudecăți (cauzele lor și remediile), atunci acestea rezultă din faptul că ei nu cunosc natura proprie acestei științe. Nu e sporire, ci schimonosire a științelor, când îngăduim ca hotarele lor să se întretaie; hotarul logicei însă e determinat în mod absolut exact prin faptul că ea e o știință care expune pe larg și dovedește cu stricteță numai regulile formale ale gândirii în general (fie că este a priori sau empirică, fie că are cutare sau cutare origine sau cutare sau cutare obiect, fie că găsește în mintea noastră piedici întâmplătoare sau naturale).

Că logica a reușit atât de bine, acest avantaj ea îl datorește numai limitării sale, prin care ea e autorizată, ba chiar obligată să facă abstracție de toate obiectele cunoașterii și de deosebirea lor, și în ea deci intelectul nu are a face cu nimic altceva decât cu sine însuși și cu forma sa. Cu mult mai dificil ar trebui să fie firește pentru rațiune de a apuca drumul sigur al științei, când ea n'are a face numai cu sine însăși ci și cu obiecte, deaceia logica, întrucât e propedeutică, constituie așa-zicând numai tinda științelor, și, când e vorba de cunoștințe, noi presupunem, ce-i drept, o logică pentru aprecierea lor, dar trebuie să căutăm dobândirea lor în științele numite așa în mod propriu și obiectiv.

Intrucât în aceste științe ar avea să fie rațiune, trebuie să se cunoască în ele ceva *a priori*, și cunoașterea ei poate fi raportată la obiectul ei în două feluri, sau pentru a *determina* numai acest obiect și conceptul său (care trebuie să fie dat din altă parte), sau de a-l și *face real*. Cea dintâiu este *cunoașterea teoretică*, cealaltă *cunoașterea practică* a rațiunii. Din amândouă, partea în care rațiunea își determină obiectul cu desăvârșire *a priori*, trebuie expusă mai întâiu singură, neamestecându-se cu ea cece vine din alte izvoare; căci proastă gospodărie iese când se cheltuește orbește ceceae intră, fără a putea deosebi apoi, când veniturile seacă, care parte a veniturilor poate suporta cheltuiala și dela care trebuie să o restrângem. *Matematica și fizica* sunt cele două cunoașteri teoretice ale

rațiunii cari trebuie să determine *obiectele* lor *a priori*, cea dintâiu într'un mod cu totul pur, a doua cel puțin în parte pur, dar atunci și ținând seama de alte izvoare de cunoaștere decât cele ale rațiunii.

Matematica, din timpurile cele mai îndepărtate unde ajunge istoria rațiunii omenești, a mers, la admirabilul popor grec, drumul sigur al științei. Dar nu trebuie să credem că a reușit atât de lesne ca logica, unde rațiunea are a face numai cu sine însăși, să nemerească acea cale regală, sau mai bine zis să și-o croiască ea însăși; ci eu cred mai vârtos că ea lungă vreme (mai ales încă la Egipteni) a dibuit, și că această schimbare trebuie atribuită unei *revoluții* pe care a înfăptuit-o fericita idee a unui singur om într'o încercare dela care începând calea ce trebuia urmată nu mai putea fi greșită, și mersul sigur al unei științe era deschis și croit pentru toate timpurile și înspre depărtări infinite. Istoria acestei revoluții a modului de gândire, care a fost mult mai importantă decât descoperirea drumului în jurul renumitului cap, și a fericitului care a înfăptuit-o, nu ne-a fost păstrată. Totuș legenda ce ne-o transmite **Diogene Laerțiu**, care dă numele pretinsului inventator al celor mai mici elemente ale demonstrațiunilor geometrice, elemente cari, după părerea generală, nici n'au nevoie de o demonstrație. dovedește că amintirea schimbării ce fu înfăptuită prin întâia urmă a descoperirii acestui drum nou a trebuit să li se fi părut matematicienilor de importanță extraordinară, rămânând prin acest fapt neștersă. Primul care demonstrează *triunghiul isocel*, (fie că se numea **Thales** sau cum am vrea), avu o revelație; căci el găsi că nu trebuie să urmărească cu atenție cece vedea în figură sau și numai conceptul ei și să învețe așa-zicând din aceste proprietățile ei, ci că trebuie să o producă prin cece el însuș gândea și reprezenta în ea *a priori* prin concepte (deci prin construcție), și că, pentru a ști sigur ceva *a priori*, el nu trebuie să atribue lucrului nimic altceva decât cece urmează în mod necesar din cece a pus el însuș în lucru, în conformitate cu conceptul său.

Cu știința naturii merse cu mult mai greu până ce nimeri



Zm. 11. 324/69

C 20050161

drumul mare al științei ; căci numai cam un secol și jumătate a trecut decând propunerea ingeniosului **Bacon** de Verulam a provocat în parte această descoperire, în parte a mai înviorat-o întrucât i s'a fost dat acuma de urmă, și care și ea nu poate fi explicată decât printr'o revoluție subită a modului de gândire. Voiu considera aci știința naturii numai întrucât e întemeiată pe principii *empirice*.

Când **Galilei** lăsă sferile sale să ruleze pe planul înclinat cu o greutate aleasă de el însuș, sau **Toricelli** lăsă aerul să susțină o greutate pe care el și-o gândi mai de înainte egală unei columne de apă cunoscută lui, sau când, încă mai târziu, **Stahl** transformă metale în var și varul iarăși în metal, sustrăgându-le și restituindu-le ceva *); tuturor fizicienilor li s'au deschis ochii. Ei pricepură că rațiunea înțelege numai ceea ce ea însăși produce după planul ei, că ea trebuie să meargă înainte cu principii ale judecăților ei după legi stabile și să nevoiască natura a-i răspunde la întrebările ei, nu însă să se lase purtată așazicănd de sfoară de ea ; căci dealfel observări întâmplătoare, cari nu sunt făcute după niciun plan schițat de mai înainte, nu sunt deloc prinse la un loc într'o lege necesară, pe care doar rațiunea o caută având nevoie de ea. Rațiunea trebuie să se apropie de natură ținând într'o mână principiile ei, numai după cari fenomene concordante pot dobândi autoritatea de legi, și în cealaltă mână experimentul ce și l-a imaginat după acele principii, pentru a fi instruită de ea, dar nu în calitatea unui școlar căruia învățătorul îi poate spune ce vrea, ci a unui judecător instituit care constrânge martorii să răspundă la întrebările ce le pune. Și astfel chiar fizica datorește atât de avantajoasa revoluție a modului ei de gândire numai ideii, că ea trebuie să caute în natură (dar nu să-i atribuie prin imaginație), în conformitate cu ceea ce rațiunea însăși pune în natură, ceea ce trebuie să învețe dela ea și despre

*) Nu urmez aci în mod exact firul istoriei metodei experimentale, ale cărei începuturi nici nu sunt prea cunoscute.

ce ea, pentru sine însăși, n'ar ști nimic. Abia prin aceasta, știința naturală a fost scoasă pe drumul sigur al unei științe după ce prin atâtea secole n'a fost altceva decât o simplă orbecăire.

Metafizica, o cunoaștere rațională speculativă cu totul izolată și care se ridică cu desăvârșire peste cunoașterea prin experiență, și anume numai prin concepte (nu ca matematica prin aplicarea lor la intuiție), unde deci rațiunea însăși va să fie școlarul ei propriu, n'a avut până acuma o soartă atât de favorabilă ca să fi putut găsi drumul sigur al unei științe; cu toate că ea este mai veche decât toate celelalte, și ar rămânea chiar dacă toate celelalte ar fi să fie înghițite cu desăvârșire de o barbarie ce nimiceste totul. Căci în ea rațiunea se poticnește neîntrerupt chiar când vrea să cunoască a priori (cum are pretenția) acele legi pe cari cea mai de rând experiență le confirmă. În ea trebuie să facem de nenumărate ori drumul întors, deoarece găsim că nu duce într'acolo unde vrem; iar în ce privește acordul în afirmațiuni al partizanilor ei, ea este încă atât de departe de el încât mai vartos ea este un câmp de luptă care pare a fi anume menit pentru a se exercita în lupte ludice și unde încă nicidecum un luptător n'a putut să-și câștige nici cel mai mic loc și nici să-și asigure asupra victoriei sale o posesiune durabilă. Nu există deci nici o îndoială că metoda ei a fost până acuma numai orbecăire, și ceea ce-i cu mult mai rău, o orbecăire, numai între concepte.

Dar unde este cauza că aci încă n'a putut fi găsită o cale sigură a științei? Este ea oare imposibilă? De unde oare a lovit natura rațiunea noastră cu străduința neobosită de a căuta această cale ca și când aceasta ar fi una din afacerile ei cele mai importante? Ba mai mult, cât de puține motive avem noi să avem încredere în rațiunea noastră, dat fiind că ea nu numai că ne păcărește în una din cele mai importante părți ale curiozității noastre, ci ne amăgește cu iluzii și la urmă ne înșală! Sau acuma drumul e numai rătăcit; de ce îndreptare putem noi să ne folosim oare pentru a nădăjdui, reînvoind căutarea, să fim mai norocoși decât au fost alții înaintea noastră?

Aș crede că exemplele matematicii și științei naturale, cari, printr'o revoluție înfăptuită dintr'odată, au devenit ceea ce sunt acuma, ar fi destul de remarcabile pentru a reflecta asupra părții esențiale a schimbării modului de gândire care le-a fost atât de avantajoasă și de a le imita, spre încercare, cel puțin în aceea, în măsura ce permite analogia lor, ca cunoașteri raționale, cu metafizica. Până acuma se presupunea că toată cunoașterea noastră trebuie să se îndrepte după lucruri; dar toate încercările de a spune ceva despre ele a priori prin concepte, prin care cunoașterea noastră ar fi lărgită, au fost, supt această presupuziție, zădarnice. Să se încerce deci odată dacă n'am izbuti mai bine în problemele metafizice, presupunând că lucrurile trebuie să se îndrepte după cunoașterea noastră, ceea ce în acest fel concordă mai bine cu postulata posibilitate a unei cunoașteri a lor a priori, menită să stabilească ceva asupra lucrurilor înainte de ce ni se dau. Aci se petrece acelaș lucru ca și cu întâia idee a lui Copernic, care, după ce cu explicarea mișcărilor cerești nu prea mergea bine dacă presupunea că toată armata stelelor se învârte în jurul spectatorului, încercă să vadă dacă n'ar reuși mai bine lăsând spectatorul să se învârte, iar stelele să stea pe loc. Or, în metafizică, în ce privește *intuirea* lucrurilor, putem face o încercare asemănătoare. Dacă intuiția ar trebui să se îndrepte după însușirea lucrurilor, nu înțeleg cum am putea ști despre ea ceva a priori; dacă însă lucrul (ca obiect al simțurilor) se îndreaptă după însușirea facultății noastre de intuire, eu îmi pot reprezenta foarte bine această posibilitate. Deoarece însă eu nu mă pot opri la aceste intuiiri, dacă sunt menite să devie cunoașteri, ci trebuie să le raportez ca reprezentări la ceva ca obiect și să-l determin pe acesta prin ele, atunci pot sau presupune că și *conceptele* prin cari înfăptuesc această determinare se îndreaptă după obiect, și atunci sunt iarăși în aceeaș incurcătură cu privire la modul cum aș putea ști ceva despre aceasta a priori; sau eu presupun că lucrurile, sau, ceea ce e identic, *experiența*, în care singură ele (ca lucruri date) se cunosc, se îndreaptă după aceste concepte, atunci văd îndată o ieșire mai ușoară, deoarece experiența însăși e un mod de cu-

noaștere care cere intelect, a cărei regulă trebuie să o presupun în mine încă înainte de ce mi-s date lucruri, deci a priori; și această regulă se exprimă în concepte a priori, după cari deci toate obiectele experienței trebuie în mod necesar să se îndrepte și să concorde cu ele. În ce privește lucrurile întrucât pot fi numai gândite și anume în mod necesar prin rațiune, cari însă (cel puțin așa cum le gândește rațiunea) nu pot fi date deloc în experiență, atunci străduințele de a le gândi (căci trebuie doar să se lase gândite) vor da apoi o minunată piatră de încercare pentru ceace noi considerăm ca metodă schimbată a modului de gândire, anume că noi cunoaștem despre lucruri a priori numai ceea ce noi înșine punem în ele *).

Această încercare reușește după dorință, și promite metafizicei în prima ei parte, unde se ocupă anume cu concepte a priori, ale căror obiecte corespunzătoare pot fi date, în conformitate cu ele, în experiență, calea sigură a unei științe. Căci, după această schimbare a modului de gândire se poate foarte bine explica posibilitatea unei cunoașteri a priori, și, ceea ce e mai mult, legile cari stau a priori la baza naturii, considerată ca totalitate a obiectelor experienței, pot fi prevăzute cu dovezile lor suficiente, două lucruri cari după metoda de până acuma

*) Această metodă împrumutată dela fizicieni consistă deci în a căuta elementele rațiunii pure în ceea ce poate fi confirmat sau răsturnat printr'un experiment. Or, pentru examinarea propozițiilor rațiunii pure, mai ales când se încumetă a trece peste orice limită a experienței posibile, nu se poate face niciun experiment cu obiectele ei (ca în științele naturale): prin urmare se va putea face numai cu concepte și principii ce le presupunem a priori, întocmindu-le anume astfel ca aceleași lucruri să poată fi considerate pe deoparte ca obiecte ale simțurilor și intelectului pentru experiență, pe de altă parte însă totuș ca lucruri ce le gândim numai, în tot cazul pentru rațiunea izolată și năzuind a depăși limita experienței, prin urmare din două laturi diferite. Or, rezultând că, în cazul când lucrurile sunt privite din acel îndoit punct de vedere, are loc concordanță cu principiul rațiunii pure, în cazul unui singur punct de vedere însă ar izvorî o contradicție inevitabilă a rațiunii cu sine însăși, atunci hotărăște experimentul pentru exactitatea acelei distincțiuni.

erau imposibile. Dar din această deducție a facultății noastre de a cunoaște *a priori* iesă, în prima parte a metafizicei, un rezultat straniu și în aparență foarte păgubitor întregului scop ce se urmărește în partea doua, anume că nicicând nu putem trece cu el peste limita experienței posibile, ceea ce este doar tocmai problema esențială a acestei științe. Dar chiar aci stă experimentul unei contraprobe a adevărului rezultatului acelei prime aprecieri a cunoașterii noastre raționale *a priori*, anume că ea se raportează numai la fenomene, lăsând dimpotrivă la o parte lucrul în sine, deși pentru sine real, dar necunoscut de noi. Căci ceea ce ne mână în mod necesar să trecem peste limita experienței și a tuturor fenomenelor este *necon condiționatul* pe care rațiunea îl cere în lucrurile în sine, în mod necesar și cu tot dreptul, pentru tot ce e condiționat, postulând prin acest fapt desăvârșirea seriei condițiilor. Or, dacă în cazul când presupunem că cunoașterea noastră prin experiență se îndreaptă după lucruri ca obiecte în sine s'ar constata că *necon condiționatul n'ar putea fi gândit deloc fără contradicție*; dimpotrivă, dacă presupunem că reprezentarea noastră a obiectelor cum ne sunt date nu se îndreaptă după ele ca obiecte în sine, ci dimpotrivă aceste lucruri, ca fenomene, se îndreaptă după modul nostru de reprezentare, s'ar constata că *această contradicție dispare*; și că, prin urmare, *necon condiționatul* trebuie găsit nu în obiecte întrucât le cunoaștem, (ne sunt date), fără îndoială însă în ele întrucât nu le cunoaștem, ca lucruri în sine: atunci se adeverește că ceea ce la început am presupus numai pentru încercare este întemeiat *). Or, ne mai rămâne încă

*) Acest experiment al rațiunii pure are multă asemănare cu cel al chimiștilor, pe care ei îl numesc câteodată încercare de reducere. În general însă procedeau sintetic. Analiza metafizică a noului separă cunoașterea pură a priori în două elemente foarte eterogene, anume în cele ale obiectelor ca fenomene, și apoi ale obiectelor în sine. Dialectica le unește pe amândouă iarăș într'un acord cu ideea rațională necesară a *necon condiționatului*, și găsește că acest acord nu poate rezulta nicicând în alt mod decât prin acea distincțiune, care este deci cea adevărată.

totuș, după ce rațiunii speculative i s'a interzis tot progresul în acest câmp al suprasensibilului, să încercăm dacă în cunoașterea ei practică nu se găesc date, pentru a determina acel concept rațional transcendent al necondiționatului, și pentru a ajunge în acest mod, în conformitate cu dorința metafizicei, cu cunoașterea noastră a priori, posibilă însă numai în intenție practică, peste limita oricărei experiențe posibile. Și, urmând această metodă, rațiunea speculativă ne-a făcut cel puțin loc pentru atare lărgire, deși a trebuit să-l lase gol, și deci ne rămâne încă îngăduit, ba chiar ea ne invită să-l umplem, dacă putem, cu date practice ale ei *).

În acea încercare de a schimba metoda de până acuma a metafizicei și în faptul că o supunem unei revoluții totale după exemplul geometrilor și fizicienilor, consistă problema acestei critici a rațiunii pure speculative. Ea e un tratat despre metodă, nu un sistem al științei înseși; dar ea schițează totuș întregul ei cuprins, atât cu privire la limitele ei, cât și cu privire la toată structura ei internă. Căci acesta este caracterul propriu al rațiunii pure speculative, că ea poate și trebuie să măsoare puterea ei proprie, după diversitatea modului cum își alege obiectele pentru gândire, și să numere în mod complet chiar diferitele moduri de a-și pune probleme, și să schițeze astfel tot planul pentru un sistem de metafizică; deoarece, în ce privește punctul

*) În acest mod legile centrale ale mișcării corpurilor cerești au dat certitudine absolută teoriei lui Copernic care o formulase mai întâiu numai ca ipoteză, și au dovedit în acelaș timp puterea nevăzută ce leagă clădirea lumii (a atracției newtoniene), care ar fi rămas pentru totdeauna nedescoperită, dacă cel dintâiu n'ar fi îndrăznit să caute, într'un mod contrar mărturiei simțurilor dar totuș adevărat, mișcările observate nu în lucrurile cerului, ci în observatorul lor. În această prefață eu pun, tot numai ca ipoteză, acea schimbare a modului de gândire expusă în critică și analogă acelei ipoteze, deși în tratat însuși ea nu e dovedită în mod ipotetic, ci apodictic din însușirea reprezentărilor noastre despre spațiu și timp și din conceptele elementare ale intelectului. Procedez astfel pentru a face numai să se vadă primele încercări, totdeauna ipotetice, ale unei atari schimbări.

întâiu, în cunoașterea *a priori* nimic nu poate fi atribuit obiectelor decât ceea ce subiectul ce cugetă ia din el însuș, și, în ce privește punctul al doilea, ea este, cu privire la principiile cunoașterii, o unitate cu totul izolată existentă pentru sine, în care orice membru, ca și într'un corp organizat, există pentru toate celelalte, și toate pentru unul, și niciun principiu nu poate fi luat cu siguranță într'o *singură* relație, fără a-l cerceta totodată în relația sa *totală* cu toată întrebuițarea pură a rațiunii. Dar, pentru aceasta, metafizica mai are norocul rar, de care nu poate avea parte nicio altă știință rațională ce se ocupă cu obiecte, (căci *logica* se ocupă numai cu forma gândirii în general), că, în clipa ce a fost scoasă prin această critică la drumul sigur al unei științe, ea poate cuprinde în mod desăvârșit tot câmpul cunoașterilor ce-i aparțin și poate termina opera ei și o poate depune pentru posteritate spre folosire, ca o posesiune ce nu se mai poate spori, deoarece ea are a face numai cu principii și cu limitările întrebuițării lor, limitări cari sunt fixate chiar prin acea critică. Ca știință fundamentală ea e deci și obligată să fie completă, și despre ea trebuie să se poată spune: *nil actum re-putans, si quid superesset agendum*.

Dar, vom întreba, ce comoară este oare aceea pe care gândim să o lăsăm posterității printr'o atare metafizică purificată prin critică, prin aceasta însă și adusă într'o stare stabilă? Printr'o privire repede aruncată asupra acestei lucrări vom crede a observa că folosul ei ar fi totuși numai *negativ*, adică să nu ne încumetăm a trece cu rațiunea speculativă niciodată peste limita experienței, și acesta este într'adevăr întâiul ei folos. El devine însă îndată *positiv*, când ne dăm seama că principiile cu cari rațiunea speculativă îndrăznește a trece limita ei, au ca rezultat inevitabil de fapt nu o *lărgire*, ci, dacă le observăm mai de aproape, o *restrângere* în întrebuițarea rațiunii noastre, întrucât ele amenință să întindă în realitate peste tot limitele senzibilității, căreia îi aparțin propriu zis, și să înlătore astfel chiar întrebuițarea pură (practică) a rațiunii. Prin urmare, o critică ce o restrânge pe cea dintâi este din acest punct de vedere *negativă*, dar prin faptul că prin aceasta ea înlătură totodată o

pedică ce restrânge sau chiar amenință să nimicească întrebuintărea din urmă, ea este în realitate de folos *positiv* și foarte important, în momentul ce ne convingem că există o întrebuintare practică absolut necesară a rațiunii pure (întrebuintărea morală), în care ea în mod inevitabil se extinde peste limitele senzibilității, pentru care scop ea nu are, ce-i drept, nevoie de ajutorul celei speculative, dar totuș trebuie să fie asigurată împotriva contraacțiunii ei, pentru a nu intra în contradicție cu sine însăși. A contesta acestui serviciu al criticii folosul pozitiv ar însemna totată ca și a zice că poliția nu produce nici un folos pozitiv, deoarece menirea ei principală este totuș numai de a stăvili violența de care s'ar teme cetățenii din partea altor cetățeni, pentru ca fiecare să-și poată căuta liniștit și în siguranță de afacerile sale. Că spațiul și timpul sunt numai forme ale intuiției senzibile, deci numai condițiuni ale existenței lucrurilor ca fenomene, că, mai departe, noi n'avem concepte ale intelectului, deci nici un fel de elemente pentru cunoașterea obiectelor decât în măsura ce poate fi dată o intuiție ce corespunde acestor concepte, prin urmare că noi nu putem avea cunoaștere despre nici un lucru ca lucru în sine, ci numai întrucât el e obiect al intuiției senzibile, deci ca fenomen, se dovedește în partea analitică a criticii; din care urmează se înțelege restrângerea oricărei cunoașteri speculative posibile a rațiunii numai la lucruri ale *experienței*. Cu toate aceste, ceace trebuie bine notat, se face aci totdeauna rezerva că noi, deși nu putem *cunoaște*, totuș trebuie să putem cel puțin *gândi* chiar aceleași lucruri și ca lucruri în sine *). Căci de altfel ar rezulta propoziția absurdă că fen-

*) Pentru a cunoaște un lucru se cere ca să pot dovedi posibilitatea sa (fie după mărturia experienței din realitatea sa, sau a priori prin rațiune). Dar de gândit pot gândi ce vreau, numai dacă nu mă contrazic pe mine însumi, adică dacă numai conceptul meu e o idee posibilă, deși eu nu pot garanta că în ansamblul tuturor posibilităților acestui concept îi și corespunde sau nu-i corespunde un obiect. Pentru a atribui însă unui atare concept valabilitate obiectivă (posibilitate reală, căci cea dintâiu era numai cea logică), pentru aceasta, se cere ceva mai mult. Acest mai mult însă nu trebuie căutat tocmai în izvoare de cunoaștere teoretice, ci se poate afla și în izvoare practice.

menul ar fi fără ceva ce apare. Or, să presupunem că distincțiunea, devenită necesară prin critica noastră, a obiectelor ca obiecte ale experienței, de chiar aceleași ca lucruri în sine, nu s'ar fi făcut de loc, atunci principiul cauzalității și deci mecanismul natural în determinarea lucrurilor ar trebui să fie valabil cu desăvârșire pentru toate lucrurile în general considerate a fi cauze eficiente. Despre aceeași ființă deci, d. ex. despre sufletul omenesc, n'aș putea spune că voința sa e liberă, și totuș în acelaș timp supusă necesității naturale, adică nu e liberă, fără a intra într'o contradicție evidentă, deoarece eu am considerat sufletul în ambele propoziții în *acelaș înțeles*, deci ca obiect în general (ca lucru în sine), și, fără critică premergătoare nici nu l-am putut considera altfel. Dacă însă critica n'a greșit, învățându-ne să considerăm obiectul în *două înțelesuri*, anume ca fenomen sau ca lucru în sine; dacă deducțiunea ei a conceptelor intelectului este exactă, prin urmare și principiul cauzalității se raportează numai la lucruri luate în înțelesul dintâiu, adică întrucât sunt obiecte ale experienței, aceleași însă după înțelesul al doilea nu-i sunt supuse, atunci aceeași voință e gândită, în ordinea fenomenelor (acțiunile vizibile), ca fiind cu necesitate conformă cu legea naturală și deci *neliberă*, și totuș, pedealtăparte, ca aparținând unui lucru în sine, ca fiind nesupusă acelei legi, deci ca *liberă*, fără ca aci să aibă loc o contradicție. Și chiar dacă nu pot *cunoaște* sufletul meu, văzut din această din urmă latură, prin nicio rațiune speculativă, (încă mai puțin prin observație empirică) deci nici libertatea ca însușire a unei ființe căreia îi atribuesc efecte în lumea senzibilă, din cauza că aș trebui s'o cunosc în mod determinat după existența ei, și totuș nu în timp (ceea-ce-i imposibil, deoarece nu pot pune la baza conceptului meu nicio intuiție), totuș îmi pot *gândi* libertatea, adică reprezentarea ei cel puțin nu cuprinde în sine nici o contradicție, dacă are loc distincțiunea noastră critică a celor două moduri de reprezentare (al celui senzibil și al celui intelectual) și limitarea provenită din ea, a conceptelor pure ale intelectului, deci și a principiilor izvorâte din ele. Or, presupunându-se că morala postulează în mod necesar libertate (în cel mai strict

înțeles) ca însușire a voinței noastre, punând *a priori* ca *data* ale rațiunii principii practice originare cuprinse în rațiunea noastră, cari, fără presupuziția libertății ar fi absolut imposibile, iar rațiunea speculativă ar fi dovedit că aceasă libertate nici nu se lasă gândită, atunci în mod necesar acel postulat, adică cel moral, ar trebui să cedeze în fața aceluia al cărui contrar cuprinde o contradicție manifestă, prin urmare *libertatea* și cu ea *moralitatea* (căci contrarul ei nu cuprinde nici o contradicție, dacă nu se prepusune acuma libertatea) trebuie să cedeze locul *mecanismului naturii*. Dar așa, neavând pentru morală nevoie de nimic altceva decât numai că libertatea să nu se contrazică pe ea însăși, și deci să se lase cel puțin gândită, fără a mai avea nevoie să o înțeleg, ca ea deci să nu pună nici o piedică în calea mecanismului natural al aceleiaș acțiuni (considerată din alt punct de vedere): atunci doctrina moralității își menține locul ei, și știința naturală pe al ei, ceea ce n'ar fi avut loc, dacă critica nu ne-ar fi lămurit de mai înainte asupra inevitabilei noastre neștiințe cu privire la lucrurile în sine și n'ar fi limitat la simple fenomene tot ce putem *cunoaște* în mod teoretic. Aceeaș expunere a folosului pozitiv al principiilor critice ale rațiunii pure se poate face cu privire la conceptul de Dumnezeu și la cel al naturii simple a sufletului nostru, peste care însă, pentru a fi scurt, trec aci. Nici nu pot deci *presupune* Dumnezeu, Libertate și Nemurire pentru *intrebuințarea* practică necesară a rațiunii mele, dacă nu-i *iau* totodată rațiunii speculative pretenția la cunoașteri exagerate, deoarece, pentru a ajunge la ele, ea trebuie să se servească de astfel de principii cari, ajungând de fapt numai la obiectele unei experiențe posibile, dacă totuș sunt aplicate la ceva ce nu poate fi obiect al experienței, transformă acest ceva de fapt totdeauna în fenomen, și declară astfel imposibilă toată *lărgirea practică* a rațiunii pure. Am trebuit deci să înlătur *știința* pentru a dobândi loc pentru credință, și dogmatismul metafizicei, adică prejudecata că se poate progresa în ea fără critica rațiunii pure, e adevăratul izvor al oricărei necredințe contrare moralității, care necredință este totdeauna chiar foarte dogmatică. — Dacă deci cu o metafizică sistematică, compusă în conformitate cu critica

rațiunii pure, nu poate fi prea greu de a lăsa posterității o moștenire, atunci acest dar nu e de disprețuit; fie că am considera numai cultura rațiunii prin mersul sigur al unei științe în general, în comparație cu orbecăirea ei fără temei și vagabondarea ei ușuratică fără critică, sau că am considera o mai bună întrebuințare a timpului de către un tineret dornic de învățatură și care, la dogmatismul obicinuit, capătă atât de timpurie și de multă încurajare să sofisticeze cu îndemănare asupra unor lucruri despre care nu înțelege nimeni și despre cari nici acest tineret, ca și nimene în lume, nu va înțelege nicicând ceva, sau să năzuiască a descoperi idei și opinii noi, neglijând astfel învățarea de științe temeinice; mai ales însă, dacă socotim folosul neprețuit de a pune capăt pentru totdeauna tuturor obiecțiilor împotriva moralității și religiei, și anume prin metoda *socratică*, adică prin cea mai lămurită dovadă a neștiinței adversarilor. Căci o metafizică oarecare a fost totdeauna pe lume și se va găsi în ea și mai departe, cu dânsa însă și o dialectică a rațiunii pure deoarece ea îi este naturală. Întâia și cea mai importantă problemă a filozofiei este deci de a-i lua metafizicei, odată pentru totdeauna, toată influența păgubitoare, astupându-se izvoarele erorilor.

Cu toată această schimbare importantă în câmpul științelor și această *pierdere* ce rațiunea speculativă trebuie să o sufere în posesiunea ei imaginară de până acuma, totuși, cu privire la interesele generale omenești și la folosul ce lumea l-a tras până acuma din învățăturile rațiunii pure, toate rămân în aceeași stare avantajoasă, cum au fost cândva înainte, și pierderea lovește numai *monopolul școlilor*, nicidecum însă *interesul oamenilor*. Întreb pe cel mai neînduplecat dogmatic, dacă dovedi pornind din școli au putut pătrunde cândva până'n public și au putut avea câtuș de puțină influență asupra convingerii lui, și anume: dovada despre perpetuarea sufletului nostru după moarte, întemeiată pe simplitatea substanței, sau cea despre libertatea voinței împotriva mecanismului general, prin subtilele, deși neputincioasele deosebiri între necesitate practică subiectivă și obiectivă, sau cea despre existența lui Dumnezeu din conceptul

unei ființe absolut reale (a contingenței lucrurilor schimbătoare și a necesității unui prim motor)? Or, dacă aceasta nu s'a întâmplat și nici nu se poate nicicând aștepta să se întâmple din cauza nepotrivirii intelectului uman comun pentru o speculație atât de subtilă; dacă, mai vârtos, cu privire la punctul întâiu, dispoziția, simțită de fiecare om, a naturii sale de a nu putea fi satisfăcută nicicând prin ceva finit în timp (ca fiind insuficient pentru planul întregii sale destinații), a trebuit să producă, numai ea singură, nădejdea unei *vieți viitoare*, tot astfel, cu privire la a doua problemă, simpla expunere clară a datoriilor în opoziție cu toate pretențiile înclinațiilor a produs conștiința *libertății*, și, în sfârșit, în ce privește chestiunea a treia, măreața ordine, frumuseță și prevedere care pretutindeni se manifestează în natură, a trebuit să producă, fără altă influență, credința într'un înțelept și mare *creator al lumii*, convingere care se răspândește în public, întrucât ea se întemeiază pe principii raționale: atunci nu rămâne doar numai această posesiune neturburată, ci ea câștigă mai vârtos încă mai mare prestigiu prin faptul că școlile vor fi învățat acuma să nu-și aroge o cunoștință mai înaltă și mai extinsă într'un punct care privește interesul obștesc uman, decât este aceea la care poate ajunge și marea mulțime (pentru noi cea mai vrednică de stimă) tot așa de lesne, și să se restrângă astfel numai la cultura acestor dovezi inteligibile pentru toți și suficiente din punct de vedere moral. Schimbarea privește deci numai pretențiile arogante ale școlilor, cărora aci (cum și de altfel cu drept cuvânt în multe alte puncte) le-ar plăcea mult să fie considerate ca singurele cunoscătoare și păstrătoare ale unor atari adevăruri, din cari ele comunică publicului numai întrebuintărea, păstrând însă cheia pentru sine (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*). Totuș s'a avut grijă și pentru o pretenție mai justă a filozofului speculativ. El rămâne totdeauna în mod exclusiv depositarul unei științe folositoare publicului fără ca publicul să o știe, adică al criticii rațiunii; căci aceasta nu poate deveni nicicând populară, dar nici nu are nevoie să o fie; deoarece pe cât de puțin poporul e dispus să primească argumente toarse sub-

țire ca adevăruri folositoare, tot atât de puțin îi vin în minte cândva tot așa de subtilele obiecțiuni opuse lor; dimpotrivă, de-oarece școala, precum și orice om ce se ridică la speculațiune, intră în mod inevitabil în amândouă, critica e obligată să prevină printr'o cercetare temeinică a drepturilor rațiunii speculative, odată pentru totdeauna, scandalul ce, mai de vreme sau mai târziu, trebuie să fie observat chiar de popor din cauza certurilor în cari, lipsind critica, se încurcă în mod inevitabil metafizicienii (și, ca atari, în sfârșit și teologii) și cari falsifică apoi chiar doctrinele lor. Or, numai prin critică se pot tăia chiar rădăcinile *materialismului*, *fatalismului*, *ateismului*, *necredinței liberilor* cugetători, *fanatismului* și *superstiției*, cari pot deveni dăunătoare marei mulțim, în sfârșit și *idealismului* și *scepticismului*, cari sunt mai primejdioase școlilor și cu greu pot trece în public. Dacă guvernele află de bine să se ocupe cu afacerile savanților, atunci ar fi cu mult mai conform cu înțeleapta lor prevedere pentru științe precum și pentru oameni să favorizeze libertatea unei astfel de critici prin care singură cercetările rațiunii pot cobândi o bază solidă, decât să sprijinească ridiculul despotism al școlilor, cari strigă în gura mare că e primejdie publică în clipa ce li se rupe țesătura lor de paianjen, de care publicul doar n'a luat nicidecum cunoștință și a cărei pierdere deci nici nu o poate simți nicidecum.

Critica nu e opusă *procedeului dogmatic* al rațiunii în cunoașterea ei pură, ca știință, (căci aceasta trebuie să fie totdeauna dogmatică, adică strict demonstrativă din principii sigure a priori), ci *dogmatismului*, adică pretenției de a înainta numai cu o cunoaștere pură din concepte (cunoaștere filozofică), după principii, așa cum rațiunea de mult le are în întrebuintare, fără a se întreba de modul și dreptul prin care le-a dobândit. [Dogmatismul este deci procedeul dogmatic al rațiunii pure *fără critica prealabilă a puterii ei proprii*.] Această opunere nu e deci menită să apere superficialitatea verbomană, sub numele usurpat de popularitate, sau poate chiar scepticismul, care vrea s'o sfârșească repede cu toată metafizica, dimpotrivă critica este pregătirea prealabilă necesară pentru desvoltarea unei temeinice me-

tafizici ca știință, care trebuie deci cu necesitate să fie tratată în mod dogmatic și strict sistematic, prin urmare în mod scolastic (nu popular), căci acest postulat ce i se impune e inevitabil, dat fiind că ea se obligă a săvârși opera sa cu totul *a priori*, deci până la deplina satisfacere a rațiunii speculative. În executarea deci a planului ce-l prescrie critica, adică în viitorul sistem al metafizicei, vom trebui să urmăim severa metodă a renumitului **Wolf**, cel mai mare între toți filozofii dogmatici, care el întâiu a dat pilda (și prin această pildă a devenit creatorul spiritului de temeinicie până acum încă nestins în Germania), cum prin fixarea legală a principiilor, determinarea lămurită a conceptelor, severitatea încercată a demonstrațiilor, evitarea de salturi îndrăznețe în concluzii se poate intra pe drumul sigur al științei. Chiar pentru aceste motive acest filozof avea toată îndemânarea să pună o atare știință cum este metafizica în această stare, dacă i-ar fi venit în minte să-și pregătească mai întâiu terenul prin critica organului, adică a rațiunii pure înseși; o lipsă, care trebuie atribuită nu atât lui, cât mai vărtos modului dogmatic de gândire al timpului său, și cu privire la care filozofii, atât ai timpului său cât și ai tuturor timpurilor, nu-și pot reproșa nimic olaltă. Cei ce resping metoda lui de expunere și în același timp și procedeul criticei rațiunii pure nu pot avea alt gând decât să scape chiar de disciplina impusă de știință, și să prefacă munca în joc, certitudinea în părere și filozofia în filodoxie.

In ce privește această a doua ediție, eu n'am vroit, cum e și just, să las să treacă prilejul oferit de ea, ca să înlătur pe cât se poate dificultățile și obscuritatea, din cari se vor fi ivit multe interpretări greșite, de cari s'au lovit, în judecarea acestei cărți, mulți bărbați pătrunzători, poate nu fără vina mea. În propoziții și principiile demonstrațiilor lor, tot astfel în forma precum și totalitatea planului n'am găsit nimic de schimbat; ceea ce se va atribui în parte îndelungatului examen căruia am supus lucrarea înainte de a o prezenta publicului, în parte chiar însușirii obiectului, anume naturii unei rațiuni pure speculative, care conține o adevărată organizație, în care totul e organ, adică totalitatea există pentru fiecare parte și fiecare parte pentru toate

celelalte părți, prin urmare orice defect cât de mic, fie el o greșală (eroare) sau lipsă, trebuie să se trădeze în mod inevitabil în întrebuintare. În această neschimbare se va menține, așa nădăjduesc, și mai departe acest sistem. Dreptul la această încredere nu mi-l dă vanitatea, ci numai evidența pe care o produce experimentul identității rezultatului, fiecă pornim dela cele mai infime elemente până la totalitatea rațiunii pure sau că ne întoarcem dela totalitate (căci și aceasta e dată pentru sine prin ținta finală a rațiunii în domeniul practic) la fiecare parte, întrucât încercarea de a schimba chiar numai cea mai mică parte, dă îndată naștere la contradicții nu numai ale sistemului, dar și ale rațiunii umane în general. Dar în *expunere* este încă mult de făcut, și aci am încercat, cu această ediție, îndreptări cari sunt menite a înlătura fie interpretarea greșită a Esteticei, mai ales cea cu privire la conceptul timpului, fie obscuritatea deducției conceptelor intelectului, fie pretinsa lipsă a unei suficiente evidențe în demonstrarea principiilor intelectului pur, fie, în sfârșit, interpretarea greșită a paralogismelor puse în fața psihologiei raționale. Până aci (adică numai până la sfârșitul primului capitol al Dialecticei transcendente) și nu mai departe se întind schimbările mele ale modului de expunere *), deoarece timpul mi s'a părut prea scurt

*) Un adaos veritabil, dar totuș numai în modul de demonstrare. I-aș putea numi numai pe acela ce l-am făcut printr'o nouă respingere a idealismului psihologic și o dovadă riguroasă (cum cred și singura posibilă) despre realitatea obiectivă a intuiției exterioare (pag. 275) ¹⁾. Chiar dacă idealismul, cu privire la scopurile esențiale ale metafizicei, ar fi considerat cu totul inofensiv (ceea ce de fapt nu este), rămâne totuș un scandal al filozofiei și al rațiunii umane în general, de a trebui să întemeiezi numai pe credință existența lucrurilor din afară de noi (din cari doar noi avem toată materia cunoașterilor noastre chiar pentru simțul nostru intern), și de a nu putea opune o dovadă satisfăcătoare oricui i-ar plăcea să o pună la îndoială. Deoarece în expresiile din argumentația dela șirul al treilea până la al șaselea ²⁾ se găsește oareșcare:

1) Paginația ediției originale. Traducerea de față, pag. 229.

2) Șirul 3—5 al „Dovezii“, traducerea de față, pag. 229.

și deoarece cu privire la celelalte nici n'am întâlnit o înțelegere greșită din partea unor examinatori experți și nepărtinitori, cari chiar fără să trebuiască a-i aminti cu lauda ce li se cuvine, vor găsi ei singuri la locurile potrivite considerațiunea pe care am avut-o față de sfaturile lor. Cu aceste îndreptări e însă combinată o mică pierdere pentru cetitor, care nu putea fi evitată fără a face cartea prea de tot voluminoasă, anume că diferite chestiuni, cari deși nu aparțin în mod esențial desăvârșirii totalității, dar a căror lipsă mulți cetitori totuși ar putea-o regreta, întrucât ar putea fi, de altfel, de folos din alt punct de vedere, au trebuit să fie suprimate sau expuse mai pe scurt, pentru a face loc expunerii mele, acuma, cum sper, mai clare, care în

obscuritate: rog a modifica această perioadă după cum urmează: „Acest ceva persistent nu poate fi însă o intuiție în mine. Căci toate principiile determinațiunii existenței mele, cari se pot găsi în mine, sunt reprezentări, și reclamă ca atari ele înseși ceva persistent deosebit de ele, în raport cu care schimbarea lor, deci existența mea în timp în care ele se schimbă se va putea determina”. Impotriva acestei dovezi cred că se va spune: Dar eu sunt conștiu nemijlocit numai de ceea ce este în mine, adică de reprezentarea mea a obiectelor exterioare; ar rămânea deci nedovedit ori de există ceva afară de mine ce i-ar corespunde sau nu. Eu sunt însă conștiu de existența mea în timp (prin urmare și de posibilitatea determinațiunii ei în timp) prin experiență internă, și aceasta este mai mult decât de a fi numai conștiu de reprezentarea mea, însă este identic cu conștiința empirică a existenței mele, care se poate determina numai punând-o în relațiune cu ceva ce, legat de existența mea, este în afară de mine. Această conștiință a existenței mele în timp este deci legată în mod identic de conștiința unui raport cu ceva în afară de mine, și este deci experiență și nu ficțiune, simț și nu putere de imaginație, ceea ce leagă nedespărțit exteriorul cu simțul meu intern; căci simțul extern este chiar prin sine raportare a intuiției la ceva real în afară de mine, și realitatea lui, spre deosebire de imaginație, se întemeiază numai pe faptul că el trebuie legat în mod indisolubil cu însăși experiența interioară ca condiție a posibilității acesteia, ceea ce se face în acest caz. Dacă cu conștiința intelectuală a existenței mele, în reprezentarea Eu sunt care însoțește toate judecățile și actele intelectului meu, aș putea combina în același timp și o determinațiune a

fond cu privire la propozițiuni și chiar la principiile ei de demonstrare nu schimbă absolut nimic, dar totuși în metoda expunerii se deosebește ici și colo de cea precedentă într'atâta încât ea nu se putea săvârși prin intercalări. Această mică pierdere, care de altfel, după placul fiecăruia, poate fi reparată prin comparația cu ediția întâia, va fi compensată, sper, printr'o claritate mai mare. Am observat în diferite scrieri publicate (în parte cu prilejul recenziunii unor cărți, în parte în tratate speciale) cu plăcere recunoscătoare, că spiritul temeiniciei încă nu s'a stins în Germania, ci a fost numai înăbușit pentru scurtă vreme prin tonul la modă al unei libertăți pretinse geniale în

existenței mele prin intuiție intelectuală, în acest caz conștiința unei relațiuni cu ceva în afară de mine nu ar aparține acestei determinațiuni în mod necesar. Or, deși acea conștiință intelectuală e dată înainte, dar intuiția interioară, numai în care existența mea poate fi determinată, este sensibilă și legată de condițiunea timpului, această determinațiune însă, prin urmare experiența internă însăș, depinde de ceva persistent ce nu este în mine, deci numai în ceva în afară de mine, față de care eu trebuie să mă consider în relațiune: deci realitatea simțului extern e legată în mod necesar de cea a simțului intern, pentru posibilitatea unei experiențe în general: adică eu sunt, în mod sigur, tot atât de conștiu că există obiecte în afară de mine cari se raportează la simțul meu, precum sunt conștiu că exist eu însumi determinat în timp. Căror intuiții date însă corespund într'adevăr obiecte în afară de mine și cari, prin urmare, vor aparține simțului extern, căruia și nu puterii de imaginație se vor atribui ele, aceasta va trebui să se stabilească în fiecare caz după regulile după cari experiența în general (chiar cea internă) se deosebește de imaginație, rămânând ca principiu totdeauna propoziția: că există într'adevăr experiență exterioară. Se poate adăoga aci încă observațiunea: Reprezentarea a ceva persistent în existență nu e identică cu reprezentarea persistentă; căci aceasta poate fi foarte variabilă și schimbătoare ca toate reprezentările noastre și chiar cele ale materiei, și totuși ele se raportează la ceva persistent, care deci trebuie să fie un lucru deosebit de toate reprezentările mele și exterior, a cărui existență e cuprinsă în mod necesar în determinațiunea propriei mele existențe, și constituită cu această determinațiune numai o singură experiență, care nici n'ar avea loc în interior, dacă n'ar fi în acelaș timp (în parte) exterioară. Cât despre cum? nu se poate explica aci mai departe, tot așa cum în general noi gândim stabilul în timp, a cărui simultaneitate cu variabilul produce conceptul schimbării.

gândire, și că spinoasele căi ale criticei, cari duc spre o știință a rațiunii pure, ca atare singură durabilă și deci prea necesară, n'au oprit capete curajoase și luminate să le urmeze. Acestor bărbați meritoși, cari cu o temeinicie a înțelegerii unesc în mod atât de fericit încă și talentul unei expuneri luminoase (de care eu nu-mi sunt tocmai conștiu), le las să desăvârșească lucrarea mea, care cu privire la claritate poate că ici și colo este defectuoasă, căci de a fi contrazis nu e primejdie în acest caz, dar desigur de a nu fi înțeles. Eu, din partea mea, deacuma înainte, nu mă pot angaja în discuții, deși voiu da atenție cu îngrijire tuturor indicațiunilor, fie că vin dela prieteni sau dela adversari, pentru a le folosi în viitoarea expunere a sistemului în conformitate cu această propedeutică. Deoarece în cursul acestor lucrări eu am intrat acuma destul de adânc în bătrânețe, (în această lună în anul al șesezeci și patrulea), sunt nevoit a fi cruțător cu timpul, dacă vreau să săvârșesc planul meu de a publica metafizica naturii precum și cea a moravurilor, ca o confirmare a exactității criticii rațiunii speculative precum și a celei practice, și trebuie să aștept lămurirea atât a obscurităților cari în această lucrare la început greu s'ar fi putut evita cât și apărarea întregii lucrări din partea meritoșilor bărbați cari și-au însușit-o. În anumite locuri orice expunere filozofică poate fi atacată, (căci ea nu se poate prezenta atât de bine înarmată ca cea matematică), cu toate că structura sistemului, considerat ca unitate, nu e deloc primejduită în acest caz, pentru a cărui înțelegere totală, dacă e nou, numai puțini posedă îndemânarea spiritului, și încă mai puțini plăcere, deoarece orice inovație îi inoportunează. Și contradicții aparente pot fi culese în orice scriere, mai ales când curge în discurs liber, dacă se compară locuri izolate rupte din legătura lor, și aceste contradicții pot arunca asupra acestei opere o lumină defavorabilă în ochii celui ce se încrede în judecata străină, dar sunt foarte lesne de deslegat pentru cel ce a pus stăpânire pe ideea întregului. Cu toate aceste, când o teorie e solidă în sine, acțiunea și reacțiunea, cari

o amenințau la început cu mare primejdie, servesc cu vremea numai pentru a netezi asperitățile ei, și, dacă bărbați nepărtinitori, înțelepți și de adevărată popularitate se ocupă cu ea, pentru a-i dobândi în scurt timp și eleganța necesară. Koenigsberg în luna lui Aprilie 1787.

Introducere

I¹⁾

Despre deosebirea cunoașterii pure și empirice

Asupra faptului că toată cunoașterea noastră începe cu experiența nu există nicio îndoială, căci prin ce să fie trezită de altminterea spre funcționare facultatea noastră de cunoaștere, dacă nu s'ar face prin obiecte cari mișcă simțurile noastre și cari,

1) In locul secțiunilor I și II, E₁ are următorul text, cu mult mai scurt:

I. Ideea filozofiei transcendente.

Experiența este fără îndoială întâiul produs ce-l obține intelectul nostru prelucrând materialul brut al senzațiilor simțurilor. Chiar prin aceasta ea este întâia învățătură și, în dezvoltarea ei, ea e atât de nesecată în noui învățăminte încât întreaga viață înlănțuită a tuturor generațiilor viitoare nu va duce nicicând lipsă de cunoștințe noi cari pot fi adunate pe acest teren. Totuș ea e departe de a fi singurul câmp în care se lasă îngrădit intelectul nostru. Ea ne spune, ce-i drept, ce există, dar nu că trebuie să existe în mod necesar așa și nu altfel. Chiar de aceea ea nici nu ne dă o universalitate adevărată, și rațiunea, care e așa de ahtiată după astfel de cunoașteri, e mai mult excitată prin ea decât satisfăcută. Or, astfel de cunoașteri universale, cari au totodată caracterul necesității interne, trebuie să fie, în mod independent de experiență, clare și certe prin sine înseși; ele se numesc de aceea cunoașteri a priori: deoarece, dimpotrivă, ceea ce e împrumutat numai din experiență se cunoaște numai, cum se zice, a posteriori, sau în mod empiric.

Dar se arată, ceea ce e prea interesant, că chiar în experiențele noastre se amestecă cunoașteri cari trebuie să-și aibă ori-

pedeoparte, produc ele înseși reprezentări, pedealtăparte pun în mișcare activitatea noastră intelectuală de a le compara, a le lega sau a le separa, prelucrând astfel materialul brut al impresiilor senzibile într'o cunoaștere a obiectelor care se numește experiență? *Cu privire la timp* deci, nicio cunoaștere nu precedează în noi experiența, și cu aceasta începe orice cunoaștere.

Dar, deși toată cunoașterea noastră începe cu experiența, totuș din această cauză ea nu izvorăște chiar toată *din* experiență. Căci s'ar putea prea bine ca tocmai cunoașterea noastră prin experiență să fie o compoziție din ceea ce primim noi prin impresii și ceea ce puterea noastră proprie de cunoaștere (exercitată numai prin impresii senzibile) produce din ea însăș, adaoș pe care noi nu-l deosebim de acea materie primă până când un lung exercițiu ne-a atras asupra-i atenția și ne-a făcut îndemănateci de a-l separa.

E deci o problemă care cere încă cel puțin o cercetare mai de aproape și nu poate fi rezolvată de îndată la prima vedere; anume ori de există o atare cunoaștere independentă de experiență și chiar de toate impresiile simțurilor. Astfel de cunoașteri se numesc *a priori*, și se deosebesc de cele *empirice*, cari își au izvoarele lor *a posteriori*, adică în experiență.

Acea expresie totuș nu e încă destul de precisă pentru a arăta în mod potrivit întregul înțeles al problemei de față. Căci se obișnuște desigur a se spune despre o experiență sau alta, derivată din izvoare empirice, că noi suntem capabili să o avem sau o avem *a priori*, deoarece nu o deducem nemijlocit din

ginea *a priori* și cari poate că servesc numai pentru a lega întreolaltă reprezentările simțurilor noastre. Căci, dacă înlăturăm, din cele dintâiu, chiar tot ce aparține simțurilor, rămân totuș anumite concepte originare și judecăți izvorâte din ele cari trebuie să se fi produs în mod independent de experiență, deoarece fac ca despre lucrurile cari apar simțurilor să se poată spune sau să se creadă că se poate spune mai mult decât ar învăța experiența, și ca anumite afirmațiuni să cuprindă adevărată universalitate și necesitate strictă, ceea ce cunoașterea numai empirică nu poate da.

experiență, ci dintr'o regulă generală, pe care totuș am împrumutat-o din experiență. Astfel se zice despre cineva care a săpat supt temelia casei sale: el nu trebuia să aștepte experiența pentru a ști că ea se va surpa de fapt. Dar cu desăvârșire a priori el totuș nu putea doar ști aceasta. Căci faptul că corpurile sunt grele, și, prin urmare, cad când li se ia suportul, trebuia totuș să-l cunoască mai înainte prin experiență.

Vom înțelege deci, în cele ce urmează, prin cunoașteri a priori nu acele ce au loc în mod independent de cutare sau cutare experiență, ci absolut de orice experiență. Lor li sunt opuse cunoașterile empirice, sau cele ce sunt posibile numai a posteriori, adică prin experiență. Dintre cunoașterile a priori însă se numesc pure acele în cari nu este amestecat absolut nimic empiric. Astfel d. ex. propoziția: orice schimbare își are cauza ei, este o propoziție a priori, dar nu pură, deoarece schimbarea este un concept care poate fi scos numai din experiență.

II

*Noi suntem în posesiunea unor anumite cunoașteri a priori,
și chiar intelectul comun nu este nicidecum lipsit de atari*

Aci avem nevoie de un criteriu prin care noi putem cunoaște în mod sigur o cunoaștere pură de cea empirică. Experiența ne învață, nu-i vorbă, că ceva are cutare sau cutare însușire, dar nu că nu poate fi altfel. Dacă deci se găsește *mai întâi* o propoziție care e gândită deodată cu necesitatea ei, atunci ea este o judecată a priori; dacă, pedeeasupra, ea nu este nici derivată din alta, decât din una care ea însăși, la rândul ei, e valabilă ca propoziție necesară, atunci ea este absolut a priori. *Al doilea:* Experiența nu dă nicidecum propozițiilor ei *universalitate* adevărată sau strictă, ci numai presupusă și relativă (prin inducție), astfel că de fapt ar trebui să se spună: pe cât am observat până acuma, nu se găsește nici o excepție dela cutare sau cutare regulă. Dacă deci e gândită o judecată cu universalitate strictă, adică așa că absolut nici o excepție nu e îngăduită ca posibilă,

atunci ea nu e dedusă din experiență, ci e valabilă absolut a priori. Universalitatea empirică este deci numai o ridicare arbitrară a valabilității dela ceace e valabil în cele mai multe cazuri, la ceace e valabil în toate cazurile, ca d. ex. în propozițiunea: toate corpurile sunt grele; unde, dimpotrivă, universalitatea strictă aparține în mod esențial unei judecăți, această universalitate face să se cunoască un izvor special de cunoaștere a judecății, anume o putere de cunoaștere a priori. Necesitatea și stricta universalitate sunt deci criterii sigure ale unei cunoașteri a priori și sunt unite nedespărțit întreolaltă. Deoarece însă, în întrebuițarea lor, câteodată e mai lesne de a se arăta limitarea empirică a lor decât contingenta în judecăți, sau deoarece și câteodată e mai convingător de a se arăta universalitatea neîngrădită ce o atribuim unei judecăți, decât necesitatea ei, atunci e bine a ne servi în mod separat de cele două criterii amintite, fiecare din ele fiind pentru sine infailibil.

Or, se poate lesne arăta că există de fapt în cunoașterea omenească astfel de judecăți necesare și în cel mai strict înțeles universale, deci judecăți pure a priori. Vrem un exemplu din științe, atunci trebuie să privim numai la toate propozițiile matematice; vrem un exemplu din cea mai comună întrebuițare a intelectului, atunci pentru aceasta poate servi propoziția că toată schimbarea trebuie să aibă o cauză; ba, în cea din urmă, chiar conceptul unei cauze conține în mod atât de evident conceptul unei necesități a legăturii cu un efect și pe cel al unei universalități stricte a regulii, încât acest concept de cauză s'ar pierde cu desăvârșire, dacă l-am deduce, precum a făcut-o **Hume**, dintr'o asociație mai frecventă a ceace se întâmplă cu ceace precedează și dintr'o obicinuiță izvorită din aceasta, (deci dintr'o necesitate numai subiectivă), de a uni reprezentări. Și chiar fără a avea nevoie de astfel de exemple pentru a dovedi realitatea unor principii pure a priori în cunoașterea noastră, am mai putea demonstra că aceste principii sunt indispensabile pentru posibilitatea experienței însăși, deci că sunt a priori. Căci de unde oare ar putea lua chiar experiența certitudinea ei, dacă toate regulile după cari procedează ar fi

totdeauna empirice, deci contingente; prin urmare acestora cu greu li se poate atribui valabilitatea unor principii prime. Totuși aci ne putem mulțumi de a fi expus întrebuițarea pură a puterii noastre de cunoaștere ca fapt împreună cu criteriile ei. Dar nu numai în judecăți, ci chiar în concepte se arată originea a priori a unora dintre ele. Lăsați la o parte din conceptul vostru al unui corp, dobândit prin experiență, în mod succesiv tot ce este în el empiric: culoarea, duritatea sau moliciunea, greutatea, chiar impenetrabilitatea, atunci rămâne totuși *spațiul*, pe care corpul (care acuma a dispărut cu totul), îl ocupa, și pe acesta nu-l puteți înlătura. Tot astfel, dacă lăsați la o parte din conceptul vostru empiric al oricărui obiect, corporal sau necorporal, toate însușirile ce vi le arată experiența, totuși nu-i puteți lua pe aceea prin care îl gândiți ca *substanță* sau ca *inerent* unei substanțe (deși acest concept conține mai multă determinare decât cel al unui obiect în general). Trebuie deci să mărturișiți, convingși prin necesitatea cu care acest concept vi se impune, că el își are sediul a priori în puterea voastră de cunoaștere.

[III]

[*Filozofia are nevoie de o știință care să determine posibilitatea, principiile și întinderea tuturor cunoașterilor a priori.*]

Ceea ce¹⁾ e cu mult mai important [decât toate cele expuse mai sus] e că anumite cunoașteri părăsesc chiar câmpul tuturor experiențelor posibile, și, prin concepte cărora nicăeri nu le poate fi dat un obiect corespunzător în experiență ele au apariția de a lărgi sfera judecăților noastre peste toate limitele experienței.

Și chiar pe aceste din urmă cunoașteri, cari trec peste lumea simțurilor într'o sferă unde experiența nu poate da nicio direcțiune și niciun control, se întemeiază cercetările rațiunii noastre

1) In loc de „Ceea ce e cu...”, E₁ are: „Ceea ce însă e cu...”.

pe cari, din punct de vedere al importanței, le considerăm cu mult mai preferabile, și ținta lor finală cu mult mai înaltă, decât tot ce intelectul poate învăța în câmpul fenomenelor, așa că noi, chiar cu primejdia de a greși, riscăm mai degrabă toate decât să abandonăm cercetări atât de importante, pentru un motiv oareșcare de îndoială, sau din dispreț și indiferență. [Aceste probleme inevitabile ale rațiunii pure înseș sunt *Dumnezeu, libertatea și nemurirea*. Știința însă, a cărei țintă finală e îndreptată, cu toate pregătirile ei, bine zis numai spre rezolvirea acestora, se numește metafizică, a cărei metodă e la început dogmatică, adică ia cu încredere asupra sa executarea operei fără a examina mai întâi dacă rațiunea poate sau nu poate duce la bun sfârșit o întreprindere atât de mare].

Or, se pare fără îndoială natural că, în clipa ce părăsim terenul experienței, nu vom ridica doar îndată, cu cunoașteri ce le posedăm fără a ști de unde și pe creditul unor principii a căror origine nu o cunoaștem, o clădire, fără a ne asigura mai de înaintea, prin cercetări îngrijite, de temeliile ei, ci se pare deci că [dimpotrivă] cu mult mai înainte ne vom fi pus întrebarea, cum de oare intelectul ar putea ajunge la toate aceste cunoașteri a priori, și ce sferă, valabilitate și valoare ar putea avea ele. De fapt nici nu este nimic mai natural, dacă prin cuvântul natural ¹⁾ înțelegem ceea ce ar trebui să se întâmple în mod just și rațional; dacă însă prin acest cuvânt se înțelege ceea ce se întâmplă de obicei, atunci dimpotrivă nimic nu e mai natural și mai lesne de înțeles decât că această cercetare a trebuit prin lungă vreme să lipsească. Căci o parte a acestor cunoașteri, [ca] cele matematice, e în posesiune veche a certitudinii, și dă prin aceasta nădejde bună și pentru altele, deși aceste ar putea fi de natură cu totul diferită. Mai mult, când s'a depășit sfera experienței, noi suntem siguri de a nu fi contraziși prin experiență. Ispita de a lărgi cunoașterile noastre e așa de mare încât numai izbin-

1) E_1 , în loc de „prin cuvântul natural“ are: „prin acest cuvânt“.

du-ne de o contradicție clară noi putem fi opriți în înaintarea noastră. Aceasta însă poate fi evitată dacă facem plăzmuirile noastre [numai] cu prudență, fără ca ele, din această cauză, să rămână mai puțin plăzmuiri. Matematica ne dă o pildă strălucită cât de departe putem ajunge în cunoașterea a priori în mod independent de experiență. Or, ea se ocupă desigur cu obiecte și cunoașteri numai întrucât atari pot fi reprezentate în intuiție. Dar această împrejurare e lesne trecută cu vederea, deoarece amintita intuiție însăși poate fi dată a priori, nedeosebindu-se prin urmare aproape deloc de un simplu concept pur. Cucerit¹⁾ de o astfel de dovadă despre puterea rațiunii, impulsul spre lărgire nu mai vede hotare. Porumbelul ușor, desplicând în zbor slobod văzduhul a cărui rezistență o simte, și-ar putea imagina că în spațiul vid el ar reuși încă mai bine. Tot așa părăsi **Platon** lumea simțurilor, deoarece ea pune intelectului hotare atât de înguste²⁾, și se aventurează dincolo de ea pe aripele ideilor în spațiul vid al intelectului pur. El nu observă că prin opiniile sale nu câștigă drum, căci el nu avea nici un sprijin, așa zicând ca suport, pe care să se înțepenească și la care să poată aplica puterile sale, pentru a urni intelectul din loc. Dar e o soartă obicinuită a rațiunii umane în speculațiune de a termina clădirea ei pe cât se poate de repede, și de a cerceta abia în urmă dacă și temelia ei a fost bine pusă. Apoi însă se caută diferite pretexte pentru a ne mângâia asupra solidității ei, sau [și] pentru a respinge [chiar mai cu drag] o astfel de examinare târzie și primejdioasă. Ceeace însă ne scutește în cursul clădirii de orice grijă și bănuială și ne dă iluzia unei aparente temeinicii, e aceasta. O mare parte, și poate cea mai mare, din preocupările rațiunii consistă în destrămarea conceptelor pe cari acum le avem despre obiecte. Aceasta ne dă o mulțime de cunoașteri, cari, deși nu sunt nimic mai mult decât lămuriri sau explicări a ceea ce a fost gândit acum în conceptele noastre, (deși încă

1) E₁: „Incurajat“.

2) E₁ are în loc de „hotare înguste“: „variate piedici“

în mod confuz), dar cel puțin după formă sunt prețuite la fel cu noi cunoștințe, cu toate că după materie sau conținut ele nu largesc conceptele ce avem, ci numai le desfac. Or, cum această metodă dă o reală cunoaștere a priori care are un mers sigur și folositor, rațiunea, sub puterea acestor iluzii, înșeală, fără a observa ea însăși, cu afirmațiuni cu totul de altfel, în cari rațiunea adaogă, și anume a priori, la concepte date alte concepte cu totul străine ¹⁾ fără să se știe cum ajunge la aceasta, și fără a-și pune chiar numai în gând o atare ²⁾ întrebare. Vreau deci să tratez chiar la început despre deosebirea acestor două moduri de cunoaștere.

[IV]

Despre deosebirea judecăților analitice și sintetice.

În toate judecățile, în cari se gândește raportul unui subiect cu un predicat, (dacă consider numai cele afirmative: căci la cele negative aplicarea este [în urmă] ușoară), acest raport e posibil în două feluri. Sau predicatul B aparține subiectului A ca ceva ce e cuprins (în mod ascuns) în acest concept; sau B se găsește cu totul în afară de conceptul A, deși stă cu el în legătură. În cazul dintâiu judecata o numesc analitică, în celalt sintetică. Judecățile analitice (cele afirmative) sunt deci acelea în cari legătura predicatului cu subiectul se gândește prin identitate, acele însă în cari această legătură se gândește fără identitate, să se cheme judecăți sintetice. Cele dintâiu le-am putea numi și judecăți explicative, celelalte extensive, deoarece acele nu adaogă prin predicat nimic la conceptul subiectului, ci îl despică numai prin destrămarea în conceptele sale parțiale, cari erau acuma gândite în el (deși în mod confuz): pe când cele din urmă adaogă la conceptul subiectului un predicat care nu

1) După ediția 1-a: adăugă a priori la concepte date. alte concepte cu totul străine.

2) E₁: această.

era deloc gândit în el și nu putea fi scos prin nicio destrămare a lui, d. e. când zic: toate corpurile sunt întinse, aceasta e o judecată analitică. Căci eu n'am voie să ies peste ¹⁾ conceptul ce-l leg de cuvântul corp, pentru a găsi unită cu el întinderea, ci numai să destram acel concept ,adică să[-mi] devin conștiu de varietatea ce o gândesc totdeauna în el pentru a întâlni în el acest predicat; aceasta este deci o judecată analitică. Dimpotrivă, dacă zic: toate corpurile sunt grele, atunci predicatul e cu totul altceva decât ceea ce gândesc în general în simplul concept al unui corp. Adăogarea unui atare predicat dă deci o judecată sintetică ²⁾.

Judecățile de experiență, ca atari, sunt toate sintetice. Căci ar fi absurd de a întemeia o judecată analitică pe experiență, deoarece eu n'am voie să ies deloc din conceptul meu, pentru a formula judecata, și deci n'am nevoie, pentru aceasta.

1) E_1 : din

2) E_1 : Or, de aci rezultă în mod lămurit: 1. că prin judecăți analitice cunoașterea noastră nu se lărgește deloc, ci că conceptul, pe care acuma îl am, se descompune devenindu-mi mie însumi inteligibil; 2. că la judecăți sintetice eu trebuie să am afară de conceptul subiectului încă altceva (X) pe care se sprijinește intelectul pentru a cunoaște că un predicat, care nu e conținut în acel concept, îi aparține totuș.

La judecăți empirice sau de experiență nu e în aceasta nicio dificultate. Căci acest X e experiența completă despre obiectul ce-l gândesc printr'un concept A, care constituie numai o parte a acestei experiențe. Căci deși în conceptul unui corp în general eu nu cuprind deloc predicatul greutății, totuși el înseamnă experiența completă printr'o parte a ei, la care deci eu mai pot adăoga alte părți ale aceleiași experiențe, ca aparținând acelui concept. Eu pot cunoaște conceptul corpului mai înainte în mod analitic, prin notele întinderii, impenetrabilității, formei, etc., cari toate sunt gândite în acest concept. Acuma însă îmi largesc cunoașterea și, întorcându-mi privirea spre experiență, din care eu scosesem acest concept al corpului, găsesc unită cu notele de mai sus totdeauna și greutatea. Experiența deci e acel X care stă în afară de conceptul A și pe care se întemeiază posibilitatea sintezei predicatului greutății B cu conceptul A.

de o mărturie a experienței. Că un corp e întins, este o propoziție care e certă a priori, și nu e o judecată de experiență. Căci, înainte ce trec la experiență, eu am toate condițiunile pentru judecata mea acuma în conceptul din care eu pot scoate numai predicatul după principiul contradicției, și prin aceasta pot totodată deveni conștiu de necesitatea judecării, necesitate pe care experiența nici nu mi-ar putea-o demonstra. Dimpotrivă, deși în conceptul unui corp în general nici nu cuprind predicatul greutății, acel concept totuș arată un obiect al experienței printr'o parte a ei, la care eu deci mai pot adăoga alte părți ale aceleiași experiențe, decât cele aparținând acelui concept al obiectului. Eu pot cunoaște conceptul corpului mai înainte în mod analitic prin notele întinderii, impenetrabilității, formei, etc., cari toate sunt gândite în acest concept. Acuma însă eu îmi largesc cunoștința și, întorcându-mi privirea spre experiență, din care eu scosesem acest concept al corpului, atunci găsesc unită cu notele de mai sus totdeauna și greutatea, și adaog deci în mod sintetic pe aceasta ca predicat la acel concept. Pe experiență deci se întemeiază posibilitatea sintezei predicatului greutății cu conceptul corpului, deoarece amândouă concepte, deși unul nu e cuprins în celalt, totuș aparțin, deși numai în mod întâmplător, unul altuia, și anume ca părți ale unui tot, adică ale experienței, care ea însăș e o legătură sintetică a intuițiilor.

Dar la judecățile sintetice a priori acest mijloc lipsește cu desăvârșire. Dacă să trec peste conceptul $A^1)$ pentru a cunoaște pe un altul B ca unit cu el, oare ce este aceea pe care mă sprijin și prin care devine posibilă sinteza? deoarece aci eu n'am avantajul de a căuta acest ceva în câmpul realității? Să se ia propoziția: Tot ce se întâmplă își are cauza sa. În conceptul de ceva ce se întâmplă gândesc desigur o existență înaintea căreia premerge un timp, etc., și din aceasta pot fi scoase judecăți analitice. Dar conceptul unei cauze [este cu totul în afară de acel concept și] arată ceva diferit de ceea ce se întâmplă,

1) E_1 : „să ies afară din conceptul A “.

nu e [deci] ¹⁾ cuprins deloc în această din urmă reprezentare. Cum ajung eu oare să spun despre ceace în general se întâmplă ceva cu totul diferit și să cunosc conceptul cauzelor, deși nu cuprins în ceace se întâmplă, totuș ca aparținându-i [și chiar în mod necesar].

Ce este aci [necunoscutul=] X, pe care se întemeiază intelectul, când afară de conceptul lui A crede a găsi un predicat străin acestuia, pe care totuș îl consideră unit cu el ²⁾? Experiență nu poate fi, deoarece principiul amintit nu numai că alaoagă această a doua reprezentare la cea dintâiu cu mai mare generalitate decât o poate da experiența, ci și cu expresia necesității, deci cu totul a priori și numai din concepte. Or, pe astfel de principii sintetice, adică extensive, se întemeiază tot scopul final al cunoașterii noastre speculative a priori; căci cele analitice sunt desigur foarte importante și necesare, dar numai pentru a ajunge la acea claritate a conceptelor care e necesară pentru o sinteză sigură și întinsă ca o achiziție ³⁾ într'adevăr nouă.

[V] ⁴⁾

In toate științele teoretice ale rațiunii se găsesc, ca principii, judecăți sintetice a priori.

1. *Judecățile matematice sunt toate sintetice.* Această propoziție pare a fi scăpat până acuma observațiunilor cercetătorilor rațiunii omenești, ba chiar a fi direct opusă tuturor presupunerilor

1) E₁: în loc de „nu este deci“ are: „și nu este“.

2) E₁: în loc de „pe care totuș îl consideră unit cu el“, are: „care totuși e unit cu el“.

3) E₁: construcție.

4) In locul secțiunilor V și VI din E₂, E₁ are următorul text: Se ascunde aci deci un anumit mister *) a cărui lămurire

*) Dacă unui filozof antic i-ar fi venit în minte de a pune chiar numai această problemă, aceasta singură s'ar fi împotrivit cu putere tuturor sistemelor rațiunii pure până în zilele noastre și ar fi cruțat atâtea încercări zădărnice ce au fost întreprinse fără a se ști de ce anume e vorba.

lor, deși ea e, în mod incontestabil, certă și, în consecințele ei, foarte importantă. Căci constatându-se că concluziile matematicienilor procedează toate după principiul contradicției, (ceea ce cere natura oricărei certitudini apodictice), se credea că și principiile s'ar cunoaște din principiul contradicției; în aceasta ei se înșelau: căci o propoziție sintetică poate fi înțeleasă fără îndoială după principiul contradicției, dar numai așa că se presupune o altă propoziție sintetică din care poate fi dedusă, nicidecum însă în sine.

Mai întâi trebuie de observat: că propoziții cu adevărat matematice sunt totdeauna judecări a priori și nu empirice, deoarece cuprind în sine necesitate, care nu poate fi scoasă din experiență. Dacă însă nu vrem să admitem aceasta, bine! atunci eu restrâng propoziția mea la *matematica* pură, al cărei concept acuma implică în sine ca ea să nu conțină cunoaștere empirică, ci numai pură a priori.

S'ar putea gândi la început: că propoziția $7+5=12$ e numai o propoziție analitică ce urmează din conceptul unei sume de șapte și cinci după principiul contradicției. Totuș, dacă o privim mai de aproape, găsim că conceptul sumei de 7 și 5 nu conține nimic mai mult decât unirea celor două numere într'unul singur, prin care nu se gândește cătuș de puțin care este acel număr unic ce le cuprinde pe amândouă. Conceptul de douăsprezece nu e deloc gândit acuma prin faptul că eu îmi gândesc numai acea unire de șapte și cinci, și eu să analizez conceptul meu despre o atare sumă posibilă oricât de mult, totuș

singură poate asigura și întări progresul în câmpul nemărginit al cunoașterii intelectuale: anume de a descoperi cu suficientă generalitate principiul posibilității judecăților sintetice a priori, de a înțelege condițiunile cari fac posibile toate felurile lor, și de a nu arăta printr'o schiță superficială, ci de a determina în mod complet și suficient pentru orice întrebuintare toată această cunoaștere (care constituie un gen propriu al ei) într'un sistem după izvoarele ei originare, după diviziunile, sfera și limitele ei.

Atâta deocamdată despre caracterul particular ce-l au în sine judecățile sintetice.

nu voiu găsi în el pe acel douăsprezece. Noi trebuie să depășim aceste concepte, luând în ajutor intuiția care corespunde unuia din cele două concepte, d. ex. cele cinci degete ale mâinei noastre, sau (ca Segner în aritmetica sa) cinci puncte și adăogând astfel în mod succesiv unitățile lui cinci date în intuiție la conceptul lui șapte. Căci eu iau mai întâi numărul 7, și luând în ajutor, pentru conceptul lui 5, degetele mâinei mele ca intuiție, unitățile, pe cari înainte eu le reunisem pentru a forma numărul 5, eu le adaog acum, în acea imagine a mea, una după alta la numărul 7, și văd astfel răsărind numărul 12. Că ar trebui adăogat 5 la 7, eu mi-am gândit ce-i drept în conceptul unei sume $= 7+5$, dar nu că această sumă e egală numărului 12. Propoziția aritmetică e deci totdeauna sintetică, ceea ce pricepem cu atât mai deslușit, dacă luăm numere ceva mai mari, deoarece atunci se vede în mod clar că noi, oricum am învărti și suci conceptele după plac, fără a lua în ajutor intuiția n'am putea găsi suma numai prin mijlocul analizei conceptelor noastre.

Tot așa niciun principiu al geometriei pure nu e analitic. Că linia dreaptă e cea mai scurtă între două puncte e o propoziție sintetică. Căci conceptul meu despre *drept* nu conține nimic de cantitate, ci numai o calitate. Conceptul de „cea mai scurtă“ se adaogă deci cu desăvârșire și nu poate fi scos prin nicio analiză din conceptul liniei drepte. Intuiția deci trebuie luată în ajutor, numai cu ajutorul căreia e posibilă sinteza.

Câteva puține principii, pe cari le presupun geometrii, sunt ce-i drept într'adevăr analitice și se întemeiază pe principii contradicției; dar ele servesc totuș numai, ca și propozițiile identice, pentru înlănțuirea metodei și nu ca principii, d. e. $a=a$, totul e egal cu sine, sau $(a+b) > a$, adică totalitatea e mai mare decât partea sa. Dar chiar și aceste, deși sunt valabile numai după concepte, se admit în matematică totuș numai din cauză că pot fi demonstrate în intuiție. Ceea ce aci de obicei ne face să credem că predicatul unor atari judecăți apodictice ar fi cuprinse acum în conceptul nostru și că judecata ar fi deci analitică, este numai expresia echivocă. Noi trebuie anu-

me să adăogăm prin gândire la un concept dat un predicat anumit, și această necesitate e acuma inerentă conceptului. Dar chestiunea nu e ce *trebuie* să adăogăm prin gândire la un concept dat, ci ce gândim *de fapt* în el, deși în mod confuz, și atunci se arată că predicatul e inerent acelor concepte ce-i drept în mod necesar, dar nu ca gândit în concept însuș, ci cu ajutorul unei intuiții care trebuie să fie adăogată la concept.

2. *Știința naturală (physica) conține în sine, ca principii, judecăți a priori.* Voiu aduce ca exemplu numai două propoziții, cum e propoziția: că în toate schimbările lumii corporale cantitatea materiei rămâne neschimbată, sau că în toată transmiterea mișcării acțiunea și reacțiunea trebuie să fie totdeauna egale întreolaltă. La amândouă e clară nu numai necesitatea, deci originea lor a priori, dar e clar și faptul că sunt propoziții sintetice. Căci în conceptul materiei eu nu-mi gândesc persistența, ci numai prezența ei în spațiu prin umplerea lui. Prin urmare eu depășesc de fapt conceptul de materie pentru a-i adăoga a priori prin gândire ceva ce nu gândeam *în el*. Propoziția nu e deci analitică, ci sintetică și totuș gândită a priori, și așa în celelalte propoziții ale părții pure a științei naturale.

3. *În metafizică, chiar dacă nu o considerăm decât ca o știință până acuma numai în faza de încercare, totuș însă prin natura rațiunii omeneste indispensabilă, trebuie să fie cuprinse cunoașteri sintetice a priori, și ea n'are nicidecum năzuința de a analiza numai și a lămuri prin analiză concepte pe cari ni le formăm a priori despre lucruri, ci noi vrem să lărgim cunoașterile noastre a priori, pentru care scop noi trebuie să ne servim de astfel de principii cari, peste conceptul dat, adăoga ceva ce nu era cuprins în el, și, prin judecăți sintetice a priori, noi vrem să mergem chiar așa de departe încât experiența însăș să nu ne mai poată urma, d. ex. în propoziția: lumea trebuie să aibă un prim început etc. și astfel metafizica constă, cel puțin după scopul ei, numai din propoziții sintetice a priori.*

Introducere

VI.

Problema generală a rațiunii pure.

Se câștigă acum foarte mult prin faptul că o mulțime de cercetări pot fi aduse sub formula unei singure probleme. Căci prin aceasta nu numai că ne înlesnim chiar nouă propria noastră lucrare, determinându-ne-o în mod exact, ci și oricui altuia, care vrea să o examineze, judecata dacă am împlinit sau nu scopul nostru în mod satisfăcător. Or, adevărata problemă a rațiunii pure e cuprinsă în întrebarea: *Cum sunt posibile judecăți sintetice a priori?*

Faptul că metafizica a rămas până acum într'o stare atât de șubredă de incertitudine și contradicții se va atribui numai cauzei că această problemă și poate chiar deosebirea între judecățile *analitice* și cele *sintetice* nu i-a venit nimănuia mai de vreme în minte. Or, pe rezolvirea acestei probleme sau pe o dovadă suficientă, că posibilitatea, pe care vrea să o știe explicată, de fapt nici nu are loc, stă și cade metafizica. **David Hume**, care se apropiase de această problemă încă cel mai mult dintre toți filosofii, dar nu și-o gândise nici pe de departe destul de determinată și în generalitatea ei, ci se oprise numai la propoziția sintetică a legăturii efectului cu cauzele sale (*principium causalitatis*), crezu a fi găsit că o atare propoziție e cu desăvârșire imposibilă a priori., și după concluziunile sale tot ce numim metafizică nu s'ar întemeia decât numai pe iluzia unei cunoașteri pretinse raționale a ceea ce de fapt e împrumutat numai din experiență și a dobândit prin obișnuință aparența necesității; la această afirmație, distrugătoare a toată filozofia pură el n'ar fi ajuns nicicând, dacă ar fi avut înaintea ochilor problema noastră în generalitatea ei, deoarece atunci ar fi înțeles, că după argumentul său nici matematică pură n'ar putea exista, deoarece aceasta conține în mod cert propoziții sintetice a priori; și bunul său simț l-ar fi reținut atunci desigur dela această afirmație.

În rezolvirea problemei de mai sus e cuprinsă totodată posi-

bilitatea întrebuirii pure a rațiunii în întemeierea și dezvoltarea tuturor științelor cari conțin o cunoaștere teoretică a priori despre obiecte, adică e cuprins răspunsul la întrebările:

Cum e posibilă matematica pură?

Cum e posibilă știința naturală pură?

Despre aceste științe, deoarece sunt date de fapt, se poate cu tot dreptul întreba: *cum* sunt posibile; căci, că trebuie să fie posibile e dovedit prin realitatea lor *). In ce privește însă *metafizica*, progresul ei slab de până acuma și faptul că nici despre una, expusă până acuma, în ce privește scopul ei esențial, nu se poate spune că există de fapt, poate face pe oricine să se îndoiască cu drept cuvânt de posibilitatea ei.

Dar, într'un anumit înțeles, o astfel de cunoaștere trebuie considerată totuș și ca dată, și metafizica este, deși nu ca știință, totuș ca dispoziție naturală (*metaphysica naturalis*), reală. Căci rațiunea omenească înaintează în mod irezistibil, fără ca simpla vanitate de a ști multe să o împingă, ci mână de propria trebuință, până la astfel de întrebări cari nu pot fi satisfăcute prin nicio întrebare empirică a rațiunii și principii împrumutate din experiență, și astfel de fapt la toți oamenii, îndată ce rațiunea în ei se ridică până la speculațiune, a fost o metafizică oarecare în toate timpurile și va rămâne și totdeauna. Și iată deci că și despre ea se pune întrebarea: *Cum e metafizica oare posibilă ca dispoziție naturală?* deci, cum se nasc întrebările, pe cari și le pune rațiunea pură și la cari ea e mână, prin propria-i trebuință, să răspundă, din obșteasca rațiune omenească?

Deoarece însă la toate încercările de până acuma de a răspunde la aceste întrebări naturale, d. e. dacă lumea are un început, sau există din vecie etc., s'au găsit totdeauna contra-

*) Cât despre știința naturală pură mulți s'ar putea îndoi încă de realitatea ei. Dar n'avem decât să privim diferitele propoziții ce se găsesc la începutul fizicii propriu zise (empirice), cum e cea despre persistența aceleiași cantități de materie, despre inerție, despre egalitatea acțiunii și reacțiunii etc.: și ne vom convinge repede că ele constituiesc o physicam puram (sau rationalem), care merită desigur să fie expusă ca știință proprie în întinderea ei îngustă sau largă, dar totuș întreagă.

dicții inevitabile, atunci nu ne putem opri la simpla dispoziție naturală pentru metafizică, adică la însăși puterea rațională pură, din care ce-i drept se naște totdeauna oareșcare metafizică (oricum ar fi ea), ci trebuie să fie posibil de a ajunge cu ea la certitudine: sau în știința sau în neștiința lucrurilor, adică sau la certitudinea hotărârii asupra obiectelor întrebărilor ei, sau asupra puținței sau nepuținței rațiunii de a judeca cumva cu privire la ele, prin urmare sau de a lărgi cu încredere rațiunea noastră pură, sau de a-i pune limite hotărâte și sigure. Întrebarea din urmă, care izvorăște din problema generală de mai sus, ar fi cu drept cuvânt aceasta: *Cum e metafizica oare posibilă ca știință?*

Critica rațiunii duce deci în sfârșit în mod necesar la știință; întrebuițarea ei dogmatică fără critică dimpotrivă împinge la afirmațiuni fără temei, cărora li se pot opune altele tot așa de aparente, și, prin urmare, la *scepticism*.

Și această știință nici nu poate avea o întindere mare ce ar speria, deoarece ea n'are a face cu obiectele rațiunii, a căror varietate e infinită, ci numai cu sine însăși, cu probleme cari toate răsar din sânul ei și cari nu îi sunt puse prin natura lucrurilor deosebite de ea, ci prin propria ei natură; așa deci, cunoscând în mod complet mai înainte puterea ei proprie cu privire la obiectele ce le-ar putea întâlni în experiență, ea poate lesne determina, în mod complet și sigur, întinderea și limitele întrebuițării ei, pusă la încercare peste toate limitele experienței.

Putem deci și trebuim să considerăm ca neavenite toate încercările făcute până acuma de a constitui metafizica în mod *dogmatic*, căci ceea ce în una sau alta e analitic, adică simplă analiză a conceptelor cuprinse în rațiunea noastră, încă nu e nicidecum scopul, ci numai o pregătire pentru adevărata metafizică, adică de a lărgi în mod sintetic cunoașterea noastră a priori, și această pregătire e nepotrivită pentru acest scop, deoarece ea arată numai ce e cuprins în aceste concepte, nu însă cum ajungem a priori la atari concepte, pentru a putea determina în consecință și întrebuițarea lor valabilă cu pri-

vire la obiectele oricărei cunoașteri în general. Și nici nu se cere prea multă abnegație pentru a renunța la toate aceste pretenții, deoarece contradicțiile rațiunii cu sine însăși, incontestabile și, în metoda dogmatică, chiar inevitabile, au nimicit acum de mult prestigiul oricărei metafizici de până acum. Mai multă statornicie va fi necesară ca să nu ne lăsăm oprți prin dificultatea intrinsecă și rezistența din afară, de a înlesni, în sfârșit, printr'un tratament opus cu desăvârșire celui obișnuit, creșterea prosperă și rodnică a unei științe indispensabile rațiunii omenești, căreia noi îi putem desigur tăia orice creanță crescută sălbatec, dar nu-i putem extirpa rădăcina.

VII.

Ideea și diviziunea unei științe osebite sub titlul de Critică a rațiunii pure¹⁾

Din toate acestea rezultă deci ideea unei științe osebite, care poate fi numită *Critica rațiunii pure*²⁾. Căci, rațiunea este facultatea care ne dă *principiile* cunoașterii a priori. Prin urmare, rațiunea pură este aceea care conține principiile de a cunoaște ceva absolut a priori. Un *organon* al rațiunii pure ar fi ansamblul acelor principii după cari toate cunoașterile pure a priori pot fi dobândite și de fapt realizate. Aplicațiunea detaliată a unui atare organon ar da un sistem al rațiunii pure. Fiind însă prea mult de a se cere aceasta, și fiind încă problematic dacă [aci] și în cari cazuri e posibilă în general o astfel de lărgire a cunoașterii noastre, noi putem considera o știință

1) Adaosul E_2 merge dela Secțiunea V. până aci.

2) E_1 are în loc de „poate fi numită Critica rațiunii pure“: „ar putea servi pentru critica rațiunii pure“. Apoi urmează în E_1 următoarea propoziție (ștearsă în E_2): „Numim însă pură orice cunoaștere care nu e amestecată cu nimic străin. Îndeosebi însă o cunoaștere se numește absolut pură în care nu se amestecă de loc nici o experiență sau senzație, care deci e posibilă cu desăvârșire a priori“.

care explică numai rațiunea pură, izvoarele și limitele ei, ca fiind *propedeutica* la sistemul rațiunii pure. O atare știință n'ar trebui să se numească *doctrină*, ci numai *critică* a rațiunii pure și folosul ei ar fi [cu privire la speculațiune] de fapt numai negativ, servind nu pentru lărgirea, ci numai pentru limpezirea rațiunii noastre, și ar feri-o de erori ceea ce acuma ar fi un mare câștig. Eu numesc *transcendentală* orice cunoaștere care se ocupă nu așa de obiecte, ci de modul nostru de cunoaștere a obiectelor, întrucât ea ar fi să fie posibilă a priori¹⁾ Un sistem de atare concepte s'ar numi *filosofie transcendentală*. Aceasta însă este pentru început prea mult. Căci, deoarece o atare știință ar trebui să cuprindă în mod complet atât cunoașterea analitică precum și pe cea sintetică a priori, ea este, întrucât se referă la intenția noastră, de o întindere prea largă, deoarece noi nu trebuie să împingem analiza decât până la punctul unde ea ne este absolut necesară pentru a înțelege, ceea ce năzuim numai, principiile sintezei a priori în toată sfera lor. Această cercetare, pe care bine zis nu o putem numi doctrină, ci numai critică transcendentală, deoarece nu scoposește lărgirea chiar a cunoașterilor, ci numai rectificarea lor și e menită să fie piatra de încercare a valorii sau nevalorii tuturor cunoașterilor a priori, este problema cu care ne ocupăm acuma. O atare critică este deci o pregătire dacă se poate pentru un organon, și dacă acesta n'ar reuși, cel puțin pentru un canon al rațiunii pure, după care în orice caz ar putea fi expus cândva, atât în mod analitic cât și sintetic, sistemul întreg al filosofiei rațiunii pure, fie că ar consta în lărgirea sau numai în limitarea cunoașterii ei. Căci, că aceasta ar fi posibil, chiar că un atare sistem n'ar putea fi de prea mare întindere pentru a nădăjdui de a-l desăvârși, se poate cunoaște acuma de înaintea din faptul că aci obiectul nu-l constituie natura lucrurilor, care e nesecată, ci intelectul, care judecă asupra naturii lucrurilor, și acesta iarăși numai cu privire la cunoașterea sa a priori,

1) E₁ are în loc de „modul nostru — a priori“: „conceptele noastre a priori despre obiecte în general“.

al cărui conținut, deoarece nu putem să-l căutăm în afară, nu ne poate rămânea ascuns, și după toată presupunerea e destul de redus pentru a fi cuprins în întregime, judecat după valoarea sau nevaloarea sa și apreciat în mod just.

[Încă mai puțin trebuie să așteptăm aci o critică a cărților și sistemelor rațiunii pure, ci numai o critică a înseși facultății rațiunii pure. Numai întemeindu-ne pe ea avem o sigură piatră de încercare pentru a aprecia, în această parte, conținutul filozofic al lucrărilor vechi și noi; în caz contrar istoricianul și judecătorul incompetent judecă afirmațiuni neîntemeiate ale altora prin cele proprii cari sunt tot atât de neîntemeiate].

¹⁾ Filosofia transcendentală este ideea unei științe ²⁾ pentru care critica rațiunii pure trebuie să schițeze tot planul în mod arhitectonic, adică din principii, garantându-se pe deplin că toate piesele ce constituesc această clădire sunt complete și solide. [Ea este sistemul tuturor principiilor rațiunii pure]. Că această critică nu se cheamă ea însăș acumă filozofie transcendentală, aceasta se întemeiază numai pe faptul că ea, pentru a fi un sistem complet, ar trebui să conțină și o analiză detaliată a întregii cunoașteri omenești a priori. Or, desigur, critica noastră trebuie să expună, fără îndoială, și o înșirare completă a tuturor conceptelor originare cari constituesc amintita cunoaștere pură. Dar dela analiza detaliată a acestor concepte înseși, precum și dela recenziunea completă a celor derivate din ele, ea se abține cu drept cuvânt, parte fiindcă această destrămare n'ar fi potrivită cu scopul, întrucât ea nu e supusă îndoelilor ce le întâlnim în sinteză, pentru care, bine zis, se face toată critica, parte fiindcă ar fi împotriva unității planului ca să ne ocupăm cu justificarea integralității unei atari analize și deducții, de care, considerându-se intenția noastră, putem fi doar scutiți. Această integralitate a destră-

1) Aci, în E_1 începe Secțiunea a doua cu titlul:

II. *Diviziunea filozofiei transcendentele.*

2) E_1 în loc de „ideea unei științe“ are: „aci numai o idee“.

mării precum și a deducției din conceptele a priori cari urmează a se da în viitor, se poate totuș lesne desăvârși, dacă numai aceste concepte sunt date mai înainte ca principii detaliate ale sintezei și nu le lipsește nimic cu privire la această intenție esențială. Criticii rațiunii pure îi aparține prin urmare tot ce constituie filozofia transcendentă, și ea e ideea integrală a filozofiei transcendente, dar nu încă această știință însăși, deoarece ea înaintează în analiza numai atât cât e necesar pentru completa judecare a cunoașterii sintetice a priori.

Principalul punct de vedere la împărțirea unei atari științe este: că nu trebuie să intre în ea nici un singur concept care conține în sine ceva empiric, sau că cunoașterea a priori trebuie să fie cu totul pură. Prin urmare, deși supremele principii ale moralității, și conceptele ei fundamentale, sunt cunoașteri a priori, totuș ele nu aparțin filozofiei transcendente, deoarece ele, deși nu pun chiar la baza preceptelor morale conceptele de plăcere și neplăcere, de poftă și inclinațiuni etc., totuș, trebuie în mod necesar să le facă loc în compunerea sistemului moralității pure, și anume în conceptul datoriei, ca piedică ce trebuie învinsă sau ca excitație ce nu trebuie prefăcută în principiu-motiv ¹⁾. Deaceia filozofia transcendentă este o filozofie a rațiunii pure numai speculative. Căci tot ce este practic, întrucât conține impulsuri ²⁾, se referă la sentimente cari aparțin unor izvoare empirice ale cunoașterii.

Dacă, acuma, vrem să facem împărțirea acestei științe din punctul universal de vedere al unui sistem în general, atunci știința pe care o expunem acuma trebuie să conțină mai întâiu o *teorie elementară*, apoi o *teorie a metodei* rațiunii pure. Fiecare din aceste două părți principale ar avea subdiviziunile sale, ale căror principii totuș încă nu pot fi expuse aci. Numai atâta pare a fi necesar, ca introducere sau cuvânt-înainte, să

1) E_1 avea în locul pasajului „deoarece ele — principiu motiv” următorul text: „deoarece conceptele de plăcere și neplăcere, de poftă și inclinațiuni, de liberă voie etc., care toate sunt de origine empirică, ar trebui presupuse aci”.

2) E_1 : principii motive.

amintim că există două tulpini ale cunoașterii omenești, care poate că răsar dintr'o rădăcină comună, dar nouă necunoscută, anume *senzibilitatea* și *intelectul*: prin cea dintâiu obiectele sunt date, prin cel din urmă însă ele sunt gândite. Intrucât deci senzibilitatea ar fi să conțină reprezentări a priori, cari constituiesc condițiunile supt cari ne sunt date obiecte, ea ar aparține filozofiei transcendentală. Teoria transcendentală a simțurilor ar trebui să aparțină părții întâia a științei elementare, deoarece condițiunile supt cari numai obiectele sunt date cunoașterii omenești merg înaintea acelor supt cari tot ele sunt gândite.

Critica rațiunii pure

I

Teoria transcendentală elementară

Teoria transcendențială elementară

Partea întâia

Estetica transcendențială

[§ 1.]

În orice fel și prin orice mijloace s'ar și raporta o cunoaștere la obiecte, totuș modul prin care ea se raportă la ele nemijlocit și spre care tinde toată gândirea ca mijloc, este *intuiția*. Aceasta însă are loc numai dacă ne este dat obiectul; ceeace însă, la rândul său, nu e posibil [cel puțin pentru noi oamenii,] decât dacă obiectul afectează mintea într'un anumit mod. Capacitatea (receptivitatea) de a dobândi reprezentări prin felul cum suntem afectați prin obiecte se numește *senzibilitate*. Prin mijlocirea senzibilității deci ni sunt *date* obiectele, și ea singură ne procură *intuiții*, prin intelect însă ele sunt *gândite*, și din el răsar *conceptele*.

Toată gândirea însă, trebuie să se raporteze la urma urmei fie deadreptul (*directe*) sau cu ocoliri (*indirecte*), [cu ajutorul unor anumite caractere] la intuiții, deci, la noi, la senzibilitate, deoarece în alt mod niciun obiect nu ne poate fi dat.

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

În fenomen, eu numesc ceeace corespunde senzației *materia* fenomenului, iar ceeace face ca diversul fenomenului să se

poată ordona¹⁾ în anumite raporturi eu o numesc *forma* sa. Deoarece ceea în ce senzațiile se pot numai ordona și pune într-o anumită formă nu poate fi la rândul său iarăș senzație, atunci materia oricărui fenomen e dată, ce-i drept, numai a posteriori, forma sa însă trebuie să se afle, gata pentru toate fenomenele, a priori în minte, și trebuie deci să poată fi observată în mod independent de orice senzație.

Numesc *pure* (în înțeles transcendențial) toate reprezentările în cari nu se găsește nimic ce aparține senzației. Prin urmare forma pură a intuițiilor senzibile în general se va găsi în minte a priori, unde tot diversul fenomenelor e intuit în anumite raporturi. Această formă pură a senzibilității se va numi și ea însăși intuiție pură. Astfel dacă, din reprezentarea unui corp, separ ceace intelectul gândește despre el, ca substanță, forță, divizibilitate, etc., tot așa ceace în el aparține senzației, ca impenetrabilitate, duritate, culoare, etc., atunci din această intuiție empirică îmi mai rămâne ceva, anume întindere și figură. Acestea aparțin intuiției pure, care are loc în minte a priori ca simplă formă a senzibilității, chiar fără de un obiect real al simțurilor sau senzației.

O știință despre toate principiile senzibilității a priori o numesc *Estetică transcendențială* *).

Trebuie să existe deci o atare știință care constituie întăia

*) Numai Germanii se servesc acuma de cuvântul estetică pentru a arăta prin el ceace alții numesc critică a gustului. La baza acestei numiri stă nădejdea deșartă pe care o avuse excelentul analist Baumgarten de a supune judecarea critică a frumosului unor principii raționale și de a ridica regulile ei la rangul de știință. Dar această străduință e zadarnică. Căci amintitele reguli, sau criteriile sunt după izvoarele lor [principale] numai empirice și nu pot servi deci nicicând pentru legi [determinate] a priori, după cari judecata noastră privind gustul ar trebui să se îndrepte, dimpotrivă cea din urmă constituie adevărata piatră de încercare pentru exactitatea regulilor. Deaceea ar fi bine [sau] să lăsăm să se piardă iarăș această numire rezervând-o pentru acea doctrină care e știință adevărată, (prin care fapt ne-am și apropia mai mult de ex-

1) E_1 : să se intuească ordonat.

parte a teoriei transcendente elementare în opoziție cu ²⁾ aceea care conține principiile gândirii pure și se numește logică transcendentă.

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

Estetica transcendentă

Secțiunea întâia

Despre spațiu

[§ 2. Expunerea metafizică a acestui concept.]

Cu ajutorul simțului extern (o însușire a minții noastre) noi ne reprezentăm obiecte ca fiind în afară de noi și acestea toate în spațiu. În el forma, mărimea și raportul lor reciproc e determinat sau determinabil. Simțul intern, cu ajutorul căruia mintea noastră se intuește pe sine sau starea sa internă, nu dă, ce-i drept, nicio intuiție despre suflet însuș ca obiect, totuși e o formă determinată numai sub care intuiția stării sale interne e posibilă, așa că tot ce aparține determinațiilor interne

presia verbală și înțelesul celor vechi, la cari diviziunea cunoașterii în αἰσθητὰ καὶ νοητὰ era foarte renumită ¹⁾, [sau să împărtășim numirea cu filosofia speculativă și să luăm estetica pedeoparte în înțeles transcendent, pe de altă parte în semnificație psihologică].

1) Semnul parentezei lipsește în E₁.

2) Lipsește în E₂.

e reprezentat în raporturi de timp. Din afară timpul nu poate fi intuit, tot atât de puțin ca și spațiul, ca ceva în noi. Or, ce sunt spațiul și timpul? Sunt ființe reale? Sunt deși numai determinațiuni sau și raporturi ale lucrurilor, dar totuși în așa fel că le-ar aparține și în sine chiar dacă n'ar fi intuite, sau de așa natură că sunt prinse numai de forma intuiției și, deci, de însușirea subiectivă a minții noastre, fără de care aceste predicate n'ar putea fi atribuite niciunui obiect? Pentru a ne lămurii asupra acestui lucru vom expune mai întâi conceptul spațiului¹⁾. [Înțeleg însă prin *expunere* (*expositio*) reprezentarea clară (deși nu detaliată) a ceea ce aparține unui concept; *metafizică* însă este expunerea dacă conține ceea ce reprezintă conceptul *ca dat a priori*].

1. Spațiul nu este un concept empiric care ar fi fost scos din experiențe externe. Căci pentru ca anumite senzații să fie raportate la ceva afară de mine (adică la ceva în alt loc al spațiului decât în care mă aflu eu), totașfel pentru ca să le pot reprezenta ca afară una de alta și [lângă olaltă], deci nu numai ca diferite, ci în locuri deosebite, pentru aceasta reprezentarea spațiului trebuie să fie acuma la bază, prin urmare reprezentarea spațiului nu poate fi împrumutată prin experiență din raporturile fenomenului extern ci această experiență externă este ea însăși înainte de toate posibilă numai prin amintita reprezentare.

2. Spațiul e o reprezentare necesară, a priori, care stă la baza tuturor intuițiilor externe. Nu ne putem face nicicând o reprezentare despre cum ar fi dacă n'ar fi spațiul, deși ne putem gândi foarte bine ca în el să nu se întâlnească obiecte. El se consideră deci ca o condiție a posibilității fenomenelor și nu ca o determinare dependentă de ele, și este o reprezentare a priori care în mod necesar stă la baza fenomenelor externe.

3. ²⁾ Spațiul nu e un concept discursiv, sau, cum se zice, uni-

1) E_1 : vom cerceta mai întâi spațiul.

2) În E_1 : 4); E_1 are ca punct 3) următorul text șters în E_2 : „Pe această necesitate a priori se întemeiază certitudinea apodictică a tuturor principiilor geometrice și posibilitatea construcțiilor a priori. Dacă anume această reprezentare a spațiului ar fi

versal, de raporturi ale obiectelor în general, ci o intuiție pură. Căci mai întâi nu se poate reprezenta decât un spațiu unitar, și dacă se vorbește de multe spații, se înțelege prin aceasta numai părți ale unuia și aceluiaș singur spațiu. Aceste părți nici nu pot fi anterioare spațiului unitar atotcuprinzător așa-zicând ca părți constitutive ale sale, (din cari ar fi posibilă compunerea sa), ci pot fi numai gândite în el. El este în mod esențial unitar, diversul în el, deci și conceptul universal de spațiu, în general se întemeiază numai pe limitări. De aci urmează că, în ce privește spațiul, o intuiție a priori, (care nu-i empirică) stă la baza tuturor conceptelor despre spații. Astfel și toate principiile geometrice, d. ex. că într'un triunghi două laturi la un loc sunt mai mari decât a treia, se deduc cu certitudine apodictică din intuiție și anume a priori, și nicicând din concepte generale de linie și triunghi.

4. 1) Spațiul e reprezentat ca o cantitate infinită *dată*. Or, noi trebuie, ce-i drept, să gândim orice concept ca o reprezentare care e conținută într'o mulțime infinită de diferite reprezentări posibile (ca notă comună a lor), cuprinzându-le deci pe acestea sub sine; dar niciun concept, ca atare, nu poate fi gândit așa ca și cum ar conține în sine o mulțime infinită de re-

un concept dobândit a posteriori, care ar fi scos din experiența comună externă, atunci primele principii ale determinării matematice n'ar fi nimic altceva decât percepții. Ele ar avea deci toată conțința percepției, și n'ar fi prin urmare necesar ca între două puncte să fie numai o singură linie dreaptă, ci experiența ne-ar învăța că totdeauna e așa. Ceeace e împrumutat dela experiență are numai generalitate comparativă, adică prin inducție. S'ar putea deci numai spune că atâta cât s'a observat încă până acuma, nu s'a aflat niciun spațiu care să aibă mai mult de trei dimensiuni“.

1) $E_1 : 5$), dar cu următorul text: „ Spațiul e reprezentat dat ca o cantitate infinită. Un concept general despre spațiu (care ar fi comun atât unui picior, cât și unui cot) nu poate nimic determina cu privire la mărime. Dacă n'ar fi lipsa de limite în progresul intuiției, atunci niciun concept de raporturi n'ar cuprinde în sine un principiu al infinității ei“.

Kant, Critica Rațiunii Pure.

prezentări. Cu toate acestea spațiul e gândit în acest fel (căci toate părțile spațiului în infinit sunt simultane). Prin urmare reprezentarea originară a spațiului e intuiție a priori și nu concept.

[§ 3. *Expunerea transcendențială a conceptului de spațiu.*

Înțeleg printr'o *expunere transcendențială* explicarea unui concept considerat ca un principiu din care se poate pricepe posibilitatea altor cunoașteri sintetice a priori. Pentru acest scop se cere: 1. ca într'adevăr astfel de cunoașteri să izvorască din conceptul dat; 2. ca aceste cunoașteri să fie posibile numai sub presupuziția unui mod de explicare dat al acestui concept.

Geometria este o știință care determină însușirile spațiului în mod sintetic și totuș a priori. Ce trebuie oare să fie reprezentarea spațiului pentru ca o atare cunoaștere despre el să fie posibilă? El trebuie să fie din capul locului intuiție; căci dintr'un simplu concept nu se pot scoate propoziții cari depășesc conceptul, ceace doar se întâmplă în geometrie (Introducerea V). Dar această intuiție trebuie să se găsească în noi a priori, adică înaintea oricărei percepții a unui obiect, prin urmare trebuie să fie intuiție pură, nu empirică. Căci propozițiile geometrice sunt toate apodictice, adică legate cu conștiința necesității lor, d .ex. spațiul are numai trei dimensiuni; astfel de propoziții însă nu pot fi judecați empirice sau de experiență, și nici nu pot deriva din ele (Introducerea II).

Or, cum se poate găsi oare în minte o intuiție externă care precedează chiar obiectele și în care conceptul acestora poate fi determinat a priori? Se vede că nu în alt mod decât întrucât ea își are sediul numai în subiect ca însușire formală a lui de a fi afectat de obiecte și de a dobândi prin acest fapt o *reprezentare* nemijlocită a acestora, adică *intuiție*, deci numai ca formă a *simțului* extern în general.

Prin urmare numai explicația noastră poate face să se înțeleagă posibilitatea *geometriei* ca o cunoaștere sintetică a priori. Orice mod de explicare care nu dă acest rezultat, deși ar avea

în aparență oarecare asemănare cu el, poate fi deosebit de el cel mai sigur prin acest criteriu.]

Concluzii din conceptele de mai sus.

a) Spațiul nu reprezintă nicio însușire a vreunor obiecte în sine sau pe acestea în raportul lor reciproc, adică nicio determinare a lor care ar fi inerentă chiar dacă am face abstracție de toate condițiile subiective ale intuiției. Căci nici determinări absolute, nici relative nu pot fi intuite înaintea existenței obiectelor cărora le aparțin, deci nu pot fi intuite a priori.

b) Spațiul nu e nimic altceva decât numai forma tuturor fenomenelor simțurilor externe, adică condiția subiectivă a senzibilității, sub care singură putem avea o intuiție exterioară. Or, dat fiind că receptivitatea subiectului de a fi afectat de lucruri precedează în mod necesar toate intuirile acestor obiecte, se poate înțelege cum forma tuturor fenomenelor poate fi dată în minte înaintea tuturor percepțiilor reale, deci a priori, și cum ea, ca o intuiție pură în care toate obiectele trebuiesc determinate, poate conține, înaintea oricărei experiențe, principii ale raporturilor lor.

Noi nu putem deci vorbi de spațiu, de ființe având întindere, etc., decât din punctul de vedere al unui om. Neținând seama de condiția subiectivă sub care singură noi putem dobândi intuiție exterioară, anume așa cum am putea fi afectați de obiecte, atunci reprezentarea de spațiu nu înseamnă nimic. Acest predicat se atribuie obiectelor numai întrucât ele ne apar nouă, adică sunt obiecte ale senzibilității.

Forma constantă a acestei receptivități, pe care o numim senzibilitate, e o condiție necesară a tuturor raporturilor în cari sunt intuite obiecte ca fiind în afară de noi, și, dacă facem abstracție de aceste obiecte, ea e o intuiție pură care poartă numele de spațiu. Deoarece condițiile osebite ale senzibilității nu le putem face condiții ale posibilității lucrurilor, ci numai ale fenomenelor lor, atunci putem desigur spune că spațiul cuprinde toate obiectele ce ne-ar putea apare în afară, dar nu toate

obiectele în sine, fie că sunt intuite sau ba, sau și de ori și ce subiect am vrea. Căci despre intuițiile altor ființe cugetătoare noi nu putem nicidecum judeca dacă ele sunt legate de aceleași condiții cari limitează intuiția noastră, și cari sunt pentru noi de valabilitate generală. Dacă adăogăm limitarea unei judecăți la conceptul subiectului, judecata e atunci valabilă în mod necondiționat. Propoziția: Toate obiectele sunt lângă olaltă în spațiu, e valabilă numai cu restricțiunea, dacă aceste obiecte sunt luate ca lucruri ale intuiției noastre senzibile. Dacă adaog condiția la concept zicând: Toate obiectele, ca fenomene exterioare, sunt lângă olaltă în spațiu, această regulă e valabilă în mod general și fără restricțiune. Expunerile noastre învață prin urmare *realitatea* (adică valabilitatea obiectivă) a spațiului cu privire la tot ce putem întâlni în afară ca obiect, dar totodată *idealitatea* spațiului cu privire la obiecte când ele sunt cumpănite în sine insele de rațiune, adică fără a se lua în considerare constituția senzibilității noastre. Noi afirmăm deci *realitatea empirică* a spațiului (cu privire la toată experiența exterioară posibilă), deși totodată *idealitatea lui transcendențială* anume că el nu e nimic îndată ce eliminăm condițiunea posibilității a toată experiența și-l considerăm ca ceva ce stă la baza obiectelor în sine.

Dar nici că există afară de spațiu vreo altă reprezentare subiectivă raportată la ceva *exterior* care ar putea fi numită a priori obiectivă. Căci din niciuna din ele nu se pot deriva propoziții sintetice a priori, așa ca din intuiția în spațiu (§ 3). Prin urmare lor bine zis nici nu li se poate atribui idealitate, deși ele concordă cu reprezentarea spațiului în punctul că aparțin numai constituției subiective a simțului specific, d. e. a văzului, auzului, pipăitului prin senzațiile culorilor, sunetelor și căldurii, cari însă, fiind numai senzații și nu intuiții, nu fac prin ele însele să se cunoască obiecte, și încă mai puțin a priori ¹⁾.

1) În locul textului: „căci din niciuna — a priori“, E₁ are textul următor: „Din care cauză această condiție subiectivă a tuturor fenomenelor exterioare nu poate fi comparată cu nicio

Această observație are numai scopul să împiedice: ca nu cumva să ne vie în minte de a explica idealitatea afirmată a spațiului prin exemple prea insuficiente, anume deoarece d. e. culorile, gustul, etc., se consideră cu drept cuvânt nu ca însușiri ale obiectelor ci numai ca modificări ale subiectului nostru, cari la diferiți oameni pot fi chiar diferite. Căci în acest caz ceea ce din origine nu e decât fenomen, d. e. un trandafir, e valabil în înțeles empiric ca obiect în sine, care totuș fiecărui ochiu cu privire la culoare îi poate apărea altfel. Dimpotrivă, conceptul transcendențial al fenomenelor în spațiu e un avertisment critic cumcă în general nimic ce e intuit în spațiu nu e o formă a obiectelor care le-ar fi poate lor în sine proprie, ci că obiectele în sine ne sunt cu desăvârșire necunoscute, și că ceea ce numim lucruri exterioare nu sunt altceva decât simple reprezentări ale senzibilității noastre a cărei formă e spațiul, al cărei adevărat corelativ însă, adică obiectul în sine, nu e cunoscut prin aceasta de loc și nici nu poate fi cunoscut; după care însă în experiență nici nu se întreabă niciodată.

alta. Gustul plăcut al unui vin nu aparține determinațiilor obiective ale vinului, deci ale unui obiect considerat chiar ca fenomen, ci aparține constituției particulare a simțului în subiectul care-l gustă. Culorile nu sunt însușiri ale corpurilor, intuiției cărora îi sunt inerente, ci și ele sunt numai modifi cațiuni ale simțului văzului care e afectat într'un anumit mod de lumină. Dimpotrivă spațiul, ca o condiție a obiectelor exterioare, aparține în mod necesar fenomenului sau intuiției lor. Gustul și culorile nu sunt nicidecum condiții necesare numai sub cari lucrurile pot deveni pentru noi obiecte ale simțurilor. Ele sunt legate cu fenomenul numai ca efecte, adăogate în mod contingent, ale organizației particulare. Deaceea ele nici nu sunt reprezentări apriori, ci se întemeiază pe senzație, gustul agreabil însă chiar numai pe sentiment (al plăcerii și neplăcerii) ca un efect al senzației. Și nimene nu poate avea a priori nici o reprezentare a unei culori, nici a vreunui gust: spațiul însă privește numai forma pură a intuiției, nu conține deci în sine nicio senzație (nimic empiric), și toate felurile și determinațiunile spațiului pot și trebuie chiar să fie reprezentate a priori, dacă să se nască concepte ale formelor precum și raporturi. Prin spațiu numai e posibil ca obiecte să fie pentru noi lucruri exterioare“.

Estetica transcendențială

Secțiunea a doua

Despre timp

[§ 4. *Expunerea metafizică a conceptului de timp*].

1. Timpul nu e un concept empiric care ar fi fost scos dintr-o experiență oarecare. Căci simultaneitatea sau succesiunea n'ar putea chiar intra în percepție dacă reprezentarea timpului n'ar sta la bază. Numai sub presupunerea ei ne putem reprezenta: că ceva este în unul și același timp (simultan) sau în timpuri diferite (după olaltă).

2. Timpul e o reprezentare necesară, care stă la baza tuturor intuițiilor. Cu privire la fenomene în general timpul însuș nu poate fi anulat, deși fenomenele pot fi scoase prea bine din timp. Timpul e dat deci a priori. Numai în el e posibilă toată realitatea fenomenelor. Aceste pot lipsi cu desăvârșire, dar timpul însuș (ca o condiție generală a posibilității lor) ¹⁾ nu poate fi anulat.

3. Pe această necesitate a priori se întemeiază și posibilitatea principiilor apodictice despre raporturile timpului, sau a axiomelor despre timp în general. El are numai o dimensiune: timpuri diferite nu sunt simultane, ci după olaltă (așa cum spațieri diferite nu sunt după olaltă, ci simultane). Aceste principii nu pot fi scoase din experiență, căci aceasta n'ar da nici strictă generalitate, nici certitudine apodictică. Noi am putea spune numai: așa învață percepția comună, nu însă, așa trebuie să fie. Aceste principii au valoarea de regule sub cari în general sunt posibile experiențele și ne învață înaintea experiențelor și nu prin ele.

4. Timpul nu e un concept discursiv, sau, cum e numit, general, ci o formă pură a intuiției senzibile. Timpuri diferite nu

1) Semnul () e un adaos la E_2 .

sunt decât părți ale aceluiaș timp. Reprezentarea care poate fi dată numai printr'un singur obiect, e însă intuiție. Și nici propoziția că timpuri diferite nu pot fi simultane nu s'ar lăsa dedusă dintr'un concept general. Propoziția e sintetică și nu poate izvorî numai din concepte. Ea e deci conținută în mod nemijlocit în intuiția și reprezentarea timpului.

5. Infinitatea timpului nu înseamnă nimic altceva decât că orice mărime determinată a timpului e posibilă numai prin limitările unui timp unitar care stă la bază. Prin urmare reprezentarea originară de timp trebuie să fie dată ca nelimitată. De unde însă părțile însele și orice mărime a unui lucru pot fi reprezentate în mod determinat numai prin limitare, acolo întreaga reprezentare trebuie să fie dată nu prin concepte. (căci aceste conțin numai reprezentări parțiale), ci la baza lor trebuie să fie intuiție nemijlocită ¹⁾).

[§ 5. *Expunerea transcendentală a conceptului de timp.*

Mă pot referi în acest punct la N-rul 3, unde, pentru a fi scurt, am pus ceea ce de fapt e transcendental sub articolele expunerii metafizice. Aci mai adaog că conceptul schimbării și cu el conceptul mișcării (ca schimbare a locului) e posibil numai prin și în reprezentarea timpului: că, dacă această reprezentare n'ar fi intuiție (internă) a priori, niciun concept, oricare ar fi, n'ar putea face să se înțeleagă la unul și acelaș obiect posibilitatea unei schimbări, adică a unei legături de predicate opuse în mod contradictoriu (d. e. existența într'un loc și inexistența aceluiaș obiect în acelaș loc). Numai în timp pot fi întâlnite într'un obiect amândouă determinări contradictorii-opuse, anume după olaltă. Astfel explică conceptul nostru de timp posibilitatea atâtor cunoașteri sintetice a priori căte le expune teoria generală a mișcării, teorie care e destul de rodnică.]

1) E_1 are în loc de „(căci aceste...) — nemijlocită“ : „(căci atunci reprezentările parțiale sunt date mai întâiu) ci la baza ei trebuie să fie intuiție nemijlocită“.

[§ 6.] Concluzii din aceste concepte.

a) Timpul nu este ceva ce ar exista pentru sine, sau ar fi inerent obiectelor ca determinare obiectivă, deci ar rămânea dacă facem abstracție de toate condițiile subiective ale intuirii lor: căci în cazul dintâiu el ar fi ceva ce fără un obiect real ar fi totuș real. În ce privește însă cazul al doilea, el fiind o determinare sau ordine inerentă chiar obiectelor n'ar putea fi dat înaintea lucrurilor ca o condiție a lor, nici n'ar putea fi cunoscut a priori prin propoziții sintetice nici intuit. Dar aceasta din urmă poate prea bine să aibă loc dacă timpul nu e nimic decât condiția subiectivă sub care toate intuițiile în noi pot avea loc. Căci atunci această formă a intuiției interne poate fi reprezentată înaintea obiectelor, deci a priori.

b) Timpul nu este nimic altceva decât forma simțului intern, adică a intuiției de noi înșine și a stării noastre interne. Căci timpul nu poate fi o determinare a unor fenomene exterioare; el nu aparține nici unei figuri sau pozițiuni etc., Dar el determină raportul reprezentărilor în starea noastră internă. Și, chiar deoarece această intuiție internă nu dă o figură, noi căutăm a înlocui această lipsă prin analogii, și reprezentăm succesiunea de timp printr'o linie mergând în infinit și în care diversele părți constituiesc o serie care-i de o singură dimensiune, și noi concludem din însușirile acestei linii la toate însușirile timpului, cu singura excepție că părțile liniei sunt simultane, cele ale timpului însă totdeauna succesive. De aici se și vede că chiar reprezentarea timpului e intuiție, deoarece toate raporturile sale se pot exprima printr'o intuiție exterioară.

c) Timpul este condiția formală a priori a tuturor fenomenelor în general. Spațiul, ca forma pură a tuturor fenomenelor exterioare, e limitat, ca o condiție a priori, numai la fenomene exterioare. Dimpotrivă, deoarece toate reprezentările, fie că au ca obiect lucruri exterioare sau ba, totuș aparțin în sine stării interne ca determinări ale minții, și cum această stare internă însă e supusă condițiunii formale a intuiției interne, deci timpului: timpul este o condiție a priori a tuturor fenomenelor în

general, și anume condiția nemijlocită a fenomenelor interioare (a sufletelor noastre) și chiar prin aceasta condiția mijlocită și a fenomenelor exterioare. Dacă pot spune a priori: toate fenomenele exterioare sunt în spațiu și sunt determinate a priori după raporturile spațiului, atunci, din principiul simțului intern pot zice într'un mod cu totul general: toate fenomenele în general, adică toate obiectele simțurilor sunt în timp și stau în mod necesar în raporturi ale timpului.

Dacă facem abstracție de modul nostru de a ne intui pe noi înșine în intern și de a prinde cu ajutorul acestei intuiții și toate intuițiile exterioare în puterea noastră de reprezentare, luând deci lucrurile așa cum ar putea fi în sine, atunci timpul nu e nimic. El are numai valoare obiectivă cu privire la fenomene, deoarece ele sunt acuma lucruri pe cari le considerăm ca *obiecte ale simțurilor noastre*; dar el nu mai este obiectiv dacă facem abstracție de senzibilitatea intuiției noastre, deci dela acel mod de reprezentare care ne este propriu și dacă vorbim *de obiecte în general*. Timpul este deci numai o condiție subiectivă a intuiției noastre (omenești), (care totdeauna e senzibilă, adică întrucât suntem afectați de obiecte), și în sine, în afară de subiect, el nu e nimic. Cu toate acestea el este, cu privire la toate fenomenele, deci și la toate obiectele cari ne pot fi date în experiență, în mod necesar obiectiv. Noi nu putem zice: toate obiectele sunt în timp, deoarece la conceptul obiectelor în general se face abstracție de orice mod al intuirii lor, intuirea însă fiind adevărata condiție supț care timpul aparține reprezentării obiectelor. Or, adăogându-se condiția la concept și zicându-se: toate obiectele ca fenomene (obiecte ale intuiției senzibile) sunt în timp, atunci principiul își are buna sa exactitate obiectivă și universalitate a priori.

Afirmațiunile noastre învață prin urmare *realitatea empirică* a timpului, adică valabilitatea obiectivă cu privire la toate obiectele cari ar putea fi date cândva simțurilor noastre. Și cum intuiția noastră e totdeauna senzibilă, în experiență nu ne poate fi dat nicicând un obiect care n'ar fi supus condițiunii timpului. Pedeałtăparte noi contestăm timpului orice pretenție

la realitate absolută, anume să fie inerent în mod absolut obiectelelor ca o condiție sau însușire fără a se lua în considerare forma intuiției noastre senzibile. Astfel de însușiri cari aparțin obiectelor în sine, nici nu ne pot fi date cândva prin simțuri. În aceasta stă deci *idealitatea transcendențială* a timpului, după care el, făcându-se abstracție de condițiunile subiective ale intuiției senzibile, nu mai e nimic și nu poate fi atribuit lucrurilor în sine (fără raportul lor cu intuiția noastră) nici ca subsistente nici ca inerente lor. Totuș această idealitate, totatât de puțin ca cea a spațiului, nu poate fi pusă alături de subreptiunile senzației, deoarece doar în acest caz noi presupunem chiar despre fenomenul căruia-i sunt inerente aceste predicate că el are realitate obiectivă, care aici lipsește cu desăvârșire, în afară doar întrucât e numai empiric, adică obiectul însuș și considerat numai ca fenomen: despre care vezi nota de mai sus a Secțiunii întâia.

[§ 7] *Explicație.*

Impotriva acestei teorii, care atribue timpului realitate empirică, dar îi contestă pe cea absolută și transcendențială, am auzit dela bărbați inteligenți o obiecțiune atât de unanimă încât de aci presupun că aceeaș obiecțiune trebuie să se întâlnească fi-rește la orice cetitor neobicinuit cu aceste expuneri. Se spune așa: Schimbările sunt reale (aceasta o dovedește succesiunea propriilor noastre reprezentări, chiar dacă am vrea să negăm toate fenomenele exterioare împreună cu schimbările lor). Or, schimbări nu sunt posibile decât în timp, prin urmare timpul este ceva real. Răspunsul nu prezintă nici o dificultate. Admit argumentul în întregime. Timpul este, ce-i drept, ceva real, anume forma reală a intuiției interne. El are deci realitate subiectivă cu privire la experiența interioară, adică eu am de fapt reprezentarea despre timp și despre determinările mele în el. El este deci real, nu ca obiect, ci considerat ca mod de reprezentare a Eului meu propriu, ca obiect. Dacă însă eu însumi m'aș putea intui sau altă ființă m'ar putea intui pe mine fără de această

condiție a senzibilității, atunci aceleași determinațiuni ce ni le reprezentăm acuma ca schimbări ar da o cunoaștere în care reprezentarea timpului, deci și a schimbării, ar lipsi cu desăvârșire. Realitatea sa empirică rămâne deci ca o condiție a tuturor experiențelor noastre. Numai realitatea absolută nu i se poate atribui după cele expuse mai sus: Timpul nu este nimic decât forma intuiției noastre interioare *). Luându-i-se condiția particulară a senzibilității noastre, atunci dispare și conceptul timpului, și timpul nu e inerent obiectelor înseși, ci numai subiectului care le intuește.

Cauza însă de ce această obiecțiune se face în mod așa de unanim, și anume chiar de către cei ce împotriva doctrinei despre idealitatea spațiului nu pot aduce totuși niciun argument lămurit, este aceasta. Realitatea absolută a spațiului ei nu nădăduiau s'o poată demonstra în mod apodictic, deoarece împotriva le stă idealismul, după care realitatea obiectelor exterioare nu e susceptibilă de o demonstrațiune strictă: pe când cea a obiectului simțurilor noastre interne (a Eului propriu și a stării mele) e clară în mod nemijlocit prin conștiință. Acele puteau fi simplă aparență, aceasta însă este, după părerea lor, ceva netăgăduit real. Dar ei nu-și dădeau seama că amândouă, fără ca să putem nega realitatea lor ca reprezentări, aparțin totuși numai fenomenului, care totdeauna are două laturi, una când obiectul este considerat în sine (fără privire la modul de a-l intui, a cărui natură însă chiar de aceea rămâne totdeauna problematică), cealaltă când se ține seama de forma intuirii acestui obiect, care formă nu trebuie căutată în obiectul în sine, ci în subiectul căruia-i apare, dar care formă totuși îi aparține fenomenului acestui obiect în mod real și necesar.

Timpul și spațiul sunt prin urmare două izvoare de cunoaștere:

*) Eu pot zice, ce-i drept: reprezentările mele se succed una după alta; dar aceasta înseamnă numai că noi suntem conștii de ele ca fiind într'o succesiune de timp, adică după forma simțului intern. De aceea timpul nu este ceva în sine, și nici nu e o determinațiune inerentă lucrurilor în mod obiectiv.

din cari pot fi scoase a priori diferite cunoașteri sintetice, cum mai ales matematica pură ne dă un exemplu strălucit cu privire la cunoașterile despre spațiu și raporturile sale. Amândouă la un loc, anume, sunt forme pure ale oricărei intuiții senzibile, și prin aceasta fac posibile propoziții sintetice a priori. Dar aceste izvoare de cunoaștere a priori își determină, chiar prin acest fapt (că sunt numai condiții ale sensibilității), limitele lor, anume că se referă numai la lucruri întrucât sunt considerate ca fenomene, dar nu exprimă obiecte în sine. Acelea singure sunt câmpul valabilității lor, din care dacă ieșim, nicio întrebuintare obiectivă a lor nu mai are loc. Această realitate a spațiului și timpului lasă de altminteri neatinsă certitudinea cunoașterii prin experiență; căci noi suntem tot atât de siguri de ea fie că aceste forme sunt în mod necesar inerente lucrurilor în sine sau numai intuiției noastre a acestor obiecte. Dimpotrivă, cei ce afirmă realitatea absolută a spațiului și timpului, fie acuma că o admit numai ca subsistență sau numai ca inerentă, trebuie să intre în contradicție cu principiile experienței înseși. Căci hotărându-se pentru pozițiunea întâia (care de obicei e cea a partidului fizicienilor matematicieni), ei trebuie să admită două neființe eterne și infinite, existente pentru sine (spațiul și timpul), cari există, (fără ca să fie totuși ceva real), numai pentru a cuprinde în sine tot realul. Aderând la al doilea partid, (în care sunt unii fizicieni metafizicieni), și spațiul și timpul fiind pentru ei raporturi ale fenomenelor (de juxtapunere sau succesiune) scoase prin abstracție din experiență, deși în această abstracție reprezentate în mod confuz, atunci ei trebuie să nege valabilitatea doctrinelor matematice a priori cu privire la lucruri reale (d. ex. în spațiu), cel puțin trebuie să le tăgăduiască certitudinea apodictică, întrucât aceasta nici n'are loc a posteriori, și conceptele a priori de spațiu și timp sunt, după această părere, numai făpturi ale imaginației, al căror izvor trebuie căutat de fapt în experiență, din ale cărei raporturi abstracte imaginația a făcut un ceva care cuprinde, ce-i drept, ceea ce-i în ea general, dar care, fără restricțiunile impuse acelor făpturi de natură, nu poate avea loc. Cei dintâiu câștigă atâta că-și deschid câmpul fenomenelor pen-

tru afirmațiunile matematice. În schimb, ei se încurcă rău chiar prin aceste condiții, când intelectul vrea să iasă din acest câmp. Cei din urmă câștigă, ce-i drept, cu privire la punctul ultim, anume că reprezentările de spațiu și timp nu li se pun în cale când vreau să judece despre obiecte, nu ca fenomene, ci numai în raport cu intelectul, dar ei nu pot da seama, nici de posibilitatea cunoașterilor matematice a priori, (întrucât lor le lipsește o intuiție a priori adevărată și obiectivă), nici nu pot pune propozițiile dobândite prin experiență în concordanță necesară cu acele afirmațiuni. În teoria noastră despre adevărata natură a acestor două forme originare ale senzibilității ambele dificultăți sunt înlăturate.

Că, în sfârșit, Estetica transcendentală nu poate conținea mai mult decât aceste două elemente, anume spațiul și timpul, se vede din faptul că toate celelalte concepte ce aparțin senzibilității, chiar cel al mișcării, care reunește ambele elemente, presupun ceva empiric. Căci mișcarea presupune percepția de ceva ce se mișcă. În spațiu, considerat în sine, nu este însă nimic ce se mișcă; prin urmare ceea ce mișcă trebuie să fie ceva ce se găsește *în spațiu numai prin experiență*, deci un *datum* empiric. Totastfel Estetica transcendentală nu poate socoti conceptul schimbării între datele ei a priori; căci timpul însuși nu se schimbă, ci ceva ce este în timp. Pentru aceasta se cere deci percepția unei existențe oarecare și a succesiunii determinațiunilor ei, prin urmare se cere experiență.

[§ 8] *Observațiuni generale la Estetica transcendentală.*

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

Noi am vrut deci să spunem: că toată intuiția noastră nu e nimic decât reprezentare de fenomene: că obiectele pe cari le intuim nu sunt în sine ceea ce prin intuire credem că sunt, nici raporturile lor nu sunt în sine de așa natură cum ne apar nouă,

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

Că, prin urmare, toată senzibilitatea noastră n'ar fi nimic decât reprezentarea confuză a lucrurilor, care conține numai ceea ce aparține în sine, dar numai supt o îngrămădire de note și reprezentări parțiale pe cari nu le descompunem cu conștiință, este o falsificare a conceptului de senzibilitate și de fenomen, care face toată teoria lor inutilă și deșartă. Deosebirea unei reprezentări confuze de cea clară este numai logică, și nu se raportează la conținut. Conceptul de *drept* de care se servește intelectul sănătos conține, fără îndoială, tot ceea ce poate desvolta din el și cea mai subtilă speculațiune, numai că în întrebuintarea comună și practică noi nu ne suntem conștii de aceste reprezen-

tări variate în aceste noțiuni. Deaceea nu se poate spune cumcă conceptul comun ar fi senzibil și ar conținea un simplu fenomen, căci dreptul nici nu poate apărea, ci conceptul său se află în intelect, și reprezintă o însușire (cea morală) a acțiunilor care le aparține lor în sine. Dimpotrivă, reprezentarea unui corp în intuiție nu conține nimic ce ar putea aparține unui obiect în sine, ci numai fenomenul a ceva, și modul cum suntem afectați prin acest ceva, și această receptivitate a facultății noastre de cunoaștere se numește senzibilitate, și rămâne totuș deosebită, ca cerul de pământ, de cunoașterea obiectului în sine, chiar dacă pe acela (fenomenul) l-am putea pătrunde până la fund.

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

Noi deosebim de altfel, ce-i drept, în fenomene ceace e inerent intuiției lor în mod esențial și e valabil pentru orice simț omenesc în general, de ceace îi aparține numai în mod contingent, fiind valabil nu cu privire la raportul senzibilității în general, ci numai cu privire la o situațiune sau organizațiune a unui sau altui simț. Și astfel, cunoașterea dintăiu o numim o cunoaștere care reprezintă obiectul în sine, pe cea din urmă însă o cunoaștere care reprezintă numai fenomenul acestuia. Această deosebire este însă numai empirică. Dacă ne oprim aci, (cum se întâmplă de obicei), și nu considerăm iarăș acea intuiție empirică (cum ar trebui să fie) ca simplu fenomen așa ca în ea să nu se găsească absolut nimic ce ar atinge vreun lucru oarecare în sine, atunci deosebirea noastră transcendentă

e pierdută, și noi credem apoi totuș a cunoaște lucruri în sine, cu toate că noi pretutindeni (în lumea simțurilor), chiar până la cea mai adâncă cercetare a obiectelor ei, nu avem a face cu nimic decât cu fenomene. Așa, noi vom numi, ce-i drept, curcubeul un simplu fenomen la o ploaie cu soare, această ploaie însă vom numi-o lucru în sine, ceea ce și este exact, întrucât înțelegem conceptul din urmă numai din punct de vedere fizic, ca ceea ce în experiența generală, între toate variatele raporturi față de simțuri, totuș în intuiție, este determinat așa și nu în altfel. Dacă luăm însă acest ceva empiric în general, și întrebăm, fără a ține seama de acordul său cu orice simț omenesc, ori de aceasta reprezintă un lucru în sine (nu stropii de ploaie, căci aceștia în acest caz sunt acuma ca fenomene obiecte empirice), atunci întrebarea despre raportarea reprezentării la obiect este transcendențială, și nu numai acești stropi sunt simple fenomene, ci chiar figura lor rotundă, ba chiar spațiul în care cad, nu sunt nimic în sine, ci numai modificațiuni, sau temeuri ale intuiției noastre senzibile, obiectul transcendențial însă ne rămâne necunoscut.

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

Să presupunem, prin urmare, că spațiul și timpul ar fi în sine obiective și condițiuni ale posibilității lucrurilor în sine, atunci se arată întâiu: că dela amândouă se găsesc a priori propoziții apodictice și sintetice în mare număr, mai ales din partea spațiului, pe care noi, din această cauză, vrem să-l cercetăm aci cu preferință ca exemplu. Deoarece propozițiile geometrice pot fi cunoscute în mod sintetic a priori și cu certitudine apodictică, atunci eu întreb: de unde luați astfel de propoziții, și pe ce se întemeiază intelectul nostru pentru a ajunge la astfel de adevăruri absolut necesare și de valabilitate generală. Nu există altă

cale decât prin concepte sau prin intuiții; amândouă însă, ca atari, cari sunt date sau a priori sau a posteriori. Cele din urmă, anume conceptele empirice, totașa, aceea pe ce se întemeiază ele, intuiția empirică, nu pot da nici o propoziție sintetică, decât numai o astfel de propoziție care și ea este numai empirică, adică o propoziție de experiență, prin urmare nu poate conține nici-când necesitate și absolută generalitate, ceea ce este doar nota caracteristică a tuturor propozițiilor geometriei. Ceea ce ar fi însă întâiul și unicul mijloc, anume de a ajunge la astfel de cunoașteri prin simple concepte sau prin intuiții a priori, e clar că din simple concepte nu se poate dobândi nicio cunoaștere sintetică, ci numai analitică. Nu luați decât propoziția: că prin două linii drepte nu se poate împrejmuî niciun spațiu, prin urmare nu e posibilă nicio figură, și încercați s'o derivați din conceptul de linii drepte și numărul doi, sau și că din trei linii drepte e posibilă o figură, și încercați-o tot astfel numai din aceste concepte. Toată străduința voastră e zadarnică, și voi vă vedeți nevoiți de a vă lua refugiul la intuiție, cum geometria o și face totdeauna. Vă dați deci un obiect în intuiție; dar de ce fel este aceasta, este ea o intuiție pură a priori sau o intuiție empirică? Dacă ar fi cea din urmă, atunci nicicând din aceasta n'ar putea rezulta o propoziție valabilă în general, și încă mai puțin o propoziție apodictică: căci experiența nu poate da niciodată așa ceva. Voi trebuie deci să dați obiectul vostru a priori în intuiție, și să întemeiați pe aceasta propoziția voastră sintetică. Or, dacă în voi nu s'ar găsi o facultate de intuire a priori, dacă această condițiune n'ar fi, după formă, totodată condiția generală a priori supt care singură e posibil chiar obiectul acestei intuiții exterioare, dacă obiectul (triunghiul) ar fi ceva în sine fără raport cu subiectul vostru, cum ați putea oare zice că ceea ce se află în mod necesar în condițiunile voastre subiective pentru a construi un triunghi ar trebui să aparțină în mod necesar și triunghiului în sine; căci la conceptele voastre (de trei linii) n'ați putea doar adăoga nimic nou (figura), ceea ce ar fi trebuit să se găsească în mod necesar la obiect pentru motivul că acesta

e dat înaintea cunoașterii voastre și nu prin ea. Dacă deci spațiul (și așa și timpul) n'ar fi o simplă formă a intuiției voastre și care conține condițiuni a priori supt cari singure obiectele pot fi pentru voi lucruri exterioare, cari fără de aceste condiții subiective nu sunt nimic în sine, atunci voi n'ați putea spune absolut nimic a priori în mod sintetic asupra obiectelor exterioare. Este deci fără îndoială cert, și nu numai posibil, sau și probabil, că spațiul și timpul, ca condițiune necesară a toată experiența (externă și internă), sunt numai condițiuni subiective a toată intuiția noastră, în raport cu care deci toate obiectele sunt simple fenomene și nu obiecte date pentru sine în acest mod și despre cari, și în ceea ce privește forma lor, se pot spune multe a priori, nicicând însă și absolut nimic despre lucrul în sine care ar fi să stea la baza acestor fenomene.

1) [II. Pentru confirmarea acestei teorii despre idealitatea simțului extern precum și intern, prin urmare a tuturor obiectelor simțurilor, ca simple fenomene, poate servi în primul rând observarea: că tot ce, în cunoașterea noastră, aparține intuiției (deci exceptând sentimentele de plăcere și neplăcere, și voință, cari nici nu sunt cunoașteri), nu conține nimic decât simple raporturi, ale locurilor în intuiție (întindere), schimbarea locurilor (mișcare), și legi după cari e determinată această schimbare (forțotrice). Dar ceea ce e prezent în loc, sau ceea ce, afară de schimbarea locurilor, acționează în obiecte înseși, nu e dat prin aceasta. Or, prin simple raporturi nu se cunoaște totuși un lucru în sine: se va judeca deci fără îndoială că, nefiindu-ne dat prin simțul exterior nimic decât simple reprezentări de raporturi, acesta nici nu poate conținea altceva în reprezentarea sa decât numai raportul unui obiect cu subiectul, și nu ceea ce este intern și aparține obiectului în sine. Cu intuiția internă e acelaș lucru. Nu numai că în ea reprezentările *simțurilor exterioare* reprezintă adevărata materie cu care ne ocupăm mintea, ci timpul în care punem aceste reprezentări, care în experiență precedează chiar conștiința despre ele, și ca o condiție formală stă la baza modu-

1) Secțiunile II, III și IV sunt adaosuri ale ed. a 2-a.

lui cum le punem în minte, conține acuma raporturi de succesiune și simultaneitate, și a ceea ce e simultan cu succesivul (raporturi ale persistentului). Or, ceea ce, ca reprezentare, poate preceda orice acțiune de a gândi ceva este intuiția, și, dacă nu conține nimic decât raporturi, forma intuiției, care, deoarece nu reprezintă nimic afară doar că ceva e pus în minte, nu poate fi nimic altceva decât modul cum mintea este afectată prin activitate proprie, anume această punere a reprezentării sale, deci prin sine însăși, adică nu poate fi decât un simț intern după forma sa. Tot ce se reprezintă printr'un simț este, într'atâta, totdeauna fenomen, și un simț intern sau n'ar putea fi deci admis deloc, sau subiectul, care e obiectul simțului, ar putea fi reprezentat prin el numai ca fenomen, nu așa cum ar judeca despre sine însuși, dacă intuiția sa ar fi simplă spontaneitate, adică ar fi intelectuală. Aci toată dificultatea consistă numai în întrebarea, cum un subiect ar putea să se intuească pe sine însuși în interior; dar această dificultate e comună oricărei teorii. Conștiința de sine (apercepția) este reprezentarea simplă a Eului, și, dacă numai prin aceasta ar fi dat în mod spontan tot diversul în subiect, atunci intuiția internă ar fi intelectuală. În om, această conștiință cere percepție internă a diversului ce e dat în subiect mai de înainte, și modul cum acesta e dat în minte fără spontaneitate, trebuie să se numească, pentru a face această deosebire, senzibilitate. Dacă facultatea de a fi conștiu de sine e menită să caute (să prindă) ceea ce se află în minte, atunci trebuie să afecteze mintea, și numai în acest mod poate produce o intuire de sine, a cărei formă însă, care stă de înainte la bază în minte, determină în reprezentarea timpului, modul cum diversul se află la un loc în minte; căci ea se intuește pe sine, nu cum s'ar reprezenta pe sine în mod nemijlocit ca spontană, ci după modul cum este afectată din intern, prin urmare cum își apare ei înseși, nu cum este.

III. Dacă zic: în spațiu și timp intuiția, atât a obiectelor exterioare, precum și autointuiția minții, reprezintă amândouă, așa cum afectează simțurile noastre, adică cum apare, atunci aceasta nu va să zică cumcă aceste obiecte ar fi simplă *aparență*.

Căci în fenomen obiectele, ba chiar însușirile ce le atribuim lor, se consideră ca ceva dat în realitate, numai că, întrucât această însușire depinde numai de modul de intuire a subiectului în relația sa cu obiectul dat, acest obiect se dăosebește ca fenomen de el însuș ca obiect în sine. Astfel eu nu spun cumcă corpurile par numai a fi în afară de mine, sau că sufletul meu pare numai a fi dat în conștiința mea despre mine, dacă afirm cumcă calitatea spațiului și timpului, după care, ca o condiție a existenței lor, eu le pun pe amândouă, se găsește în modul meu de intuire și nu în aceste obiecte în sine. Ar fi vina mea proprie, dacă din ceace aș trebui să consider ca fenomen, aș face simplă aparență *). Aceasta însă nu are loc după principiul nostru al idealității tuturor intuițiilor noastre senzibile; dimpotrivă, dacă altor forme de reprezentare li se atribuie *realitate obiectivă*, nu se poate evita ca să nu fie totul transformat în simplă aparență. Căci, dacă se consideră spațiul și timpul ca însușiri cari, după posibilitatea lor, ar trebui găsite în lucruri în sine, și dacă se cumpănesc absurditățile în cari ne încurcăm în acest caz, dat fiind că două obiecte infinite, cari nu sunt substanțe, nici ceva de fapt inerent substanțelor, totuș însă trebuie să fie ceva existent, ba chiar condiția necesară a existenței tuturor lucrurilor, rămân în urmă chiar dacă toate lucrurile existente se suprimă; atunci desigur că bunului **Berkeley** nu-i putem lua a nume de

*) Predicatele fenomenului pot fi atribuite obiectului însuș, în relație cu simțul nostru, d. ex. trandafirului culoarea roșie, sau mirosul; dar aparența nu poate fi atribuită nicicând obiectului ca predicat, chiar de aceea pentru că ea atribuie obiectului pentru sine ceea ce-i aparține acestuia numai în relație cu simțurile, sau, în general, cu subiectul, d. ex. cele două torți ce se atribuiau la început lui Saturn. Ceeace nu se găsește deloc în obiectul în sine, totdeauna însă în relația sa cu subiectul și e inseparabil de reprezentarea celui dintâi, este fenomen, și astfel predicatele spațiului și timpului se atribuiesc cu drept obiectelor simțurilor, ca atari, și aci nu este aparență. Dar, dacă îi atribuiesc trandafirului în sine roșeața, lui Saturn torțile, sau tuturor obiectelor exterioare întinderea în sine, fără a considera o relație anumită a acestor obiecte cu subiectul și a limita judecata mea la aceasta; atunci abia răsare aparența.

rău, dacă a degradat corpurile la simplă aparență, ba chiar propria noastră existență, care în acest fel ar fi făcută dependentă de realitatea, existentă pentru sine, a unei neființe, cum e timpul, ar trebui transformată cu aceasta în totală aparență; o absurditate de care până acuma încă nimeni nu s'a făcut vinovat.

IV. În teologia naturală, unde ne gândim un obiect care nu numai că nu este pentru noi un obiect al intuiției, ci care nici lui însuș nu-și poate fi deloc un obiect al intuiției senzibile, se caută cu mare grijă de a elimina din toată intuiția sa (căci așa ceva trebuie să fie toată cunoașterea sa, și nu *gândire*, care totdeauna arată limite) condițiunile timpului și spațiului. Dar cu ce drept se poate face aceasta, dacă amândouă au fost făcute mai înainte forme ale obiectelor în sine, și anume astfel de forme cari, ca condiții ale existenței a priori rămân în urmă chiar dacă ar fi fost suprimate obiectele în sine: căci, ca condiții a toată existența în general, ele ar trebui să fie și condițiile existenței lui Dumnezeu. Nu ne rămâne nimic altceva, dacă nu vrem să le facem forme obiective ale tuturor lucrurilor, decât să le facem forme subiective ale modului nostru de intuiție, atât extern cât și intern, care se numește deaceea senzibil pentru că nu e original, adică un atare prin care însuș este dată intuiției existența obiectului (și care, pe cât înțelegem, poate aparține numai ființei prime), ci pentru că e dependent de existența obiectului, deci e posibil numai prin faptul că facultatea de reprezentare a subiectului e afectată prin obiect.

Nici nu e necesar să limităm modul de intuiție în spațiu și timp la senzibilitatea omului; se poate că toată ființa cugetătoare finită concordă în aceasta în mod necesar cu omul (deși noi nu putem afirma aceasta în mod hotărât), totuși din cauza acestei generalități ea nu încetează a fi senzibilitate, chiar deaceea pentru că este derivată (*intuitus derivativus*), nu originală (*intuitus originarius*), deci nu e intuiție intelectuală, care ca atare pare a aparține, din cauza amintită chiar înainte, numai ființei prime, nicicând însă unei ființe dependente atât cu privire la existența cât și la intuiția sa (care determină existența sa în relație cu obiecte date); cu toate că observația din urmă trebuie conside-

rată în teoria noastră estetică numai ca lămurire, nu ca principiu de demonstrație.

Incheierea Estetice transcendentale

Aci avem deci unul din elementele necesare pentru rezolvarea problemei generale a filozofiei transcendentale: *cum sunt posibile propoziții sintetice a priori?* anume intuiție pură a priori, spațiul și timpul, în cari noi, când vrem să depășim în judecata a priori conceptul dat, întâlnim ceea ce nu poate fi descoperit a priori în concept, dar desigur în intuiția ce-i corespunde, și poate fi legat în mod sintetic cu conceptul, judecări cari însă, din această cauză, nu pot fi valabile mai departe decât cu privire la obiecte ale simțurilor, și numai pentru obiecte ale experienței posibile.]

Teoria transcendențială elementară

Partea a doua

Logica transcendențială

Introducere

Ideea unei logice transcendentale

I

Despre logică în general

Cunoașterea noastră răsare din două izvoare principale ale minții, din care unul este a primi reprezentările, (receptivitatea impresiilor), al doilea este facultatea de a cunoaște prin aceste reprezentări un obiect: (spontaneitatea conceptelor); prin cel dintâiu ni se *dă* un obiect, prin al doilea acesta în relație cu acea reprezentare (ca simplă determinare a minții), e *gândit*. Intuiția și conceptele reprezintă deci elementele pentru toată cunoașterea noastră, astfel că nici conceptele fără o intuiție ce le corespunde într'un mod oarecare, nici intuiția fără concepte nu pot¹⁾ da o cunoaștere. Amândouă sunt sau pure, sau empirice. *Empirice*, dacă în ele e cuprinsă senzație, (care presupune prezența reală a obiectului); *pure* însă, dacă în reprezentare nu e amestecată senzație. Cea din urmă poate fi numită materia cunoașterii senzibile. Prin urmare, intuiția pură conține numai forma, supt care ceva se intuește, și conceptul pur numai forma gândirii unui obiect în general. Numai singurele intuiții pure

1) E_1 : poate

sau conceptele sunt posibile a priori, cele empirice numai a posteriori.

Dacă *receptivitatea* minții noastre de a primi reprezentări, întrucât e afectată într'un mod oarecare, vrem să o numim *senzibilitate*, atunci, dimpotrivă, facultatea de a produce ea însăși reprezentări, sau *spontaneitatea* cunoașterii, este *intelectul*. Natura noastră aduce astfel cu sine că intuiția nu poate fi nicicând altfel decât senzibilă, adică ea conține numai modul cum suntem afectați de obiecte. Pe când, facultatea de a *gândi* obiectul intuiției senzibile este *intelectul*. Niciuna din aceste însușiri nu e de preferat celeilalte. Fără senzibilitate nu ne-ar fi dat niciun obiect și fără intelect n'ar fi gândit niciunul. Cugetări fără conținut sunt goale, intuiții fără concepte sunt oarbe. De aceea e tot atât de necesar de a-și face conceptele senzibile, (adică de a li se adăoga obiectul în intuiție), ca și de a-și face intuițiile inteligibile. (adică de a le aduce supt concepte). Amândouă puteri, sau facultăți, nici nu pot schimba funcțiunile lor. Intelectul nu poate intui nimic, și simțurile nu pot gândi nimic. Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî cunoaștere. Din această cauză însă totuș nu e îngăduit a amesteca contribuția lor, ci avem puternice motive de a le separa cu grijă una de alta, și a le deosebi. De aceea deosebim știința regulilor senzibilității în general, adică estetica, de știința regulilor intelectului în general, adică de logică.

Or, logica la rândul ei, poate fi expusă în intenție îndoită, sau ca logică a întrebuițării generale a intelectului sau a întrebuițării speciale. Cea dintâi cuprinde regulile absolut necesare ale gândirii, fără de cari nicio întrebuițare a intelectului nu are loc și se raportează deci la acesta fără considerarea diversității obiectelor spre care ar putea fi el îndreptat. Logica întrebuițării speciale a intelectului conține regulile pentru a gândi în mod exact asupra unui anumit fel de obiecte. Pe aceea o putem numi logică elementară, pe aceasta însă organon al cutărei sau cutărei științe. Cea din urmă se predă în școli de obicei întâiu ca propedeutică a științelor, deși ea, după desvoltarea rațiunii omenеști, este gradul cel din urmă la care ea ajunge

abia când știința e de mult terminată și n'are nevoie decât de ultima sforțare pentru rectificarea și perfecționarea sa. Căci trebuie să cunoaștem obiectele acumă într'un grad destul de înalt, dacă vrem să arătăm regulele cum o știință despre ele poate fi constituită.

Or, logica generală este sau logica pură, sau cea aplicată. În cea dintâi noi facem abstracție de toate condițiile empirice, supt cari intelectul nostru se aplică, d. ex. de influența simțurilor, de jocul imaginației, de legile memoriei, de puterea obișnuinței, de inclinație, etc., deci și de izvoarele prejudecăților, ba chiar în general de toate cauzele din cari anumite cunoașteri ne-ar putea isvorî sau ni s'ar putea atribui prin supoziție, deoarece ele privesc numai intelectul supt anumite împrejurări ale aplicării sale, și, pentru a le cunoaște pe acestea, se cere experiență. O logică generală, dar pură, are deci a face numai cu principii a priori și este un *canon al intelectului* și al rațiunii, dar numai cu privire la ceea ce-i formal în întrebuițarea lor, conținutul poate fi cum vrea (empiric sau transcendental). O logică generală se numește însă aplicată atunci când e îndreptată spre regulele întrebuițării intelectului supt condițiile empirice subiective ce ne învață psihologia. Ea are deci principii empirice, deși ea este generală într'atâta întrucât se raportează la întrebuițarea intelectului fără deosebirea obiectelor. Din această cauză ea nu e nici un canon al intelectului în general, nici un organon al unor științe speciale, ci numai un *catharticon* al intelectului comun.

În logica generală, deci, partea ce are să formeze doctrina pură a rațiunii trebuie separată cu totul de cea care reprezintă logica aplicată (deși încă tot generală). Cea dintâiu singură este, la drept vorbind, știință, deși scurtă și aridă și așa cum o cere expunerea scolastică a unei teorii elementare a intelectului. În aceasta deci logicienii trebuie să aibă în vedere totdeauna două regule.

1. Ca logică generală, ea face abstracție de orice conținut al cunoașterii intelectului și al diversității obiectelor ei și n'are a face cu nimic altceva decât cu simpla formă a gândirii .

2. Ca logică pură, ea n'are principii empirice, prin urmare ea nu scoate nimic, (cum câteodată s'a crezut), din psihologie, care deci n'are nicio influență asupra canonului intelectului. Ea este o doctrină demonstrată, și în ea totul trebuie să fie cert cu desăvârșire a priori.

Ceeace numesc eu logică aplicată, (în opoziție cu înțelesul comun al acestui cuvânt, după care ar avea să conțină anumite exerciții pentru cari logica pură dă regula), este o reprezentare a intelectului și a regulilor întrebuițării lui necesare *in concreto*, anume supt condițiunile contingente ale subiectului, cari pot împiedica și înlesni această întrebuițare, și cari toate sunt date numai în mod empiric. Ea tratează despre atenție, despre piedicile și urmările ei, despre originea erorii, despre starea îndoielii, a scrupulului, a convingerii, etc., și, în raport cu ea, logica generală și pură este ceeace morala pură, care conține numai legile morale necesare ale unei voințe libere în general, este față de doctrina virtuților propriu zisă, care cumpănește aceste legi supt impedimentele sentimentelor, inclinațiilor și pasiunilor, cărora oamenii le sunt supuși mai mult sau mai puțin, și care nicicând nu poate constitui o știință adevărată și demonstrată, deoarece atât ea cât și acea logică aplicată are nevoie de principii empirice și psihologice.

II.

Despre logica transcendențială

Logica generală, după cum am arătat, face abstracție, de orice conținut al cunoașterii, adică de orice relație a ei cu un obiect și consideră numai forma logică în raportul cunoașterii între olaltă, adică forma gândirii în general. Or, existând însă atât intuiții pure, cât și empirice, (cum arată *Estetica transcendențială*), atunci s'ar putea desigur găsi și o deosebire între cugetarea pură și empirică a obiectelor. În acest caz ar exista o logică în care nu s'ar face abstracție de orice con-

Introducere

ținut al cunoașterii; căci aceea care ar conține numai regulile gândirii pure a unui obiect ar exclude toate acele cunoașteri cari ar fi de conținut empiric. Ea ar ținti și spre originea cunoașterilor noastre despre obiecte, întrucât ea nu poate fi atribuită obiectelor; dimpotrivă, logica generală n'are nimic a face cu această origine a cunoașterii, ci consideră reprezentările, fie ele date dela origine a priori în noi înșine, sau numai în mod empiric, numai după legile după cari intelectul le întrebuițează în raportul lor reciproc, când gândește și când tratează deci numai despre forma intelectului care poate fi dată reprezentărilor, ori de unde ar putea ele de altminteri să se nască.

Și aici fac o notă care își întinde influența asupra tuturor expunerilor ce urmează și pe care trebuie să o avem bine înaintea ochilor, anume: că nu orice cunoaștere a priori, ci numai aceea prin care noi cunoaștem că și cum anumite reprezentări (intuiții sau concepte) se întrebuițează numai a priori, sau sunt posibile, trebuie să se numească transcendentală (adică posibilitatea cunoașterii sau întrebuițarea ei a priori). Prin urmare, nici spațiul, nici vreo determinare geometrică a sa a priori nu este o reprezentare transcendentală, ci numai cunoașterea că această reprezentare nu e nicidecum de origine empirică, și posibilitatea cum ea s'ar putea raporta totuș a priori la obiecte ale experienței, poate fi numită transcendentală. Tot așa și întrebuițarea spațiului la obiecte în general ar fi transcendentală: dacă însă ea ar fi restrânsă numai la obiecte ale simțurilor, atunci se numește empirică. Deosebirea între transcendental și empiric aparține deci numai criticii cunoașterilor și nu privește raportarea lor la obiectul lor.

În așteptarea deci că ar exista poate concepte cari ar putea să se raporteze a priori la obiecte, nu ca intuiții pure sau senzibile, ci numai ca activități ale cugetării pure, cari sunt deci concepte, dar nici de origine empirică nici estetică, atunci ne formăm de mai înainte ideea despre o știință a cunoașterii pure a intelectului și rațiunii, prin care noi gândim obiecte cu desăvârșire a priori. O atare știință care ar determina originea, sfera și valabilitatea obiectivă a cunoașterilor de acest fel ar trebui

să se numească logică transcendențială, deoarece ea are a face numai cu legile intelectului și rațiunii, dar numai întrucât ea se raportează la obiecte a priori, și nu, ca logica generală, la cunoașterile raționale atât empirice cât și pure fără deosebire.

III.

Despre diviziunea logicei generale în Analitică și Dialectică

Vechea și faimoasa întrebare prin care se credea a-i încurca pe logicieni și a-i aduce la punctul unde ei sau trebuiau să rămână la o mizerabilă dialexă¹⁾, sau să trebuiască a mărturisi ignoranța lor, deci vanitatea întregii lor arte, e aceasta: *Ce este adevărul?* De explicarea nominală a adevărului, anume că el este concordanța cunoașterii cu obiectul ei, ne putem lipsi aci și o considerăm cunoscută; se cere însă a se ști care este criteriul general și cert al adevărului oricărei cunoașteri.

E acuma o mare și necesară dovadă de prudență sau înțelegere de a ști, ce am trebui să întrebăm în mod rațional. Căci, dacă întrebarea în sine e absurdă și cere răspunsuri de prisos, atunci ea are, pe lângă rușinarea celui ce o pune, câteodată încă desavantajul de a-l seduce pe auzitorul ei neprecaut la răspunsuri fără rost, și de a da aspectul ridicol, că unul (cum ziceau cei vechi) mulge țapul, iar celalalt îi ține un ciur.

Dacă adevărul consistă în concordanța unei cunoașteri cu obiectul ei, atunci, prin aceasta, acest obiect trebuie deosebit de altele; căci o cunoaștere e falsă, dacă nu concordă cu obiectul la care e raportată, deși ea conține ceva ce ar putea fi prea bine valabil despre alte obiecte. Or, acela ar fi un criteriu general al adevărului care ar fi valabil pentru toate cunoașterile fără deosebirea obiectelor lor. Dar e clar că, deoarece cu privire la criteriu se face abstracție de orice conținut al cunoașterii (relație cu obiectul ei), și adevărul privește chiar acest conținut,

1) E₁: diallelă.

e cu totul imposibil și absurd de a întreba ori de există o notă a adevărului acestui conținut al cunoașterii și că deci e imposibil de a arăta un semn suficient, și totodată general, al adevărului. Dat fiind că acuma mai înainte conținutul unei cunoașteri l-am numit materia ei, vom trebui să spunem: despre adevărul cunoașterii după materie nu se poate cere un criteriu general, deoarece el este în sine însuș contradictoriu.

În ce privește însă cunoașterea numai după formă (cu neglijarea oricărui conținut), e tot așa de lămurit: că o logică, întrucât expune regulile generale și necesare ale intelectului, trebuie să arate chiar în aceste reguli criterii ale adevărului. Căci ceea ce contrazice pe acestea e fals, deoarece aci intelectul contrazice regulile sale generale ale gândirii, prin urmare se contrazice pe sine însuș. Aceste criterii însă privesc numai forma adevărului, adică a gândirii în general și într'atâta ele sunt cu totul exacte, dar nu sunt suficiente. Căci, deși o cunoaștere ar putea fi cu totul conformă cu forma logică, adică nu s'ar contrazice pe sine însăș, ea totuș poate fi încă totdeauna în contradicție cu obiectul. Astfel criteriul numai logic al adevărului, anume concordanța unei cunoașteri cu legile generale și formale ale intelectului și rațiunii este, ce-i drept, *conditio sine qua non*, deci condiția negativă pentru tot adevărul: mai departe însă logica nu poate merge, și eroarea, care nu atinge forma ci conținutul, logica nu o poate descoperi prin nicio piatră de încercare.

Logica generală desface astfel toată afacerea formală a intelectului și rațiunii în elementele sale și le expune ca principii a toată judecarea logică a cunoașterii noastre. Această parte a logicei se poate numi prin urmare Analitică și este chiar de aceea piatra de încercare, cel puțin negativă, a adevărului, întrucât trebuie să examinăm și să apreciem mai întâiu toate cunoașterile, după forma lor, prin aceste reguli, înainte de ce le cercetăm după conținutul lor, pentru a decide, dacă cuprind adevăr pozitiv cu privire la obiect. Deoarece însă simpla formă a cunoașterii, oricât ar și concorda cu legi logice, încă nu ajunge pe departe, pentru a-i atribui, de aci, cunoașterii adevăr material (obiectiv), nimenea nu se poate încumeta să judece

numai cu logica asupra obiectelor, și să afirme ceva, fără a fi luat mai înainte despre ele informație întemeiată în afară de logică, pentru a încerca apoi numai întrebuițarea și combinarea lor într'un întreg sistematic după legi logice, încă mai bine însă, pentru a le verifica numai după ele. Cu toate acestea, o atât de mare seducțiune e cuprinsă în posesiunea unei arte așa de aparente de a da tuturor cunoașterilor noastre forma intelectului, deși cu privire la conținutul lor putem fi încă foarte lipsiți și săraci, încât acea logică generală, care e numai un canon de judecare, a fost întrebuițată așazicând ca un organon pentru producerea reală cel puțin a iluziei de afirmații obiective, și deci de fapt s'a abuzat prin aceasta de ea. Or, logica generală, ca pretins organon, se numește *Dialectică*.

Ori și cât de diferit ar fi înțelesul în care cei vechi s'au servit de această denumire a unei științe sau arte, totuș din întrebuițarea ei reală putem înțelege cu certitudine că, la ei, ea n'a fost nimic altceva decât logica *aparenței*. O artă sofistică de a da ignoranței proprii, ba și scamatoriilor sale intenționate aspectul adevărului, imitându-se metoda temeiniciei ce o prescrie în general logica, și întrebuițându-se topica ei pentru justificarea oricărui pretext deșert. Or, noi putem însemna ca o avertizare sigură și folositoare: că logica generală, *considerată ca organon*, este totdeauna o logică a *aparenței*, adică e dialectică. Căci, deoarece ea nu ne învață nimic asupra conținutului cunoașterii, ci ne arată numai condițiile formale ale concordanței cu intelectul, cari de altminteri cu privire la obiecte sunt cu desăvârșire fără importanță; atunci pretenția de a ne folosi de ea ca de un instrument (organon) pentru a întinde și largi cunoștințele noastre, după spuse cel puțin, nu poate duce la nimic decât la flecărirea de a afirma tot ce vrem cu o aparență oarecare, sau și de a ataca după plac.

O astfel de învățătură nu e nicidecum conformă cu demnitatea filozofiei. Deaceea această denumire a dialecticei a fost atribuită logicei mai degrabă ca o *critică a aparenței dialectice*, și ca atare vrem și noi să fie înțeleasă aici.

IV.

*Despre diviziunea logicei transcendente în Analitică
și Dialectică transcendentă*

Intr'o logică transcendentă noi izolăm intelectul, (așa cum izolăm mai sus, în Estetica transcendentă, senzibilitatea) și scoatem la iveală din cunoașterea noastră numai acea parte a gândirii care-și are originea numai în intelect. Întrebuițarea acestor cunoașteri pure însă se întemeiază, ca pe o condiție a lor, pe faptul: ca în intuiție să ne fie date obiecte la cari pot fi aplicate acele cunoașteri. Căci, fără intuiție, întregii noastre cunoașteri îi lipsesc obiectele, și ea rămâne, în acest caz, cu totul deșartă. Partea logicei transcendente deci, care expune elementele cunoașterii pure a intelectului și principiile fără de cari pretutindeni niciun obiect nu poate fi gândit, este Analitica transcendentă, și totodată o logică a adevărului. Căci ei nu-i poate contrazice nicio cunoaștere fără ca ea să piardă în acelaș timp tot conținutul, adică toată relația cu un obiect oarecare, prin urmare tot adevărul. Deoarece însă e foarte ademenitor și seducător de a ne servi numai de aceste cunoașteri intelectuale și principii pure, și chiar peste limitele experienței, care totuș, ea unică și singură ne poate da la mână materia (obiecte) la care acele concepte intelectuale pure pot fi aplicate: astfel intelectul intră în primejdia de a face, prin sofisme sterpe, întrebuițare materială de principii numai formale ale intelectului pur și de a judeca fără deosebire asupra unor obiecte cari totuș nu ne sunt date, ba poate că nici nu ne pot fi nicicând date. Deoarece deci ea ar trebui să fie bine zis numai un canon al judecării întrebuițării empirice, atunci se abuzează de ea dacă o considerăm valabilă ca organon al unei întrebuițări generale și nelimitate, și ne încumetăm numai cu intelectul pur să judecăm în mod sintetic asupra obiectelor în general, să afirmăm și să hotărîm. A doua parte a logicei transcendente trebuie deci să fie o critică a acestei aparențe dialectice și se numește Dialectica transcendentă, nu ca o artă de a produce

atare aparență în mod dogmatic (o artă, din nefericire foarte căutată, de diverse scamatorii metafizice), ci ca o critică a intelectului și a rațiunii cu privire la întrebuintarea ei hyperfizică, pentru a descoperi falșa aparență a pretențiilor ei neîntemeiate și pentru a reduce pretențiile ei cu privire la invenție și lărgire, pe cari ea crede a le dobândi numai prin principii transcendentale, la simpla judecare și scutire a intelectului pur de scamatorie sofistică.

Logica transcendențială

Diviziunea întâia

Analitica transcendențială

Această Analitică este descompunerea întregii noastre cunoașteri a priori în elementele cunoașterii intelectuale pure. Au importanță punctele ce urmează: 1. Că conceptele sunt pure și nu empirice; 2. Că ele nu aparțin intuiției și senzibilității, ci gândirii și intelectului; 3. Că ele sunt concepte elementare și se deosebesc lămurit de cele derivate sau compuse din ele; 4. Ca tabloul lor să fie complet, și ele să umple cu desăvârșire întregul câmp al intelectului pur. Or, această întregime a unei științe nu poate fi admisă cu certitudine numai în temeiul socotelii sumare a unui agregat produs numai prin încercări; prin urmare, ea e posibilă numai cu ajutorul unei *idei a totalității* cunoașterii intelectuale a priori și prin diviziunea, determinată prin aceasta, a conceptelor cari o constituiesc, deci numai *prin legătura lor într'un sistem*. Intelectul pur se separă cu desăvârșire nu numai de tot ce-i empiric, ci chiar de toată senzibilitatea. El este deci o unitate cu totul independentă, sie-și suficientă și care nu poate fi sporită prin adaosuri venite din afară. Prin urmare, conceptul total al cunoașterii sale va constitui un sistem ce trebuie prins și determinat supt o idee și a cărui perfecțiune și articulație poate da totodată o piatră de încercare a exactității și autenticității tuturor elementelor cunoașterii cari intră în el în mod potrivit.

Această întreagă parte însă a logicei transcendente constă din două cărți, din cari una conține *conceptele*, cealaltă *principiile* intelectului pur.

Analitica transcendențială

Cartea întâia

Analitica conceptelor

Înțeleg prin analitica conceptelor, nu analiza lor, sau obișnuitul procedeu în cercetările filozofice, de a descompune după conținutul lor și a lămuri concepte cari se oferă, ci *descompunerea*, încă puțin încercată, chiar a *facultății intelectului*, pentru a explora posibilitatea conceptelor a priori prin faptul că le căutăm în intelect singur, ca locul lor de naștere, și analizăm întrebuințarea pură a acestuia în general; căci aceasta este problema caracteristică a unei filozofii transcendente; restul este tratarea logică a conceptelor în filozofie în general. Noi vom urmări deci conceptele pure până la primii lor germeni și răsaduri în intelectul omenesc, în cari ele stau pregătite, până ce în sfârșit, cu prilejul experienței, se dezvoltă și sunt, chiar prin același intelect, reprezentate în puritatea lor, liberate de condițiunile empirice lor inerente.

Analitica conceptelor

Capitolul întâiu

Despre metoda descoperirii tuturor conceptelor pure ale intelectului.

Dacă punem în funcțiune o facultate de cunoaștere, atunci, după diferitele împrejurări, se impun anumite concepte cari fac să se cunoască această facultate și cari se pot aduna într'un tratat mai mult sau mai puțin explicit, după ce observarea lor

s'a făcut mai lungă vreme, sau cu o mai mare perspicacitate. Punctul unde această cercetare va fi terminată nu se poate fixa, după acest procedeu așazicând mecanic, niciodată cu certitudine. Și, conceptele pe cari le găsim numai așa la întâmplare nici nu se descopăr într'o ordine și unitate sistematică, ci ele se împărechează la urmă numai după asemănări și se înșiră după mărirea conținutului lor, începând cu cele mai simple până la cele ce sunt mai compuse, în serii cari nu sunt făcute deloc în mod sistematic, deși într'un fel oareșcare în mod metodic.

Filozofia transcendentală are avantajul, dar și obligațiunea, de a căuta conceptele ei după un principiu, deoarece ele răsar din intelect, ca unitate absolută, pure și neamestecate și prin urmare trebuie să fie legate întreolaltă după un concept sau o idee. O astfel de legătură însă dă la mână o regulă după care fiecărui concept pur al intelectului i se poate determina a priori locul său și tuturora la un loc numărul lor complet, pe când de altfel toate aceste ar depinde de bunul plac sau de întâmplare.

Metoda transcendentală a descoperirii tuturor conceptelor
pure ale intelectului

Secțiunea întâia

Despre întrebuițarea logică a intelectului în general

Intelectul s'a explicat mai înainte numai în mod negativ: printr'o facultate de cunoaștere nesenzibilă. Or, în mod independent de senzibilitate, noi nu putem fi părtași de nicio intuiție. Prin urmare, intelectul nu este o facultate a intuiției. Dar, afară de intuiție, nu există niciun alt mod de a cunoaște decât prin concepte. Prin urmare, cunoașterea oricărui intelect, cel puțin a celui omenesc, este o cunoaștere prin concepte, nu intuitivă, ci discursivă. Toate intuițiile, ca senzibile, se întemeiază pe afecțiuni, conceptele deci pe funcțiuni. Înțeleg însă prin funcțiune unitatea acțiunii de a rândui reprezentări diferite supt una comună.

Conceptele se întemeiază deci pe spontaneitatea gândirii, așa cum intuițiile senzibile pe receptivitatea impresiilor. Or, de aceste concepte intelectul nu poate face altă întrebuințare, decât că judecă prin ele. Deoarece nicio altă reprezentare nu se raportează nemijlocit la obiect decât numai intuiția, un concept nu se va raporta nicicând la un obiect în mod direct, ci la o altă reprezentare oareșcare despre el (fie ea intuiție sau chiar acuma concept). Judecata este deci cunoașterea mijlocită a unui obiect, deci reprezentarea unei reprezentări a acestuia. În orice judecată este un concept care e valabil pentru multe și cuprinde această multitudine și o reprezentare dată, care se raportează apoi nemijlocit la obiect.

Astfel d. ex. în judecata: *toate corpurile sunt divizibile*, conceptul divizibilului se raportează la diferite alte concepte; între aceste însă el e raportat aci îndeosebi la conceptul corpului; aceasta însă la anumite fenomene ce ne apar. Astfel aceste obiecte sunt reprezentate în mod mijlocit prin conceptul divizibilității. Toate judecățile sunt deci funcțiuni ale unității în reprezentările noastre, deoarece anume în locul unei reprezentări nemijlocite se întrebuințează, pentru cunoașterea obiectului, una superioară, care o cuprinde în sine pe aceasta și mai multe, prinzându-se prin acest fapt multe cunoașteri posibile în una. Noi putem reduce însă toate actele intelectului la judecăți, astfel că *intelectul* poate fi reprezentat în general ca o *facultate de a judeca*. Căci el este, după cele de mai sus, o facultate de a gândi. Gândirea este cunoașterea prin concepte. Conceptele însă se raportează, ca predicate ale unor judecăți posibile, la o reprezentare oareșcare despre un obiect încă nedeterminat. Așa, conceptul unui corp înseamnă ceva, d. ex. metal, ce poate fi cunoscut prin acel concept. El este deci concept numai prin faptul că supt el sunt cuprinse alte reprezentări cu ajutorul cărora el se poate raporta la obiecte. El este deci predicatul la o judecată posibilă, d. ex. orice metal e un corp. Funcțiunile intelectului pot fi deci aflate toate, dacă putem expune în mod complet funcțiunile unității în judecăți. Că aceasta însă se poate face foarte bine, va arăta secțiunea următoare.

Metoda descoperirii tuturor conceptelor pure ale intelectului

Secțiunea a doua

[§ 9.] *Despre funcțiunea logică a intelectului în judecăți*

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

1. *Cantitatea judecăților:*

Generale

Particulare

Singulare

2. *Calitatea :*

Afirmative

Negative

Infinite

3. *Relațiunea:*

Categorice

Ipotetice

Disjunctive

4. *Modalitatea:*

Problematică

Asertorice

Apodictice.

Deoarece această împărțire pare a se abate în unele puncte, deși nu esențiale, dela tehnica obișnuită a logicienilor, nu vor fi de prisos următoarele rezerve împotriva unei eventuale neînțelegeri.

1. Logicienii spun cu drept că în întrebuițarea judecăților în raționamente nu putem trata judecățile singulare la fel cu cele generale. Căci tocmai din cauza că ele n'au nicio sferă, predicatul lor nu poate fi raportat numai la o parte din ceea ce cuprins în conceptul subiectului, iar de la altă parte să fie excep-

tat. El e valabil deci despre acel concept fără excepție, ca și cum acesta ar fi un concept de valoare generală și având o sferă pentru al cărei înțeles întreg ar fi valabil predicatul. Dacă comparăm însă o judecată singulară cu una generală, numai ca cunoaștere, după mărime, atunci ea se raportează la aceasta ca unitatea la infinitate, și este deci în sine însăși deosebită de ea în mod esențial. Prin urmare, dacă consider o judecată singulară (*judicium singulare*), nu numai după valabilitatea sa internă, ci și, ca cunoaștere în general, după mărimea pe care o are în comparație cu alte cunoașteri, atunci desigur, ea e deosebită de judecăți generale (*judicia communia*), și merită un loc deosebit într-o tablă completă a momentelor gândirii în general (deși firăște că nu în logica restrânsă numai la întrebuițarea judecăților întreolaltă).

Tot așa, într'o logică transcendențială, trebuie să mai deosebim judecățile infinite de cele afirmative, deși ele în logica generală se socotesc cu drept cuvânt la acelea și nu formează un articol deosebit al clasificării. Aceasta anume face abstracție de tot conținutul predicatului (chiar dacă e negativ) și consideră numai faptul dacă el e atribuit subiectului sau îi este opus. Logica transcendențială însă consideră judecata și după valoarea sau conținutul acestei afirmații logice cu ajutorul unui predicat numai negativ, și după câștigul ce-l produce această afirmație cu privire la întreaga cunoaștere. Dacă aș fi zis despre suflet că nu e muritor, atunci aș fi împiedicat cel puțin printr'o judecată negativă o eroare. Or, prin propoziția: sufletul nu e muritor, am făcut, ce-i drept, după forma logică de fapt o afirmațiune punând sufletul în sfera infinită a ființelor nemuritoare. Or, cum din toată sfera de ființe posibile ceace moare cuprinde o parte, ceea ce e nemuritor însă cealaltă parte, atunci prin propoziția mea nu s'a spus nimic decât că sufletul e unul din infinita multitudine de lucruri cari mai rămân dacă eliminez cu desăvârșire tot ce e muritor. Prin aceasta însă se restrânge numai sfera infinită a tot ce-i posibil în așa măsură că ceea ce-i muritor se separă de ea punându-se sufletul în spațiul ce mai rămâne al cuprinsului ei. Acest spațiu rămâne însă în această

excepție încă totuși infinit, și se pot încă lua mai multe părți, fără ca deaceia conceptul de suflet să crească câtuș de puțin și să fie determinat în mod afirmativ. Aceste judecăți infinite deci, cu privire la sfera logică, sunt de fapt numai limitative, cu privire la conținutul cunoașterii în general, și într'atâta ele nu pot fi neglijate în judecăți în tabla transcendențială a tuturor momentelor gândirii, deoarece funcțiunea intelectului aplicată aci se poate să fie importantă în câmpul cunoașterii sale a priori.

3. Toate raporturile gândirii în judecăți sunt cele a) ale predicatului față de subiect; b) ale principiului față de consecință; c) ale cunoașterii divizate și ale membrilor adunați ai diviziunii întreolaltă. În cel dintâiu fel se consideră, în raportul lor reciproc, numai două concepte, în al doilea două judecăți, în al treilea mai multe judecăți. Propoziția ipotetică: dacă există o dreptate perfectă, atunci răufăcătorul incorigibil se pedepsește, conține de fapt raportul duor propoziții: Există o dreptate perfectă, și răufăcătorul incorigibil se pedepsește. Ori de amândouă aceste propoziții sunt adevărate în sine rămâne aci nehotărât. Numai consecința este ceea ce se gândește prin această judecată. În sfârșit, judecata disjunctivă conține un raport a două sau mai multe propoziții întreolaltă, dar nu al succesiunii, ci al opoziției logice, întrucât sfera uneia exclude pe cea a celeilalte, dar totuș în acelaș timp al comunității, întrucât ele la un loc umplu sfera cunoașterii propriu zise, deci un raport al părților sferei unei cunoașteri, deoarece sfera fiecărei părți e o parte complementară a sferei celeilalte la conceptul integral al cunoașterii divizate, d. ex. lumea există sau printr'o întâmplare oarbă, sau prin necesitate internă, sau printr'o cauză exterioară. Fiecare din aceste propoziții cuprinde o parte a sferei cunoașterii posibile despre existența unei lumi în general, toate la un loc întreaga sferă. A lua cunoșterea din una din aceste sfere, înseamnă a o pune în una din celelalte, și, dimpotrivă, a o pune într'o sferă înseamnă a o lua din toate celelalte. Într'o judecată disjunctivă există deci o anumită comunitate a cunoașterilor care consistă în faptul că ele se exclud întreolaltă reciproc, dar prin aceasta totuș determină în total cunoașterea

adevărată, întrucât formează la un loc conținutul întreg al unei singure cunoașteri date. Și aceasta este numai ceea ce găsim necesar a nota aci pentru cele ce urmează.

4. Modalitatea judecăților e o funcțiune cu totul osebită a lor, și care se caracterizează prin faptul că nu contribuie cu nimic la conținutul judecății, (căci afară de cantitate, calitate și relație nu mai este nimic ce ar forma conținutul unei judecăți), ci privește numai valoarea copulei cu privire la gândire în general. Judecățile *problematic*e sunt acele la cari afirmarea sau negarea se consideră ca numai *posibilă* (arbitrară). *Asertoric*e, la cari se consideră *reală* (adevărată). *Apodictic*e în cari e privită *necesară* *). Astfel cele două judecăți al căror raport constituie judecata ipotetică. (*antecedens* și *consequens*) precum și în a căror reciprocitate consistă disjunctivul, (membri ai diviziunii) sunt toate numai problematice. În exemplul de mai sus, propoziția: există o dreptate perfectă, nu se pronunță asertorică, ci e gândită numai ca o judecată oarecare despre care e posibil ca cineva să o accepte, și numai consecința e asertorică. De aceea, astfel de judecăți pot fi se vedecă și neadevărate, și totuș, luate ca problematice, să fie condiții ale cunoașterii adevărului. Astfel judecata: *lumea există prin întâmplare oarbă*, are în judecata disjunctivă un înțeles numai problematic, anume că cineva ar fi să accepte această propoziție poate pentru o clipă, și servește totuș, (cum e însemnarea drumului greșit în numărul tuturor drumurilor ce se pot lua), de a găsi pe cea adevărată. Propoziția problematică e deci aceea care exprimă posibilitatea numai logică, (care nu e obiectivă), adică o alegere liberă de a admite valabilitatea unei atari propoziții, o primire numai arbitrară a ei în intelect. Cea asertorică spune despre realitatea sau adevărul logic d. ex. cum într'un raționament ipotetic antecedentul e în majoră problematic, în minoră asertoric, și arată că propoziția e acuma legată cu intelectul după legile acestuia; pro-

*) Așa ca și cum gândirea în cazul întâi ar fi o funcție a intelectului, în al doilea a puterii de judecată, în al treilea a rațiunii. O observare care așteaptă abia mai în urmă lămurirea sa.

poziția apodictică își gândește pe cea asertorică determinată chiar prin aceste legi ale intelectului și prin urmare a priori afirmativă, și exprimă în acest mod necesitate logică. Or, deoarece aci se încorporează totul în mod treptat intelectului, așa că noi judecăm mai întâi ceva în mod problematic apoi poate că admitem acest ceva ca adevărat în mod asertoric, în sfârșit afirmăm că e legat indisolubil cu intelectul, adică cumcă e necesar și apodictic, atunci aceste trei funcțiuni ale modalității le putem numi și tot atâtea momente ale gândirii în general.

Metoda descoperirii tuturor conceptelor pure ale intelectului.

Secțiunea a treia

[§ 10.] *Despre conceptele pure ale intelectului sau categoriile*

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

Înțeleg însă prin *sinteză*, în cel mai general sens, acțiunea de a aduna reprezentări diferite la un loc și a concepe diversitatea lor într'o cunoaștere. O atare sinteză e pură, dacă diversitatea

nu e dată în mod empiric, ci a priori (cum este cea în spațiu și timp). Înaintea oricărei analize a reprezentărilor noastre, acestea trebuie să fie date mai întâiu, și nu pot răsări concepte, după conținut, în mod analitic. Sinteza unei diversități însă (fie că e dată în mod empiric sau a priori) produce întâi o cunoaștere care, ce-i drept, poate fi la început încă brută și confuză și are deci nevoie de analiză; dar sinteza e totuș aceea ce combină de fapt elementele în cunoașteri reunindu-le într'un conținut anumit; ea este deci primul factor căruia trebuie să-i dăm atenție, când vrem să judecăm asupra primei origini a cunoașterii noastre.

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

Or, *sinteza pură, reprezentată în mod general*, dă conceptul pur al intelectului. Înțeleg însă prin această sinteză pe aceea care se întemeiază pe un principiu al unității sintetice a priori: astfel numărarea noastră, (mai ales se observă mai bine la numere mai mari), este o sinteză după concepte, deoarece are loc după un principiu comun al unității (d. ex. al decadicei). Supt acest concept deci unitatea în sinteza diversului devine necesară.

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

Aceeaş funcţiune care dă diferitelor reprezentări unitate într'o judecată dă simplei sinteze de diferite reprezentări într'o intuiţie unitate, care, exprimată în mod general, se numeşte concept pur al intelectului. Acelaş intelect deci, şi anume prin aceleaşi acte prin cari a produs în concept, cu ajutorul unităţii analitice, forma logică a unei judecăţi, aduce, cu ajutorul unităţii sintetice a diversului în intuiţie în general, şi în reprezentările sale un conţinut transcendental, din care cauză se numesc concepte pure ale intelectului cari se raportează a priori la obiecte, ceace logica generală nu poate face.

În acest mod răsar tot atât de multe concepte pure ale intelectului, cari se raportează a priori la obiecte ale intuiţiei în general, câte funcţiuni logice în toate judecăţile posibile au fost date în tabla de mai înainte: căci prin funcţiunile amintite intelectul este cu desăvârşire secăt, şi puterea sa este, prin aceasta, pe deantregul măsurată. Noi vom numi aceste concepte, după **Aristotel**, categorii, întrucât intenţia noastră este la primul început ce-i drept, identică cu a sa, deşi în expunere se îndepărtează chiar foarte de ea.

Tabla categoriilor

1. ale Cantităţii:

Unitate
 Multiplicitate
 Totalitate

2. ale Calităţii:

Realitate
 Negaţiune
 Limitaţiune

3. ale Relaţiunii:

ale *Inerenţei* şi subsistenţei
 (*substantia et accidens*)
 ale *Cauzalităţii* şi dependenţe.
 (cauză şi efect)
 ale *Comunităţii* (acţiune reciprocă
 între cel activ şi cel pasiv).

4. ale Modalităţii:

Posibilitate — *Imposibilitate*
Existenţă — *Neexistenţă*
Necesitate — *Contingenţă*

Aceasta este deci consemnarea tuturor conceptelor (dela origine) pure ale sintezei, pe cari intelectul le conține a priori în sine, și numai în temeiul cărora el este un intelect pur; întrucât numai prin ele el poate înțelege ceva în diversul dat intuiției, adică poate gândi un obiect al ei. Această diviziune e creiată în mod sistematic dintr'un principiu comun, anume din facultatea de judecare, (ceea ce e tot atâta ca facultatea de gândire), și nu s'a născut în mod rapsodic dintr'o căutare, întreprinsă la noroc, a conceptelor pure, de al căror număr complet nu putem fi siguri nicicând, fiind găsit numai prin inducțiune, fără a se ținea seama de faptul că în modul din urmă încă nu se poate înțelege niciodată de ce oare tocmai aceste și nu alte concepte aparțin intelectului pur. A fost o încercare demnă de un bărbat ager aceea a lui **Aristotel** de a căuta aceste concepte fundamentale. Neavând însă nici un principiu el le culese așa cum i se prezintau, și adună mai întâi zece din ele, pe cari le numi *categorii* (predicamente). În urmă, el crezu a fi găsit încă cinci pe cari le adăogă supt numele de postpredicamente. Dar tabla sa rămase totuș încă defectuoasă. Pe lângă aceasta se găsesc și câțiva *modi* ai senzibilității pure între cari (*quando, ubi, situs*, precum și *prius, simul*) și unul empiric (*motus*), cari nici nu aparțin acestui registru fundamental al intelectului, sau se socotesc și conceptele derivate între conceptele originare (*actio, passio*), iar unele originare lipsesc cu desăvârșire.

Ținându-se seama de cele din urmă se va mai nota deci: cumcă categoriile, ca adevăratele *concepte originare* ale intelectului pur, își au și *conceptele lor derivate* totatât de pure, cari nu pot fi nicidecum neglijate într'un sistem complet al filozofiei transcendente, cu a căror simplă amintire eu pot fi însă mulțumit într'o încercare numai critică.

Să-mi fie îngăduit a numi aceste concepte pure dar derivate ale intelectului *predicabilii* ale intelectului pur (în opoziție cu predicamentele). Dacă avem conceptele originare și primitive, putem lesne adăoga cele derivate și subalterne, și arborele genealogic al intelectului se poate zugrăvi complet. Deoarece aici am în vedere, nu perfecțiunea sistemului, ci numai a principiilor

pentru un sistem, eu îmi rezerv completarea pentru o altă ocupațiune. Dar ne putem apropia destul de mult de această țintă, dacă luăm în mână Manualele de Ontologie, și subordonăm d. ex. categoriei cauzalității, predicabiliile forței, acțiunii, pasiunii, celei a comunității pe cele ale prezenței, rezistenței, predicamentelor modalității, pe cele ale genezei, dispariției, schimbării, etc. Categoriile legate cu *modurile* senzibilității pure sau și numai întreolaltă, dau o mare mulțime de concepte derivate a priori a căror notare, și enumerare, dacă se poate, integrală ar fi o muncă folositoare și nu neplăcută, dar care poate lipsi aici.

Definițiile acestor categorii le las la o parte în acest tratat cu bună știință: deși aş putea fi în posesiunea lor. Eu voiu destrăma, în cele ce urmează, aceste concepte până la gradul care, cu privire la metodologia ce o am în lucrare, este suficient. Într'un sistem al rațiunii pure ele mi s'ar putea cere cu tot dreptul: dar aci ele ar deplasa numai punctul principal din centrul atenției, întrucât ar produce îndoeli și atacuri, pe cari le putem lăsa, fără a sustrage ceva intenției esențiale, foarte bine pentru altă ocupațiune. Totuș, din cele puține ce am spus despre aceasta, se vede în mod lămurit că un lexicon complet, cu toate explicațiile necesare, nu numai că e posibil, dar și lesne de făcut. Rubricile există acuma; ar trebui numai să le completăm, și o topică sistematică, cum e cea prezentă, nu îngăduie lesne să greșim locul potrivit pentru fiecare concept, și face totodată să observăm lesne locul rămas încă gol.

[§ 11.]

[Asupra acestei table a categoriilor se pot face observații interesante, cari ar putea avea poate că, urmări importante cu privire la forma științifică a tuturor cunoașterilor raționale. Căci, faptul că, în partea teoretică a filozofiei, această tablă e foarte folositoare, ba chiar indispensabilă pentru a schița în mod complet *planul pentru totalitatea unei științe*, întrucât se întemeiază pe concepte a priori, și pentru a o împărți în mod

matematic după principii determinate, se vede acumă lămurit dela sine din aceea că amintita tablă conține toate conceptele elementare ale intelectului în mod complet, ba chiar forma unui sistem al lor în intelectul omenesc, prin urmare arată toate *momentele* unei științe speculative proiectate, ba chiar ordinea ei, cum de altfel am și dat în alt loc *) o probă despre aceasta. Iată aci câteva din aceste observațiuni.

Cea dintâiu este: că această tablă care cuprinde patru clase de concepte intelectuale, poate fi divizată în două secțiuni, din cari cea dintâi e îndreptată spre obiecte ale intuiției (atât ale celei pure cât și ale celei empirice), a doua însă spre existența acestor obiecte (sau raportate unul la altul sau la intelect).

Clasa întâia aș numi-o cea a categoriilor *matematice*, a doua a categoriilor *dinamice*. Întâia clasă n'are, cum se vede, corelate, cari se găsesc numai în clasa a doua. Această deosebire trebuie să-și aibă doar temeiul în natura intelectului.

Observațiunea a 2-a. Că pretutindeni este un număr egal de categorii ale fiecărei clase, anume trei, ceea ce totașa dă de gândit, deoarece dealcum toată diviziunea a priori prin concepte trebuie să fie dichotomie. La aceasta se adaogă că a treia categorie răsare pretutindeni din combinația clasei a doua cu a treia.

Așa, *totalitatea* nu este altceva decât multiplicitatea considerată cu unitate, *limitațiunea* nimic altceva decât realitatea combinată cu negațiunea, comunitatea este *cauzalitatea* unei substanțe în determinarea celeilalte în mod reciproc, în sfârșit *necesitatea* nu este nimic altceva decât existența care e dată chiar prin posibilitate. Dar să nu gândim nicidecum că, din această cauză, categoria a treia ar fi un concept numai derivat și nu un concept originar al intelectului pur. Căci, combinarea celei dintâi cu a doua, pentru a produce conceptul al treilea, reclamă un act oșbit al intelectului care nu e identic cu cel ce are loc la conceptul întâiu și al doilea. Astfel conceptul unui număr (care aparține

*) Principiile metafizice elementare ale științei naturale.

categoriai totalității) nu e totdeauna posibil unde sunt conceptele mulțimii și unității (d. e. în reprezentarea infinitului), sau din aceea că eu combin conceptul unei *cauze* și pe cel al unei *substanțe*, încă nu se poate înțelege îndată *influența*, adică cum o substanță ar putea deveni cauza a ceva în altă substanță. De aci se vede că pentru aceasta e nevoie de un act oșebit al intelectului, și așa la toate celelalte.

Observațiunea a 3-a. Cu privire la o singură categorie, anume la cea a *comunității*, care se află supt titlul al treilea, concordanța cu forma unei judecăți disjunctive, corespunzătoare acestui titlu în tabla funcțiunilor logice, nu este atât de evidentă ca la toate celelalte.

Pentru a ne asigura de această concordanță, trebuie să notăm: că în toate judecățile disjunctive sfera (mulțimea a tot ce e cuprins în ea) se *reprezintă* ca un întreg divizat în părți (conceptele subordonate), și, deoarece unul nu poate fi cuprins supt celalt, ele sunt gândite ca fiind coordonate întreolaltă, nu *subordonate*, astfel că ele se determină unul pe altul nu în mod *unilateral*, ca într'o *serie*, ci în mod *reciproc*, ca într'un agregat (când un membru al diviziunii se pune, toate celelalte sunt excluse, și așa invers).

Or, o combinare asemănătoare e gândită *într'un tot al obiectelor*, când nu unul, ca efect, este subordonat celuiilalt ca o cauză a existenței sale, ci se coordonează în acelaș timp și în mod reciproc ca o cauză cu privire la determinarea celorlalte, (d. ex. într'un corp, ale cărui părți se trag reciproc una pe alta și mai și rezistă), ceace e un mod cu totul diferit de combinare decum este cel ce se găsește în simplul raport al cauzei cu efectul (al principiului cu consecința), în care consecința nu determină la rândul ei, în mod reciproc, principiul și deaceea nu constituie cu acesta (ca creatorul lumii cu lumea) un tot. Acelaș procedeu al intelectului, când își reprezintă sfera unui concept divizat, el o observă și când gândește un obiect ca divizibil și, precum elementele diviziunii se exclud întreolaltă în cel dintâi și totuș sunt unite într'o sferă, astfel el își reprezintă părțile celui din urmă, a

căror existență (ca substanțe) îi aparține fiecăruia totașa în mod exclusiv față de celelalte, totuș ca unite într'un tot.]

[§ 12.]

[Se găsește însă în filozofia transcendențială a celor vechi încă un capitol ce conține concepte intelectuale pure, cari, deși nu se socotesc între categorii totuș, după ei, ar trebui să fie valabile ca concepte a priori de obiecte, în care caz însă ele ar înmulți numărul categoriilor, ceea ce nu poate fi. Pe acestea le expune propoziția atât de faimoasă la scolastici: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Or, deși întrebuițarea acestui principiu cu privire la consecințe (cari dădeau numai propoziții tautologice) dădu un rezultat foarte neînsemnat, astfel că și în timpurile mai noi se obișnuiește a-l pune în metafizică aproape numai în mod onorific, totuș o idee care s'a păstrat atâta vreme, cât de deșartă s'ar părea că este, merită totdeauna o cercetare a originii ei, și îndreptățește să bănuim că-și are temeiul într'o regulă oareșcare a intelectului, care numai, precum se întâmplă adeseori, a fost greșit interpretată. Aceste pretinse predicate transcendentale ale *obiectelor* nu sunt altceva decât postulate logice și criterii a toată *cunoașterea obiectelor* în general, și pun la baza ei categoriile cantității, anume ale *unității*, *multiplicității* și *totalității*, numai că ei le întrebunțau pe aceste, cari ar trebui considerate de fapt ca materiale, ca aparținând posibilității obiectelor înseși, de fapt numai în înțelesul formal ca aparținând postulatului logic cu privire la orice cunoaștere, și totuș făcând, în mod neprecaut, din aceste criterii ale gândirii însușiri ale obiectelor în sine. În orice cunoaștere a unui obiect se găsește anume *unitatea* conceptului, pe care o putem numi *unitate calitativă*, întrucât se gândește prin aceasta numai unitatea prinderii la un loc a diversului cunoașterilor, cum este d. ex. unitatea temei într'o dramă, orațiune, fabulă. În al doilea rând, *adevăr* cu privire la consecințe. Cu cât mai multe consecințe adevărate dintr'un concept dat, cu atât mai multe criterii ale realității sale obiective. Aceasta am putea-o numi *multiplicitatea calitativă* a

criteriilor cari aparțin unui concept ca principiu comun (cari nu sunt gândite în el ca o cantitate). În sfârșit în al treilea rând, *perfectiune*, care consistă în faptul că, în mod invers, această multiplicitate la un loc se întoarce la unitatea conceptului, și concordă cu desăvârșire cu acesta și cu nici un altul, ceea ce putem numi *întregime calitativă* (totalitate). Din care se vede că aceste criterii logice ale posibilității cunoașterii în general transformă aci cele trei categorii ale cantității, în cari unitatea în producerea *quantum*-ului trebuie admisă ca desăvârșit omogenă, numai cu scopul combinării și de elemente eterogene ale cunoașterii într'o conștiință prin calitatea unei cunoașteri ca principiu. Astfel, criteriul posibilității unui concept (nu a obiectului său) este definiția în care *unitatea* conceptului, *adevărul* a tot ce s'ar putea deriva în primul rând din el, în sfârșit *întregimea* a ceea ce a fost scos din el constituie ceea ce-i necesar pentru producerea întregului concept; sau așa și *criteriul unei ipoteze* este inteligibilitatea *principiului de explicație*, considerat ca dat, sau *unitatea* lui (fără ipoteză auxiliară) este *adevărul* (concordanța între sine și cu experiența) consecințelor ce trebuie derivate de aci, și în sfârșit *întregimea* principiului de explicație la aceste consecințe, cari nu se raportează la nimic mai mult sau mai puțin decât a fost admis în ipoteză, și cari dau ceea ce fusese gândit a priori în mod sintetic, iarăș a posteriori în mod analitic și concordă în acest scop. — Astfel, prin conceptele de unitate, adevăr și perfectiune, tabla transcendentală a categoriilor nu se completează deloc, ca și cum ar fi cumva defecțuoasă, ci numai întrucât raportarea acestor concepte la obiecte e dată cu desăvârșire la o parte, procedarea cu ele e adusă supt regulile logice generale ale concordanței cunoașterii cu sine însăși.]

Analitica transcendentă

Capitolul al doilea

Despre deducțiunea conceptelor pure ale intelectului

Secțiunea întâia

[§ 13.]

Despre principiile unei deducțiuni transcendente în general

Jurisconsultii, când vorbesc de drepturi și pretențiuni, deosebesc, într'un litigiu, chestiunea asupra cece e de drept, (*quid iuris*) de chestiunea care se referă la fapt, (*quid facti*) și, cerând dela amândouă dovadă, atunci ei numesc dovada întâia care e menită să arate îndreptățirea, sau și pretenția de drept, *deducțiune*. Noi ne servim de o mulțime de concepte empirice fără a fi contraziși de nimeni, și ne credem și fără deducțiune în drept să le atribuim un sens și un înțeles imaginat, deoarece avem totdeauna la îndemână experiența pentru a dovedi realitatea lor obiectivă. Există însă și concepte usurpate, cum sunt d. ex. *fericirea*, *soarta*, cari circulă ce-i drept cu indulgența aproape generală, dar totuș câteodată sunt puse la încercare prin întrebarea: *quid iuris*, intrându-se în acest caz în încercătură destul de mare din cauza deducțiunii lor, întrucât nu se poate arăta niciun temei de drept, nici din experiență, nici din rațiune, prin care să se manifesteze îndreptățirea unei întrebuițări. Intre diversele concepte însă cari constituiesc țesătura foarte variată a cunoașterii omenești există unele cari sunt menite pentru întrebuițarea pură a priori (în mod cu totul independent de experiență), și îndreptățirea acestora are totdeauna nevoie de deducțiune; deoarece pentru îndreptățirea unei astfel de întrebuițări nu sunt suficiente dovezi din experiență, totuș însă trebuie să știm cum aceste concepte se pot

raporta la obiecte, pe cari doar nu le iau din nicio experiență. Prin urmare, explicația modului cum concepte se raportează a priori la obiecte eu o numesc *deducțiune* transcendentă la lor, și o deosebesc de deducțiunea empirică, care arată modul cum un concept a fost dobândit prin experiență și reflexiune asupra ei, și care, prin urmare, nu privește îndreptățirea, ci faptul din care a izvorit posesiunea.

Avem acuma două feluri de concepte deosebite cu desăvârșire, cari totuș concordă întreolaltă în punctul că amândouă se raportează cu totul a priori la obiecte; anume conceptele spațiului și timpului, ca forme ale senzibilității, și categoriile, ca concepte ale intelectului. A vrea să încercăm o deducțiune empirică a lor ar fi o muncă cu totul zădarnică; deoarece deosebirea naturii lor consistă tocmai în faptul că ele se raportează la obiectele lor fără să fi împrumutat ceva din experiență pentru reprezentarea lor. Dacă deci o deducțiune a lor e necesară, atunci ea va trebui să fie totdeauna transcendentă.

Totuș, despre aceste concepte, ca despre toată cunoașterea, se poate căuta, dacă nu principiul posibilității lor, totuș cauzele întâmplătoare ale producerii lor în experiență, unde apoi impresiile simțurilor dau întâiu prilej de a pune în mișcare toată puterea de cunoaștere cu privire la ele, și de a înfăptui experiență care conține două elemente foarte eterogene, anume o *materie* pentru cunoașterea din simțuri, și o anumită *formă* de a le ordona, din izvorul intern al intuirii și gândirii pure, cari, cu prilejul celei dintâiu sunt puse mai întâiu în funcțiune și produc concepte. O astfel de cercetare a primelor străduințe ale puterii noastre de cunoaștere, pentru a ne ridica dela percepții singulare la concepte generale, are fără îndoială folosul ei mare, și o datorăm renumitului **Locke**, care, în această problemă, a deschis, el cel dintâiu, calea. Dar o *deducțiune* a conceptelor pure a priori nu se realizează prin aceasta nicicând, căci ea nu se găsește nicidecum pe această cale, deoarece cu privire la întrebuințarea lor viitoare, care ar trebui să fie cu totul independentă de experiență, ele trebuie să arate un certificat de naștere cu totul altul decât este cel al originii din experiență. Această deducțiune fiziologică ce s'a încercat și care, drept spus, nici

nu poate fi numită deducțiune, deoarece privește o *quaestio facti*, vom numi-o deci explicație a *posesiunii* unei cunoașteri pure. Este deci evident cumcă cu privire la aceasta nu poate avea loc decât o deducțiune transcendentală și nicidecum una empirică și că cea din urmă, cu privire la conceptele pure a priori, nu înseamnă nimic decât încercări sterpe cu cari se poate ocupa numai acela care n'a înțeles natura cu totul particulară a acestor cunoașteri.

Dar cu toate că se admite unicul mod al unei deducțiuni posibile a cunoașterii pure a priori, anume cel pe calea transcendentă, totuș din aceasta încă nu rezultă că ea e așa de absolut necesară. Noi am urmărit, mai sus, conceptele spațiului și timpului cu ajutorul unei deducțiuni transcendentală până la izvoarele lor, și am explicat și determinat valabilitatea lor obiectivă a priori. Și totuș geometria face pasul ei sigur numai prin cunoașteri a priori, fără ca ea să trebuiască a cere bilet de autorizație dela filozofie pentru originea pură și legitimă, a conceptului ei fundamental de spațiu. Dar întrebuițarea acestui concept se îndreaptă în această știință totuș numai spre lumea sensibilă exterioară, cu privire la care spațiul e forma pură a intuirii ei, în care deci toată cunoașterea geometrică, deoarece se întemeiază pe intuiție a priori, are evidență nemijlocită, și obiectele sunt date, a priori (după formă) în intuiție, prin cunoașterea însăș. Pe când, cu *conceptele pure ale intelectului* începe trebuința indispensabilă de a căuta, nu numai pentru ele înseși, ci și pentru spațiu, deducțiunea transcendentală, deoarece ele vorbind de obiecte nu prin predicate ale intuiției și senzibilității, ci ale gândirii pure a priori, se raportează la obiecte în general fără nicio condițiune a senzibilității, și cari, nefiind întemeiate pe experiență, nu pot arăta a priori nici în intuiție un obiect pe care și-ar putea întemeia sinteza înaintea oricărei cunoașteri, deșteptând deci bănueli nu numai cu privire la valabilitatea obiectivă și la limitele întrebuițării lor, ci făcând echivoc și pe acel *concept al spațiului* prin faptul că sunt dispuse a-l întrebuița peste condițiunile intuiției sensibile, din care cauză a și fost necesară, mai sus, o deducțiune transcen-

dentală a lui. Astfel cetitorul trebuie să fie convins de neapărata necesitate a unei atari deducțiuni transcendente, înainte de ce a făcut un unic pas în câmpul rațiunii pure; căci de altfel el procedează orbește și, după ce a rătăcit înapoi și încolo, trebuie să se întoarcă totuș iarăș la ignoranța dela care plecase. Dar, el trebuie să și înțeleagă de mai înainte în mod lămurit dificultatea inevitabilă, pentru ca să nu se plângă de obscuritate unde lucrul însuș e adânc învăluit, sau să se plictisească prea de vreme cu înlăturarea piedicilor, deoarece e vorba sau să abandonăm cu desăvârșire toate pretențiile cu privire la cunoașterile rațiunii pure, ca cel mai favorit câmp, anume cel peste limitele oricărei experiențe posibile, sau să aducem la perfecțiune această cercetare critică.

Cu privire la conceptele spațiului și timpului, cu ușoară trudă am putea face, mai sus, să se înțeleagă cum aceste, ca cunoașteri a priori, trebuie totuș în mod necesar să se raporteze la obiecte înlesnind o cunoaștere sintetică a lor în mod independent de toată experiența. Căci, deoarece numai cu ajutorul unor atari forme ale senzibilității un obiect poate apare, adică poate fi un obiect al intuiției empirice, spațiul și timpul sunt intuiții pure cari conțin a priori condițiunea posibilității obiectelor ca fenomene, și sinteza în ele are valabilitate obiectivă.

Categoriile intelectului, dimpotrivă, nu ne reprezintă deloc condițiunile supt cari sunt date obiecte în intuiție, prin urmare ne pot apărea, ce-i drept, obiecte fără ca să trebuiască a se raporta în mod necesar la funcțiuni ale intelectului, și deci ca acesta să conțină a priori condițiunile lor. Deaceea, se arată aci o dificultate pe care nu o întâlnim în câmpul senzibilității, anume cum niște *condițiuni subiective ale gândirii* ar putea avea *valabilitate obiectivă*, adică să fie condițiuni ale posibilității oricărei cunoașteri a obiectelor: căci fără funcțiuni ale intelectului pot fi date fără îndoială fenomene în intuiție. Iau d. ex. conceptul cauzei, care înseamnă un fel osebit al sintezei, deoarece la ceva *A* se pune, după o regulă, ceva cu totul deosebit *B*. Nu e clar a priori dece fenomene ar trebui să conțină așa ceva, (căci experiențe nu se pot aduce spre dovadă, deoarece trebuie să

se poată demonstra a priori valabilitatea obiectivă a acestui concept) și e deci a priori îndoelnic ori de un atare concept n'ar fi poate chiar deșert, el neîntâlnind pretutindeni niciun obiect între fenomene. Căci faptul că obiecte ale intuiției senzibile trebuie să fie în conformitate cu condițiunile formale aflate a priori în minte e clar din aceea că, d'altfel, ele n'ar fi obiecte pentru noi; că ele însă trebuie să fie în conformitate cu condițiunile de cari are nevoie intelectul pentru unitatea sintetică a gândirii, concluziunea acestei afirmații nu e atât de lesne de înțeles. Căci s'ar putea totuși foarte bine ca fenomene să fie așa ca intelectul să nu le găsească deloc în conformitate cu unitatea sa, și totul să fie într'o astfel de confuzie încât d. ex. în succesiunea fenomenelor să nu se ofere nimic ce ar da la mână o regulă a sintezei și ar corespunde astfel conceptului de cauză și efect, așa că acest concept ar fi deci cu totul deșert, nevalabil și fără importanță. Fenomenele, cu toate aceste, i-ar oferi intuiției noastre obiecte, căci intuiția n'are nicidecum nevoie de funcțiunile intelectului.

Dacă ne-am gândi să scăpăm de truda acestor cercetări afirmând: Experiența oferă neîntrerupt exemple ale unei astfel de regularități a fenomenelor cari dau îndestul prilej de a scoate din ea conceptul cauzei, și de a dovedi prin aceasta totodată valabilitatea obiectivă a unui atare concept, atunci nu observăm că, în acest mod, nici nu se poate naște conceptul cauzei, ci că el sau ar trebui să fie întemeiat cu desăvârșire a priori în intelect, sau că ar trebui abandonat cu desăvârșire ca o simplă iluzie. Căci, acest concept cere în mod neapărat ca ceva *A* să fie de așa fel ca un alt ceva *B* să urmeze din el *în mod necesar* și după o regulă absolut generală. Fenomene oferă fără îndoială cazuri din cari e posibilă o regulă după care ceva se întâmplă de obicei, dar nicicând că rezultatul ar fi *necesar*: de aceea și sinteza cauzei și efectului conține o demnitate pe care nu o putem nicidecum exprima în mod empiric, anume că efectul nu se adaugă numai la cauză, ci că e pus *prin* ea, și urmează *din* ea. Generalitatea strictă a regulii nici nu este o însușire a unor reguli empirice, cari prin inducție nu pot primi decât o genera-

litate comparativă, adică o largă posibilitate de întrebuițare. Or, întrebuițarea conceptelor intelectuale pure s'ar schimba cu desăvârșire, dacă am vrea să le tratăm numai ca produse empirice.

[§ 14.]¹⁾

Trecere la deducțiunea transcendențială a categoriilor

Numai două cazuri sunt posibile în cari reprezentarea sintetică și obiectele ei se potrivesc, stau în mod necesar în raport de reciprocitate, și se pot întâlni așazicănd între olaltă. Sau numai când obiectul face posibilă reprezentarea, sau când aceasta face posibil obiectul. În cazul dintâiu, acest raport este numai empiric, și reprezentarea nu e nicicând posibilă a priori. Și acesta e cazul cu fenomenele cu privire la ceea ce în ele aparține senzației. În cazul al doilea însă, deoarece reprezentarea în sine (căci de cauzalitatea ei, cu ajutorul voinței, nici nu e vorba aci) nu produce obiectul ei *după existență*, reprezentarea este atunci totuș determinată a priori cu privire la obiect, dacă prin ea singură e posibil *de a cunoaște ceva ca fiind obiect*. Sunt însă două condițiuni numai supt cari e posibilă cunoașterea unui obiect, întâiu, *intuiția*, prin care obiectul e dat, dar numai ca fenomen; al doilea, *conceptul*, prin care e gândit un obiect care corespunde acestei intuiții. Dar din cele de mai sus e clar că prima condiție, anume aceea numai supt care pot fi intuite obiecte, e de fapt după formă a priori în minte la baza obiectelor. Cu această condiție formală a senzibilității concordă deci toate fenomenele în mod necesar, deoarece ele pot apare numai prin ea, adică pot fi intuite și date în mod empiric. E acuma întrebarea dacă nu precedează și concepte a priori, ca niște condițiuni numai supt cari ceva, deși nu se intuește, totuș se gândește ca obiect în general, căci atunci toată cunoașterea empirică a obiectelor e în mod necesar în conformitate cu atari concepte, deoarece, fără presuposiția lor, nimic nu e posibil ca

1) Cifra 14 lipsește în E₂, dar se vede că numai din eroare, deoarece secțiunea precedentă e însemnată cu § 13, iar cea următoare cu § 15.

obiect al *experienței*. Or, toată experiența mai conține însă, afară de intuiția simțurilor, prin care e dat ceva, încă un *concept* despre un obiect, care e dat în intuiție, sau apare: vor sta deci concepte despre obiect în general, ca *condiții* a priori, la baza oricărei cunoașteri prin experiență: prin urmare, valabilitatea obiectivă a categoriilor, ca concepte a priori, se va întemeia pe faptul, că numai prin ele e posibilă experiența (după forma gândirii). Căci, în acest caz, ele se raportează, în mod necesar și a priori, la obiecte ale experienței, deoarece numai cu ajutorul lor poate fi gândit în general un obiect al experienței.

Deducțiunea transcendentală a tuturor conceptelor a priori are deci un principiu spre care trebuie îndreptată toată cercetarea, anume acesta: că ele trebuie să fie cunoscute ca condiții a priori ale posibilității experiențelor (fie ale intuiției, care se găsește în ea, sau ale gândirii). Concepte cari formează principul obiectiv al posibilității experienței sunt chiar deaceia necesare. Desvoltarea experienței înseși în care se găsesc nu este deducțiunea lor, (ci ilustrațiunea) deoarece aci ele ar fi totuși numai contingente. Fără de acest raport originar cu o experiență posibilă, în care se găsesc toate obiectele cunoașterii, raportul lor cu un obiect oareșcare n'ar putea fi înțeles deloc¹⁾.

[Renumitul **Locke**, lipsindu-i această considerație și găsind concepte pure ale intelectului în experiență, le derivase chiar din experiență, și procedă totuși atât de *inconsecvent* încât se încu-

1) În E_1 urmează următorul text (care a fost înlocuit în E_2 prin textul în []):

Sunt însă trei izvoare originare (facultăți sau puteri ale sufletului), cari conțin condițiunile posibilității a toată cunoașterea și cari, la rândul lor, nu pot fi derivate din nicio altă facultate a minții, anume: simț, imaginație și a percepție. Pe acest fapt se întemeiază: 1. prinderea sinoptică a diversului a priori prin simț; 2. sinteza acestui divers prin imaginație; în sfârșit 3. unitatea acestei sinteze prin a percepție originară. Toate aceste facultăți au, pe lângă întrebuițarea empirică, și o întrebuițare transcendentală, care se raportează numai la formă și e posibilă a priori. De această întrebuițare am vorbit, cu privire la simțuri, mai sus în partea întâia, pe celelalte două vom năzui a le înțelege acumă după natura lor.

metă a încerca cu ele cunoașteri ce depășesc cu mult toate limitele experienței. **David Hume** înțelese că, pentru a putea face lucrul din urmă, e necesar ca aceste concepte să-și aibă originea a priori. Deoarece însă el nu-și putu deloc explica cum ar fi posibil ca intelectul să fie nevoit a gândi concepte cari în sine nu sunt unite în intelect totuș ca unite în mod necesar în obiect, și nu descoperi faptul că poate că intelectul ar putea fi prin aceste concepte el însuș autorul experienței în care se găsec obiectele lui, atunci el le derivă, de nevoie, din experiență (anume dintr'o necesitate subiectivă produsă în experiență printr'o asociație frecventă, necesitate care la urmă e considerată în mod greșit ca obiectivă, adică din *obișnuință*), procedă însă apoi în mod foarte consecvent prin faptul că declară ca imposibil de a se depăși, cu aceste concepte și cu principiile ce le prietejuesc, hotarul experienței. Derivația *empirică* însă la care ajunseră amândoi nu se poate uni cu realitatea cunoașterilor științifice a priori ce le avem, anume ale *matematicii pure* și ale *științei naturale generale* și intră deci în contradicție cu faptele.

Cel dintâi, din acești doi bărbați renumiți, deschise larg poarta *exaltațiunii*, deoarece rațiunea, odată ce are drepturi de partea ei, nu se mai lasă ținută în frâu prin laude vagi ale moderației; al doilea se dădu cu totul *scepticismului*, odată ce crezu că a descoperit o înșelare atât de generală a puterii noastre de cunoaștere, considerată ca rațiune. — Noi suntem acum pe calea de a face o încercare ori de nu s'ar putea să conducem cu bine rațiunea omenească între aceste două stânci, să-i fixăm limite determinate, și totuș să ținem deschis pentru ea tot câmpul activității ei potrivite scopului.

Mai întâi vreau să mai dau numai *explicarea categoriilor*. Ele sunt concepte despre un obiect în general, prin care intuiția lui, cu privire la una din *funcțiunile logice pentru judecări*, e considerată ca *determinată*. Astfel a fost funcțiunea judecării *categorice* aceea a raportului subiectului cu predicatul, d. ex. Toate corpurile sunt divizibile. Dar, cu privire la întrebuintarea numai logică a intelectului, rămase nehotărît căruia din cele două concepte am vrea să-i dăm funcțiunea subiectului și că-

ruia pe cea a predicatului. Căci mai putem zice: Ceva din ceea ce-i divizibil este un corp. Prin categoria substanței însă, dacă subsumez supt ea conceptul unui corp, se hotărăște: că intuiția sa empirică în experiență trebuie considerată totdeauna numai ca subiect, niciodată ca simplu predicat; și așa în toate celelalte categorii].

Deducțiunea conceptelor pure ale intelectului

Secțiunea a doua ¹⁾

Deducțiunea transcendențială a conceptelor pure ale intelectului

§ 15.

Despre posibilitatea unei legături în general

Diversul reprezentărilor poate fi dat într'o intuiție, care e numai senzibilă adică nu e nimic decât receptivitate, și forma acestei intuiții se poate afla a priori în facultatea noastră de reprezentare, fără a fi totuș altceva decât modul cum e afectat subiectul. Totuș, legătura (*conjunctio*) unui divers în general

1) Toată secțiunea a doua are, în E₁, textul ce urmează:

Deducțiunea conceptelor pure ale intelectului

Secțiunea a doua

Despre principiile a priori pentru posibilitatea experienței

Ca un concept să fie produs cu totul a priori și să se raporteze la un obiect deși el însuș nici nu face parte din conceptul experienței posibile, nici nu e compus din elemente ale unei experiențe posibile, aceasta e cu desăvârșire contradictoriu și imposibil. Căci atunci el n'ar avea niciun conținut, din cauza că nu i-ar corespunde nicio intuiție, întrucât intuițiile în general, prin cari ne pot fi date obiecte, constituiesc câmpul sau obiectul.

nu poate intra în noi nicidecum prin simțuri, și nu poate fi deci cuprinsă totdeodată în forma pură a intuiției senzibile; căci ea este un act al spontaneității puterii de reprezentare, și trebuind a o numi pe aceasta, spre deosebire de senzibilitate, intelect, atunci toată legătura, — fie că suntem conștii de ea sau nu, fie că e o legătură a diversului intuiției sau a unor concepte diverse, și, la cea dintâi, a intuiției senzibile sau nesenzibile, — este un act al intelectului, căruia i-am da denumirea generală de *sinteză*, pentru a face totodată prin aceasta să se observe că noi nu ne putem reprezenta ceva decât unit în obiect, fără a fi legat acest ceva mai înainte noi înșine, și că între toate reprezentările *legătura* este unica ce nu poate fi dată prin obiecte, ci poate fi produsă numai de subiect însuși, deoarece ea este un act al spontaneității sale. Aci se vede lesne că acest act trebuie să fie din origine unitar, și în mod egal valabil pentru toată legătura, și că deslegarea, *analiza*, care pare a fi contrarul ei, o presupune totuși totdeauna; căci unde intelectul n'a legat nimic mai de

total al experienței posibile. Un concept a priori, care nu s'ar raporta la ele, ar fi numai forma logică pentru un concept, dar n'ar fi conceptul el însuși prin care s'ar gândi ceva.

Dacă există deci concepte pure a priori, atunci acestea, ce-i drept, nu pot conține nimic empiric: totuși însă ele trebuie să fie fără excepție condițiuni a priori pentru o experiență posibilă, pe care fapt numai se poate întemeia realitatea lor obiectivă.

Dacă vrem deci să știm cum sunt posibile concepte pure ale intelectului, atunci trebuie să cercetăm, cari sunt condițiunile a priori de cari depinde posibilitatea experienței, și cari stau la baza ei, chiar când facem abstracție de tot ce-i empiric în fenomen. Un concept care exprimă, în mod general și suficient, această condițiune formală și obiectivă a experienței, s'ar chema concept pur al intelectului. Având odată concepte pure ale intelectului, îmi pot și gândi desigur obiecte, cari poate că sunt imposibile, poate că sunt posibile în sine, dar nu pot fi date în nicio experiență, întrucât în combinarea acelor concepte poate fi neglijat ceva ce aparține doar în mod necesar condițiunii unei experiențe posibile (conceptul unui spirit) sau d. ex. concepte pure ale intelectului se întind mai departe decât poate cu-

înainte, acolo nici nu poate deslega nimic, deoarece numai ca legat prin el a putut fi dat ceva puterii de reprezentare.

Dar conceptul legăturii, pe lângă conceptul diversului și al sintezei lui, mai cuprinde în sine și pe cel al unității. Legătura este reprezentarea unității sintetice a diversului *). Reprezentarea acestei unități nu se poate naște deci din legătură, ci mai vârtos prin faptul că ea se adăogă la reprezentarea diversului ea face abia posibil conceptul legăturii. Această unitate care precedează a priori toate conceptele legăturii nu este nicidecum acea categorie a unității (§ 10); căci toate categoriile se întemeiază pe funcțiuni logice în judecăți, în acestea însă e gândită acuma legătura, deci unitatea unor concepte date. Categoria presupune deci acuma legătura. Prin urmare, noi trebuie să căutăm această unitate (care e calitativă § 12) încă mai sus, adică chiar în ceea ce conține principiul unității unor concepte diverse în judecăți, deci al posibilității intelectului, chiar în întrebuintărea sa logică.

*) Ori de reprezentările înseși sunt identice, și ar putea fi deci gândite una prin alta în mod analitic, nu intră aci în considerare. Conștiința uneia, întrucât e vorba de divers, se va deosebi totuș oricând de conștiința celeilalte, și numai sinteza acestei conștiințe (posibile) are importanță aci.

prinde experiența (conceptul despre Dumnezeu). *Elementele* însă pentru toate cunoașterile a priori, chiar pentru cunoașteri arbitrare și absurde, nu pot fi împrumutate, ce-i drept, dela experiență, (căci de altminteri ele n'ar fi cunoașteri a priori), ele trebuie însă să conțină totdeauna condițiunile pure a priori ale unei experiențe posibile și ale unui obiect al acesteia, căci de altfel nu numai că prin ele nu s'ar putea gândi absolut nimic, ci ele înseși fără de date nici nu s'ar putea naște în cugetare.

Or, aceste concepte, cari conțin a priori gândirea pură la orice experiență, le găsim în categorii, și este acuma o deducțiune suficientă a lor și o justificare a valabilității lor obiective, când putem dovedi că numai cu ajutorul lor poate fi gândit un obiect. Deoarece însă, într'o astfel de cugetare, e ocupat ceva mai mult decât unica facultate de a gândi, anume intelectul, și

§ 16.

Despre unitatea originar-sintetică a apercepției

Acel: *Eu cuget* trebuie să poată însoți toate reprezentările mele; căci de altminteri s'ar reprezenta ceva în mine ce nici n'ar putea fi gândit, ceea ce înseamnă atâta că reprezentarea ar fi sau imposibilă, sau cel puțin pentru mine n'ar fi nimic. Acea reprezentare care poate fi dată înaintea oricărei cugetări se numește *intuiție*. Prin urmare, tot diversul intuiției are un raport necesar cu acel: *Eu cuget*, în acelaș subiect în care se găsește acest divers. Această reprezentare însă este un act al *spontaneității*, adică nu poate fi considerată ca aparținând senzibilității. Eu o numesc *apercepție pură*, pentru a o deosebi de cea *empirică*, sau și *apercepție originară*, deoarece ea este acea conștiință de sine care, producând reprezentarea *Eu cuget*, care trebuie să poată însoți pe toate celelalte și este una și aceeaș în orice

acesta el însuș, ca o facultate de cunoaștere care are să se raporteze la obiecte, are totașa nevoie de lămurire cu privire la posibilitatea acestui raport: noi trebuie să cumpănim mai întâi izvoarele subiective care constituesc temeiul a priori pentru posibilitatea experienței, nu după însușirea lor empirică, ci după cea transcendentală.

Dacă fiecare reprezentare în parte ar fi cu totul străină de alta, așa zicând izolată, și separată de ea, nu s'ar ivi nicicând așa ceva cum e cunoașterea, care este un tot de reprezentări comparate și unite. Dacă îi atribui deci simțului, din cauză că conține în intuiția sa diversitate, synopsis, atunci acesteia îi corespunde totdeauna o sinteză, și *receptivitatea* numai unită cu *spontaneitatea* poate înlesni cunoașteri. Or, aceasta este cauza unei întreite sinteze care se află în mod necesar în orice cunoaștere: anume a *aprehensiunii* reprezentărilor, cu modificațiuni ale minții în intuiție, a *reproducțiunii* lor în imaginație și a *recunoașterii* lor în concept. Or, acestea conduc la trei izvoare subiective de cunoaștere, cari, la rândul lor, fac posibil intelectul, și, prin aceasta, orice experiență, ca un produs empiric al intelectului.

conștiință, nu mai poate fi însoțită de niciuna. Eu numesc și unitatea ei unitate *transcendentală* a conștiinței de sine, pentru a arăta posibilitatea cunoașterii a priori din ea. Căci diversele reprezentări cari sunt date într'o anumită intuiție n'ar fi toate reprezentările *mele*, dacă n'ar aparține a toate unei conștiințe de sine, adică fiind reprezentările mele (deși eu nu sunt conștiu de ele ca atari) ele trebuie să fie totuș în mod necesar în conformitate cu condițiunea numai supt care ele *pot* sta la un loc într'o conștiință de sine generală, deoarece dealtminteri ele nu mi-ar aparține toate mie. Din această legătură originară pot fi scoase multe concluzii.

Anume, această identitate desăvârșită a apercepției unui divers dat în intuiție conține o sinteză a reprezentărilor, și e posibilă numai prin conștiința acestei sinteze. Căci, conștiința empirică, ce însoțește diverse reprezentări, este, în sine, fărăamițată și fără raportare la identitatea subiectului. Acest raport deci încă nu are loc prin faptul că eu însoțesc orice reprezentare cu con-

Notă prealabilă

Deduțiunea categoriilor e unită cu atâtea dificultăți, și nevoiește să intrăm atât de adânc în primele principii ale posibilității cunoașterii noastre în general, încât, pentru a evita expunerea pe larg a unei teorii complete, și totuș pentru a nu neglija nimic într'o astfel de cercetare necesară, am găsit că e mai bine, prin următoarele patru numere, să-l pregătesc mai mult pe cetitor decât să-l instruiesc; și abia în secțiunea a treia, care urmează, să prezint în mod sistematic expunerea acestor elemente ale intelectului. Și deaceea, cetitorul până atunci nu se va lăsa descurajat prin obscuritate, care la început e inevitabilă pe un drum ce încă n'a fost călcat, dar care, cum sper, se va lumina în secțiunea amintită până la o înțelegere desăvârșită.

1. Despre sinteza aprehensiunii în intuiție

Reprezentările noastre pot izvorî de unde vreau, fie că sunt produse prin influența obiectelor exterioare sau prin cauze interne, fie că s'au ivit a priori, sau în mod empiric ca fenomene,

știință, ci are loc prin faptul că eu *adaog* una la alta și-mi sunt conștiu de sinteza lor. Prin urmare, numai prin aceea că pot lega într'o conștiință un divers al unor reprezentări date e posibil ca să-mi reprezint *identitatea conștiinței* chiar în aceste reprezentări, adică unitatea *analitică* a apercepției e posibilă numai supt presuposiția vreunei unități sintetice *). Cugetarea: aceste reprezentări date în intuiție îmi aparțin toate *mie*, înseamnă deci atâta că eu le unesc într'o conștiință de sine, sau le pot cel puțin uni în ea, și deși această cugetare încă nu e ea însăși conștiința *sintezei* reprezentărilor, totuș ea presupune posibilitatea celor din urmă, adică numai prin faptul că eu pot concepe diversul lor într'o conștiință, eu le numesc pe toate, reprezentări ale *mele*; căci, dealfel, eu aș avea un Eu diferit atât de multicolor câte reprezentări am de cari îmi sunt conștiu. Unitatea sintetică a diversului intuițiilor, ca dată a priori, este deci principiul identității chiar a apercepției care precedează a priori toată gândirea mea determinată. Legătura însă nu se află în obiecte, și nu poate

*) Unitatea analitică a conștiinței e inerentă tuturor conceptelor comune, ca atari, d. ex. dacă îmi gândesc roșu în general, atunci îmi reprezint prin aceasta o însușire care (ca notă) se găsește la ceva, sau poate fi legată cu alte reprezentări, deci numai cu ajutorul unei unități sintetice posibile, gândită înainte, eu îmi pot reprezenta pe cea analitică. O reprezentare care să fie gândită ca fiind comună unor concepte deosebite e considerată ca aparținând unora cari, pe lângă ea, mai au încă în sine ceva deosebit, prin urmare ea trebuie gândită mai înainte în unitate sintetică cu alte reprezentări (deși numai posibile), înainte de ce pot gândi la ea unitatea analitică a conștiinței care face din ea un *conceptus communis*. Și astfel unitatea sintetică a apercepției e punctul cel mai înalt de care trebuie să fixăm toată întrebunțarea intelectului, chiar toată logica, și, după ea, filozofia transcendentală, ba această facultate este intelectul însuș.

totuș ele aparțin, ca modifițiuni ale minții, simțului intern, și ca atari toate cunoașterile noastre sunt supuse în sfârșit totuș condițiunii formale a simțului intern, adică timpului, în care ele toate trebuiesc orânduite, legate și aduse în relații. Aceasta este o observație generală, pe care trebuie să o punem în toate la baza expunerii ce urmează.

fi împrumutată dela ele cumva prin percepție fiind primită în intelect abia prin aceasta, ci ea este numai o înfăptuire a intellectului, care el însuș nu este nimic altceva decât facultatea de a lega a priori, și de a aduce diversul unor reprezentări date supt unitatea a percepției, care principiu este cel mai înalt în toată cunoașterea omenească.

Or, acest principiu al unității necesare a a percepției este, ce-i drept, el însuș identic, deci o propoziție analitică, declară însă totuș o sinteză a diversului dat într'o intuiție ca fiind necesară, fără de care acea identitate desăvârșită a conștiinței de sine nu poate fi gândită. Căci prin Eul ca reprezentare simplă nu e dat nimic divers; în intuiție numai, care e deosebită de ea, poate fi dat diversul și prin *legătură* într'o conștiință poate fi cugetat. Un intelect în care, prin conștiința de sine, ar fi dat în aceeaș vreme tot diversul ar *intui*; al nostru poate numai *gândi* și trebuie să caute în simțuri intuiția. Eu îmi sunt deci conștiu de Eul identic cu privire la diversul reprezentărilor date mie într'o intuiție, deoarece le numesc pe toate reprezentări *ale mele*, cari constituiesc *una*. Aceasta înseamnă însă atâta că eu îmi sunt

Orice intuiție conține în sine un divers, care totuș n'ar fi reprezentat ca atare dacă mintea n'ar deosebi timpul în succesiunea impresiilor după olaltă: căci *prinsă într'un moment*, fiecare reprezentare nu poate fi nicicând altceva decât unitate absolută. Or, pentru ca din acest divers să se ivească unitatea intuiției, (ca spre pildă în reprezentarea spațiului), atunci e necesară mai întâi parcurgerea diversității și apoi cuprinderea sa, acțiune pe care o numesc *sinteză a aprehensiunii*, deoarece ea e îndreptată în mod direct spre intuiție, care oferă, ce-i drept, o diversitate, dar pe aceasta ca atare, și anume conținută *într'o reprezentare*, nu o poate înfăptui nicicând fără o sinteză ce are loc aci.

Or, această sinteză a aprehensiunii trebuie realizată și a priori, adică cu privire la reprezentările cari nu sunt empirice. Căci fără ea noi n'am putea avea a priori nici reprezentările spațiului, nici ale timpului: deoarece acestea pot fi produse numai prin sinteza diversului, pe care îl oferă senzibilitatea în receptivitatea ei originară. Prin urmare noi avem o sinteză pură a aprehensiunii.

conștiință a priori de o sinteză necesară a lor, care se cheamă unitate sintetică originară a apercepției, supt care stau toate reprezentările date mie, dar și supt care ele trebuiesc aduse printr'o sinteză.

§ 17.

Principiul unității sintetice a apercepției este principiul suprem a toată întrebuințarea intelectului.

Principiul suprem al posibilității a toată intuiția cu privire la senzibilitate a fost, după Estetica transcendențială: că tot diversul ei să stea supt condițiunile formale ale spațiului și timpului. Principiul suprem, tot al ei, cu privire la intelect este: ca tot diversul intuiției să stea supt condițiunile unității originar-sintetice a apercepției *). Supt cel dintâi principiu stau toate diver-

*) Spațiul și timpul și toate părțile lor sunt intuiții, deci reprezentări singulare cu diversul ce-l conțin în sine (vezi Estetica transcendențială), deci nu sunt simple concepte prin cari se găsește aceeași conștiință conținută în multe reprezentări, ci multe reprezentări conținute în una, și conștiința lor, deci se găsesec compuse, prin urmare se găsește unitatea conștiinței ca sintetică, dar totuși originară. Această particularitate a ei e importantă în aplicare (vezi § 25).

2. *Despre sinteza reproducțiunii în imaginație*

Este fără îndoială numai empirică legea după care reprezentările ce s'au succedat adeseori sau s'au însoțit se asociază în sfârșit întreolaltă, intrând prin aceasta într'o combinație după care, și fără prezența obiectului, una din aceste reprezentări produce, după o regulă constantă, o trecere a minții la cealaltă. Această lege a reproducției presupune însă: ca fenomenele înseși să fie supuse de fapt unei atari regule, și ca în diversitatea reprezentărilor lor să aibă loc o însoțire sau succesiune în conformitate cu anumite regule; căci, fără de aceasta, puterea noastră de imaginație empirică n'ar avea nicicând de făcut ceva ce ar

sele reprezentări ale intuiției întrucât ne sunt *date*, supt al doilea întrucât ele trebuie să poată fi *legate*; căci fără de aceasta nu poate fi nimic gândit sau cunoscut prin aceasta, deoarece reprezentările date nu au comun actul apercetției: Eu cuget, și din cauza aceasta n'ar fi prinse într'o conștiință de sine.

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

Întâia cunoaștere pură a intelectului deci, pe care se întemeiază toată cealaltă întrebuițare a sa, care este și în acelaș timp cu desăvârșire independentă de toate condițiunile intuiției sen-

corespunde facultății ei, deci ar rămânea ascunsă în interiorul minții ca o facultate moartă și necunoscută nouă înșine. Dacă chinovarul ar fi când roșu, când negru, când ușor, când greu, dacă un om s'ar preface când într'o formă, când în altă formă animală, dacă în ziua cea mai lungă pământul ar fi acoperit odată cu fructe, altă dată cu ghiață și zăpadă, puterea mea de imaginație empirică n'ar dobândi nici chiar prilejul de a prinde în gândire chinovarul greu la reprezentarea culoarei roșii, sau dacă un anumit cuvânt s'ar atribui când unui, când altui obiect, sau și acelaș obiect ar fi numit când așa, când altfel, fără ca aci să domnească o regulă anumită căreia îi sunt supuse obiectele acuma dela sine, atunci n'ar putea avea loc nici o sinteză empirică a reproducției.

Trebuie să existe deci ceva ce însuși înlesnește reproducțiunea fenomenelor, prin aceea că acest ceva este principiul a priori al unei unități sintetice necesare a lor. Aceasta însă se descopere ușor, dacă ne amintim că fenomenele nu sunt lucruri în sine, ci numai un simplu joc al reprezentărilor noastre, cari se reduc în sfârșit la determinațiuni ale simțului intern. Or, dacă putem demonstra că chiar cele mai pure intuiții ale noastre a priori nu

zibile, este deci principiul unității *sintetice* originare a apercetției. Astfel, simpla formă a unității senzibile exterioare, spațiul, încă nu e deloc o cunoaștere; el dă numai diversul intuiției a priori pentru o cunoaștere posibilă. Pentru a cunoaște însă ceva în spațiu, d. ex. o linie, eu trebuie să o *trag*, și să înfăptuiesc astfel o legătură determinată în mod sintetic, așa că unitatea acestei acțiuni este totodată unitatea conștiinței (în conceptul unei linii), și prin aceasta e cunoscut abia un obiect (un spațiu determinat). Unitatea sintetică a conștiinței este deci o condițiune obiectivă a toată cunoașterea, nu de care numai eu însumi am nevoie pentru a cunoaște un obiect, ci supt care trebuie să stea orice intuiție *pentru a deveni pentru mine obiect*, de oarece în alt mod, și fără această sinteză, diversul *nu s'ar uni într'o conștiință*.

Această din urmă propoziție este, precum s'a spus, ea însăș analitică, deși ea face din unitatea sintetică condiția pentru toată gândirea; căci ea nu spune nimic altceva decât că toate repre-

dau cunoaștere, afară de cazul când conțin o astfel de legătură a diversului care înlesnește o sinteză desăvârșită a reproducțiunii, atunci și această sinteză a imaginației este întemeiată înaintea oricărei experiențe pe principii a priori, și trebuie să admitem o sinteză transcendentală pură a ei, care ea însăș stă la baza oricărei experiențe, (care presupune în mod necesar reproductibilitatea fenomenelor). Or, e evident că, dacă trag în gând o linie, sau vreau să gândesc timpul dela un amiazăzi la altul, sau și numai vreau să-mi prezint un anumit număr, eu trebuie mai întâiu, în mod necesar, să prind în gând aceste reprezentări diverse una după alta. Dacă însă aș pierde totdeanua din gând pe cea precedentă (cele dintâi părți ale liniei, părțile precedente ale timpului, sau unitățile reprezentate după o altă), și nu le-aș tot reproduce trecând la cele următoare, atunci nu s'ar putea ivi nicicând o reprezentare, întreagă, și nici o cugetare din toate cele amintite, ba chiar nici cele mai pure și prime reprezentări fundamentale de spațiu și timp.

Sinteza aprehensiunii este deci unită în mod indisolubil cu sinteza reproducțiunii. Și cum aceea constituie principiul transcendental al posibilității tuturor cunoașterilor în general (nu numai

zentările *mele* într'o intuiție oarecare dată trebuie să stee supt condiția numai supt care eu le pot socoti ca reprezentări ale *mele* la Eul identic, și deci le pot prinde, ca unite într'o apersepție în mod sintetic, în expresia generală *Eu cuget.*

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

al celor empirice, ci și al celor pure a priori), sinteza reproductivă a imaginației aparține acțiunilor transcendente ale minții și considerând-o pe ea, vrem să-i dăm acestei facultăți și numele de facultate transcendentală a imaginației.

3. *Despre sinteza recunoașterii în concept*

Fără de conștiința că cecece gândim este identic cu cecece am gândit cu o clipă înainte, toată reproductiunea în seria reprezentărilor ar fi zădarnică. Căci ar fi o nouă reprezentare în starea actuală care n'ar aparține deloc actului prin care ea ar urma să fie produsă în mod succesiv, și diversul ei tot n'ar constitui un întreg, deoarece i-ar lipsi unitatea pe care numai conștiința i-o poate da. Dacă uit în numărare: că unitățile cari mi se prezintă acuma înaintea simțurilor au fost adăogate de mine una la alta în mod succesiv, atunci eu n'aș cunoaște producerea multitudinii, prin această adăogare succesivă de una la una, deci nici n'aș cunoaște numărul; căci acest concept consistă numai în conștiința acestei unități a sintezei.

§ 18.

Despre ceea ce este unitatea obiectivă a conștiinței de sine

Unitatea transcendențială a aperccepției este aceea prin care tot diversul dat într'o intuiție e unit într'un concept despre obiect. Deaceea ea se numește *obiectivă*, și trebuie deosebită de *unitatea subiectivă* a conștiinței, care este o *determinațiune a simțului intern*, prin care acel divers al intuiției e dat în mod empiric pentru o atare legătură. Ori de îmi pot fi conștiu în mod empiric de acel divers ca simultan, sau succesiv, depinde de împrejurări, sau condițiuni empirice. Prin urmare, unitatea empirică a conștiinței se raportează, prin asociația reprezentărilor, la un fenomen, și este cu totul contingentă. Dimpotrivă forma pură a intuiției în timp, numai ca intuiție în general care conține un divers dat, stă supt unitatea originară a conștiinței, numai prin raportarea necesară a diversului intuiției numai la

Cuvântul concept ne-ar putea conduce acuma dela sine la această observațiune. Căci această conștiință unitară unește într'o reprezentare ceea ce-i divers, ce-i intuit în mod succesiv, și apoi e și reprodus. Această conștiință poate fi adeseori foarte slabă, astfel că noi o unim cu reproducțiunea reprezentării numai în efect, nu însă în act însuș, adică în mod nemijlocit: dar cu toate aceste deosebiri, trebuie totuș să se găsească totdeauna o conștiință, deși îi lipsește claritatea accentuată, și fără de ea nu se poate deloc ca să existe concepte, și, cu ele, cunoaștere despre obiecte.

Și aci e deci necesar să explicăm în mod inteligibil ce înțelegem prin expresia unui obiect al reprezentărilor. Noi am spus mai sus: că fenomenele înseși nu sunt nimic decât reprezentări senzibile cari în sine, în acelaș mod, nu trebuiesc considerate ca obiecte (în afară de puterea de imaginație). Ce se înțelege oare dacă se vorbește despre un obiect ce corespunde cunoașterii, deci se și deosebește de ea? Se înțelege lesne că acest obiect trebuie gândit numai ca ceva în general = X, deoarece afară de cunoașterea noastră noi n'avem totuș nimic ce am putea pune în fața acestei cunoașteri ca ceva ce i-ar corespunde.

acel: Eu cuget; deci prin sinteza pură a intelectului, care stă a priori la baza celei empirice. Acea unitate singură e valabilă în mod obiectiv; unitatea empirică a apercepției pe care nu o cumpănim aci, și care e și derivată din cea dintâi supt condițiuni date *in concreto*, are valabilitate numai subiectivă. Unul leagă reprezentarea unui cuvânt anumit de un lucru, altul de alt lucru; și unitatea conștiinței în ceea ce-i empiric nu este, cu privire la ceea ce-i dat, în mod necesar și general valabilă.

§ 19.

Forma logică a tuturor judecăților consistă în unitatea obiectivă a apercepției conceptelor cuprinse în ea.

Eu nu m'am putut mulțumi nicidecum cu explicarea pe care logicienii o dau despre o judecată în general: ea este, după cum spun ei, reprezentarea unui raport între două concepte.

Noi găsim însă, că gândul nostru despre raportarea a toată cunoașterea la obiectul ei cuprinde în sine ceva necesar, deoarece, anume, acesta e considerat ca ceea ce se împotrivesc pentru ca cunoașterile noastre să nu fie la întâmplare, sau arbitrar, ci să fie determinate într'un mod anumit a priori, deoarece, având a se raporta la un obiect, ele trebuie să și concorde în mod necesar întreolaltă cu privire la obiect, adică să aibă acea unitate care constituie conceptul despre un obiect.

E însă clar că, deoarece noi avem a face numai cu diversul reprezentărilor noastre, și deoarece acest X ce le corespunde (obiectul), trebuind a fi ceva deosebit de toate reprezentările noastre, nu e pentru noi nimic, unitatea pe care obiectul o face necesară nu poate fi nimic altceva decât unitatea formală a conștiinței în sinteza diversului reprezentărilor. Atunci noi zicem: noi cunoaștem obiectul dacă am produs unitate sintetică în diversul intuiției. Această unitate însă e imposibilă, dacă intuiția n'a putut fi produsă printr'o astfel de funcțiune a sintezei după o regulă, care face necesară a priori reproducțiunea diversului și face posibil un concept în care diversul se unește. Așa noi ne gândim un triumphiu ca obiect fiindu-ne conștii de compunerea

Or, fără a mă certa aci cu ei asupra explicației eronate, că ea se potrivește în orice caz numai la judecări categorice, dar nu la cele ipotetice și disjunctive, (cari din urmă nu conțin un raport de concepte, ci chiar de judecări), și cu toate că din această eroare a logicei au rezultat multe urmări neplăcute *), eu notez numai că aci nu se determină în ce consistă acest raport.

Dacă cercetez însă în fiecare judecată mai dinadins raportul unor cunoașteri date, și le deosebesc, ca aparținând intelectului, de raportul după legile imaginației reproductivă (un raport care are valabilitate numai subiectivă), atunci găsesc cumcă o judecată nu este nimic altceva decât modul de a aduce cunoașteri date la unitatea obiectivă a apercepției. Intr'acolo țintește, în

*) Lunga teorie despre cele patru figuri silogistice privește numai silogismele raționale categorice, și, deși această teorie nu e nimic altceva decât o artă de a dobândi pe ascuns prin tănuirea de concluzii imediate (consequentiæ immediatæ) supt premisele unui silogism rațional pur, aparența mai multor feluri de silogisme decât sunt cele ale primei figuri, atunci totuși, numai prin aceasta, teoria n'ar fi avut prea mare noroc, dacă n'ar fi reușit de a da judecăților categorice, ca acelora la cari toate celelalte trebuie să poată fi raportate, o autoritate exclusivă, ceea ce însă, după §-ul 9, e fals.

de trei linii drepte după o regulă după care o astfel de intuiție poate fi reprezentată totdeauna. Această unitate a regulii determină așa tot diversul și îl limitează la condițiuni cari fac posibilă unitatea apercepției, și conceptul acestei unități este reprezentarea despre obiect = X, pe care-l cuget prin predicatele gândite ale unui triumphiu.

Toată cunoașterea cere un concept, acesta poate fi așa de imperfect sau așa de obscur cum vrea; acesta însă este, după forma sa, totdeauna ceva general, și ceva ce servește ca regulă. Astfel, conceptul corpului, după unitatea diversului, gândit prin el, servește ca regulă pentru cunoașterea noastră a fenomenelor exterioare. O regulă a intuițiilor el poate fi însă numai prin aceea: că, la fenomenele date, el reprezintă reproducțiunea necesară a diversului lor, deci unitatea sintetică în conștiința lor. Astfel, conceptul corpului, în percepția de ceva în afară de noi, face necesară reprezentarea întinderii și cu ea, a impenetrabilității, a figurei, etc.

ele, cuvîntul de raport „este”, pentru a deosebi unitatea obiectivă a reprezentărilor date de cea subiectivă. Căci acest cuvînt înseamnă raportarea lor la a percepția originară și *unitatea necesară* a acesteia, deși judecata însăși e empirică, deci contingentă, d. ex. corpurile sunt grele. Prin care însă eu nu vreau să spun că aceste reprezentări se țin, în intuiția empirică, *în mod necesar deolaltă*, ci ele se țin deolaltă din cauza *unității necesare* a a percepției în sinteza intuițiilor, adică după principii ale determinării obiective a tuturor reprezentărilor, întrucît din aceasta poate rezulta cunoaștere, principii cari toate sunt derivate din principiul unității transcendente a a percepției. Numai prin acest fapt rezultă din acest raport o judecată, adică un raport care e *obiectiv-valabil* și care se deosebește îndeajuns de raportul acelorăși reprezentări, unde valabilitatea ar fi numai subiectivă, d. ex. după legile asociației. După cele din urmă, eu aș putea zice numai: Dacă port un corp, atunci simțesc o apăsare a greutateii; dar nu: el, corpul, e greu; ceea ce nu vrea să zică decât că aceste două reprezentări sunt unite în obiect, adică fără deosebirea stării subiectului, și nu sunt numai la un loc în percepție (oricît de adeseori ea ar putea fi repetată).

La baza oricărei necesități este totdeauna o condiție transcendentă. Prin urmare, un principiu transcendent al unității conștiinței trebuie să se găsească în sinteza diversului tuturor intuițiilor noastre, deci și a conceptelor obiectelor în general, prin urmare și a tuturor obiectelor experienței, fără care principiu ar fi imposibil de a ne gândi la intuițiile noastre un obiect: căci acesta nu e mai mult decât ceva despre care conceptul exprimă o atare necesitate a sintezei.

Or, această condițiune originară și transcendentă nu este alta decât *apercepția transcendentă*. Conștiința de sine, după determinările stării noastre, în percepția internă este numai empirică, totdeauna variabilă, nu poate exista un Eu constant și permanent în această curgere a fenomenelor interne și ea se numește de obicei *simț intern*, sau a percepție empirică. Ceea ce are să fie reprezentat în mod necesar ca numeric identic, nu poate fi gândit ca atare prin date empirice. Trebuie să fie o condițiune care precedează toată experiența și o face pe ea

§ 20.

Toate intuițiile senzibile stau supt categorii ca singurele condiții supt cari diversitatea lor se poate aduna într'o conștiință

Diversitatea dată într'o intuiție senzibilă intră în mod necesar supt unitatea sintetică originară a apercepției, deoarece numai prin aceasta e posibilă *unitatea* intuiției (§ 17). Acel act al intelectului însă prin care diversul reprezentărilor date (fie ele intuiții sau concepte) se aduce supt o apercepție în general este funcțiunea logică a judecăților (§ 19). Prin urmare, tot diversul, întrucât este dat într'o unică intuiție empirică, este *determinat* cu privire la una din funcțiunile logice de a judeca, prin care, anume, ea intră în general într'o conștiință. Or, *categoriile* nu sunt nimic altceva decât tocmai aceste funcțiuni logice de a judeca întrucât diversul unei intuiții date e determinat cu privire la ele (§ 13). Deci și diversul într'o intuiție dată stă în mod necesar supt categorii.

însăș posibilă, care ar fi să facă valabilă o astfel de presuposiție transcendentală.

Or, cunoașteri nu pot avea loc în noi, nici legătură și unitate a lor întreolaltă, fără de acea unitate a conștiinței care prece-dează toate datele intuițiilor, și în raport cu care numai, toată reprezentarea de obiecte e posibilă. Această conștiință neschimbată, pură și originară, vreau eu acuma s'o numesc *apercepție transcendentală*. Că ea merită acest nume rezultă din aceea: că chiar cea mai pură unitate obiectivă, anume cea a conceptelor a priori (spațiul și timpul) sunt posibile numai prin raportarea intuițiilor la ea. Unitatea numerică a acestei apercepții stă deci a priori la baza tuturor conceptelor, totașa cum diversitatea spațiului și timpului la baza intuițiilor senzibilității.

Tocmai această unitate transcendentală a apercepției face însă din toate fenomenele posibile, cari pot fi cândva la un loc într'o experiență, o legătură a tuturor acestor reprezentări după legi. Căci, această unitate a conștiinței ar fi imposibilă dacă

§ 21.

Notă.

O diversitate cuprinsă într'o intuiție pe care o numesc a mea, e reprezentată prin sinteza intelectului ca aparținând unității necesare a conștiinței de sine, și aceasta se înfăptuește prin categorii *). Aceasta arată deci: cumcă conștiința empirică a unui divers dat unei intuiții stă tot atât de bine supt o conștiință de sine pură a priori, precum stă și o intuiție empirică supt una senzibilă pură, care și ea are loc a priori. — În propoziția de mai sus se face deci începutul unei *deducțiuni* a conceptelor intelectuale pure, în care, deoarece categoriile răsar *in mod independent de senzibilitate* numai în intelect, eu trebuie să mai fac abstracție de modul cum e dat diversul pentru o intuiție empirică, pentru a considera numai unitatea care se adaogă la intuiție prin intelect cu ajutorul categoriei. În cele ce urmează

*) Principiul de demonstrație se întemeiază pe unitatea reprezentată a intuiției, prin care e dat un obiect, unitate care cuprinde în sine totdeauna o sinteză a diversității date pentru o intuiție și conține anume raportarea acestei diversități la unitatea apercepției.

mintea, în cunoașterea diversului, n'ar putea deveni conștie de identitatea funcțiunii prin care ea unește diversul în mod sintetic într'o cunoaștere. Astfel conștiința originară și necesară a identității Eului propriu este totodată o conștiință a unei unități, totatât de necesare, a sintezei tuturor fenomenelor după concepte, adică după regule, cari le fac nu numai în mod necesar reproductibile, ci îi determină prin aceasta și intuiției lor un obiect, adică un concept despre ceva în care ele sunt legate în mod necesar întreolaltă: căci e imposibil ca mintea să-și fi putut gândi identitatea sa proprie în diversitatea fenomenelor și anume a priori, dacă n'ar avea înaintea ochilor identitatea acțiunii sale, care supune toată sinteza aprehensiunii (care e empirică) unei unități transcendente și face mai întâi posibilă legătura ei după regule a priori. Acuma vom putea determina în mod mai exact și conceptele noastre despre un *obiect* în general. Toate reprezentările au, ca reprezentări, obiectul lor, și pot fi, la rândul lor, iarăș obiecte ale altor reprezentări. Fenomenele sunt singu-

(§ 26) se va arăta, din felul cum e dată intuiția empirică în senzibilitate, cumcă unitatea acestei intuiții nu e alta decât aceea pe care categoria o prescrie în general, după precedentul § 20, diversului unei intuiții date, și prin faptul deci că se explică valabilitatea ei a priori cu privire la toate obiectele simțurilor noastre, se va atinge abia pe deplin intenția deducțiunii.

Dar de un lucru n'am putut face abstracție în demonstrația de mai sus, anume de faptul că diversul trebuie să fie dat pentru intuiție încă înaintea sintezei intelectului și independent de ea; în ce fel însă, aceasta rămâne aci nehotărît. Căci, dacă mi-aș gândi un intelect care ar intui el însuș (cum ar fi un intelect divin care nu și-ar reprezenta obiecte date, ci prin a cărui reprezentare obiectele înseși ar fi în acelaș timp date sau produse); atunci categoriile, cu privire la o atare cunoaștere, n'ar avea niciun înțeles. Ele sunt numai reguli pentru un intelect a cărui întreagă facultate stă în gândire, adică în acțiunea de a aduce la unitatea apercepției sinteza diversului care i-a fost

rele obiecte cari ne pot fi date în mod nemijlocit, și ceace aci se raportează în mod nemijlocit la obiect se chiamă intuiție. Or, aceste fenomene însă nu sunt obiecte în sine, ci ele înseși sunt numai reprezentări cari își au iarăș obiectul lor, care deci nu mai poate fi intuit de noi, și, prin urmare, poate fi numit obiect neempiric, adică transcendental=X.

Conceptul pur despre acest obiect transcendental, (care de fapt la toate cunoașterile noastre, este totdeauna identic=X) este ceace, în toate conceptele noastre empirice, poate da în general o raportare la un obiect, adică realitate obiectivă. Or, acest concept nu poate conținea nicio intuiție determinată și nu va privi deci nimic altceva decât acea unitate care trebuie să se găsească într'un divers al cunoașterii întrucât stă în raport cu un obiect. Acest raport însă nu este nimic altceva decât unitatea necesară a conștiinței, deci și a sintezei diversului prin comuna funcție a minții de a-l uni într'o reprezentare. Or, deoarece această unitate trebuie considerată necesară a priori, (dat fiind că dealtfel cunoașterea ar fi fără obiect) atunci raportarea la un obiect transcendental, adică realitatea obiectivă a cunoașterii noastre empirice se va întemeia pe legea transcendentală zicând

dat în intuiție din altă parte, un intelect deci care, pentru sine, nu cunoaște nimic, ci leagă și ordonează numai materia pentru cunoaștere, intuiția, care trebuie să i se dea prin obiect. Despre particularitatea intellectului nostru însă de a înfăptui a priori numai prin categorii și numai prin acest fel și număr al lor unitatea apercepției, nu se poate arăta nicio cauză, tot așa cum nu se poate arăta de ce noi avem tocmai aceste și nu alte funcțiuni pentru judecări, sau de ce timpul și spațiul sunt singurele forme ale intuiției noastre posibile.

§ 22.

Categoria n'are altă întrebuițare pentru cunoașterea obiectelor decât aplicarea ei la obiecte ale experienței

A-și gândi un obiect și a cunoaște un obiect nu e deci totuna. Cunoașterea, anume, cere două lucruri: mai întâi conceptul prin care în general e gândit un obiect (categoria), și, al doilea, in-

că toate fenomenele, întrucât prin aceasta ar fi să ne fie date obiecte, trebuie să stea supt regule a priori ale unității lor sintetice, numai după cari e posibil raportul lor în intuiția empirică, deci că ele trebuie să stea atât în experiență supt condiții ale unității necesare a apercepției, cât și în simpla intuiție supt condițiile formale ale spațiului și timpului, ba că abia prin acelea devine posibilă orice experiență.

4. *Explicația prealabilă a posibilității categoriilor, ca cunoașteri a priori*

Există numai o *singură* experiență în care toate percepțiile sunt reprezentate ca fiind într'o legătură neîntreruptă și legală; totașa cum este numai *un* spațiu și *un* timp în care au loc toate formele fenomenului și toată relația existenței sau neexistenței. Dacă se vorbește de diferite experiențe, atunci sunt numai atâtea percepții întrucât dănsese aparțin uneia și aceleiaș experiențe generale. Unitatea desăvârșită și sintetică a percepțiilor constituie anume chiar forma experienței, și ea nu este nimic altceva decât unitatea sintetică a fenomenelor după concepte.

tuiția prin care obiectul e dat; căci, dacă conceptului nu i s'ar putea da nicio intuiție corespunzătoare, atunci el ar fi o cugetare după formă, dar fără niciun obiect, și prin el nicio cunoaștere despre un obiect oarecare n'ar fi posibilă; deoarece, pe cât aș ști, *n'ar exista nimic*, și nici n'ar putea exista ceva la care cugetarea mea ar putea fi aplicată. Or, toată intuiția posibilă pentru noi e senzibilă (estetică), prin urmare cugetarea unui obiect în general printr'un concept pur al intelectului poate deveni la noi cunoaștere numai întrucât ea se raportează la obiecte. Intuiția senzibilă este sau intuiție pură (spațiul și timpul) sau intuiție empirică a ceea ce e reprezentat, prin senzație, în spațiu și în timp în mod nemijlocit ca real. Prin determinarea celei dintâi noi putem dobândi cunoașteri a priori despre obiecte (în matematică), dar numai după formă, ca fenomene; afară de cazul când presupunem că există obiecte cari ni se pot demonstra numai în conformitate cu forma acelei intuiții senzibile pure. *Obiecte în spațiu și timp* sunt date însă numai întrucât sunt percepții (re-

Unitatea sintezei după concepte empirice ar fi cu totul contingentă și, dacă acestea nu s'ar întemeia pe un principiu transcendent al unității, atunci s'ar putea ca o învălmășeală de fenomene să umple sufletul nostru fără ca totuș din aceasta să rezulte cândva experiență. Atunci însă, n'ar avea loc nicio raportare a cunoașterii la obiecte, deoarece i-ar lipsi legătura după legi generale și necesare prin urmare ea ar fi, ce-i drept, intuiție lipsită de gândire, dar nicidecum cunoaștere, deci pentru noi atâta ca și nimic.

Condițiunile a priori ale unei experiențe posibile în general sunt totodată condițiuni ale posibilității obiectelor experienței. Or, eu susțin: *categoriile* amintite chiar acuma nu sunt nimic decât *condițiunile gândirii pentru o experiență posibilă*, așa cum *spațiul și timpul* conțin *condițiunile intuiției* tot pentru aceasta. Prin urmare, și acelea sunt concepte fundamentale de a gândi obiecte în general la fenomene, și au deci a priori valabilitate obiectivă, ceea ce, bine zis, am vrut să știm.

Posibilitatea însă, ba chiar necesitatea acestor categorii se întemeiază pe relația ce o are întreaga senzibilitate, și cu ea și toate fenomenele posibile, cu a percepția originară, în care totul

prezentării însoțite de senzații), deci prin reprezentare empirică. Prin urmare, conceptele pure ale intelectului, chiar când se aplică la intuiții a priori (cum e în matematică), procură cunoaștere numai într'atâta întrucât aceste, deci și conceptele intelectului cu ajutorul lor, pot fi aplicate la intuiții empirice. Prin urmare, nici categoriile nu ne procură cu ajutorul intuiției cunoaștere despre obiecte, decât numai prin aplicarea lor posibilă la *intuiție empirică*, adică ele sivesc numai pentru posibilitatea *cunoașterii empirice*. Aceasta însă se numește *experiență*. Prin urmare, categoriile n'au altă întrebuințare pentru cunoașterea obiectelor decât numai întrucât acestea sunt considerate ca obiecte ale unei experiențe posibile.

§ 23.

Propoziția de mai sus este de cea mai mare importanță; căci ea determină tot atât de bine limitele întrebuințării conceptelor

trebuie să fie în mod necesar în conformitate cu condițiunile unității desăvârșite a conștiinței de sine, adică trebuie să stea supt funcțiuni generale ale sintezei, anume ale sintezei după concepte, dat fiind că numai aci apercepția își poate dovedi a priori identitatea sa desăvârșită și necesară. Așa, conceptul unei cauze nu este nimic altceva decât o sinteză (a ceea ce urmează în succesiunea de timp, cu alte fenomene), *după concepte*, și fără de-o atare unitate, care își are regula a priori, și își supune sieși fenomenele, nu s'ar găsi, în diversul percepțiilor, unitate a conștiinței, desăvârșită și generală, deci necesară. Acestea însă, în acest caz, nici n'ar aparține unei experiențe, prin urmare ar fi fără de obiect, și n'ar fi nimic decât un joc orb al reprezentărilor, adică mai puțin decât un vis.

Toate încercările de a derivă acele concepte pure ale intelectului din experiență și de a le atribui o origine numai empirică sunt deci cu totul sterile și zădarnice. Nu vreau să amintesc nimic de faptul că d. ex. conceptul unei cauze cuprinde în sine caracterul de necesitate pe care nu o poate da nicio experiență, care, ce-i drept, ne învață: că după un fenomen urmează de obicei altceva, dar nu că ar trebui să urmeze în mod necesar după

pure ale intelectului cu privire la obiecte, precum Estetica transcendentă determină limitele întrebuirii formei pure a intuiției noastre senzibile. Spațiul și timpul, ca condiții ale posibilității cum ne pot fi date obiecte, n'au altă valabilitate decât pentru obiecte ale simțurilor, deci numai ale experienței. Peste aceste limite, ele nu reprezintă absolut nimic; căci ele sunt numai în simțuri și nu au, în afară de aceste, nicio realitate.

Conceptele pure ale intelectului sunt libere de această limitare, și se întind asupra obiectelor intuiției în general, fie că ea se aseamănă cu a noastră sau ba, numai dacă ea este senzibilă și nu intelectuală. Această întindere mai largă a conceptelor peste intuiția noastră senzibilă nu ne ajută însă la nimic. Căci atunci avem concepte goale despre obiecte; despre cari, ori de sunt numai cândva posibile sau ba, noi nici nu putem judeca prin acele concepte, avem deci simple forme ale cugetărilor fără realitate obiectivă, deoarece n'avem la îndemână nicio intuiție la care unitatea sintetică a apercepției, pe care singură o

el, nici că s'ar putea face a priori și în mod cu totul general concluzia din aceasta ca dintr'o condiție la consecință. Dar acea regulă empirică a asociației, pe care trebuie să o presupunem totdeauna când zicem: că totul în succesiunea întâmplărilor stă astfel supt regule că nicicând nu se întâmplă ceva ce n'ar fi precedat de ceva după care urmează totdeauna: aceasta, ca o lege a naturii, pe ce se întemeiază ea oare, întreb eu? și cum e posibilă chiar această asociație? Principiul posibilității asociației diversului, întrucât se găsește în obiect, se numește *afinitatea diversului*. Întreb deci, cum vă explicați afinitatea integrală a fenomenelor (prin care ele *trebuie* să stea supt legi constante și să fie cuprinse supt ele)?

După principiile mele, ea se poate înțelege foarte bine. Toate fenomenele posibile aparțin ca reprezentări, întregi conștiințe de sine posibile.

De aceasta însă, ca o reprezentare transcendentă, identitatea numerică e inseparabilă și certă a priori, deoarece nimic nu poate intra în cunoaștere, afară de cu ajutorul acestei apercepții originare. Or, deoarece această identitate trebuie să intre în mod necesar în sinteza oricărui divers al fenomenelor, întrucât

conțin acelea ,ar putea fi aplicată, putând ele astfel să determine un obiect. Numai a *noastră* intuiție senzibilă și empirică le poate da înțeles și însemnătate.

Presupunând deci existența unui obiect al unei intuiții *ne-senzibile*, noi îl putem reprezenta fără îndoială, prin toate predicatelor cari sunt cuprinse acuma în presupuziția *că lui nu i se atribuie nimic ce aparține intuiției senzibile*: deci, să nu aibă întindere sau să nu fie în spațiu, ca durabilitatea sa să nu fie timp, ca în el să nu se găsească nicio schimbare (succesiune a determinațiunilor în timp), etc. Totuș aceasta nu este cunoaștere propriu zisă dacă arăt numai cum *nu este* intuiția obiectului, fără a putea spune, ce anume e cuprins în ea; căci atunci eu nici n'am reprezentat posibilitatea unui obiect pentru conceptul meu intelectual pur, deoarece n'am putut da o intuiție ce i-ar corespunde, ci am fost numai în stare să spun că a noastră nu e valabilă pentru el. Dar cel mai important lucru este aci că la așa ceva nici chiar o unică categorie n'ar putea fi aplicată: d. ex.

ea urmează a deveni cunoaștere, fenomenele sunt supuse unor condițiuni a priori, cu cari sinteza lor (a aprehensiunii) trebuie să fie cu desăvârșire în conformitate. Or, reprezentarea unei condițiuni generale, după care un anumit divers, (deci într'un mod uniform) poate fi pus, se numește o *regulă*, și dacă *trebuie* pus așa, o *lege*. Prinurmare, toate fenomenele stau într'o legătură desăvârșită după legi necesare și deci într'o *afinitate transcendentă*, din care cea *empirică* e numai consecința.

Afirmația că natura s'ar îndrepta după principiul nostru subiectiv al apercepției, ba chiar ar depinde de el cu privire la legalitatea ei, este desigur foarte paradoxală și stranie. Considerându-se însă că această natură nu este în sine decât o totalitate de fenomene, deci nu este un obiect în sine, ci numai o multitudine de reprezentări ale minții, atunci nu ne vom mira de a o vedea numai în facultatea originară a toată cunoașterea noastră, anume în apercepția transcendentă, în acea unitate pentru care singură ea se poate numi obiect al oricărei experiențe posibile ,adică natură; și că noi, chiar deaceea, putem și cunoaște această unitate a priori ,deci și ca necesară, ceea ce fără îndoială că n'am putea face dacă ea ar fi dată în sine în

conceptul unei substanțe, adică a ceva ce ar putea exista ca subiect, dar nîcîcînd numai ca predicat, despre care nici nu știu dacă ar putea exista un obiect oarecare ce ar corespunde acestei determinări a cugetării, dacă intuiția empirică nu mi-ar da cazul aplicației. Dar mai multe despre aceasta în cele ce urmează.

§ 24.

Despre aplicarea categoriilor la obiecte ale simțurilor în general

Conceptele pure ale intelectului se raportează numai prin intelect la obiecte ale intuiției în general, fără precizarea ori de ea este a noastră sau oarecare alta, totuș senzibilă, sunt însă tocmai de aceea simple *forme de gândire*, prin care încă nu se cunoaște niciun obiect determinat. Sinteza sau legătura diversului în ele se raporta numai la unitatea apercepției și era,

mod independent de primele izvoare ale gândirii noastre. Căci atunci n'aș ști de unde ar fi să luăm propozițiile sintetice ale unei atari naturi unitare, deoarece, în acest caz, noi am trebui să le împrumutăm dela obiectele naturii înseș. Deoarece însă aceasta s'ar putea întâmpla numai în mod empiric: atunci de aci nu s'ar putea scoate altă unitate decât una numai contingentă, care însă pe departe nu ajunge pentru legătura necesară pe care o înțelegem când zicem natură.

Deducțiunea conceptelor pure ale intelectului

Secțiunea a treia

Despre raportul intelectului cu obiecte în general și despre posibilitatea de a le cunoaște a priori

Ceeace, în secțiunea precedentă, am expus în mod separat și în detaliu vom prezenta acuma la un loc și în mod continuu. Sunt trei izvoare subiective de cunoaștere pe cari se întemeiază posibilitatea unei experiențe în general și cunoașterea obiectelor

prin acest fapt, temeiul posibilității cunoașterii a priori, întrucât se întemeiază pe intelect, și deci nu numai transcendentală, ci și numai pur intelectuală. Dar, deoarece în noi o anumită formă stă a priori la baza intuiției senzibile, care se întemeiază pe receptivitatea puterii de reprezentare (senzibilitate), atunci intelectul, ca spontaneitate, poate determina simțul intern prin diversul reprezentărilor date în conformitate cu unitatea sintetică a apercepției, și poate gândi astfel a priori unitatea sintetică a apercepției diversului *intuiției senzibile*, ca condiție supt care toate obiectele intuiției noastre (omenești) trebuie să stea în mod necesar, prin care fapt deci categoriile, ca simple forme de cugetare, dobândesc realitate obiectivă, adică aplicare la obiecte cari ne pot fi date în intuiție, dar numai ca fenomene; căci numai despre acestea noi suntem în stare să avem o intuiție a priori.

Această *sinteză* a diversului intuiției senzibile, care e a priori posibilă și necesară, poate fi numită *figurativă* (*synthesis speciosa*), spre deosebire de aceea care, cu privire la diversul unei

ei: *simțul, imaginația și apercepția*; fiecare din ele poate fi considerat ca empiric, anume în aplicarea la fenomene date, toate însă sunt și elemente sau temelii a priori cari ele înseși fac posibilă această întrebuițare empirică. *Simțul* prezintă fenomenele în mod empiric în *percepție*, *imaginația* în asociație (și reproducție), *apercepția* în *conștiința empirică* a identității acestor reprezentări reproductive cu fenomenele, prin care au fost date, deci în *recunoaștere*.

Dar, la baza tuturor percepțiilor stă a priori intuiția pură (cu privire la ele ca reprezentări forma intuiției interne, timpul), la baza asociației sinteza pură a imaginației, și la cea a conștiinței empirice apercepția pură, adică identitatea desăvârșită a Eului propriu în toate reprezentările posibile.

Or, dacă vrem să urmărim principiul intern al acestei legături a reprezentărilor până la acel punct în care toate trebuie să concureze pentru a dobândi abia aci unitate a cunoașterii pentru o experiență posibilă, atunci noi trebuie să pornim dela apercepția pură. Toate intuițiile nu sunt pentru noi nimic și nu ne interesează chiar deloc, dacă nu pot fi primite în conștiință, fie că ele intră în ea în mod direct sau indirect, și numai prin aceasta este posibilă experiența. Noi ne suntem conștii a priori de iden-

intuiții în general, ar fi gândită în simpla categorie, și se numește legătură a intelectului (*synthesis intellectualis*); amândouă sunt *transcendentale*, nu numai deoarece ele înseși procedează a priori, ci fiindcă întemeiază și posibilitatea altei cunoașteri a priori.

Totuș, sinteza figurativă, dacă privește numai unitatea originar-sintetică a apercepției, adică această unitate transcendentă care e gândită în categorie, trebuie să se cheme, spre deosebire de legătura numai intelectuală, *sinteza transcendentă a imaginației*. *Imaginația* este facultatea de a reprezenta un obiect și fără prezența sa în intuiție. Or, deoarece toată intuiția noastră e senzibilă, imaginația aparține *senzibilității*, din cauza condiției subiective numai supt care ea poate da conceptelor intelectului o intuiție corespunzătoare; întrucât însă totuș sinteza ei e o făptuire a spontaneității, care e determinantă, și nu, ca simțul, numai determinabilă, poate deci determina a priori simțul după forma sa în conformitate cu imaginația, atunci, într'atâta ima-

titatea desăvârșită a Eului propriu cu privire la toate reprezentările cari pot aparține cândva cunoașterii noastre, ca de o condiție necesară a posibilității tuturor reprezentărilor, (deoarece acestea reprezintă în mine ceva totuș numai prin faptul că aparțin cu toate celelalte unei conștiințe, deci trebuie să poată fi legate cu ele cel puțin în aceasta). Acest principiu e bine stabilit a priori și poate fi numit *principiul transcendent al unității* a tot diversul reprezentărilor noastre (deci și în intuiție). Or, unitatea diversului într'un subiect este sintetică; prin urmare, apercepția pură dă la mână un principiu al unității sintetice a diversului în toată intuiția posibilă *).

*) Acestei propoziții să se dea mare atenție, deoarece ea e de mare importanță. Toate reprezentările au o relație necesară cu o conștiință empirică posibilă; căci, dacă n'ar avea-o, și ar fi cu desăvârșire imposibil de a ne deveni conștii de ele; atunci asta ar însemna atâta că ele nici nu există. Toată conștiința empirică are însă o relație necesară cu o conștiință transcendentă (care precedează orice experiență oșebită), adică conștiința de mine însumi, ca apercepție originară. E deci absolut necesar ca, în cunoașterea mea, toată conștiința să aparțină unei conștiințe (de mine însumi). Or, aci este o unitate sintetică a diversului (conștiinței) care e cunoscută a priori, și formează în acelaș mod baza pentru

ginația este o facultate de a determina a priori senzibilitatea, și sinteza ei a intuițiilor, în conformitate cu categoriile, trebuie să fie sinteza transcendentă a *imaginației*, ceea ce este un efect al intelectului asupra senzibilității și întâia aplicare a lui (totodată temeiul tuturor celorlalte) la obiectele intuiției pentru noi posibile. Ea este, ca figurativă, osebită de sinteza intelectuală produsă, fără orice imaginație, numai prin intelect. Or, întrucât imaginația este spontaneitate, eu o numesc uneori și imaginație *productivă* și o deosebesc prin aceasta de cea *reproductivă* a cărei sinteză e supusă numai unor legii empirice, adică celor ale asociației, și care deci nu contribuie cu nimic la explicarea posibilității cunoașterilor a priori, aparținând din această cauză nu filozofiei transcendente, ci psihologiei.

* * *

Aci e acum locul să explicăm paradoxul care trebuia să fie observat de oricine la expunerea formei simțului intern (§ 6): anume cum acesta ne reprezintă conștiinței chiar și pe noi înșine,

Această unitate sintetică presupune însă o sinteză, sau o cuprinde în sine, și dacă aceea să fie a priori necesară, atunci și cea din urmă trebuie să fie o sinteză a priori. Prin urmare, unitatea transcendentă a apercepției se raportează la sinteza pură a imaginației, ca o condiție a priori a posibilității oricărei combinări a diversului într'o cunoaștere. Poate avea însă loc a priori numai *sinteză productivă a imaginației*; căci cea *reproductivă* se întemeiază pe condiții ale experienței. Prin urmare, principiul unității necesare a sintezei pure (productive) a ima-

propoziții sintetice a priori cari se raportează la gândirea pură, așa cum spațiul și timpul pentru astfel de propoziții cari privesc numai forma intuiției. Propoziția sintetică zicând că toată conștiința empirică diversă trebuie să fie legată într'o conștiință de sine unitară este principiul absolut primar și sintetic al gândirii noastre în general. Dar nu se va neglija faptul că simpla reprezentare Eu, în raport cu toate celelalte (a căror unitate colectivă ea o face posibilă), este conștiința transcendentă. Or, această reprezentare poate fi clară (conștiința empirică) sau obscură, aceasta n'are aci nicio importanță, și nici chiar realitatea ei nu interesează; ci posibilitatea formei logice a toată cunoașterea se întemeiază în mod necesar pe raportul cu această apercepție ca facultate.

numai așa cum ne aparem nouă, nu așa cum suntem în noi înșine, deoarece noi ne intuim numai cum suntem *afecțați* în interior, ceea ce pare a fi contradictoriu, întrucât noi am trebui să ne ținem pasivi față de noi înșine; din care cauză se preferă de obicei în sistemele de psihologie de a prezenta *simțul intern* ca facultate a *apercepției* (ceea ce noi distingem cu îngrijire).

Ceea ce determină simțul intern este intelectul și facultatea sa originară de a lega diversul intuiției, adică de a-l aduce supt o apercție (pe care se întemeiază însăși posibilitatea sa). Or, deoarece intelectul, în noi oameni, nu este o facultate a intuițiilor, și totuși nici nu poate primi *în sine* intuiția, chiar dacă ar fi dată în senzibilitate pentru a lega așazicând diversul propriei sale intuiții, atunci sinteza sa, dacă el e considerat pentru sine singur, nu este altceva decât unitatea acțiunii de care, ca atare, el își este conștiu și fără senzibilitate, prin care însă el însuși e în stare să determine senzibilitatea în interior cu privire la diversul ce-i poate fi dat după forma intuiției senzibilității. Intelectul deci săvârșește, supt numele unei *sinteze transcendente*

ginației este, înaintea apercției, baza posibilității a toată cunoașterea, mai ales a experienței.

Or, sinteza diversului în imaginație noi o numim transcendentă, dacă, fără deosebirea intuițiilor, ea nu se raportează la nimic altceva decât numai, a priori, la legarea diversului, și unitatea acestei sinteze se numește transcendentă, dacă ea, cu privire la unitatea originară a apercției, e reprezentată ca fiind a priori necesară. Deoarece însă aceasta din urmă este la baza posibilității oricărei cunoașteri, unitatea transcendentă a sintezei imaginației este forma pură a toată cunoașterea posibilă, prin care deci toate obiectele unei experiențe posibile trebuie reprezentate a priori.

Unitatea apercției cu privire la sinteza imaginației este *intelectul*, și aceeași unitate, cu privire la *sinteză transcendentă* a imaginației, *intelectul pur*. Așadar, sunt în intelect cunoașteri pure a priori, cari conțin unitatea necesară a sintezei pure a imaginației, cu privire la toate fenomenele posibile. Acestea sunt însă *categoriile*, adică concepte pure ale intelectului, prin urmare puterea de cunoaștere empirică a omului conține în mod necesar un intelect care se raportează la toate obiectele simțurilor, deși

a imaginației, asupra subiectului *pasiv* a căruia facultate dânsul este, acea acțiune despre care spunem cu drept cuvânt că simțul intern e afectat prin ea. A percepția și unitatea ei sintetică lipsește așa de mult să fie identică cu simțul intern, încât, dimpotrivă, aceea, ca izvor al oricărei legături, se îndreaptă spre diversul *intuițiilor în general* supt numele de categorii, înaintea oricărei intuiții senzibile, spre obiecte în general; pecând simțul intern conține simpla *formă* a intuiției, dar fără legătura diversului în ea, deci nu conține încă nicio intuiție *determinată*, care e posibilă numai prin conștiința determinării sale prin acțiunea transcendentală a imaginației, (influența sintetică a intelectului asupra simțului intern) pe care am numit-o sinteză figurativă.

Observăm acestea totdeauna și în noi. Noi nu putem să ne gândim o linie fără a o *trage* în gând, să ne gândim un cerc, fără a-l *descrie* nici să ne reprezentăm cele trei dimensiuni ale spațiului fără a *pune* din acelaș punct trei linii perpendiculare pe olaltă, și nici chiar timpul fără ca, în *tragerea* unei linii drepte

numai cu ajutorul intuiției și al sintezei ei prin imaginație, supt cari stau deci toate fenomenele ca date pentru o experiență posibilă. Or, deoarece această raportare a fenomenelor la o experiență posibilă este și ea necesară, (deoarece fără de aceasta n'am dobândi prin ele absolut nicio cunoaștere, și deci ele nu ne-ar interesa deloc), atunci urmează că intelectul pur, cu ajutorul categoriilor, este un principiu formal și sintetic al tuturor experiențelor, și că fenomenele au o *raportare necesară la intelect*.

Acuma vrem să expunem nexul necesar al intelectului cu fenomenele cu ajutorul categoriilor, pornind de jos în sus, adică dela ceea ce-i empiric. Ceeace ne este dat mai întâi este fenomenul care, dacă e unit cu conștiință, se numește percepție (fără de raportarea la o conștiință, cel puțin posibilă, fenomenul n'ar putea deveni nicicând pentru noi un obiect al cunoașterii, și deci n'ar fi pentru noi nimic, și deoarece în sine el n'are nicio realitate obiectivă și există numai în cunoaștere, el n'ar fi pretutindeni nimic). Deoarece însă orice fenomen conține o diversitate, deci diverse percepții se găsesc în minte fărâmițate în sine și separate, atunci e necesară o legătură a lor pe care

(care să fie reprezentarea exterioară figurativă a timpului) să dăm atenție numai acțiunii sintezei diversului, prin care noi determinăm în mod succesiv simțul intern, dând prin aceasta atenție succesiunii acestei determinări în el. Mișcarea, ca acțiune a subiectului, (nu ca determinare a unui obiect), *) prin urmare sinteza diversului în spațiu, dacă facem abstracție de acesta și dăm atenție numai acțiunii prin care determinăm *simțul intern* după forma sa, produce chiar mai întâi conceptul succesiunii. Intellectul găsește deci, în acesta, nu cumva acum o astfel de legătură a diversului, ci o *produce* *afectându-l*. Problema însă, cum Eul, care cuget, este deosebit de Eul care se intuește pe sine însuș (întrucât îmi pot reprezenta, cel puțin ca posibil, și alt mod de intuire) și totuș e identic cu acest *din urmă* ca acelaș subiect, cum, deci, pot zice: *Eu*, ca *inteligență și subiect cugetător*, mă cunosc pe *mine* însumi ca obiect *cugetat*, întrucât eu

* Mișcarea unui obiect în spațiu nu intră într'o știință pură, prin urmare nici în geometrie; deoarece, că ceva e mobil, nu poate fi cunoscut a priori, ci numai prin experiență. Dar mișcarea ca descriere a unui spațiu este un act pur al sintezei succesive a diversului în intuiția exterioară în general prin imaginația productivă, și intră nu numai în geometrie, ci chiar în filosofia transcendentală.

n'o pot avea în simț însuș. Este deci în noi o facultate activă a sintezei acestui divers, pe care o numim imaginație, și a cărei acțiune aplicată în mod nemijlocit la percepții eu o numesc aprehensiune *). Imaginația urmează anume să prindă diversul intuiției într'o *image*; mai înainte deci, ea trebuie să primească impresiile în activitatea sa, adică să le aprehendeze.

E însă clar că chiar această aprehensiune a diversului singură încă n'ar produce nicio *image* și niciun nex al impresiilor, dacă n'ar exista un principiu subiectiv, de a chema o percepție, dela care mintea a trecut la alta, la cea următoare, reprezentând ast-

*) Că imaginația e un ingredient necesar al percepției, la aceasta încă desigur nu s'a gândit niciun psiholog. Aceasta rezultă din faptul că această facultate în parte a fost restrânsă numai la reproducțiuni, în parte, deoarece se credea că simțurile nu ne dau numai impresii, ci le și combină chiar, și ar produce imagini ale obiectelor, la care fără îndoială, pe lângă receptivitatea impresiilor, se cere încă ceva mai mult, anume o funcțiune a sintezei lor.

Deducțiunea transcend. a conceptelor intelectuale pure

îmi sunt dat în intuiție încă peste aceasta, numai, așa ca celelalte fenomene, nu cum sunt înaintea intelectului, ci cum îmi apar, această problemă, zic, nu cuprinde nici mai multă nici mai puțină dificultate decât este aceea de a ști cum îmi pot fi mie însumi în general un obiect și anume al intuiției și percepțiilor interne. Dar, că totuș trebuie să fie așa se poate arăta, considerându-se spațiul numai ca formă pură a fenomenelor simțurilor exterioare, în mod lămurit prin aceea că noi nu ne putem reprezenta timpul, care doar nu este nicidecum un obiect al intuiției externe, decât supt imaginea unei linii întrucât o tragem, fără de care mod de expunere noi nici n'am putea cunoaște unitatea măsurii sale; totașa se poate arăta că noi trebuie să luăm determinarea lungimii timpului sau și a locurilor în timp pentru toate percepțiile interne dela ceace obiectele externe prezintă ca variabil, prin urmare noi trebuie să ordonăm determinațiunile simțului intern tot în acelaș mod ca fenomene în timp, cum le ordonăm pe cele ale simțului extern în spațiu; prin urmare, dacă admitem, despre cele din urmă, că prin ele cunoaștem obiecte numai întrucât suntem afectați din afară, noi trebuie să admitem și despre simțul intern, că prin el noi ne intuim pe noi înșine numai așa cum suntem în intern afectați

fel serii întregi de percepții, adică dacă n'ar exista o facultate reproductivă a imaginației, facultate care și ea este deci numai empirică.

Deoarece însă, când reprezentări, așa cum se adună la întâmplare, s'ar reproduce una pe alta fără deosebire, iarăș n'ar rezulta niciun nex determinat al lor, ci numai îngrămădiri neregulate ale lor, deci nicio cunoaștere; atunci reproducțiunea lor trebuie să aibă o regulă, după care o reprezentare intră în imaginație, în legătură mai mult cu una, decât cu alta. Acest principiu subiectiv și *empiric* al reproducțiunii după regulile se numește *asociația* reprezentărilor.

Dacă însă această unitate a asociației n'ar mai avea și un principiu obiectiv, astfel că ar fi imposibil ca fenomenele să fie aprehendate de imaginație în altfel decât supt condițiunea unei unități sintetice posibile a acestei aprehensiuni, atunci ar fi și ceva cu totul contingent ca fenomenele să se potrivească într'un nex al cunoașterii omenești. Căci, deși am avea facultatea de a

de noi înșine, adică, în ce privește intuiția internă, noi cunoaștem subiectul nostru propriu numai ca fenomen, nu însă după ceea ce este în sine *).

§ 25.

Dimpotrivă eu îmi sunt conștiu de Eul propriu în sinteza transcendențială a reprezentărilor în general, deci în unitatea originară sintetică a apercepției, nu cum îmi apar, nici cum sunt în mine însumi, ci numai că sunt. Această reprezentare este o *cugetare*, nu o *intuire*. Or, deoarece pentru cunoașterea Eului nostru, pe lângă acțiunea gândirii care aduce diversul oricărei intuiții posibile la unitatea apercepției, încă mai e nevoie de un anumit mod de intuiție, prin care e dat acest divers, atunci, ce-i drept, existența mea proprie nu este fenomen (cu atât mai

*) Nu văd cum se poate găsi atâta dificultate în faptul că simțul intern ar fi afectat de noi înșine. Fiecare act al atenției ne poate da un exemplu despre aceasta. Intellectul determină aci totdeauna simțul intern, în conformitate cu legătura pe care o cugetă, spre intuiția internă care corespunde diversului în sinteza intelectului. Cât de mult e afectată de obicei aci mintea, va putea oricine observa în sine-și.

asocia percepției, ar rămânea totuși în sine cu desăvârșire nedeterminat și contingent dacă ele ar și fi asociabile; și în cazul când n'ar fi, atunci ar fi posibilă o mulțime de percepții și chiar poate o senzibilitate întreagă, în care s'ar găsi multă conștiință empirică în mintea mea, dar fărămițată, și fără ca să aparțină unei conștiințe de mine însumi, ceea ce însă e imposibil. Căci, numai prin faptul că toate percepțiile le socotesc la o conștiință (a apercepției originare) eu pot zice la toate percepțiile: că eu îmi sunt conștiu de ele. Trebuie să fie deci un principiu obiectiv, adică de înțeles a priori înaintea tuturor legilor empirice ale imaginației, pe care se întemeiază posibilitatea, ba chiar necesitatea unei legi ce se întinde asupra tuturor fenomenelor, de a le considera anume în întregime ca astfel de date ale simțurilor cari sunt asociabile în sine și supuse unor reguli generale ale unei legături desăvârșite în reproducțiune. Acest principiu obiectiv a toată asociația fenomenelor îl numesc eu *afinitatea* lor.

puțin simplă aparență), dar determinarea existenței *) mele poate avea loc numai în conformitate cu forma simțului intern după modul oșebit cum este dat diversul ce-l leg în intuiția internă, și eu nu am deci, după acestea, nicio cunoaștere despre mine cum sunt, ci numai cum îmi apar mie însumi. Conștiința de sine nu este deci nici pe departe o cunoaștere de sine, cu toate categoriile cari constituiesc cugetarea unui obiect în general prin legarea diversului într'o aperccepție. Așa cum pentru cunoașterea unui obiect deosebit de mine mai am nevoie, pe lângă gândirea

*) Acel: Eu cuget, exprimă actul de a determina existența mea. Existența este deci acuma dată prin aceasta, dar modul cum am s'o determin, adică cum să pun în mine diversul aparținând ei, încă nu e dat prin aceasta. Pentru aceasta e nevoie de autointuire, care are la bază o formă dată a priori, adică timpul, care e senzibilă și aparține receptivității a ceea ce e determinabil. Or, dacă nu mai am o altă autointuire, care dă determinanta în mine, de a cărei spontaneitate îmi sunt numai conștiu, totașa inaintea actului determinării cum dă timpul ceea ce-i determinabil, atunci eu nu pot determina existența mea, ca a unei ființe spontane, ci eu îmi reprezint numai spontaneitatea gândirii mele, adică a determinării, și existența mea rămâne totdeauna numai în mod senzibil, determinabilă, adică rămâne o existență a unui fenomen. Totuș această spontaneitate face ca eu să mă numesc inteligentă.

Pe acesta însă nu-l putem găsi nicăiri altundeva, decât în principiul de unitate a aperccepției, cu privire la toate cunoașterile cari ar fi să-mi aparțină. După acest principiu, absolut toate fenomenele trebuie astfel să intre în minte, sau să fie aprehendate, ca să concorde la unitatea aperccepției, ceace fără o unitate sintetică în legătura lor, care este deci și obiectiv necesară, ar fi imposibil.

Unitatea obiectivă a toată conștiința (empirică) într'o conștiință (a aperccepției originare) este deci condiția necesară chiar a toată percepția posibilă, și afinitatea tuturor fenomenelor (apropiate sau depărtate) este o urmare necesară a unei sinteze în imaginație, care e întemeiată a priori pe reguli.

Imaginația este deci și ea o facultate a unei sinteze a priori, din care cauză noi îi dăm numele de imaginație productivă și, întrucât cu privire la tot diversul fenomenului ea n'are alt scop decât unitatea necesară în sinteza acesteia, aceasta poate fi nu-

unui obiect în general (în categoric), totuș încă de o intuiție prin care determin acel concept general, așa și pentru cunoașterea Eului meu propriu mai am nevoie, pe lângă conștiință, sau în afară de faptul că mă gândesc pe mine, încă de o intuiție a diversului în mine prin care determin această cugetare; și eu exist ca inteligență care își este conștie numai de facultatea ei de legare, dar care, cu privire la diversul pe care trebuie să-l lege, fiind supusă unei condițiuni limitative pe care ea o numește simț intern, nu poate face intuitivă acea legătură decât după raporturi de timp cari se află cu totul în afară din conceptele intelectuale propriu zise; prin urmare, acea inteligență se poate cunoaște pe sine totuș numai cum își apare sieși, în vederea unei intuiții (care nu poate fi intelectuală și nu poate fi dată prin intelect însuș), nu cum ea s'ar cunoaște dacă intuiția ei ar fi intelectuală.

§ 26.

Deducțiunea transcendențială a întrebuintării empirice, în general posibilă, a conceptelor pure ale intelectului

În deducțiunea metafizică s'a expus a priori în general originea categoriilor prin concordanța lor deplină cu funcțiunile logice generale ale gândirii, în cea *transcendențială* însă posibilitatea lor ca cunoașteri a priori despre obiecte ale unei intuiții

mită funcțiunea transcendențială a imaginației. E prin urmare, ce-i drept, cam straniu, dar din cele expuse încă de înțeles că numai cu ajutorul acestei funcțiuni transcendențiale a imaginației devine posibilă afinitatea fenomenelor, cu ea asociația și prin aceasta, în sfârșit, reproducțiunea după legi, prin urmare experiența însăși: deoarece fără de ea niciun fel de concepte despre obiecte nu s'ar aduna într'o experiență.

Căci Eul stabil și permanent (al apercepției pure) constituie corelatul tuturor reprezentărilor noastre, întrucât e numai posibil să devenim conștij de ele, și toată conștiința aparține unei apercepții pure atotcuprinzătoare, așa cum toată intuiția senzibilă, ca reprezentare, aparține unei intuiții interne pure, a-

în general (§ 20, 21). Acuma urmează să explicăm posibilitatea de a cunoaște a priori prin categorii obiectele oricari s'ar putea prezenta simțurilor noastre, și anume nu după forma intuiției lor, ci după legile legăturii lor, deci de a prescrie așa-zicând naturii legea și de a o face chiar posibilă. Căci, fără de această a ei potrivire nu s'ar înțelege cum tot ce s'ar putea numai prezenta simțurilor noastre ar trebui să stea supt legi cari își au originea a priori numai în intelect.

Mai întâiu, notez că prin termenul de *sinteză a aprehensiunii* eu înțeleg compunerea diversului într'o intuiție empirică, prin care fapt devine posibilă percepția, adică o conștiință empirică a ei, (ca fenomen).

Noi avem forme ale intuiției senzibile, atât externe cât și interne, a priori în reprezentările de spațiu și timp, și cu aceste trebuie să fie totdeauna în conformitate sinteza aprehensiunii diversului fenomenului, deoarece ea însăși nu poate avea loc decât după această formă. Dar spațiul și timpul sunt reprezentate în ele a priori nu numai ca *forme* ale intuiției senzibile, ci chiar ca *intuiții* (ce conțin o diversitate), deci cu determinarea *unității* acestui divers (vezi Estetica transcendențială *). Prin

*) Spațiul, reprezentat ca obiect, (cum de fapt se cere în geometrie), conține mai mult decât numai forma intuiției, anume prinderea diversului, dat după forma senzibilității, într'o reprezentare intuitivă, astfel că forma intuiției dă numai diversitate, intuiția formală

nume timpului. Această apercepție este deci aceea care trebuie să se adauge la imaginația pură pentru a face funcțiunea ei intelectuală. Căci, în sine, sinteza imaginației, deși exercitată a priori, este totuși oricând senzibilă, deoarece ea leagă diversul numai așa cum *apare* în intuiție, d. e. figura unui triunghi. Prin raportarea diversului însă la unitatea apercepției se vor putea produce concepte cari aparțin intelectului, dar numai cu ajutorul imaginației cu privire la intuiția senzibilă.

Avem deci o intuiție pură, ca o facultate fundamentală a sufletului omenesc, care stă a priori la baza oricărei cunoașteri. Cu ajutorul ei, noi aducem în legătură diversul intuiției pe departe cu condiția unității necesare a apercepției pure pe de

urmare chiar *unitatea sintezei* diversului, în afară din noi sau în noi, deci și o *legătură* cu care trebuie să fie în conformitate tot ce ar urma să se reprezinte în mod determinat în spațiu sau în timp, este dată a priori, ca o condiție a sintezei oricărei *aprehensiuni*, în același timp acuma cu (nu în) aceste intuiții. Această unitate sintetică însă nu poate fi alta decât cea a legăturii diversului unei *intuiții date în general* într'o conștiință originară, în conformitate cu categoriile, aplicată numai la intuiția noastră sensibilă. Prin urmare, toată sinteza, prin care chiar percepția devine posibilă, stă supt categorii și, deoarece experiența este cunoaștere prin percepții legate, categoriile sunt condiții ale posibilității experienței și sunt deci valabile a priori și despre toate obiectele experienței.

* * *

Dacă deci d. e. intuiția empirică a unei case eu o fac percepție prin *aprehensiunea diversului ei*, atunci eu am la bază

însă unitate a reprezentării. Această unitate o socotisem eu, în Estetică, numai la senzibilitate, pentru a arăta numai că ea precedează orice concept, deși ea presupune o sinteză care nu aparține simțurilor, prin care însă abia, devin posibile toate conceptele de spațiu și timp. Căci, deoarece prin ele (prin faptul că intelectul determină senzibilitatea) sunt date mai întâiu spațiul și timpul ca intuiții, unitatea acestei intuiții a priori aparține spațiului și timpului și nu conceptului intelectului. (§ 24).

altăparte. Amândouă capete extreme, adică senzibilitatea și intelectul, trebuie să fie legate în mod necesar întreolaltă cu ajutorul acestei funcțiuni transcendentele a imaginației; deoarece acelea ar da dealtminteri, ce-i drept, fenomene, dar nu obiecte ale unei cunoașteri empirice, deci n'ar da nicio experiență. Experiența reală, care constă din *aprehensiunea, asociația, (reproducția)*, în sfârșit recunoașterea fenomenelor, conține în cea din urmă și cea mai înaltă (a elementelor numai empirice ale experienței) concepte cari fac posibilă unitatea formală a experienței, și, cu ea, toată valabilitatea obiectivă (adevărul) cunoașterii empirice. Or, aceste principii ale recunoașterii diversului, întrucât privesc *numai forma unei experiențe în general* sunt *categoriile acelea*. Pe ele

unitatea necesară a spațiului și a intuiției senzibile externe în general, și eu desenez așazicând forma sa, în conformitate cu această unitate sintetică a diversului în spațiu. Chiar aceeași unitate sintetică însă, dacă fac abstracție de forma spațiului. își are sediul în intelect, și este categoria sintezei omogenului într'o intuiție în general, anume categoria *cantității*, căreia deci aceea sinteză a aprehensiunii, adică percepția, trebuie să-i fie cu desăvârșire conformă *).

Dacă eu (în alt exemplu) percep înghețarea apei, atunci eu aprehendez două stări (a lichidului și solidului) ca atari, cari stau întreolaltă într'o relație de timp. Dar în timp, pe care-l pun la baza fenomenului ca *intuiție* internă, eu îmi reprezint în mod necesar unitate sintetică a diversului, fără de care acea relație n'ar putea fi dată într'o intuiție în mod *determinat* (cu privire la succesiunea de timp). Or, această unitate sintetică, fiind condiția a priori supt care eu leg diversul unei *intuiții în general*, reprezintă, dacă fac abstracție de forma constantă a intuiției *mele* interne, de timp, categoria *cauzei*, prin care eu, dacă o aplic la senzibilitatea mea, *determin tot ce se întâmplă*

*) În acest mod se dovedește: că sinteza aprehensiunii, care este empirică, trebuie să fie în mod necesar în conformitate cu sinteza apercipției, care este intelectuală și cuprinsă cu desăvârșire a priori în categorie. E una și aceeași spontaneitate care, acolo supt numele de imaginație, aci de intelect. aduce legătură în diversul intuiției.

se întemeiază deci toată unitatea formală în sinteza imaginației, și cu ajutorul acesteia și a toată întrebuintărea lor empirică (în recunoaștere, reproducție, asociație, aprehensiune) până în jos la fenomene, deoarece aceste, numai cu ajutorul acelor elemente ale cunoașterii, pot aparține în general conștiinței noastre, deci nouă înșine.

Ordinea și regularitatea deci în fenomene, pe cari le numim natură, le-o impunem noi înșine, și noi nici n'am putea-o găsi în ele dacă noi, sau natura minții noastre n'ar fi pus-o de la început într'însele. Căci această unitate a naturii trebuie să fie o unitate necesară, adică certă a priori a nexului fenomenelor. Dar cum am putea înfăptui oare a priori o unitate sintetică.

în timp, în general după relația sa. Așa dar, aprehensiunea stă, într'o astfel de întâmplare, deci și întâmplarea însăși, după percepția posibilă, supt conceptul raportului efectelor și cauzelor, și așa în toate celelalte cazuri.

*

* *

Categoriile sunt concepte cari prescriu a priori legi fenomenelor, deci naturii ca totalitate a fenomenelor (*natura materialiter spectata*), și acuma se pune întrebarea, dat fiind că nu sunt derivate din natură și nu se îndreaptă după ea ca model al lor (deoarece de altfel ar fi numai empirice), cum ar fi oare de înțeles că natura trebuie să se îndrepte după ele, adică în ce fel pot ele determina a priori legătura diversului naturii, fără a o lua din natură. Iată aci rezolvarea acestei enigme.

Faptul cum legile fenomenelor în natură trebuie să concorde cu intelectul și cu forma sa a priori, adică cu facultatea sa de a *lega* în general diversul, nu e cu nimic mai straniu decât cel cum fenomenele înseși trebuie să concorde a priori cu forma intuiției senzibile. Căci, legi există totatât de puțin în fenomene, ci numai relativ la subiect căruia îi sunt inerente fenomenele, întrucât are intelect, precum nici fenomenele nu există în sine, ci

dacă în izvoarele originare al cunoașterii minții noastre n'ar fi conținute a priori principii subiective ale unei atari unități, și dacă aceste condițiuni subiective n'ar fi totodată valabile în mod obiectiv, fiind ele principiile posibilității de a cunoaște în general un obiect în experiență.

Noi am explicat, mai sus, intelectul în diferite feluri: printr'o spontaneitate a experienței, (în opoziție cu receptivitatea senzibilității) printr'o facultate de a gândi, sau și facultate a conceptelor, sau și a judecăților, cari explicații, dacă le privim mai de aproape, sunt identice. Acuma îl putem caracteriza ca o *facultate a regulelor*. Acest criteriu e mai rodnic și se apropie mai mult de esența sa. Senzibilitatea ne dă forme (ale intuiției), intelectul însă regule. Acesta e totdeauna ocupat de a cerceta fenomenele cu intenția de a găsi în ele o regulă oarecare. Regulele, întrucât sunt obiective, (deci sunt inerente în

Deducția transcend. a conceptelor intelectuale pure

numai relativ la aceeași ființă întrucât are simțuri. Obiecte în sine ar avea legalitatea lor în mod necesar, și în afară de un intelect ce le cunoaște. Dar fenomenele sunt numai reprezentări de obiecte cari există necunoscute cu privire la ceea ce ar putea fi în sine. Ca simple reprezentări însă, ele nu stau supt nicio lege a legăturii decât supt aceea pe care o prescrie facultatea care produce legătura. Or, ceea ce leagă diversul intuiției senzibile este imaginația, care depinde de intelect după unitatea sintezei ei intelectuale, și de senzibilitate după diversitatea aprehensiunii. Or, deoarece de sinteza aprehensiunii depinde toată percepția posibilă, dar ea însăși, această sinteză empirică, de cea transcendentală, deci de categorii, atunci toate percepțiile posibile, deci și tot ce poate ajunge cândva la conștiința empirică, adică toate fenomenele naturii, trebuie să stea, după legătura lor, supt categorii, de cari natura (considerată numai ca natură în general), depinde ca de principiul originar al legalității ei necesare (*ca natura formaliter spectata*). La mai multe legi însă decât sunt cele pe cari se întemeiază o natură în general, ca legalitate a fenomenelor în spațiu și timp, nu ajunge nici facultatea pură a intelectului de a prescrie a priori fenomenelor legi prin simple categorii. Legi osebite, deoarece privesc fenomene empiric determinate, nu pot fi deduse de aci

mod necesar cunoașterii obiectului), se numesc legi. Deși prin experiență noi învățăm multe legi, totuși aceste sunt numai determinări particulare ale unor legi încă mai înalte, între cari cele mai înalte, (supt cari stau toate celelalte), provin a priori chiar din intelect, și nu sunt împrumutate dela experiență, ci dimpotrivă trebuie să procure fenomenelor legalitatea lor, și chiar prin aceasta trebuie să facă posibilă experiența. Intelectul nu este deci numai o facultate de a-și face regule prin comparația fenomenelor: el este însuși legislația pentru natură, adică fără de intelect nicăieri n'ar exista natură, adică unitate sintetică a diversului fenomenelor după regule: căci fenomenele, ca atari, nu pot avea loc în afară din noi, ci există numai în senzibilitatea noastră. Aceasta însă, ca obiect al cunoașterii într-o experiență, cu tot ce ar putea conține, e posibilă numai în unitatea apărcepției. Unitatea apărcepției însă este principiul

în mod complet, deși toate stau supt acele. Trebuie să se adauge experiență pentru a o cunoaște în *general* pe cea din urmă; despre experiență însă în general, și ceea ce poate fi cunoscut ca obiect al ei, dau numai acele legi a priori informație.

§ 27.

Rezultatul acestei deducțiuni a conceptelor intelectului

Noi nu ne putem gândi niciun obiect, fără prin categorii; noi nu putem *cunoaște* niciun obiect gândit, fără prin intuiții care corespund acelor concepte. Or, toate intuițiile noastre sunt *senzibile*, și această cunoaștere, întrucât e dat obiectul ei, este empirică. Cunoașterea empirică însă este experiență. *Prin urmare nouă nu ne este posibilă nicio cunoaștere a priori, decât numai despre obiectele unei experiențe posibile* *).

*) Ca să nu ne izbim în mod pripit de pretinsele consecințe păgubitoare ale acestei propoziții, vreau numai să amintesc cumcă, în gândire, categoriile nu sunt limitate prin condițiunile intuiției noastre senzibile, ci au un câmp nemărginit, și că numai cunoașterea a ceea ce ne gândim, determinarea obiectului, are nevoie de intuiție, unde, în lipsa celei din urmă, cugetarea despre obiect dealtfel încă mai poate avea oricând consecințele sale adevărate și folositoare cu privire la întrebuițarea rațiunii de către subiect. Această întrebuițare însă, nefiind totdeauna îndreptată spre determinarea obiectului, deci spre cunoaștere, ci și spre cea a subiectului și a voinții sale, încă nu poate fi expusă aci.

transcendental al legalității necesare a tuturor fenomenelor într'o intuiție. Tot aceeași unitate a percepției cu privire la o diversitate de reprezentări (anume de a o determina din una singură) este regula, și facultatea acestor regule este intelectul. Toate fenomenele se află deci ca experiențe posibile a priori în intelect, și primesc posibilitatea lor formală de la el, totașa cum ele se află ca simple intuiții în senzibilitate, și sunt după formă posibile numai prin ea.

Pe cât de exagerată, și pe cât de paradoxală este deci expresia de a zice: intelectul este însuș izvorul legilor naturii, și deci al unității formale a naturii, pe atât de exactă, și corespunzătoare obiectului, anume experienței, este totuș o atare

Dar această cunoaștere, care e limitată numai la experiență, nu este din această cauză, împrumutată în întregime de la experiență, ci, în ce privește atât intuițiile pure, cât și conceptele pure ale intelectului, ele sunt elemente ale cunoașterii cari se găsesc în noi a priori. Or, există numai două căi pe cari se poate gândi o concordanță necesară a experienței cu conceptele despre obiectele ei: sau experiența face posibile aceste concepte, sau conceptele fac posibilă experiența. Cel dintâiu lucru nu are loc cu privire la categorii (nici la experiența sensibilă pură); căci ele sunt concepte a priori, deci independente de experiență (afirmația unei origini empirice ar fi un fel de *generatio aequivoca*). Prin urmare, rămâne numai lucrul din urmă (așazicând un sistem al *epigenezei* rațiunii pure) că anume categoriile conțin, din partea intelectului, principiile posibilității a toată experiența în general. În ce mod însă ele înlesnesc experiența, și ce principii de posibilitate a lor dau ele la mână în aplicarea lor la fenomene, va arăta mai pe larg capitolul următor despre întrebuintarea transcendentă a puterii de judecată.

Dacă între cele două căi unice amintite, cineva ar vrea să propună încă o cale mijlocie, anume că ele nu sunt nici prime principii a priori *gândite spontan* ale cunoașterii noastre, nici nu sunt scoase din experiență, ci sunt dispoziții la gândire împlântate odată cu existența noastră, și cari au fost întocmite de creatorul nostru așa ca întrebuintarea lor să concorde în mod exact cu legile naturii după cari se desfășoară experiența (un

afirmație. Legile empirice, ce-i drept, nu pot deriva ca atari originea lor nicidecum din intelectul pur, totatât de puțin cum nu poate fi concepută în mod suficient diversitatea nemăsurată a fenomenelor din forma pură a intuiției sensibile. Dar toate legile empirice sunt numai determinări particulare ale legilor pure ale intelectului, supt cari și după a căror normă abia acele sunt posibile, și fenomenele iau o formă legală, precum și toate fenomenele, cu toată varietatea formei lor empirice, trebuie totuș să fie totdeauna în conformitate cu condițiile formei pure a senzibilității.

Intelectul pur este deci, în categorii, legea unității sintetice a tuturor fenomenelor și prin acest fapt el face posibilă, mai

fel de *sistem de preformație* al rațiunii pure), atunci (în afară de faptul că la o atare ipoteză nu s'ar vedea nici un sfârșit. cât de departe am vrea să împingem în judecățile viitoare presupoziția unor dispoziții predeterminate) ar hotărî împotriva căii mijlocii amintite faptul: că, în atare caz, categoriile ar fi lipsite de *necesitatea* care aparține în mod esențial conceptului lor. Căci, d. ex. conceptul cauzei, care exprimă necesitatea unui rezultat supt o condiție presupusă, ar fi fals, dacă ar fi întemeiat numai pe o necesitate oarecare subiectivă implântată nouă pentru a lega anumite reprezentări după o astfel de regulă a raportului. Eu n'aș putea zice: efectul e legat cu cauza în obiect (adică în mod necesar), ci eu sunt numai așa constituit că nu pot gândi altfel această reprezentare decât așa legată; ceea ce este tocmai ce dorește mai tare scepticul; căci atunci toată cunoștința noastră, dobândită prin pretinsa valabilitate obiectivă a judecăților

întâiu și din origină, experiența după forma ei. Mai mult însă nici n'am avut de înfăptuit în deducțiunea transcendentală a categoriilor, decât această raportare a intelectului la senzibilitate, și cu ajutorul ei la toate obiectele experienței, deci de a face să se înțeleagă valabilitatea obiectivă a conceptelor sale pure a priori și de a fixa prin aceasta originea și adevărul lor.

Reprezentarea sumară a exactității și a unicei posibilități a acestei deducțiuni a conceptelor pure ale intelectului

Dacă obiectele, cu cari are a face cunoașterea noastră, ar fi obiecte în sine, atunci despre acestea noi n'am putea avea concepte a priori. Căci de unde ar fi să le luăm? Luându-le dela obiect (fără a mai cerceta încăodată aci, cum obiectul ne-ar putea deveni cunoscut), atunci conceptele noastre ar fi numai empirice și nu concepte a priori. Luându-le din noi înșine, atunci ceea ce este numai în noi nu poate determina însușirea unui obiect deosebit de reprezentările noastre, deci nu poate fi un temei pentru care ar fi să existe un obiect căruia să i se atribue așa ceva ce avem noi în gândire, și dece dimpotrivă toată reprezentarea aceasta să nu fie deșartă. Pe când, dacă pretutindeni noi avem a face numai cu fenomene, atunci nu numai că e posibil, ci și necesar ca anumite concepte a priori să precedeze cunoașterea empirică a obiectelor. Căci, ca fe-

noastre, nu este decât curată aparență, și nici n'ar lipsi oameni cari ar mărturisi despre sine această necesitate subiectivă (care trebuie simțită); cel puțin nu ne-am putea certa cu nimeni despre ceea ce se întemeiază numai pe modul cum e organizat subiectul său.

Conceptul scurt al acestei deducții

Ea este expunerea conceptelor pure ale intelectului, (și, cu ele, a toată cunoașterea teoretică a priori) ca principii ale posibilității experienței, a acestora însă ca *determinare* a fenomenelor în spațiu și în timp *in general*, — în sfârșit a acestora din principiul unității *originare sintetice* a apercepției, ca formă a intelectului cu privire la spațiu și timp, ca forme originare ale senzibilității.

* *
*

nomene, ele constituiesc un obiect care este numai în noi, de oarece o simplă modifi cațiune a senzibilității noastre în afară din noi nici nu e atinsă. Or, chiar această reprezentare: că toate aceste fenomene, deci toate obiectele cu cari ne putem ocupa, sunt cu totul în mine, adică determinări ale Eului meu identic, exprimă ca necesară o unitate desăvârșită a lor în una și aceeași apercepție. În această unitate a conștiinței posibile însă, consistă și forma a toată cunoașterea obiectelor, (prin care diversul e gândit ca aparținând unui singur obiect). Prin urmare, modul cum diversul reprezentării senzibile (intuiția) aparține unei conștiințe, precedează toată cunoașterea obiectului, ca formă intelectuală a ei, și constituie el însuși în general a priori o cunoaștere formală a tuturor obiectelor, întrucât sunt gândite (categoriile). Sinteza lor prin imaginația pură, unitatea tuturor reprezentărilor cu privire la apercepția originară, precedează toată cunoașterea empirică. Concepte pure ale intelectului sunt deci numai deaceia a priori posibile, ba chiar, cu privire la experiență, necesare, deoarece cunoașterea noastră n'are a face cu nimic decât cu fenomene, a căror posibilitate se află în noi, a căror legătură și unitate (în reprezentarea unui obiect) se găsește numai în noi, deci trebuie să precedeze toată experiența, și să și-o facă abia posibilă după formă. Și din acest principiu unic posibil între toate, a fost apoi expusă și deducțiunea noastră a categoriilor.

Numai până aci consider *necesară* diviziunea în paragrafe, deoarece avem a face cu concepte elementare. Vrând acuma să prezentăm întrebuițarea lor, expunerea va putea progresa în legătură continuă, fără această diviziune.

Analitica transcendențială

Cartea a doua

Analitica principiilor

Logica generală e construită asupra unei temelii care concordă cu desăvârșire cu clasificarea facultăților superioare de cunoaștere. Acestea sunt: *intelectul, puterea de judecată și rațiunea*. Acea doctrină tratează deci, în analitica ei, despre *concepte, judecăți și raționamente*, chiar în conformitate cu funcțiunile și ordinea acelor puteri ale minții pe cari le cuprindem supt denumirea largă a intelectului în general.

Deoarece amintita logică numai formală face abstracție de tot conținutul cunoașterii (fie ea pură sau empirică) și se ocupă numai cu forma gândirii (a cunoașterii discursive) în general: ea poate cuprinde, în partea ei analitică, totodată și canonul pentru rațiune, a cărei formă își are preceptul ei cert, care, fără a se considera natura oșebită a acestei cunoașteri aplicate aci, poate fi înțeleasă a priori prin simpla destrămare a acțiunilor raționale în momentele lor.

Logica transcendențială, fiind restrânsă la un conținut determinat, anume numai la cel al cunoașterilor pure a priori, n'o poate imita în această clasificare. Căci, se arată: *că întrebuițarea transcendențială a rațiunii* nu este deloc obiectiv-valabilă, deci nu aparține *logicei adevărului*, adică analiticei, ci reclamă, ca o *logică a aparenței*, o parte oșebită a sistemului scolastic, supt numele *dialecticei* transcendentale.

Intelectul și puterea de judecată își au deci canonul lor al întrebuițării obiectiv-valabile, deci adevărate, în logica transcendențială și aparțin astfel părții ei analitice. Dar *rațiunea*, în

încercările ei de a demonstra ceva a priori despre obiecte și de a lărgi cunoașterea peste limitele experienței posibile, e cu totul tot *dialectică* și afirmațiile ei aparente nu se potrivesc nicidecum pentru un canon, ceva ce analitica trebuie doar să conțină.

Analitica principiilor va fi deci numai un canon pentru *puterea de judecată*, care o învață să aplice la fenomene conceptele intelectului cari conțin a priori condițiunea pentru reguli. Din această cauză, luându-mi ca temă *principiile intelectului* propriu zise, mă voi servi de denumirea unei *doctrine a puterii de judecată*, ceea ce arată în mod mai exact caracterul acestei expuneri.

Introducere

Despre puterea de judecată transcendențială în general

Dacă intelectul în general e explicat ca facultate a regulilor, atunci puterea de judecată este facultatea de a *subsuma* supt reguli, adică de a deosebi dacă ceva stă supt o regulă dată (*casus datae legis*), sau ba. Logica generală nu conține nicio prescripție pentru puterea de judecată și nici n'o poate conține. Căci, *deoarece ea face abstracție de tot conținutul cunoașterii*; atunci nu-i rămâne nimic decât afacerea de a descompune în mod analitic simpla formă a cunoașterii în concepte, judecăți și raționamente și de a produce, prin aceasta, reguli formale pentru toată întrebuițarea intelectului. Or, dacă ar vrea să arate în general, cum ar trebui să se subsumeze supt reguli, adică să se distingă ori de ceva stă supt ele sau ba, atunci aceasta nu s'ar putea face în alt mod decât iarăș printr'o regulă. Aceasta însă cere, chiar din cauza că este regulă, din nou o povățuire a puterii de judecată; și astfel se arată că intelectul e capabil, ce-i drept, de o instruire și înzestrare prin reguli, dar că puterea de judecată e un talent osebit, care nu vrea nicidecum să fie povățuit, ci numai exercitat. Deaceia ea și este nota specifică a așazisei înțelepciuni din naștere, lipsa căreia nicio școală

nu o poate înlocui, căci, deși aceasta poate să ofere unui intelect mărginit regule prea destule, împrumutate dela înțelepciune străină, și să le altuiască așazicând; totuș facultatea de a se servi potrivit de ele trebuie să aparțină elevului însuș, și nicio regulă ce am vrea s'o prescriem în această intenție nu este sigură de abuz în lipsa unui astfel de dar natural *). Un medic deci, un judecător, sau un om politic poate avea în cap multe și frumoase regule patologice, juridice sau politice, în gradul, că el însuș poate deveni în ele un învățător temeinic, și totuș, în aplicarea lor, va da lesne greș, sau deoarece-i lipsește puterea naturală de judecată (deși nu intelectul), și el poate înțelege, ce-i drept, generalul în *abstracto*, [dar] nu poate deosebi dacă un caz în *concreto* îi aparține, sau și din cauza că n'a fost instruit destul prin exemple și afaceri reale pentru această judecată. Acesta este și unicul și marele folos al exemplelor: că ageresc puterea de judecată. Căci, în ce privește exactitatea și preciziunea inteligenței, ele de obicei mai mult o păgubesc, deoarece numai arareori îndeplinesc în mod adecuat condiția regulei, (ca un *casus in terminis*) și, pe lângă aceasta, slăbesc adeseori această încordare a intelectului de a înțelege, după suficiența lor, regule în general și în mod independent de împrejurările particulare ale experienței, obișnuind astfel de a le întrebuița în sfârșit mai mult ca formule, decât ca principii. În acest fel, exemplele sunt cărjele puterii de judecată, de cari cel ce n'are talentul ei natural nu se poate lipsi nicicând.

Or, deși însă *logica generală* nu poate da puterii de judecată precepte, totuș cu cea *transcendentală* lucrurile stau cu totul altfel, așa chiar că se pare cumcă cea din urmă are sarcina sa

*) Lipsa de putere de judecată este, bine zis, ceea ce numim prostie, și un astfel de defect nu se poate nicidecum înlătura. Un cap stupid și mărginit căruia nu-i lipsește nimic decât un grad potrivit de intelect și conștepturi proprii acestuia, poate fi înzestrat, prin învățătură, chiar până la erudiție. Deoarece însă de obicei, în acest caz, lipsește și acela (*secunda Petri*), nu e nimic neobicinuit de a întâlni bărbați foarte erudiți, cari, în aplicarea științei, lasă să se întrevadă acel defect nicicând reparabil.

specială de a rectifica și asigura, prin reguli determinate, puterea de judecată în întrebuițarea intelectului pur. Căci, pentru a procura intelectului în câmpul cunoașterilor pure a priori o întindere mai mare, deci, ca doctrină, filozofia nu pare a fi deloc necesară, sau mai bine zis pare a fi rău aplicată; deoarece, după toate încercările de până acuma, prin aceasta s'a câștigat puțin teren sau chiar deloc, ci ca critică, pentru a împiedica greșelile puterii de judecată (*lapsus iudicii*) în întrebuițarea puținelor concepte pure ale intelectului pe cari le avem, pentru acestea (deși atunci folosul este numai negativ) se mobilizează filozofia cu toată agerimea și arta ei de examinare.

Filozofia transcendențială are însă caracterul specific: că ea pe lângă regulă (sau mai bine zis pe lângă condiția generală pentru reguli) care e dată în conceptul pur al intelectului, poate totodată arăta a priori cazul la care urmează să se aplice. Cauza superiorității ce o are în această privință înaintea tuturor celorlalte științe instructive, (afară de matematică) consistă tocmai în faptul: că ea tratează despre concepte menite să se raporteze a priori la obiectele lor, prin urmare valabilitatea ei obiectivă nu poate fi demonstrată a posteriori; căci aceasta ar lăsa cu totul neatinsă acea demnitate a ei, ci ea trebuie să expună totodată, prin criterii generale dar suficiente, condițiunile supt cari pot fi date obiecte în concordanță cu acele concepte, căci în caz contrar ele ar fi fără de niciun conținut, deci ar fi numai forme logice și nu concepte pure ale intelectului.

Această *doctrină transcendențială a puterii de judecată* va cuprinde, așa, două capitole: cel *dintâi*, care tratează despre condiția senzibilă: supt care singură conceptele pure ale intelectului pot fi întrebuițate, adică despre schematismul intelectului pur; al *doilea* însă despre judecățile sintetice cari izvorăsc, în aceste condiții a priori, din concepte intelectuale pure și stau a priori la baza tuturor celorlalte cunoașteri, adică despre principiile intelectului pur.

Doctrina transcendențială a puterii de judecată (sau Analitica principiilor)

Capitolul întâiu

Despre schematismul conceptelor pure ale intelectului

În toate subsumpțiunile unui obiect supt un concept, reprezentarea celui dintâi trebuie să fie omogenă cu cel din urmă, adică conceptul trebuie să conțină ceea ce reprezintă în obiectul ce urmează a fi subsumat supt el; căci tocmai aceasta înseamnă expresia: un obiect e conținut *supt* un concept. Astfel, conceptul empiric al unei *farfurii* are omogenitate cu cel pur geometric al unui *cerc*, întrucât rotunzimea, care e gândită în cel dintâiu, se lasă intuită în cel din urmă.

Or, conceptele pure ale intelectului sunt, în comparație cu intuițiile empirice (chiar în general cu cele senzibile), cu totul eterogene și nu pot fi găsite nicidecum în vreo intuiție. Cum este deci oare posibilă *subsumpțiunea* celor din urmă supt cele dintâi, prin urmare *aplicarea* categoriei la fenomene, deoarece doar nimeni nu va zice: aceasta, d. ex. cauzalitatea, ar putea fi intuită și prin simțuri și ar fi conținută în fenomen? Or, această întrebare atât de naturală și importantă este, la drept vorbind, cauza care face necesară o doctrină transcendențială a puterii de judecată, anume pentru a arăta posibilitatea: cum *concepte pure ale intelectului* pot fi aplicate la fenomene în general. În toate celelalte științe, unde conceptele prin cari obiectul e gândit în general nu sunt atât de deosebite și eterogene de cel ce-l reprezintă *in concreto* cum e dat, nu e necesar de a da o expunere osebită pentru aplicarea celui dintâi la cel din urmă.

Or, e lămurit că trebuie să existe un al treilea termen care trebuie să stea în omogenitate pe de o parte cu categoria, pe de altă parte cu fenomenul, înlesnind astfel aplicarea celei dintâi la cel din urmă. Această reprezentare mijlocitoare trebuie să fie pură (fără de nimic empiric) și totuși pedeoparte *intelectuală*, pedealtăparte *senzibilă*. O atare este *schema transcendențială*.

Conceptul intelectului conține unitate sintetică pură a diversului în general. Timpul, fiind condiția formală a diversului simțului intern, deci a legăturii tuturor reprezentărilor, conține, a priori în intuiția pură, o diversitate. Or, o determinare de timp transcendentală este omogenă cu *categoria*, (care constituie unitatea ei), într'atâta întrucât ea e *generală* și se întemeiază pe o regulă a priori. Ea este însă, pedealtăparte omogenă cu fenomenul într'atâta întrucât *timpul* e conținut în orice reprezentare empirică a diversului. Deaceia, o aplicare a categoriei la fenomene va fi posibilă cu ajutorul determinării transcendentele de timp, care, ca schemă a conceptelor intelectului, mijlocește subsumpțiunea celor din urmă supt cea dintâi.

După cecece s'a arătat în deducțiunea categoriilor, nimeni nu va sta, credcă, la îndoială de a lua o hotărîre în chestiunea: ori de aceste concepte pure ale intelectului sunt de întrebuițare numai empirică sau și transcendentală, adică ori de ele se raportează, numai ca condiții ale unei experiențe posibile, a priori la fenomene, sau dacă pot fi extinse, ca condiții ale posibilității obiectelor în general, la obiecte în sine, (fără de o anumită restricțiune la senzibilitatea noastră). Căci, aci noi am văzut cumcă conceptele sunt cu totul imposibile, și nici nu pot avea vreo însemnătate, dacă nu li-i dat, sau lor înseși sau cel puțin elementelor din cari constau, un obiect, prin urmare că ele nu se pot raporta nicidecum la obiecte în sine, (fără a se considera dacă și cum ne-ar putea fi date); cumcă, mai departe, unicul mod cum ne sunt date obiecte este modifiția senzibilității noastre; în sfârșit, cumcă concepte pure a priori trebuie să conțină a priori, pe lângă funcțiunea intelectului în categorie, încă și condiții formale ale senzibilității (mai ales ale simțului intern), cari conțin condiția generală numai supt care categoria poate fi aplicată la un obiect oarecare. Această condiție formală și pură a senzibilității, la care conceptul intelectului e restrâns în întrebuițarea sa, vrem s'o numim *schema* acestui concept al intelectului și procedeul intelectului cu aceste scheme îl vom numi *schematism al intelectului pur*.

Schema este, în sine, totdeauna numai un produs al imagi-

nației; dar, întrucât sinteza celei din urmă n'are ca scop o intuiție izolată, ci numai unitatea în determinarea senzibilității, totuși schema se va distinge de imagine. Astfel, dacă pun după olaltă cinci puncte, aceasta e o imagine despre numărul cinci. Pecând, dacă numai gândesc un număr în general, care poate fi deci cinci sau o sută, atunci această gândire e mai mult reprezentarea unei metode de a reprezenta într'o imagine, în conformitate cu un concept, o mulțime (d. ex. o mie), decât această imagine însăși pe care eu, în cazul din urmă, cu greu aş putea să o prind cu privirea și să o compar cu conceptul. Or, această reprezentare despre un procedeu general al imaginației de a procura unei concept o imagine o numesc eu schema acestui concept.

De fapt, la baza conceptelor noastre senzibile pure nu stau imagini ale obiectelor, ci scheme. Conceptului de triunghi în general nicio imagine a lui nu i-ar fi cândva adecvată. Căci ea n'ar ajunge generalitatea conceptului, care face ca acesta să fie valabil pentru toate, dreptunghiulare sau scalene, etc., ci ar fi restrânse totdeauna numai la o parte a acestei sfere. Schema triunghiului nu poate exista nicăieri altundeva decât în cugetare și înseamnă o regulă a sintezei imaginației cu privire la figuri pure în spațiu. Încă mai puțin ajunge un obiect al experienței sau o imagine a lui cândva conceptul empiric, ci aceasta se raportează totdeauna nemijlocit la schema imaginației ca o regulă a determinării intuiției noastre în conformitate cu un anumit concept general. Conceptul de câine înseamnă o regulă după care imaginația mea poate înregistra în mod general figura unui anumit animal patruped, fără a fi limitată la vreo osebă figură unică ce mi-o oferă experiența, sau și orice imagine posibilă ce o pot reprezenta *in concreto*. Acest schematism al intelectului nostru cu privire la fenomene și simpla formă a lor este o artă ascunsă în adâncimile sufletului omenesc, ale cărei adevărate manipulațiuni cu greu le vom putea să le ghicim dela natură și să le expunem în mod deschis înaintea ochilor. Atâta numai putem spune: *imaginea* este produsul facultății empirice a imaginației, *schema* conceptelor senzibile (ca ale figurilor în spațiu)

este produsul și așazicând un monogram al imaginației pure a priori, prin care și după care imaginile sunt abia posibile, cari însă trebuiesc legate cu conceptul totdeauna numai cu ajutorul schemei pe care o reprezintă și cari, în sine, nu sunt cu desăvârșire congruente cu acesta. Pecând, schema unui concept pur al intelectului este ceva ce nu poate fi prins nici într'o imagine, ci este numai sinteza pură în conformitate cu o regulă a unității după concepte în general, regulă ce exprimă categoria, și este un produs transcendental al imaginației și care privește determinarea simțului intern în general după condițiunile formei sale (ale timpului) cu privire la toate reprezentările, întrucât acestea ar urma să se înlănțuiască a priori într'un concept în conformitate cu unitatea apercepției.

Fără a ne opri, acuma, la o analiză seacă și obositoare a ceea ce cere în general pentru scheme transcendentale ale conceptelor pure ale intelectului, noi le vom expune mai bine după ordinea categoriilor și în legătură cu ele.

Imaginea pură a tuturor cantităților (*quantorum*) pentru simțul extern este spațiul; a tuturor obiectelor simțurilor însă în general timpul. *Schema* pură a *cantității* însă (*quantitatis*), ca concept al intelectului, este *numărul*, care este o reprezentare ce prinde la un loc adăuțiunea succesivă de unitate la unitate (omogenă). Astfel numărul nu este nimic altceva decât unitatea sintezei diversului unei intuiții omogene în general, prin faptul că eu produc timpul însuș, în aprehensiunea intuiției.

Realitatea este, în conceptul pur al intelectului, ceea ce corespunde unei senzații în general, aceea deci al cărui concept arată în sine o existență (în timp); negațiunea este ceva al cărui concept reprezintă o neexistență (în timp). Opoziția amândurora are loc deci în distincțiunea aceluiaș timp, ca un timp plin sau gol. Deoarece timpul e numai forma intuiției, deci a obiectelor ca fenomene, atunci ceea ce în acestea corespunde senzației este materia transcendentală a tuturor lucrurilor ca obiecte în sine (realitatea). Or, fiecare senzație are un grad sau o mărime, prin care ea poate umplea mai mult sau mai puțin acelaș timp, adică simțul intern cu privire la aceeaș reprezentare a unui obiect,

până ce încetează la nimic (=O= *negatio*). Prin urmare, există un raport și nex sau mai bine zis o trecere dela realitate la negațiune, care reprezintă orice realitate ca un quantum; și schema unei realități ca o cantitate de ceva, întrucât umple timpul, este tocmai această producere continuă și uniformă a realității în timp, coborîndu-ne, dela senzația ce are un anumit grad, în timp până la dispariția ei, sau urcându-ne încetul cu încetul dela negațiune la cantitatea ei.

Schema substanței este persistența realului în timp, adică reprezentarea sa ca substrat al determinării empirice de timp în general, substrat care rămâne pe când toate celelalte se schimbă. (Timpul nu se scurge, ci în el se scurge existența a ceace se schimbă. Timpului deci, care însuș e neschimbător și fix, îi corespunde în fenomen ceace în existență nu se schimbă, adică substanța, și numai în ea poate fi determinată după timp succesiunea și simultaneitatea fenomenelor).

Schema cauzei și a cauzalității unui obiect în general este realul, după care, dacă e pus în mod arbitrar, urmează totdeauna altceva. Ea consistă deci în succesiunea diversului, întrucât această succesiune e supusă unei regule.

Schema comunității (acțiunii reciproce) sau a cauzalității reciproce a substanțelor cu privire la accidentele lor este simultaneitatea determinațiunilor uneia cu cele ale celeilalte după o regulă generală.

Schema posibilității este acordul sintezei de diferite reprezentări cu condițiile timpului în general. (d. ex. deoarece contrarul nu poate fi într'un lucru în acelaș timp, ci numai după olaltă), deci determinarea reprezentării unui obiect într'un timp oareș-care.

Schema realității este existența într'un timp determinat.

Schema necesității este existența unui obiect în tot timpul.

Se vede deci, din toate aceste, ce conține și reprezintă schema fiecărei categorii: cea a cantității, producțiunea (sinteza) timpului însuș în aprehensiunea succesivă a unui obiect; schema calității, sinteza senzației (percepției) cu reprezentarea timpului, sau umplerea timpului; cea a relației, raportul percepțiilor întreolaltă.

în tot timpul, (adică după o regulă a determinării de timp); în sfârșit, schema modalității și a categoriilor ei, timpul însuș, ca corelat al determinării unui obiect, dacă și cum aparține timpului. Schemele nu sunt deci nimic decât *determinări* de timp a priori după reguli, și aceste se raportează, după ordinea categoriilor, la *seria timpului, conținutul timpului, ordinea timpului*, în sfârșit la *conceptul total al timpului* cu privire la toate obiectele posibile.

De aci rezultă lămurit că schematismul intelectului, prin sinteza transcendențială a imaginației, nu tinde la nimic altceva decât la unitatea oricărui divers al intuiției în simțul intern și astfel, în mod indirect, la unitatea a percepției ca funcțiune care corespunde simțului intern (unei receptivități). În acest fel, schemele conceptelor pure ale intelectului sunt adevăratele și unicele condițiuni pentru a procura acestora o raportare la obiecte, deci o *semnificație*; și categoriile n'au deci, la urma urmei, altă întrebuintare decât o întrebuintare empirică posibilă, deoarece ele servesc numai pentru a supune fenomenele, prin principiile unei unități necesare a priori (din cauza legăturii necesare a toată conștiința într'o a percepție originară), unor reguli generale ale sintezei, făcându-le prin aceasta potrivite pentru o înlănțuire desăvârșită într'o experiență.

În întregimea a toată experiența posibilă se află însă toate cunoașterile noastre, și în raportarea generală la această experiență consistă adevărul transcendențial, care precedează orice adevăr empiric și îl face posibil.

Izbește însă totuș privirea faptul: că, deși abia schemele senzibilității realizează categoriile, totuș ele le și restrâng, adică le limitează la condiții cari se află în afară din intelect, (anume în senzibilitate). Deaceia schema este bine zis numai fenomen sau conceptul senzibil al unui obiect în concordanță cu categoria, (*Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon — aeternitas necessitas phaenomenon, etc.*). Or, dacă eliminăm o condiție restrictivă, noi amplificăm, cum se pare, conceptul restrâns mai înainte; astfel categoriile, în înțelesul lor pur fără de toate condițiunile senzibilității, ar trebui să fie valabile pentru

obiecte în general *cum sunt*, în loc ca schemele lor să le reprezinte numai *cum apar*, acele deci să aibă o semnificație independentă de toate schemele și întinsă cu mult mai departe. De fapt, conceptelor pure ale intelectului le rămâne, ce-i drept, și după eliminarea oricărei condiții senzibile un înțeles, dar numai logic, al simplei unități a reprezentărilor, cărora însă nu li se dă niciun obiect, deci și nicio semnificație care ar putea constitui un concept despre obiect. Așa d. ex. substanța, dacă am lăsa la o parte determinarea senzibilă a persistenței, n'ar însemna nimic mai departe decât un ceva ce poate fi gândit ca subiect, (fără a fi predicat a alt ceva). Or, din această reprezentare eu nu pot face nimic, deoarece ea nu-mi arată deloc ce determinațiune are obiectul care urmează a fi valabil ca un atare prim-subiect. Astfel sunt categoriile fără scheme numai funcțiuni ale intelectului cu privire la concepte, dar nu reprezintă niciun obiect. Această semnificație le vine lor dela senzibilitate, care realizează intelectul, restrângându-l în acelaș timp.

Doctrina transcendențială a puterii de judecată (sau Analitica principiilor)

Capitolul al doilea

Sistemul tuturor principiilor intelectului pur

În capitolul precedent noi am cumpănit puterea de judecată transcendențială numai după condițiunile generale supt care singură ea este în drept să întrebuințeze concepte pure ale intelectului pentru judecăți sintetice. Acuma afacerea noastră este: de a expune în legătură sistematică judecățile pe cari le înfăptuește intelectul într'adevăr a priori supt această precauțiune critică; spre acest scop fără îndoială că tabla noastră a categoriilor trebuie să ne dea conducerea naturală și sigură. Căci, aceste sunt tocmai a căror raportare la o experiență posibilă trebuie să constituie toată cunoașterea intelectuală pură a priori, și a căror

relație cu senzibilitatea în general va prezenta chiar deaceea, în mod complet și într'un sistem, toate principiile transcendente ale întrebuirii intelectului.

Principiile a priori poartă acest nume nu numai deaceea că conțin în sine principiile altor judecăți, ci și pentrucă ele înseși nu sunt întemeiate în cunoașteri mai superioare și mai generale. Această însușire totuș nu le scutește totdeauna de o demonstrație. Căci, deși aceasta n'ar putea fi dusă mai departe în mod obiectiv, ci dimpotrivă la bază stă toată cunoașterea obiectului său, totuș aceasta nu împiedică pentru ca să nu fie posibil, ba chiar necesar de a da dovadă din izvoarele subiective ale posibilității unei cunoașteri a obiectului în general, deoarece dealtminteri propoziția ar avea totuș asupra sa cea mai mare bănuială a unei afirmații făcută numai prin subreptiune.

În al doilea rând, noi ne vom mărgini numai la acele principii cari se raportează la categorii. Principiile Estetice transcendente, după cari spațiul și timpul sunt condițiunile posibilității tuturor obiectelor ca fenomene, totașa restricțiunea acestor principii: anume că ele nu pot fi raportate la obiecte în sine, nu intră deci în câmpul bine hotărnicit al cercetării. Totastfel, nici principiile matematice nu fac parte din acest sistem, deoarece sunt scoase numai din intuiție, dar nu din conceptul pur al intelectului, cu toate acestea posibilitatea lor, deoarece ele sunt totuș judecăți sintetice a priori, își va găsi în mod necesar locul aci, deși nu pentru a demonstra exactitatea și certitudinea lor apodictică, un lucru de care n'au deloc nevoie, ci numai pentru a face să se înțeleagă și pentru a deduce posibilitatea unor atari cunoașteri evidente a priori.

Noi vom trebui să vorbim însă și despre principiul judecăților analitice, și aceasta, anume, în opoziție cu cel al celor sintetice, cu cari noi ne ocupăm în primul rând, deoarece chiar această opoziție scutește teoria celor din urmă de orice interpretare greșită și o expune lămurit înaintea ochilor în natura ei osebită.

Sistemul principiilor intelectului pur

Secțiunea întâia

Despre principiul suprem al tuturor judecăților analitice

Ori și ce conținut ar avea cunoașterea noastră, și oricum s'ar raporta ea la obiect, totuș condițiunea generală, deși numai negativă, a tuturor judecăților noastre în general este ca ele să nu se contrazică pe sine înseși, în caz contrar, aceste judecăți nu sunt în sine (și fără considerarea obiectului) nimic. Dar, deși în judecata noastră nu este nicio contradicție, cu toate acestea ea poate lega concepte în așa mod cum obiectul nu o aduce cu sine, sau și, fără ca să ne fie dat vre-un principiu, nici a priori nici a posteriori, care ar justifica o atare judecată, și astfel o judecată, cu toate că e liberă de toată contradicția internă, poate fi sau falsă sau neîntemeiată.

Or, propoziția: Niciunui obiect nu i se cuvine un predicat ce-l contrazice, se numește principiul contradicției, și e un criteriu general, deși numai negativ, a tot adevărul, aparține însă chiar deaceea numai logicei, deoarece e valabil pentru cunoașteri numai ca cunoașteri în general, fără considerarea conținutului, și zice: cumcă contradicția le nimicește și anulează cu totul.

Totuș însă, putem face de acest principiu și o întrebuintare pozitivă, adică nu numai pentru a înlătura falsitatea și eroarea (întrucât se întemeiază pe contradicție), ci și pentru a cunoaște adevărul. Căci, *dacă judecata e analitică*, fie că e negativă sau afirmativă, adevărul ei trebuie să poată fi cunoscut îndeajuns după principiul contradicției. Căci a ceea ce, în cunoașterea obiectului, se află și se gândește acuma ca concept, contrarul va trebui să fie negat totdeauna în mod exact, în mod necesar însă conceptul însuș va trebui să fie afirmat de acesta deoarece contrarul său ar fi în contradicție cu obiectul.

Prin urmare, noi trebuie să și admitem ca valabil *principiul contradicției* ca *principiu general și cu totul suficient a toată cu-*

noaşterea analitică; dar mai departe nici nu merge autoritatea sa şi utilitatea sa, ca criteriu suficient al adevărului. Căci, faptul că nicio cunoaştere nu-i poate fi împotrivă fără a se anula pe sine face din acest principiu desigur a *condiţie sine qua non*, dar nu un principiu determinant al adevărului cunoaşterii noastre. Or, deoarece noi avem a face bine zis numai cu partea sintetică a cunoaşterii noastre, noi vom avea, ce-i drept, totdeauna grija de a nu acţiona nicidecum împotriva acestui principiu inviolabil, dar nu vom putea aştepta dela el nicidecum vre-o lămurire cu privire la adevărul unei astfel de cunoaşteri.

Există însă totuşi o formulă a acestui principiu renumit, deşi desbrăcat de tot conţinutul şi numai formal, care cuprinde o sinteză ce a fost amestecată în ea din nebăgare de seamă şi în mod cu totul de prisos. Iat-o: e imposibil ca ceva, *totodată*, să fie şi să nu fie. Afară de faptul că aci a fost adăogată de prisos certitudinea apodictică (prin cuvântul imposibil), care doar trebuie să se lase înţeleasă dela sine din propoziţie, propoziţia e afectată prin condiţiunea timpului şi spune într'un fel oarecare: Un obiect=A, care e ceva=B, nu poate fi în acelaş timp non B; dar el poate fi prea bine amândouă (B atât, cât şi non B) după oaltă. De ex. un om care e tânăr nu poate fi în acelaş timp bătrân, acelaş însă poate prea bine să fie într'un timp tânăr, în alt timp să nu fie tânăr, adică să fie bătrân. Or, principiul contradicţiei, fiind un principiu numai logic, nu trebuie să-şi restrângă deloc enunţările sale la raporturi de timp; deaceia, o atare formulă e cu totul împotriva intenţiei sale. Neînţelegerea provine numai din faptul că un predicat al unui obiect se separă mai întâi de conceptul acestuia şi apoi contrarul său se leagă cu acest predicat, ceea ce nu constituie nicidecum o contradicţie cu subiectul, ci numai cu predicatul său care a fost legat cu acela în mod sintetic şi anume numai atunci când întâiul şi al doilea predicat sunt puse în acelaş timp. Dacă zic: „Un om care e neînvăţat, nu e învăţat“, atunci trebuie să adăogăm aci condiţiunea „*totodată*“; căci acela care într'un timp e neînvăţat, în alt timp poate prea bine să fie învăţat. Dacă zic însă: „Niciun om neînvăţat nu este învăţat“, atunci propoziţia e

analitică deoarece nota (ignoranței) ajută acuma a constitui subiectul, și în acest caz propoziția negativă rezultă nemijlocit din principiul contradicției, fără ca să trebuiască a se adăoga condițiunea „*totodată*”. Or, aceasta e și cauza pentru care eu am modificat, mai sus, formula sa în așa fel ca natura unei propoziții analitice să fie lămurit exprimată prin aceasta.

Sistemul principiilor intelectului pur

Secțiunea a doua

Despre principiul suprem al tuturor judecăților sintetice

Explicarea posibilității judecăților sintetice este o problemă cu care n'are nimic a face logica generală, care nici chiar numele problemei n'are voie să-l cunoască. Dar, într'o logică transcendențială ea e afacerea cea mai importantă dintre toate și chiar singura când e vorba de posibilitatea judecăților sintetice a priori, precum și de condițiunile și sfera valabilității lor. Căci, după desăvârșirea acestei afaceri, logica transcendențială își poate împlini în mod perfect scopul, anume de a determina sfera și limitele intelectului pur.

În judecata analitică eu rămân la conceptul dat, pentru a spune ceva despre el. Dacă să fie afirmativă, atunci eu atribui acestui concept numai aceea ce a fost acuma gândit în el; dacă să fie negativă, atunci eu exclud numai din el contrarul său. În judecățile sintetice însă eu ar fi să depășesc conceptul dat pentru a considera, în raport cu el, cu totul altceva decât fusese gândit în el, ceea ce deci nu este nicidecum nici un raport de identitate, nici de contradicție, și unde, în judecata însăși, nu se poate cunoaște nici adevărul nici eroarea.

Deci să admitem: că noi trebuie să depășim un concept dat pentru a-l compara cu altul în mod sintetic; astfel e necesar un al treilea element, numai în care se poate naște sinteza duor concepte. Ce este însă acest al treilea ca mediu al tuturor ju-

decărilor sintetice? E numai un concept total în care sunt conținute toate reprezentările noastre, anume simțul intern, și forma sa a priori, timpul. Sinteza reprezentărilor se întemeiază pe imaginație, unitatea lor sintetică însă (care e necesară pentru judecată) pe unitatea apercepției. Aci se va căuta deci posibilitatea judecăților sintetice, și, deoarece toate trei conțin izvoarele pentru reprezentări a priori, și posibilitatea judecăților sintetice pure, ba ele vor fi necesare chiar din aceste motive, dacă e să se înfăptuiască o cunoaștere de obiecte, care se întemeiază numai pe sinteza reprezentărilor.

Dacă o cunoaștere e să aibă realitate obiectivă, adică să se raporteze la un obiect și să aibă în el semnificație și înțeles, obiectul trebuie să poată fi dat într'un mod oarecare. Fără de aceasta conceptele sunt deșarte, și am gândit, ce-i drept, prin ele, de fapt însă prin această gândire n'am cunoscut nimic, ci ne-am jucat numai cu reprezentări. A da un obiect, dar aceasta nu iarăș numai în înțeles indirect, ci a-l prezinta în mod nemijlocit în intuiție, nu e nimic altceva decât a raporta reprezentarea lui la experiență (fie reală sau totuș posibilă). Chiar spațiul și timpul, ori și cât de pure sunt aceste concepte de tot ce-i empiric, și ori și cât de cert este că sunt reprezentate în minte cu desăvârșire a priori, ar fi totuș fără valabilitate obiectivă și fără înțeles și semnificație, dacă nu s'ar demonstra aplicarea lor necesară la obiectele experienței, ba reprezentarea lor este o simplă schemă ce se raportează totdeauna la imaginația reproductivă, care cheamă obiectele experienței, fără de care ele n'ar avea nicio semnificație; și așa e cu toate conceptele fără deosebire.

Posibilitatea experienței este deci ceea ce dă tuturor cunoașterilor a priori realitate obiectivă. Or, experiența se întemeiază pe unitatea sintetică a fenomenelor, adică pe o sinteză după concepte despre obiectul fenomenelor în general, fără de care ea nici n'ar fi cunoaștere, ci o rapsodie de percepții, cari nu s'ar reuni în niciun context, după regulile unei conștiințe (posibile) legate în mod desăvârșit, deci nici în unitatea transcendentală și necesară a apercepției. Experiența are deci la bază principii

ale formei ei a priori, anume regule generale ale unității în sinteza fenomenelor, a căror realitate obiectivă, ca condiții necesare, poate fi arătată oricând în experiență, ba chiar în posibilitatea experienței. Afară de acest raport însă propoziții sintetice a priori sunt cu totul imposibile, deoarece n'au niciun al treilea element, anume niciun obiect, prin care unitatea sintetică a conceptelor lor ar putea exprima realitate obiectivă.

Prin urmare, deși, prin judecăți sintetice, noi cunoaștem despre spațiu în general, sau despre figurile pe cari imaginația productivă le trage în el, atât de multe a priori, așa că, de fapt, pentru aceasta noi n'avem nevoie de nicio experiență; totuș această cunoaștere n'ar fi nimic, ci numai ocupațiunea cu o simplă himeră, dacă nu s'ar considera spațiul, ca o condiție a fenomenelor cari constituiesc materia pentru experiența exterioară: deaceia acele judecăți sintetice pure se raportează, deși numai în mod mijlocit, la o experiență posibilă, sau mai bine zis la posibilitatea însăși a acesteia, și-și întemeiază numai pe aceasta valabilitatea obiectivă a sintezei lor.

Deoarece deci experiența, ca sinteză empirică, este în posibilitatea ei, unicul mod de cunoaștere care dă oricărei altei sinteze realitate, atunci aceasta, ca o cunoaștere a priori, are adevăr, (acord cu obiectul), numai prin faptul că nu conține nimic mai departe decât ceea ce e în general necesar pentru unitatea sintetică a experienței.

Principiul suprem al tuturor judecăților sintetice este deci: orice obiect stă supt condițiunile necesare ale unității sintetice a diversului intuiției într'o experiență posibilă.

În acest fel sunt posibile judecăți sintetice a priori, dacă raportăm condițiunile formale ale intuiției a priori, sinteza imaginației și unitatea necesară a ei într'o apercepție transcendentală la o cunoaștere empirică în general, și zicem: condițiunile *posibilității experienței* în general sunt totodată condițiuni ale *posibilității obiectelor experienței* și au deaceia valabilitate obiectivă într'o judecată sintetică a priori.

Sistemul principiilor intelectului pur

Secțiunea a treia

Reprezentarea sistematică a tuturor principiilor sale sintetice

Că există în general undeva principii, aceasta e de atribuit numai intelectului pur, care nu este numai facultatea regulelor cu privire la ceace se întâmplă, ci este însuși izvorul principiilor după care totul (ce numai ni se poate prezenta ca obiect) stă în mod necesar sub regule, deoarece, fără de atari, fenomenele nu li s'ar putea atribui nicicând cunoașterea unui obiect ce le corespunde. Chiar legile naturale, când sunt considerate ca principii ale întrebuițării empirice a intelectului, cuprind în același timp în sine o expresie a necesității, deci cel puțin bănuiala unei determinări din principii cari ar fi să fie valabile a priori și înaintea oricărei experiențe. Dar, fără deosebire, toate legile naturii stau sub principii mai înalte ale intelectului, aplicându-le pe acestea numai la cazuri osebite ale fenomenului. Acestea singure dau deci conceptul care conține condițiunea și așazicând exponentul la o regulă în general, experiența însă, dă cazul care stă sub regulă.

Primejdia ca principii numai empirice să fie considerate ca principii ale intelectului pur, sau și invers, nu poate exista bine zis; căci necesitatea după concepte, care le distinge pe cele din urmă, și a cărei lipsă în orice propoziție empirică, ori și cât de generală ar fi valabilitatea sa, se observă lesne, poate lesne împiedica această confuziune. Există însă principii pure a priori, pe cari însă totuși nu le-aș atribui propriu zis intelectului pur, pentru că nu sunt scoase din concepte pure, ci din intuiții pure (deși cu ajutorul intelectului); intelectul însă este facultatea conceptelor. Matematica are atari, dar aplicarea lor la experiență, deci valabilitatea lor obiectivă, ba chiar posibilitatea unei atari cunoașteri sintetice a priori (deducțiunea lor) se întemeiază totuși ori și când pe intelectul pur.

Deaceea, între principiile mele nu voi socoti și pe cele ale matematicii, dar bine înțeles pe acele pe cari se întemeiază posibilitatea acestora și valabilitatea lor obiectivă a priori, și cari

deci sunt a se considera ca principiu fundamental al acestor principii și pornesc dela *concepte* la intuiție, nu însă *dela intuiție la concepte*.

În aplicarea conceptelor pure ale intelectului la o experiență posibilă întrebuițarea sintezei lor este sau *matematică*, sau *dinamică*: căci ea privește în parte numai *intuiția*, în parte *existența* unui fenomen în general. Condițiunile a priori ale intuiției sunt însă, în vederea unei experiențe posibile, absolut necesare, cele ale existenței obiectelor unei intuiții empirice posibile sunt, în sine, numai contingente. Deaceea, principiile întrebuițării matematice vor exprima o necesitate absolută, adică vor fi apodictice, cele ale întrebuițării dinamice însă vor avea, ce-i drept, și ele caracterul unei necesități a priori, dar numai supt condițiunea gândirii empirice într'o experiență, deci numai în mod mijlocit și indirect, prin urmare nu vor conține acea evidență nemijlocită proprie aceloră, (deși rămânând neatinsă certitudinea ei raportată în general la experiență). Dar acestea se va putea mai bine judeca la sfârșitul acestui sistem de principii.

Tabla categoriilor ne dă directivele foarte naturale pentru tabla principiilor, deoarece acestea nu sunt doar nimic altceva decât reguli ale întrebuițării obiective a celor dintâi. Toate principiile intelectului pur sunt prin urmare:

	1	
	<i>Axiome</i>	
	ale	
	intuiției.	
2		3
<i>Anticipații</i>		<i>Analogii</i>
ale		ale
percepției.		experienței.
	4	
	<i>Postulate</i>	
	ale	
	gândirii empirice	
	în general	

Aceste denumiri le-am ales cu grijă, pentru a nu lăsa neobservate deosebirile cu privire la evidența și aplicarea acestor principii. Dar se va arăta în curând cumcă, în ce privește atât evidența, cât și determinarea fenomenelor a priori după categoriile *cantității* și *calității*, (dacă dăm seama numai la forma celei din urmă), principiile lor se deosebesc în mod simțitor de cele ale celorlalte două, întrucât acelea sunt susceptibile de o certitudine intuitivă, acestea însă de una numai discursivă, deși amândouă de o certitudine deplină. Pe acelea le voi numi deci principii *matematice*, pe aceste *dinamice* *). Dar se va observa desigur cumcă eu am aci înaintea ochilor totată de puțin principiile matematicii într'un caz, cât și principiile dinamicii (fizice) generale în celalt caz, ci numai pe cele ale intelectului pur în raportarea la simțul intern (fără deosebirea reprezentărilor date în el) prin care deci acele toate își dobândesc posibilitatea lor. Eu le dau deci numele mai mult în vederea aplicării, decât considerând conținutul lor, și trec acum la examinarea lor în aceeași ordine cum sunt prezentate în tablă.

*) [Toată legătura (*conjunctio*) este sau compoziție (*compositio*) sau înodare (*nexus*). Cea dintâi este sinteza diversului care nu se ține în mod necesar deolaltă, cum d. ex. cele două triunghiuri în care se divizează un patrat prin diagonala sa, nu se țin pentru sine în mod necesar deolaltă, și atare este sinteza omogenului în tot ce se poate cumpeni în mod matematic, (care sinteză iarăș poate fi împărțită în aceia a agregăției și coaliției, din cari cea dintâi privește mărimi extensive, cealaltă mărimi intensive). A doua legătură (*nexus*) este sinteza diversului întrucât se ține în mod necesar deolaltă, cum d. ex. accidentul de o substanță oarecare, sau efectul de cauză — deci diversul e reprezentat totuși unit a priori și ca eterogen, care legătură, deoarece nu e arbitrară, eu o numesc deaceea dinamică, deoarece ea privește legătura existenței diversului (care iarăș se poate împărți în cea fizică, a fenomenelor întrealtă, și cea metafizică, legătura lor în facultatea de cunoaștere a priori).]

1

Axiome ale intuiției

Principiul lor este: *Toate intuițiile sunt mărimi extensive*¹⁾.

[Dovadă]

[Toate fenomenele conțin, după formă, o intuiție în spațiu și timp care stă a priori la baza tuturor fenomenelor. Ele nu pot fi deci în altfel aprehendate, adică primite în conștiința empirică, decât prin sinteza diversului, prin care se produc reprezentările unui spațiu sau timp determinat, adică prin compoziția omogenului și conștiința unității sintetice a acestui divers (acestui omogen). Or, conștiința omogenului divers în intuiție în general, întrucât prin aceasta abia devine posibilă reprezentarea unui obiect, e conceptul unei mărimi (*quanti*). Prin urmare, chiar percepția unui obiect ca fenomen e posibilă numai prin aceeași unitate sintetică a diversului intuiției senzibile date, prin care e gândită unitatea compoziției omogenului divers în conceptul unei mărimi, adică fenomenele sunt toate mărimi și anume *mărimi extensive*, deoarece ele, ca intuiții în spațiu sau timp, trebuie să fie reprezentate prin aceeași sinteză, prin care spațiul și timpul se determină în general.]

O mărime extensivă o numesc pe aceea în care reprezentarea părților face posibilă reprezentarea întregului (și o precedează deci pe aceasta în mod necesar). Eu nu-mi pot reprezenta o linie, fie ea cât de mică, fără să o trag în gând, adică să produc dintr'un punct toate părțile în mod succesiv și să însemn abia prin aceasta această intuiție. Totuși e și cu tot timpul, chiar cu cel mai mic. Eu îmi gândesc în el numai progre-

1) E₁: 1. Despre axiomele intuiției
Principiul intelectului pur: Toate fenomenele sunt, după intuiția lor, mărimi extensive.

sarea succesivă dela o clipă la alta, unde prin toate porțiunile de timp și adăogarea lor se produce în sfârșit o mărime de timp determinată. Deoarece simpla intuiție la toate fenomenele este sau spațiul sau timpul, fiecare fenomen e, ca intuiție, o mărime extensivă, deoarece ea poate fi cunoscută numai prin sinteză succesivă (dela porțiune la porțiune) în aprehensiune.

Toate fenomenele deci sunt intuite acuma ca agregate (multitudine de porțiuni date mai înainte), ceea ce tocmai nu e cazul la orice fel de mărimi, ci numai la acele cari sunt reprezentate și aprehendate de noi în *mod extensiv* ca atari.

Pe această sinteză succesivă a imaginației în producerea figurilor se întemeiază matematica extensiunii (geometria) cu axiomele ei, cari exprimă condițiunile intuiției senzibile a priori, numai sub cari se poate înfăptui schema unui concept pur al fenomenului exterior; d. e. „între două puncte e posibilă numai o dreaptă“; „două drepte nu cuprind un spațiu“, etc. Aceste sunt axiomele cari privesc, bine zis, numai mărimi (*quanta*) ca atari.

În ce privește însă mărimea (*quantitas*), adică răspunsul la întrebarea: cât de mare e ceva? cu privire la ea, deși diverse propoziții de acest fel sunt sintetice și certe în mod nemijlocit (*indemonstrabilia*), nu există totuș axiome în înțeles propriu. Căci, că egal adăogat la egal sau scăzut dela acesta dă o egalitate, sunt propoziții analitice, deoarece eu îmi sunt conștient nemijlocit de identitatea unei producțiuni de mărime cu cealaltă; axiomele însă ar fi să fie propoziții sintetice a priori. Pe de altă parte, propozițiile evidente ale raporturilor numerice sunt, ce-i drept, desigur sintetice, dar nu generale ca cele ale geometriei, și tocmai de aceea nici nu sunt axiome, ci pot fi numite formule numerice. Că $7+5=12$, nu e o propoziție analitică. Căci eu nu gândesc nici în reprezentarea de 7, nici de 5, nici în reprezentarea compunerii amândurora numărul 12; (că eu aș trebui să gândesc acest număr în adăogarea amândurora, despre aceasta nu e vorba aci; căci la propoziția analitică e numai chestiunea, ori de gândesc predicatul de fapt în reprezentarea subiectului). Dar, deși ea e sintetică, totuș ea e numai o

propoziție particulară. Intrucât aci se consideră numai sinteza omogenului (a unităților), sinteza poate avea loc aci numai într'un singur mod, deși *întrebuințarea* acestor numere e apoi generală. Dacă zic : prin trei linii, din cari două luate la un loc sunt mai mari decât a treia, se poate desemna un triunghi, atunci am aci numai funcțiunea imaginației productive, care poate face să se tragă liniile mai mari și mai mici, tot astfel putând face să se întâlnească în diferite unghiuri după alegere. Dimpotrivă, numărul 7 e posibil numai într'un singur mod, totașa numărul 12 care e produs prin sinteza celui dintâiu cu 5. Atari propoziții nu trebuie să le numim deci axiome, (căci dealtfel ar exista un număr infinit de axiome), ci formule numerice.

Acest principiu transcendental al matematicii fenomenelor dă cunoașterii noastre a priori o mare întindere. Căci numai el face aplicabilă matematica pură, în toată preciziunea ei, la obiecte ale experienței, ceea ce fără de acest principiu n'ar ieși așa dela sine la iveală, ba a și prilejuit multe contradicții. Fenomenele nu sunt obiecte în sine. Intuiția empirică e posibilă numai prin cea pură (a spațiului și timpului); ceea ce zice deci geometria despre aceasta e valabil, fără contradicție, și despre aceea, și pretextele zicând că obiectele simțurilor nu trebuie să fie în conformitate cu regulile construcțiunii în spațiu (d. e. ale divizibilității infinite a liniilor sau unghiurilor), trebuie să dispară. Căci, prin aceasta i se contestă spațiului și, cu el totodată, oricărei matematici valabilitatea obiectivă și nu se știe, de ce și în ce măsură ea să se aplice la fenomene. Sinteza spațiilor și timpurilor, ca formă esențială a toată intuiția, e ceea ce totodată face posibilă aprehensiunea fenomenului, deci orice experiență exterioară, prin urmare și toată cunoașterea obiectelor ei, și ceea ce dovedește matematica, în întrebuințarea pură, despre aceea e valabil, în mod necesar, și despre aceasta. Toate obiecțiunile împotrivă sunt numai șicane ale unei rațiuni rău povățuite, care, în mod greșit, caută să despartă obiectele simțurilor de condiția formală a senzibilității noastre, și le reprezintă, deși sunt numai fenomene, ca obiecte în sine, date

intelectului, în care caz, bine înțeles, nu s'ar putea cunoaște despre ele a priori absolut nimic în mod sintetic deci nici prin concepte pure despre spațiu, și știința ce le determină pe acestea, anume geometria, n'ar fi, nici ea însăș, posibilă.

2.

Anticipații ale percepției

Principiul lor este : In toate fenomenele realul, care e un obiect al senzației, are mărime intensivă, adică un grad ¹⁾.

[Dovadă]

[Percepția este conștiința empirică, adică o atare în care este totodată senzație. Fenomenele, ca obiecte ale percepției, nu sunt intuiții pure (numai formale), ca spațiul și timpul. (căci acestea nici nu pot fi percepute în sine). Ele mai conțin deci în sine peste intuiție încă materiile pentru un obiect în general (prin care ceva existent e reprezentat în spațiu sau în timp), conține adică realul senzației, ca reprezentare numai subiectivă, de care putem să avem conștiință numai prin faptul că subiectul e afectat, și pe care o raportăm la un obiect în general. Or, dela conștiința empirică la cea pură e posibilă o schimbare treptată, de oarece realul ei dispăre cu totul și rămâne numai o conștiință pur formală (a priori) a diversului în spațiu și timp: deci și o sinteză a producerii de mărime a unei senzații dela începutul ei, intuiția pură = 0, până la verice mărime a ei. Deoarece însă senzația în sine nu e deloc o reprezentare obiectivă și în ea nu se găsește nici intuiția de spațiu, nici de timp, ei nu i se va cu-

1) E₁: 2. Anticipațiile percepției

Principiul care anticipează toate percepțiile, ca atari, zice așa: In toate fenomenele senzația și realul care-i corespunde în obiect, (realitas phaenomenon), are o mărime intensivă, adică un grad.

veni, ce-i drept, o mărime extensivă, dar totuș o mărime (și anume prin aprehensiunea ei, în care conștiința empirică poate crește într'un timp anumit dela nimic = O până la măsura ei dată), deci o *mărime intensivă*, conform căreia trebuie să li se atribue tuturor obiectelor percepției, întrucât aceasta conține senzație, *mărime intensivă*, adică un grad de influență asupra simțului].

Toată cunoașterea prin care pot cunoaște și determina a priori ceea ce aparține cunoașterii empirice poate fi numită o anticipație, și fără îndoială că acesta e înțelesul în care Epicur întrebuința expresia sa de πρόληψις. Deoarece însă în fenomene e ceva ce nu se cunoaște nicicând a priori, și care deci și constituie adevărata deosebire a cunoașterii empirice de cea a priori, anume senzația (ca materie a percepției), atunci urmează că chiar senzația e ceea ce nu poate fi nicidecum anticipată. Pe când determinațiunile pure în spațiu și timp, atât cu privire la figură cât și la mărime, le-am putea numi anticipații ale fenomenelor, deoarece reprezintă a priori ori și ce ar putea fi dat a posteriori în experiență. Presupunându-se însă că totuș s'ar găsi ceva ce se poate cunoaște a priori în fiecare senzație ca senzație în general, (fără ca să fie dată una osebită), atunci acest ceva ar merita să fie numit anticipație în înțeles excepțional, deoarece se pare straniu de a anticipa asupra experienței în ceea ce tocmai privește materia ei pe care nu o putem scoate decât din ea. Și așa stau defapt aci lucrurile.

Ăprehensiunea, numai cu ajutorul senzației, nu umple decât o clipă, (dacă nu consider, anume, succesiunea multor senzații). Ca ceva în fenomen, deci ca ceva a cărui aprehensiune nu este sinteză succesivă, care merge de la părți la întreaga reprezentare, ea n'are deci mărime extensivă; lipsa senzației în aceeaș clipă ar reprezenta-o pe aceasta goală, deci = O. Or, ceea ce, în intuiția empirică, corespunde senzației e realitate (*realitas phaenomenon*); ceea ce corespunde lipsei ei, negațiune = O. Dar, orice senzație e susceptibilă de diminuare, așa că ea poate descrește și dispărea astfel pe încetul. Prin urmare, între realitatea în fenomen și negațiune este o legătură continuă de multe

senzații intermediare posibile, a căror diferență de o altă e totdeauna mai mică decât diferența între cea dată și zero sau negațiunea totală. Adică : realul în fenomen are totdeauna o mărime, care însă nu se găsește în aprehensiune, deoarece aceasta are loc cu ajutorul simplei senzații într'o clipă și nu prin sinteza succesivă a multor senzații și nu merge deci dela părți la întreg; realul are deci o mărime, dar nu una extensivă.

Or, acea mărime care se aprehendează numai ca unitate și în care multitudinea poate fi reprezentată numai prin apropiere de negație = 0, eu o numesc *mărime intensivă*. Prin urmare, orice realitate în fenomen are mărime intensivă, adică un grad. Dacă considerăm această realitate ca o cauză, (fie a senzației sau a altei realități în fenomen, d. e. a unei schimbări), atunci numim gradul realității, cu titlu de cauză: un moment, d. e. momentul gravitației, și anume pentru că gradul înseamnă numai mărimea a cărei aprehensiune nu e succesivă, ci momentană. Aceasta însă o amintesc aci numai în treacăt, căci cu cauzalitatea încă n'am a face acum.

Așa are deci orice senzație, prin urmare și orice realitate în fenomen, ori și cât de mică ar fi, un grad, adică o mărime intensivă, care totdeauna mai poate fi micșorată; și între realitate și negațiune e o înlănțuire continuă de realități posibile și de percepții mai mici posibile. Orice culoare, d. e. cea roșie, are un grad care, fie el ori și cât de mic, nu e nicicând cel mai mic; și așa e și cu căldura, cu momentul gravitației etc., pretutindeni cazul.

Insușirea mărimilor, după care în ele nicio porțiune nu e cea mai mică posibilă (nicio parte simplă), se numește continuitate. Spațiul și timpul sunt *quanta continua*, deoarece nicio parte a lor nu poate fi dată fără a o închide între limite (puncte și clipe), deci numai așa ca această parte însăși să fie iarăși un spațiu sau un timp. Spațiul constă deci numai din spațiiuri, timpul din timpuri. Punctele și clipele sunt numai limite, adică simple locuri ale limitării lor; locurile însă presupun totdeauna acele intuiții cari au să le limiteze sau să le determine și din simple locuri, ca din părți constitutive cari ar putea fi

date încă înainte de spațiu sau de timp, nu se poate compune nici spațiul nici timpul. Atari mărimi le putem numi și *curgătoare*, deoarece sinteza (imaginației productive) este, în producerea ei, o progresare în timp, a cărei continuitate se obișnuiește a se arăta îndeosebi prin expresia de curgere (scurgere).

Toate fenomenele în general sunt prin urmare mărimi continue, atât după intuiția lor ca mărimi extensive, cât și după simpla percepție (senzație și deci realitate) ca mărimi intensive. Dacă sinteza diversului fenomenului e întreruptă, atunci diversul este un agregat de multe fenomene, (și nu fenomen propriu zis ca un quantum), care nu e produs prin simpla continuare a sintezei productive de un anumit fel, ci prin repetarea unei sinteze tot întrerupte. Dacă numesc 13 galbeni un quantum de bani, atunci denumirea este exactă întrucât prin aceasta înțeleg conținutul de o marcă argint fin; care însă e fără îndoială o mărime continuă, în care nici o porțiune nu e cea mai mică, ci fiecare parte ar putea constitui o piesă de bani ce tot ar mai conține materia pentru piese încă mai mici. Dacă însă, prin acea denumire, înțeleg 13 taleri rotunzi, ca totatănea monede, (conținutul de argint poate fi care vrea), atunci e nepotrivit să numesc acest ceva un quantum de taleri, ci trebuie să-l numesc un agregat, adică un număr de monede. Or, deoarece, cu tot numărul, totuși la bază trebuie să fie unitate, fenomenul ca unitate e un quantum și, ca atare, totdeauna un continuum.

Or, dacă toate fenomenele, considerate atât extensiv cât și intensiv, sunt mărimi continue, atunci propoziția: că și toată schimbarea (trecerea unui lucru dintr'o stare în alta) e continuă, ar putea fi dovedită aci lesne și cu evidență matematică, dacă în general cauzalitatea unei schimbări nu s'ar afla cu totul în afară din limitele unei filozofii transcendente și n'ar presupune principii empirice. Căci, că o cauză e posibilă care schimbă starea lucrurilor, adică le determină în contrarul unei anumite stări date, despre aceasta intelectul nu ne dă a priori nicio lămurire, nu numai pentru că el nu înțelege de loc posibi-

litatea schimbării, (căci această înțelegere ne lipsește în mai multe cunoașteri a priori), ci deoarece variabilitatea atinge numai anumite determinațiuni ale fenomenelor, pe cari numai experiența poate face să le învățăm, pe când cauza ei se găsește în ceea ce-i invariabil. Deoarece însă aici noi n'avem nimic de care să ne servim decât conceptele fundamentale pure a toată experiența posibilă, în cari nu trebuie să fie absolut nimic empiric, noi nu putem, fără a viola unitatea sistemului, să-i luăm înaintea științei naturale generale care e construită pe anumite experiențe fundamentale.

Cu toate aceste nu ne lipsesc dovezi ale puternicei influențe ce o are acest principiu al nostru, de a anticipa percepții și de a înlocui chiar lipsa lor prin faptul că zăvorește intrarea tuturor concluziunilor false cari ar putea fi trase din aceasta.

Dacă toată realitatea în percepție are un grad între care și negațiune are loc o serie infinită de trepte de grade tot mai mici și totuși fiecare simț trebuie să aibă un grad determinat al receptivității senzațiunilor, atunci nicio percepție, deci nicio experiență nu e posibilă care ar dovedi o lipsă totală a tot realul în fenomen, fie în mod nemijlocit sau mijlocit, (prin orice ocolire în raționament), adică din experiență nu poate fi scoasă nicidecum dovada unui spațiu gol sau a unui timp gol. Căci lipsa totală a realului în intuiția senzibilă mai întâiu că nu poate fi ea însăși percepută, al doilea, ea nu poate fi dedusă din nici un singur fenomen și din diferența gradului realității sale sau nici nu poate fi nicidecum admisă pentru explicarea acestui fenomen. Căci, deși toată intuiția unui spațiu sau timp determinat e cu desăvârșire reală, adică nicio porțiune a lor nu e deșartă, totuși, deoarece orice realitate își are gradul ei, care, mărimea extensivă a fenomenului rămânând neschimbată, poate scădea, prin trepte infinite, la nimic (până la vid), trebuie să existe grade infinit de variate cu cari să fie umplut spațiul sau timpul, și mărimea intensivă trebuie să poată fi, în fenomene diferite, mai mică sau mai mare, deși mărimea extensivă a intuiției e aceeași.

Vom da un exemplu despre aceasta. Aproape toți fizicienii, observând o mare diferență a cantității materiei de fel diferit

supt volum egal (parte prin momentul gravitației sau al greutateții, parte prin momentul rezistenței împotriva altor materii în mișcare), trag în unanimitate concluzia : că acest volum (mărime extensivă a fenomenului) trebuie să fie vid în toate materiile, deși în măsură diferită. Dar care din acești fizicieni, în mare majoritate matematicieni și mecaniciști, și-ar fi putut imagina oare cândva, că și-ar întemeia această concluzie a lor numai pe o presupuziție metafizică pe care ei pretind doar atât de mult a o evita? Întrucât ei admit că *realul* în spațiu, (nu vreau să-l numesc aci impenetrabilitate sau greutate, deoarece aceste sunt concepte empirice), ar *fi pretutindeni totuna* și s'ar deosebi numai după mărimea extensivă, adică prin mulțime. Acestei presupuziții, pentru care ei nu puteau avea niciun temei în experiență, și care deci e numai metafizică, eu îi opun o dovadă transcendentală, care, ce-i drept, nu-i menită să explice diferența în umplerea spațiilor, totuș însă înlătură cu desăvârșire pretinsa necesitate a acelei presupuziții de a nu putea explica diferența amintită în alt fel decât prin admiterea de spații goale, și are meritul de a pune cel puțin intelectul în libertatea de a-și gândi această diferență și în alt mod, dacă aci explicarea fizică ar fi să facă necesară o ipoteză oareșcare. Căci atunci noi vedem că, deși spații egale ar putea fi cu desăvârșire umplute de materii diferite, astfel că în niciunul din ele nu e un punct în care nu s'ar găsi prezența materiei, totuș orice real de aceeaș calitate are gradul (de rezistență sau de cântărire) al acestei calități, grad care, fără micșorarea mărimii extensive sau a mulțimii, poate deveni la infinit mai mic, înainte de ce calitatea trece în vid și dispare. Astfel o dilatație care umple spațiul, d. e. căldura, și în acelaș mod orice altă realitate (în fenomen), poate descrește, fără a lăsa cât de puțin nici cea mai mică porțiune a acestui spațiu goală, în gradele sale până la infinit și, cu toate aceste, poate umplea spațiul cu aceste grade mai mici totatât de bine, ca și alt fenomen cu grade mai mari. Intenția mea nu este nicidecum aici de a susține că așa stau de fapt lucrurile cu deosebirea materiilor după greutatea lor specifică, ci numai de a expune

dintr'un principiu al intelectului pur, că natura percepțiilor noastre face posibil un astfel de mod de explicare, și că în mod greșit se admite realul fenomenului ca fiind egal după grad și numai după agregatie și mărirea sa extensivă că diferit, susținându-se a priori aceasta chiar printr'un pretins principiu al intelectului.

Totuși, pentru un cercetător deprins cu transcendentalul și devenit, prin acesta, circumspect, această anticipație a percepției are ceva neobișnuit în sine și deșteaptă oareșcare neîncredere că intelectul ar putea anticipa o astfel de propoziție sintetică, cum e cea despre gradul a tot realul în fenomene, și deci despre posibilitatea diferenței intrinsece a senzației dacă se face abstracție de calitatea ei empirică; și e deci încă o problemă care nu e nedemnă de rezolvire: cum aci intelectul ar putea face în mod sintetic enunțări a priori asupra fenomenelor și le-ar putea anticipa chiar în ceea ce e de fapt și numai empiric, adică în ceea ce privește senzația.

Calitatea senzației e totdeauna numai empirică și nu poate fi nicidecum reprezentată a priori (d. e. culori, gust, etc.). Dar realul, care corespunde în general senzațiilor în opoziție cu negațiunea = 0, reprezintă numai ceva al cărui concept conține în sine o existență și nu înseamnă nimic decât sinteza într'o conștiință empirică în general. În simțul intern, anume, conștiința empirică poate fi ridicată dela 0 până la orice grad mai înalt, așa că aceeaș mărime extensivă a intuiției, (d. e. suprafață luminată), excită o senzație tot așa de mare ca și un agregat de multe alte suprafețe (mai puțin luminate) la un loc. Putem face deci cu totul abstracție de mărirea extensivă a fenomenului și totuș să ne reprezentăm, în simpla senzație, într'un moment o sinteză a creșterii uniforme dela 0 până la conștiința empirică dată.

Toate senzațiile, ca atari, sunt date deci, ce-i drept, numai a posteriori, dar însușirea lor, de a avea un grad poate fi cunoscută a priori. E interesant că, în ce privește mărimile, în general noi putem cunoaște a priori numai o singură *calitate*, anume continuitatea, cu privire la toată calitatea însă (realul

fenomenelor) noi nu putem cunoaște nimic mai departe a priori decât *cantitatea* ei intensivă, anume că au un grad, toate celelalte rămân în seama experienței.

3.

Analogii ale experienței

Principiul lor este: *Experiența e posibilă numai prin reprezentarea unei legături necesare a percepțiilor*¹⁾.

[Dovadă]

[Experiența e o cunoaștere empirică, adică o cunoaștere care determină un obiect prin percepții. Ea este deci o sinteză a percepțiilor care, ea însăși, nu e conținută în percepție, ci conține unitatea diversului ei într'o conștiință, unitate care constituie esențialul unei cunoașteri a *obiectelor* simțurilor, adică a experienței (nu numai a intuiției sau a senzației simțurilor). Or, în experiență se întâlnesc, ce-i drept, percepțiile numai în mod întâmplător la un loc, astfel că din percepții înseși nu rezultă nicio necesitate a legăturii lor, și nici nu poate rezulta, deoarece *aprehensiunea* e numai o compunere a diversului intuiției empirice; dar nicio reprezentare despre necesitatea existenței reunite a fenomenelor, care le adună la un loc în spațiu și timp, nu se găsește în ea. Deoarece însă experiența este o cunoaștere a obiectelor prin percepții, prin urmare raportul în existența diversului trebuie să fie reprezentat în ea nu cum e compus în timp, ci cum este în mod obiectiv în timp, timpul însuși însă nu poate fi perceput, atunci determinarea existenței obiectelor în

1) E₁:

3. Analogiile experienței

Principiul general al lor este: Toate fenomenele stau, după existența lor, a priori supt regulile ale determinării raportului lor între o altă într'un timp.

timp se poate face numai prin legătura lor în timp în general, deci numai prin concepte ce leagă a priori. Or, aceste purtând cu sine totdeauna necesitate, experiența nu e posibilă decât printr'o reprezentare a legăturii necesare a percepțiilor].

Cele trei moduri ale timpului sunt *persistența, succesiunea și simultaneitatea*.

Prin urmare, trei reguli ale tuturor raporturilor de timp ale fenomenelor, după cari fiecărui fenomen i se poate determina existența cu privire la unitatea a tot timpul, vor preceda toată experiența și vor face-o abia posibilă.

Principiul general al tuturor acestor trei analogii se întemeiază pe *unitatea* necesară a apercepției cu privire la orice conștiință empirică posibilă (percepție) *în fiecare timp*, prin urmare, deoarece aceea stă a priori la bază, pe unitatea sintetică a tuturor fenomenelor după raporturile lor în timp. Căci apercepția originară se raportează la simțul intern, (totalitatea reprezentărilor), și anume a priori la forma sa, adică raportul conștiinței empirice diverse în timp. În apercepția originară urmează acuma să se reunească toată această diversitate după raporturile ei de timp; căci aceasta spune unitatea transcendentă a acestei apercepții a priori, supt care stă tot ce are să aparțină cunoașterii mele, (adică cunoașterii mele unitare), deci poate deveni pentru mine un obiect Această *unitate sintetică* în raportul de timp al tuturor percepțiilor, *care e determinată a priori*, este deci legea: că toate determinațiunile empirice de timp trebuie să stea supt regulile determinațiunii generale de timp; și analogiile experienței, despre cari vrem să tratăm acuma, trebuie să fie astfel de reguli.

Aceste principii au în sine nota osebită că nu examinează fenomenele și sinteza intuiției lor empirice, ci numai *existența și raportul* lor întreolaltă cu privire la această existență a lor O:; modul cum se aprehendează ceva în fenomen poate fi determinat a priori în felul că regula sintezei sale poate da totodată această intuiție a priori, adică o poate produce din aceasta. Totuș existența fenomenelor nu poate fi cunoscută a priori, și deși pe această cale am putea ajunge a deduce o existență

oarecare, totuș noi n'am putea-o cunoaște în mod determinat, adică n'am putea anticipa ceea prin ce intuiția sa empirică se deosebește de altele.

Cele două principii precedente, pe cari le-am numit matematice, considerând că ele ne dau dreptul să aplicăm matematica la fenomene, se raportau la fenomene după simpla lor posibilitate și arătau cum ar putea fi produse, atât după intuiția lor cât și după realul percepției lor, după regulile unei sinteze matematice; deaceia, și la una și la cealaltă, pot fi întrebuițate mărimile numerice și, cu ele, determinațiunea fenomenului ca mărime. Așa, eu voiu putea compune d. e. gradul senzațiilor luminii soarelui din cam 200.000 clarități de lună dându-l ca determinat a priori, adică îl voiu putea construi. Prin urmare aceste principii prime le putem numi constitutive.

Cu totul altfel trebuie să fie cu cele menite a supune a priori existența fenomenelor supt regule. Căci, aceasta neputându-se construi, ele vor putea privi numai raportul existenței și nu vor putea fi decât numai principii *regulatoare*. Aci deci nu ne putem gândi nici la axiome, nici la anticipații; ci dacă ni-i dată o percepție într'un raport de timp față de altele (deși nedeterminate), atunci a priori nu se va putea spune: *care alta și cât de mare* percepție, ci cum e unită cu aceea în mod necesar după existență în acest *modo* al timpului. În filozofie analogiile înseamnă ceva foarte diferit de ceea ce reprezintă în matematică. În aceasta, formulele exprimă egalitatea a două raporturi de mărimi, și totdeauna în mod *constitutiv*, astfel că, dacă sunt dați trei membri ai proporțiunii, prin aceasta e dat și al patrulea, adică poate fi construit. În filozofie însă, analogia nu e egalitatea duor raporturi *cantitative*, ci *calitative*, unde din trei membri dați eu pot cunoaște și da a priori numai *raportul* față de un al patrulea, nu însă *acest* al patrulea *membre* însuș, cert însă că am o regulă de a-l căuta în experiență și o notă de a-l găsi în ea. O analogie a experienței va fi deci numai o regulă după care din percepții să se ivească unitatea experienței, (nu percepția însăș, ca intuiție empirică în general), și, ca principiu, ea va fi valabilă cu privire la obiecte (ale

fenomenelor) nu în mod *constitutiv*, ci numai *regulator*. Acelaș lucru însă va fi valabil și în ce privește postulatele gândirii empirice în general, cari privesc sinteza simplei intuiții, (a formei fenomenului), a percepției (a materiei), și a experienței, (a raportului acestor percepții) totdeodată: anume, că aceste postulate sunt numai principii regulatoare, deosebindu-se de cele matematice, cari sunt constitutive, deși nu în certitudine, care în amândouă e bine stabilită a priori, dar totuș în modul evidenței, adică prin laturea lor intuitivă, (deci și prin demonstrațiune).

Ceea ce însă a fost amintit la toate principiile sintetice și trebuie notat aci mai ales, e aceasta: că aceste analogii n'au semnificația și valabilitatea lor exclusivă ca principii ale întrebuirii transcendente a intelectului, ci numai a întrebuirii lui empirice, deci pot fi demonstrate numai ca atari, că, prin urmare, fenomenele trebuiesc subsumate nu supt categorii în general, ci numai supt schemele lor. Căci, dacă obiectele la cari ar fi să se raporteze aceste principii ar fi obiecte în sine, atunci ar fi cu totul imposibil de a cunoaște ceva despre ele în mod sintetic a priori. Or, ele nu sunt nimic decât fenomene, a căror cunoaștere completă, spre care, la urma urmei, trebuie să se îndrepte toate principiile a priori, este numai experiența posibilă; prin urmare acele nu pot avea alt scop decât numai condițiunile unității cunoașterii empirice în sinteza fenomenelor; aceasta însă e gândită numai în schema conceptului pur al intelectului, iar funcțiunea unității ei, ca a unei sinteze în general, o conține, nerestrânsă prin nicio condiție senzibilă, categoria. Prin aceste principii deci, noi vom fi îndreptățiți a înlănțui fenomenele numai după o analogie, cu unitatea logică și generală a conceptelor și ne vom servi prin urmare ce-i drept, în principiu însuș, de categorie, în executare însă (în aplicare la fenomene), vom pune în locul principiului schema categoriei ca cheie a întrebuirii ei, sau vom pune, mai bine zis, schema alături de categorie ca o condiție restrictivă supt numele unei formule a principiului.

A.

Analogia întâia

Principiul persistenței substanței

La toată schimbarea fenomenelor persistă substanța, și quantumul ei în natură nici nu sporește nici nu scade.

Dovadă.

Toate fenomenele sunt în timp, numai în care ca substrat, (ca formă persistentă a intuiției interne), poate fi reprezentată *simultaneitatea* precum și *succesiunea*. Timpul deci, în care trebuie gândită toată schimbarea fenomenelor, rămâne și nu se schimbă, deoarece este aceea în care succesiunea sau simultaneitatea pot fi reprezentate numai ca determinațiuni ale sale. Or, timpul nu poate fi perceput pentru sine. Prin urmare, în obiectele percepției, adică în fenomene, trebuie să se găsească substratul care reprezintă timpul în general, și în care toată schimbarea sau simultaneitatea poate fi percepută în aprehensiune prin raportul fenomenelor față de el. Substratul a tot realul însă, adică a ceea ce aparține existenței obiectelor, este *substanța*, în care tot ce aparține existenței poate fi gândit numai ca determinațiune. Prin urmare, persistentul, numai raportate la care toate raporturile de timp ale fenomenelor pot fi determinate, este substanța în fenomen, adică realul ei, care, ca substrat al oricărei schimbări, rămâne totdeauna același. Deoarece substanța deci în existență nu se poate schimba, nici quantumul ei în natură nu poate nici spori nici scădea ¹⁾.

1) E₁:

A. Analogia întâia

Principiul persistenței.

Toate fenomenele conțin ceea ce persistă (substanța) considerat ca obiect însuși și ceea ce se schimbă ca simplă determinațiune a obiectului, adică un mod cum există obiectul.

Aprehensiunea noastră a diversului fenomenului e totdeauna succesivă și deci totdeauna schimbătoare. Numai prin ea deci noi nu putem nicicând determina dacă această diversitate, ca obiect al experienței, e simultană sau succesivă, dacă la baza experienței nu e ceva ce este în orice timp, adică ceva stabil și persistent, toată schimbarea și simultaneitatea căruia nu sunt nimic decât totatătea moduri (*modi* ai timpului) cum există persistentul. Numai în persistent deci sunt posibile raporturi de timp, (căci simultaneitatea și succesiunea sunt singurele raporturi în timp), adică persistentul este substratul reprezentării empirice a timpului însuș, numai în care substrat e posibilă toată determinarea de timp. Persistența exprimă în general timpul ca un corelat constant a toată existența fenomenelor, a toată schimbarea și toată simultaneitatea. Căci schimbarea nu atinge timpul însuș, ci numai fenomenele în timp, (precum simultaneitatea nu e un modus al timpului însuș, în care părțile nu sunt nicidecum deodată, ci toate după o altă). Dacă am vrea să-i atribuim timpului însuș o succesiune după o altă, atunci am trebui să mai gândim un alt timp, în care această succesiune ar fi posibilă. Prin ceea ce-i persistent numai, existența dobândește în diferitele porțiuni ale seriei de timp după o altă o mărime, pe care o numim durată. Căci în simpla succesiune numai, existența nu face decât tot să dispară și să apară și n'are nicicând nici cea mai mică mărime.

Fără de acest ceva persistent deci nu există niciun raport de timp. Or, timpul în sine nu poate fi perceptut; deci acest ceva persistent în fenomene e substratul a toată determinarea de timp, prin urmare și condițiunea posibilității a toată unitatea sintetică a percepțiilor, adică a experienței, și în acest ceva persistent toată existența și toată schimbarea în timp poate fi con-

Dovada acestei prime analogii.

Toate fenomenele sunt în timp. Acesta poate determina în două feluri raportul în existența lor, sau întrucât sunt după o altă sau totdeodată. Cu privire la modul dintâu timpul se consideră ca serie de timp, cu privire la al doilea ca cuprins de timp.

siderată numai ca un *modus* al existenței a ceceae rămâne și persistă. Astfel, în toate fenomenele, persistentul este obiectul însuș, adică substanța (*phaenomenon*); dar tot ce se schimbă sau se poate schimba, aparține numai modului cum această substanță sau substanțe există, deci aparține determinațiunilor ei.

Găsesc că, în toate timpurile, nu numai filozoful ci și intelectul comun au presupus această persistență ca un substrat a toată schimbarea fenomenelor și vor admite-o totdeauna ca fiind neîndoelnică, numai că filozoful se exprimă asupra acestui fapt ceva mai exact zicând: la toate schimbările în lume rămâne *substanța*, și numai *accidentele* se schimbă. Nu întâlnesc însă despre această propoziție sintetică nicăiri nici chiar încercarea unei demonstrațiuni, ba ea stă și numai arareori, cum doar totuși se cuvine, în fruntea legilor existente, pure și cu totul a priori, ale naturii. De fapt, propoziția că substanța e persistentă este tautologică. Căci numai această persistență e cauza că aplicăm la fenomen categoria substanței, și am fi trebuit să dovedim că în toate fenomenele este ceva persistent, în care ceceae e schimbător nu e nimic decât determinațiunea sa. Cum însă o atare demonstrație nu poate fi expusă nicicând în mod dogmatic, adică din concepte, deoarece privește o propoziție sintetică a priori, și cum nu i-a venit nimănuia în gând că atari propoziții nu sunt valabile decât cu privire la o experiență posibilă, și nici nu pot fi deci dovedite decât printr'o deducțiune a posibilității celei din urmă; atunci nu e de mirare că, deși a fost pusă la baza oricărei experiențe, (deoarece trebuința ei la cunoașterea empirică se *simte*), totuși nicicând n'a fost dovedită.

Un filozof a fost întreat: cât cântărește fumul? El răspunse: Scade din greutatea lemnului ars greutatea cenușei rămasă, și vei avea greutatea fumului. El presupunea deci ca fără posibilitate de contradicție: că în foc chiar materia (substanța) nu dispare, ci că numai forma ei suferă o schimbare. Totașa era propoziția: „Din nimic nu naște nimic“ numai o altă concluzie din principiul persistenței sau, mai bine zis, a existenței perpetue a subiectului propriu zis în fenomene. Căci, dacă în fenomen aceea ce voim să numim substanță ar fi să fie adevăratul sub-

strat a toată determinarea de timp, atunci toată existența, atât în timpul trecut cât și în cel viitor ,trebuie să poată fi determinată numai și numai prin acest substrat. Prin urmare, noi putem da unui fenomen numele de substanță numai pentru că presupunem existența sa în orice timp, ceea ce prin cuvântul persistență nici nu se exprimă prea bine, întrucât acesta se raportează mai mult la timpul viitor. Dar, necesitatea internă de a persista este totuș unită în mod indisolubil cu necesitatea de a fi existat totdeauna, și expresia poate deci rămânea. „*Gigni de nihilo nihil, in nihilo nil posse reverti*” erau două propoziții pe cari cei vechi le legau nedespărțite, și cari din nepricepere azi se separă câteodată, deoarece se crede că ele privesc obiecte în sine, și că cea dintâiu ar putea fi împotriva dependenței lumii de o cauză supremă, (chiar și după substanța ei); care nedumerire nu e necesară, deoarece aci e vorba numai de fenomene în câmpul experienței, a căror unitate nicicând n'ar fi posibilă, dacă am vrea să lăsăm să se nască lucruri noi (după substanță). Căci, atunci ar dispărea ceea ce, în mod exclusiv, poate reprezenta unitatea timpului, anume identitatea substratului, numai în care toată schimbarea are unitate desăvârșită. Această persistență nu este totuș mai departe nimic decât modul de a ne reprezenta existența obiectelor (în fenomen).

Determinațiunile unei substanțe ,cari nu sunt nimic altceva decât moduri osebite ale ei de a exista, se numesc *accidente*. Ele sunt totdeauna reale, deoarece privesc existența substanței, (negațiunile sunt numai determinațiuni cari exprimă inexistența a ceva în substanță). Or, dacă atribuim acestui real în substanță o existență osebită (d. ex. mișcării, ca unui accident al materiei), atunci această existență e numită *inherență* spre deosebire de existența substanței care se numește *subsistență*. Dar de aci rezultă multe interpretări greșite, și e mai exact și mai bine exprimat, dacă arătăm accidentul numai prin modul cum e determinată în mod pozitiv existența unei substanțe. Cu toate acestea, în virtutea condițiunilor întrebuițării logice a intelectului nostru, e totuș inevitabil de a separa așazicând ceea ce se poate schimba în existența unei substanțe, pecând substanța rămâne,

și de a considera acest ceva în raport cu adevăratul persistent și radical; și de aceea deci această categorie stă supt titlul raporturilor, mai mult ca o condiție a lor decât pentru că ea însăși ar conține un raport.

Pe această persistență deci se întemeiază și rectificarea conceptului de *schimbare*. Devenirea și perirea nu sunt schimbări a ceea ce devine sau pier. Schimbarea este un mod de a exista care urmează după alt mod de a exista al aceluiaș lucru. Prin urmare, tot ce se schimbă e *permanent*, și numai starea sa se schimbă. Deoarece deci acest schimb atinge numai determinațiunile cari încetează sau pot și începe, noi, printr'o expresie ce ar părea cam paradoxală, putem zice: numai persistentul (substanța) se schimbă, variabilul nu suferă o schimbare, ci un *schimb*, deoarece unele determinațiuni încetează și altele încep.

Schimbarea poate fi percepută de aceea numai la substanțe, și devenirea sau perirea pentru sine, fără a privi numai o determinațiune a persistentului, nu poate fi nicio percepție posibilă, deoarece tocmai acest persistent face posibilă reprezentarea despre trecerea dintr'o stare în alta și dela inexistență la existență, cari deci pot fi cunoscute numai ca determinațiuni variabile a ceea ce rămâne. Presupuneți că ceva începe în mod absolut a exista; atunci trebuie să aveți un moment în care nu a existat. De ce însă vreți să legați acest moment, dacă nu de ceea ce există acum? Căci un timp gol care ar preceda nu este un obiect al percepției; legând însă această devenire de obiecte cari existau înainte și durează până la ceea ce devine, atunci devenirea din urmă a fost numai o determinațiune a celei dintâiu considerată ca persistentă. Totașa e și cu perirea; căci aceasta presupune reprezentarea empirică a unui timp în care un fenomen nu mai există.

Substanțele (în fenomen) sunt substratele tuturor determinațiilor de timp. Devenirea unora și perirea altora ar anula chiar condiția unică a unității empirice a timpului, și fenomenele s'ar raporta atunci la două feluri de timpuri, în cari lângă olaltă s'ar scurge existența; ceea ce-i absurd. Căci există numai *Un*

timp, în care toate timpurile diferite trebuie puse nu deodată, ci după o altă.

Așa este prin urmare persistența o condiție necesară numai supt care fenomenele într'o experiență posibilă sunt determinabile ca obiecte sau lucruri. Despre ceea însă ce-i criteriul empiric al acestei persistențe necesare și, cu ea, al substanțialității fenomenelor, expunerea ce urmează ne va da prilejul să însemnăm cele necesare.

B.

Analogia a doua

Principiul succesiunii de timp după legea cauzalității

*Toate schimbările au loc după legea legăturii
cauzei și efectului¹⁾*

[Dovadă.]

[Cumcă toate fenomenele succesiunii de timp sunt în întregime numai *schimbări*, adică o existență și neexistență succesivă a determinațiunilor substanței care persistă, prin urmare cumcă existența substanței înseși ce urmează după inexistența ei, sau inexistența ei ce urmează după existență, cu alte cuvinte: că devenirea și dispariția substanței înseș nu are loc, acestea le-a arătat principiul precedent. Acesta s'ar fi putut exprima și așa: Tot schimbul (succesiunea) *fenomenelor este numai schimbare*, căci devenirea sau dispariția substanței nu sunt schimbări

1) E₁:

B. Analogia a doua

Principiul producțiunii

Tot ce se întâmplă (începe să existe) presupune ceva după care urmează după o regulă.

ale ei, deoarece conceptul schimbării presupune acelaș subiect cu două determinațiuni opuse ca existent, deci ca persistent. După această reamintire, urmează dovada).

Eu percep cumcă fenomenele urmează după olaltă, adică o stare a lucrurilor este într'un timp al cărei contrar era în starea precedentă. Eu leg deci, bine zis, două percepții în timp. Or, legătura nu este opera simplului simț și a intuiției, ci este, aci, produsul unei facultăți sintetice a imaginației, care determină simțul intern cu privire la raporturile de timp. Aceasta însă poate lega cele două stări amintite în două feluri, astfel că una sau cealaltă să precedeze în timp, căci timpul nu poate să fie perceput în sine și, în raport cu el, să fie determinat în obiect, în mod așazicând empiric, ceace ar fi să precedeze și ceace să urmeze. Eu îmi sunt deci numai conștiu că imaginiția mea pune una înainte, alta în urmă, nu că în obiect o stare o precedează pe alta; sau cu alte cuvinte: prin simpla percepție *raportul obiectiv* al fenomenelor ce se succed rămâne nedeterminat. Or, pentruca acesta să fie cunoscut ca determinat, raportul între cele două stări trebuie gândit în așa fel ca, prin aceasta, să se determine într'un mod necesar care din ele ar trebui pusă înainte, care în urmă și nu invers. Conceptul însă care cuprinde în sine necesitatea unității sintetice nu poate fi decât un concept pur al intelectului, care nu se află în percepție; și acesta este aci conceptul *raportului cauzei și efectului*, din cari cea dintâiu determină pe cel din urmă în timp ca o consecință, și nu ca ceva ce numai în imaginație ar putea preceda, (sau chiar pretutindeni n'ar putea fi perceput). Prin urmare, numai prin faptul că noi supunem succesiunea fenomenelor, deci toată schimbarea, legii cauzalității, e posibilă experiența însăș, adică o cunoaștere empirică despre ele; deci ele înseși, ca obiecte ale experienței, sunt posibile numai după legea aceasta.]

Aprehensiunea diversului fenomenului este totdeauna succesivă. Reprezentările părților se succed după olaltă. Ori de se succed și în obiect, este un al doilea punct al reflexiunii, care nu e conținut în cel dinâtiu. Or, noi putem numi, ce-i drept, toate și chiar orice reprezentare, întrucât avem conștiință de ea,

obiect; dar ceea ce înseamnă acest cuvânt cu privire la fenomene, nu întrucât ele (ca reprezentări) sunt obiecte, ci numai întrucât arată un obiect, trebuie cercetat mai adânc. Întrucât ele ca reprezentări sunt totodată obiecte ale conștiinței, ele nu se deosebesc deloc de aprehensiune, adică de primirea în sinteza imaginației, și deci trebuie să zicem: diversul fenomenelor e produs în minte totdeauna în mod succesiv. Dacă fenomenele ar fi obiecte în sine, atunci, din succesiunea reprezentărilor, nici un om nu și-ar putea da seama în ce mod diversul lor e legat în obiect. Căci noi avem a face doar' numai cu reprezentările noastre; cum ar putea fi obiectele în sine (fără considerarea reprezentărilor, prin cari ne afectează) e cu totul în afară de sfera cunoașterii noastre. Or, deși fenomenele nu sunt obiecte în sine și totuș sunt singurul lucru ce ne poate fi dat spre cunoaștere, eu trebuie să arăt ce legătură în timp este a se atribui diversului în fenomene înseși, pe când reprezentarea diversului în aprehensiune este totdeauna succesivă. Așa d. ex. aprehensiunea diversului în fenomenul unei case care stă înaintea mea este succesivă. Acuma e întrebarea: ori de diversul acestei case înseși este succesiv și în sine, ceea ce, fără îndoială, nu va admite nimeni. Or, îndată ce ridic conceptele mele despre un obiect până la semnificația transcendentală, casa nu e niciun obiect în sine, ci numai un fenomen, adică o reprezentare al cărei obiect transcendental e necunoscut; ce înțeleg eu deci prin întrebarea: cum ar putea fi legat diversul în fenomen însuși, (care doar nu e nimic în sine)? Aci se consideră ceea ce se află în aprehensiunea succesivă ca obiect, fenomenul însă care mi-e dat, cu toate că nu este nimic altceva decât o totalitate a acestor reprezentări, e considerat ca obiect al lor, cu care conceptul meu, ce-l scot din reprezentările aprehensiunii, urmează să concorde. Se vede îndată că, deoarece concordanța cunoașterii cu obiectul este adevărul, aci nu se poate pune întrebarea decât despre condițiunile formale ale adevărului empiric, și că fenomenul, în raport de opoziție cu reprezentările aprehensiunii, poate fi reprezentat ca obiect al ei deosebit de reprezentări numai prin aceea dacă aprehensiunea stă supt o regulă care o distinge

de orice altă aprehensiune și impune un mod de legare a diversului. Acea în fenomen ce conține condițiunea acestei regule necesare a aprehensiunii este obiectul.

Dar să trecem iarăș la problema noastră. Cumcă ceva are loc, adică devine ceva sau o stare ce nu era mai înainte, acest lucru nu se poate percepe în mod empiric, dacă nu precedează un fenomen care nu conține în sine această stare ; căci o realitate care să urmeze după un timp vid, deci o devenire înainte căreia nu precedează o stare a lucrurilor poate fi aprehendată totată de puțin ca și timpul gol însuș. Orice aprehensiune a unei întâmplări este deci o percepție care succedează alteia. Dar, deoarece în toată sinteza a aprehensiunii lucrurile stau așa cum am arătat mai sus la fenomenul unei case, ea prin aceasta încă nu se deosebește de altele. Dar mai observ că, dacă, într'un fenomen care conține o întâmplare, eu numesc starea precedentă a percepției A, pe cea următoare însă B, că în aprehensiune B nu poate decât să succedez pe A, percepția A însă nu poate urma lui B, ci-l poate numai preceda. Eu văd d. ex. o corabie plutind pe râu în jos. Percepția mea a locului ei în jos urmează percepției locului ei în susul râului și e imposibil ca în aprehensiunea acestui fenomen corabia să fie percepută în josul, apoi însă, în susul râului. Ordinea în succesiunea percepțiilor în aprehensiune este deci aci determinată, și de această ordine e legată aprehensiunea. In exemplul precedent al unei case, percepțiile mele în aprehensiune puteau să înceapă din vârful ei și să sfârșească la pământ, dar și să înceapă de jos și să sfârșească sus, totașa să aprehendeze la dreapta sau la stânga diversul intuiției empirice. In șirul acestor percepții nu era deci nici-o ordine determinată care să impună unde aș trebui să încep în aprehensiune pentru a lega diversul în mod empiric. Această regulă însă se găsește totdeauna în percepția a ceea ce se întâmplă, și ea face necesară ordinea percepțiilor ce se succed după olaltă (în aprehensiunea acestui fenomen).

Voiu trebui deci, în cazul nostru, să deriv *succesiunea subiectivă* a aprehensiunii din *succesiunea obiectivă* a fenomenelor,

pentrucă, dealtfel ,aceea e cu totul indeterminată și nu distinge niciun fenomen de altul. Acea singură, fiind cu totul arbitrară, nu dovedește nimic cu privire la legarea diversului în obiect. Aceasta deci va consista în ordinea diversului fenomenului, după care aprehensiunea de ceva, (ce se 'ntâmplă), *urmează* pe cea a altceva, (ce precedează), *după o regulă*. Numai prin aceasta eu pot fi îndreptățit să spun despre fenomen însuș, și nu numai despre aprehensiunea mea, că în fenomen se găsește o succesiune, ceeace înseamnă atâta că eu nu pot face această aprehensiune decât tocmai în această succesiune.

După o atare regulă deci, în ceeace în general precedează o întâmplare, trebuie să se afle regula după care, totdeauna și în mod necesar, trebuie să urmeze acea întâmplare; în mod invers însă, eu nu pot să merg dela întâmplare îndărăt și să determin (prin aprehensiune) ceeace precedează. Căci, dela momentul următor nu se întoarce nici un fenomen la cel precedent, dar se raportează totuș *la vreunul precedent*; dela un timp dat, dimpotrivă, e necesară progresarea la cel următor determinat. Prin urmare, deoarece totuș este ceva ce urmează, eu trebuie să raportez acest ceva în mod necesar la altceva ce precedează și pe care-l urmează după o regulă, adică în mod necesar, astfel că întâmplarea, ca ceea ce-i condiționat, arată în mod cert spre o condițiune oarecare, aceasta însă determină întâmplarea.

Să presupunem că o întâmplare nu e precedată de nimic, după care ea ar trebui să urmeze după o regulă, atunci toată succesiunea percepției ar fi determinată numai în aprehensiune adică numai în mod subiectiv, dar prin aceasta nicidecum în mod obiectiv, ce anume ar trebui să precedeze și ce să succedez percepțiile. Noi am avea în acest fel numai un joc al reprezentărilor, care nu s'ar raporta la niciun obiect, adică prin percepția noastră un fenomen nu s'ar distinge deloc de oricare altul după raportul de timp, deoarece succesiunea în aprehensiune e pretutindeni totuna și deci în fenomen nu este nimic ce-l determină așa ca, prin aceasta, să devie necesară o anumită succesiune ca obiectivă. Eu nu voi zice deci, că într'un fenomen se succed două stări după olaltă; ci numai: că o aprehensiune urmează

pe alta; ceea ce e numai ceva *subiectiv* și nu determină un obiect, prin urmare nu poate avea valoarea cunoașterii unui obiect oarecare (chiar nici în fenomen).

Dacă experimentăm deci că se întâmplă ceva, atunci în aceasta presupunem totdeauna că oareceva precede după care acel ceva succedează. Căci fără de aceasta eu n'aș zice despre obiect că succedează, deoarece simpla succesiune în aprehensiunea mea, dacă nu e determinată printr'o regulă cu privire la ceva precedent, nu justifică o succesiune în obiect. Astfel se întâmplă totdeauna cu privire la o regulă, după care fenomenele în succesiunea lor, adică așa cum se întâmplă, sunt determinate prin starea precedentă, că eu fac obiectivă sinteza mea subiectivă (a aprehensiunii), și numai supt această presupunere singură e posibilă chiar experiența de ceva ce se întâmplă.

Se pare, ce-i drept, că acestea ar contrazice toate observațiunile ce le-am făcut totdeauna asupra mersului întrebunțării intelectului nostru și după cari noi abia numai prin succesiunile percepute și comparate și găsite concordante ale multor întâmplări am fost conduși a descoperi o regulă, după care anumite întâmplări urmează totdeauna după anumite fenomene, și, prin aceasta, am fost abia împinși de a ne forma conceptul de cauză. După această socoteală, acest concept ar fi numai empiric, și regula pe care o produce și zicând că tot ce se întâmplă are o cauză ar fi totatât de contingentă ca și experiența însăși; generalitatea și necesitatea sa ar fi atunci numai o iluzie și n'ar avea adevărată valabilitate generală, deoarece n'ar fi a priori, ci întemeiate numai pe inducțiune. Dar cu aceasta e așa ca și cu alte reprezentări pure a priori, (d. ex. spațiul și timpul), pe cari numai de aceea le putem scoate din experiență ca concepte clare, deoarece le pusesem în experiență realizând-o deci pe aceasta abia prin acelea. Cert însă este că claritatea logică a acestei reprezentări a unei reguli ce determină șirul evenimentelor ca a unui concept de cauză nu e posibilă decât când ne-am servit de ea în experiență; dar o considerare a ei, ca condiție a unității sintetice a fenomenelor în timp, a fost totuș temelie experienței înseși și a precedat-o deci a priori.

E vorba deci să arătăm în exemplu că noi nu atribuim nicicând, chiar nici în experiență, succesiunea (unei întâmplări, când se întâmplă ceva ce nu era înainte), unui obiect și o deosebim de cea subiectivă a aprehensiunii noastre, ca și cum la bază ar sta o regulă care ne impune de a observa această ordine a percepțiilor mai mult decât pe alta, ba chiar că această necesitate este, bine zis, ceea ce face abia posibilă reprezentarea unei succesiuni în obiect.

Noi avem reprezentări în noi, de cari noi putem și avea conștiință. Această conștiință însă poate fi întinsă cât de departe vrem și poate fi oricât de precisă sau exactă, rămân totuș numai reprezentări, adică determinațiuni interne ale minții noastre în cutare sau cutare raport de timp. Or, cum ajungem noi să punem acestor reprezentări un obiect sau să le atribuim, pe lângă realitatea lor subiectivă, ca modificațiuni, încă nu știu ce realitate obiectivă? Semnificația obiectivă nu poate consta în raportarea la altă reprezentare (despre ceea ce am vrea să spunem despre obiect); căci dealtfel revine întrebarea: cum iese această reprezentare iarăș din sine însăș și dobândește înțeles obiectiv încă peste cel subiectiv care-i este propriu ca determinațiune a stării mintale? Dacă cercetăm ce însușire nouă primesc oare reprezentările noastre *prin raportarea la un obiect* și care ar fi demnitatea ce o dobândesc prin acest fapt, atunci găsim că această raportare nu face nimic decât să impună ca necesară legătura reprezentărilor într'un anumit mod și să le supună unei reguli; că, dimpotrivă, numai prin faptul că o anumită ordine e necesară în raportul de timp al reprezentărilor noastre, li se dă înțeles obiectiv.

În sinteza fenomenelor diversul reprezentărilor se succedează totdeauna după oaltă. Or, prin aceasta nu se reprezintă niciun obiect, deoarece prin această succesiune, care e comună tuturor aprehensiunilor, nu se deosebește nimic de altceva. Indată ce însă percep sau presupun că în această succesiune există o raportare la starea precedentă, din care reprezentarea rezultă după o regulă, atunci se reprezintă ceva ca eveniment sau ca ceva ce se întâmplă aci, adică eu cunosc un obiect pe care trebuie

să-l pun în timp într'un anumit loc determinat care, după starea precedentă, nu i se poate atribui altfel. Dacă percep deci să se întâmplă ceva, atunci, în această reprezentare, e cuprins mai întâi că ceva precedează, deoarece în raportarea cu aceasta fenomenul își capătă raportul său de timp, anume de a exista după un timp precedent în care el n'a fost. Dar locul său determinat de timp fenomenul nu și-l poate dobândi în acest raport decât prin faptul că în starea precedentă se presupune ceva după care succedează totdeauna, adică după o regulă; din care rezultă deci că, mai întâiu, eu nu pot inversa șirul punând ceace se întâmplă înainte a ceea după care succedează; al doilea, că, punându-se starea precedentă, acel eveniment determinat să urmeze în mod inevitabil și necesar. Prin aceasta se întâmplă că în reprezentările noastre se ivește o ordine în care prezentul, (întrucât a devenit), arată spre o stare oarecare precedentă, ca un corelat, deși încă nedeterminat, al acestui eveniment care e dat; dar acest corelat se raportează, în mod determinant, la acest eveniment și îl leagă de sine în mod necesar în șirul de timp.

Or, dacă e o lege necesară a senzibilității noastre, deci o *condiție formală* a tuturor percepțiilor ca timpul precedent să determine în mod necesar pe cel ce urmează, (întrucât eu nu pot ajunge la cel ce urmează în altfel decât prin cel precedent): atunci e și o *lege indispensabilă a reprezentării empirice* a șirului de timp, ca fenomenele timpului trecut să determine toată existența în cel următor, și ca aceste, ca evenimente, să nu aibă loc decât în măsura ce acelea le determină existența în timp, adică le-o fixează după o regulă. Căci, *numai în fenomene noi putem cunoaște în mod empiric această continuitate în înălțuirea timpurilor.*

La toată experiența și posibilitatea ei e nevoie de intelect, și cel dintâi lucru ce-l face el nu e că lămurește reprezentarea obiectelor, ci că face în general abia posibilă reprezentarea unui obiect. Or, aceasta se face prin faptul că el transferă ordinea de timp asupra fenomenelor și existenței lor, atribuind fiecărui fenomen considerat ca urmare un loc determinat a priori în timp cu privire la fenomenele precedente, fără de care loc fenome-

nul n'ar concorda cu timpul însuș, care determină a priori locul tuturor părților sale. Or, această determinare a locului nu poate fi împrumutată din raportul fenomenelor față de timpul absolut, (căci acesta nu e un obiect al percepției), ci, dimpotrivă, fenomenele înseși trebuie să-și determine între olaltă locurile lor în timp făcându-le necesare în ordinea de timp, adică ceea ce urmează sau se întâmplă trebuie să succedeză, după o regulă generală, după ceea ce era cuprins în starea precedentă, din care se naște un șir al fenomenelor care, cu ajutorul intelectului, produce și face necesară chiar aceeaș ordine și înlănțuire continuă în șirul percepțiilor posibile, așa cum se găsește a priori în forma intuiției interne, (a timpului), unde toate percepțiile trebuiau să-și aibă locul lor.

Faptul deci că se întâmplă ceva e o percepție care aparține unei experiențe posibile, care devine, prin aceasta, reală, când consider fenomenul, după locul său în timp, ca determinat, deci ca un obiect, care poate fi găsit totdeauna după o regulă în înlănțuirea percepțiilor. Această regulă însă, de a determina ceva după succesiunea de timp, este: că în ceea ce precedează să se găsească condițiunea supt care întâmplarea urmează totdeauna, (adică în mod necesar). Astfel principiul cauzei suficiente este temeiul experienței posibile, anume al cunoașterii obiective a fenomenelor cu privire la raportul lor în succesiunea seriei timpului.

Principiul demonstrațiunii acestei propoziții însă se întemeiază numai pe momentele următoare. La toată cunoașterea empirică e nevoie de sinteza diversului prin imaginație, care e totdeauna succesivă; adică reprezentările urmează în ea totdeauna după olaltă. Succesiunea însă, în imaginație, nu e deloc determinată după ordine (ce ar trebui să precedeze și ce să succedeză), și șirul reprezentărilor ce urmează după olaltă poate fi luat totașa de bine înapoi ca și înainte. Dacă însă această sinteză este o sinteză a aprehensiunii (diversului unui fenomen dat), atunci ordinea e determinată în obiect, sau pentru a vorbi mai exact: este aci o ordine a sintezei succesive care determină un obiect, după care ceva trebuie să precedeză în mod necesar, și, acest

ceva fiind pus, celălalt ceva trebuie să urmeze. Dacă deci percepția mea are să conțină cunoașterea unei întâmplări, când anume ceva se întâmplă de fapt, atunci ea trebuie să fie o judecată empirică, în care ne gândim că succesiunea e determinată, adică cumcă ea presupune după timp un alt fenomen după care ea urmează în mod necesar sau după o regulă. În caz contrar, dacă eu pun precedentul, și întâmplarea n'ar urma după el în mod necesar, eu aș trebui să o cred numai un joc subiectiv al iluziilor mele și, reprezentându-mi totuș prin ea ceva obiectiv, să o numesc un simplu vis. Prin urmare raportul fenomenelor, (ca percepții posibile), după care succedentul (ceea ce se întâmplă) e determinat în timp după existența sa în mod necesar prin ceva precedent, prin urmare raportul cauzei la efect este condițiunea valabilității obiective a judecăților noastre empirice cu privire la șirul percepțiilor, prin urmare a adevărului empiric al lor și deci a experienței. Principiul raportului causal în succesiunea fenomenelor e valabil deci și pentru toate obiectele experienței (supt condițiunile succesiunii), deoarece el însuș este temeiul posibilității unei atari experiențe.

Acı însă se mai ivește o îndoială, care trebuie înlăturată. Principiul nexului causal între fenomene e restrâns, în formula noastră, la succesiunea șirului lor, dat fiind că în întrebunțarea sa totuș se găsește, că el se potrivește și la simultaneitatea lor, și că efectul și cauza pot fi deodată. Există d. ex. căldură în cameră, care nu se găsește în aer liber. Caut cauza și găsesc o sobă încălzită. Or, aceasta, care este cauză, există totdeodată cu efectul său, căldura din odaie, astfel aci nu e o succesiune a șirului după timp între cauză și efect, ci ele sunt în acelaș timp, și legea totuș e valabilă. Cea mai mare parte a cauzelor eficiente în natură există deodată cu efectele lor, și succesiunea de timp a celor din urmă e prilejuită numai prin faptul că, într'o clipă, cauza nu-și poate produce efectul întreg. Dar în momentul ce efectul apare întâiu, el este totdeauna deodată cu cauzalitatea cauzei sale, deoarece, dacă aceea, o clipă mai înainte, ar fi încetat să existe, efectul nici nu s'ar fi putut produce. Acı trebuie să notăm bine că trebuie considerată *ordinea* timpului și

nu scurgerea lui: raportul rămâne chiar când niciun timp nu s'a scurs. Timpul între cauzalitatea cauzei și efectul ei nemijlocit poate fi *disparent*, (deci cauza și efectul pot fi deodată); dar raportul lor între olaltă rămâne totuș oricând determinabil după timp. Dacă eu consider o bilă, care e pusă pe o perinuță umplută și imprimă pe ea o gropiță, ca o cauză, atunci ea este deodată cu efectul. Dar eu le deosebesc totuș pe amândouă prin raportul de timp al nexului dinamic. Căci, dacă eu așez bila pe perinuță, atunci după forma ei netedă de mai înainte urmează gropița; dacă însă perina are (nu știu de unde) o gropiță, după ea nu urmează o bilă de plumb.

Prin urmare, succesiunea de timp este fără îndoială unicul criteriu empiric al efectului în raport cu cauzalitatea cauzei ce precedează. Paharul este cauza urcării apei peste suprafața sa orizontală, deși amândouă fenomene sunt deodată. Căci, dacă eu scot apa cu paharul dintr'un vas mai mare, atunci urmează ceva, anume schimbarea stării orizontale ce o avea acolo în una concavă pe care o ia în pahar.

Cauzalitatea conduce la conceptul acțiunii, aceasta la conceptul forței și, prin aceasta, la conceptul substanței. Deoarece eu nu vreau să amestec întreprinderea mea critică, care se îndreaptă numai spre izvoarele cunoașterii sintetice a priori, cu analize ce privesc numai lămurirea (nu lărgirea) conceptelor, eu rezerv expunerea amănunțită a lor pentru un sistem viitor al rațiunii pure, deși o atare analiză se găsește acuma în măsură largă în manualele cunoscute până acuma. Dar, criteriul empiric al unei substanțe, întrucât ea pare a se manifesta nu prin persistența fenomenului, ci mai bine și mai lesne prin acțiune, eu nu-l pot lăsa neatins.

Unde e acțiune, deci activitate și forță, acolo este și substanță, și în aceasta singură trebuie căutat sediul aceluia izvor fecund al fenomenelor. Aceasta e prea bine zis; dar când e vorba să ne explicăm ce înțelegem prin substanță, și vrem aci să evităm cercul vicios, atunci nu e așa de lesne de răspuns. Oare cum vrem să concludem din acțiune imediat la persistența agentului, ceea ce doar e un criteriu atât de esențial și caracteristic al

substanței (*phaenomenon*)? Dar, după expunerile noastre precedente, rezolvarea chestiunii nu este totuș prea dificilă, deși după modul obișnuit (de a proceda cu conceptele sale numai în mod analitic) ea ar fi cu totul insolubilă. Acțiunea înseamnă acum raportul subiectului cauzalității cu efectul. Or, tot efectul stând în ceea ce se întâmplă, deci în variabilul ce însemnează timpul după succesiune, atunci ultimul său subiect este *persistentul* ca substrat a tot ce se schimbă, adică substanța. Căci, după principiul cauzalității, acțiunile sunt totdeauna primul termiu a toată schimbarea fenomenelor și nu se pot afla deci într'un subiect care, el însuș, se schimbă, deoarece, dealtminteri, ar fi necesare alte acțiuni și un alt subiect care ar determina această schimbare. Or, în virtutea acestui fapt, acțiunea, ca criteriu empiric suficient, dovedește substanțialitatea, fără să fiu nevoie a căuta abia persistența sa prin percepții comparate; ceea ce, pe această cale, nici nu s'ar putea face cu desfășurarea potrivită mărimii și strictei valabilități generale a conceptului. Căci faptul că primul subiect al cauzalității a toată devenirea și perirea nu poate, el însuș, (în câmpul fenomenelor) să devină și să piară este o concluzie logică care conduce la necesitate empirică și persistență în existență, deci la conceptul unei substanțe ca fenomen.

Dacă se întâmplă ceva, atunci simpla devenire fără considerația a ceea ce devine, este acum în sine un obiect, al cercetării. Trecerea din neexistența unei stări în această stare, presupunându-se că aceasta nici n'ar conținea o calitate în fenomen, este acum ea însăși o problemă pe care trebuie să o cercetăm. Această devenire privește cum s'a arătat la numărul A, nu substanța, (căci aceasta nu devine), ci starea ei. Este deci numai schimbare și nu ivire din nimic. Dacă această ivire se consideră efect al unei cauze străine, ea se cheamă creațiune, care nu poate fi admisă ca eveniment între fenomene, întrucât chiar posibilitatea ei ar suprima acum unitatea experienței. deși, dacă eu nu consider toate obiectele ca fenomene, ci ca lucruri în sine și ca obiecte ale simplului intelect, ele pot fi considerate, cu toate că sunt substanțe, totuș ca și dependente după existența lor de

o cauză străină; ceea ce însă apoi ar trage după sine cu totul alte înțelesuri de cuvinte și nu s'ar potrivi la fenomene ca obiecte posibile ale experienței.

Or, despre faptul cum în general ceva s'ar putea schimba, cum e posibil ca după o stare într'un moment să poată urma una contrară în celalt moment, noi nu avem a priori nici cel mai neînsemnat concept. Pentru aceasta se cere cunoaștere de forțe reale, care poate fi dată numai în mod empiric, d. ex. a forțelor motrice, sau, ceea ce-i totuna, a unor anumite fenomene succesive (ca mișcări) care semnalează astfel de forțe. Dar forma oricărei schimbări, condițiunea numai supt care ea poate avea loc ca o devenire a altei stări, (conținutul ei, adică starea care se schimbă poate fi care vrea), prin urmare însăși succesiunea stărilor, (cele întâmplate), poate fi totuși considerată a priori după legea cauzalității și după condițiunile timpului *).

Dacă o substanță trece dintr'o stare a în alta b , momentul stării a doua este deosebit de momentul celei dintâi și îi succedează. Totuși și starea a doua ca realitate (în fenomen) se deosebește de cea dintâi, în care aceasta nu era, ca b de zero; adică, dacă starea b s'ar și deosebi de starea a numai după mărime, schimbarea e o devenire dela $b—a$, care nu era în starea precedentă și cu privire la care ea este $= 0$.

E întrebarea deci cum un lucru trece din starea $=a$ în alta $=b$. Intre două clipe este totdeauna un timp, și între două stări în aceste clipe este totdeauna o deosebire care are o mărime; (căci toate părțile fenomenelor sunt totdeauna iarăș mărimi). Astfel, orice trecere dintr'o stare în alta are loc într'un timp care e cuprins între două clipe, din cari cea dintâi determină starea din care iese lucrul, a doua pe cea în care intră. Amândouă deci sunt limite ale timpului unei schimbări, prin urmare ale stării intermediare între cele două stări și aparțin ca atari și ele între-

*) Să se țină bine în seamă că eu nu vorbesc despre schimbarea unor anumite relațiuni în general, ci despre schimbarea stării. Prin urmare, dacă un corp se mișcă în mod uniform, atunci el nu-și schimbă starea (a mișcării) de loc; dar desigur când mișcarea sa sporește sau scade.

gei schimbări. Or, orice schimbare are o cauză care-și dovedește cauzalitatea în tot timpul în care are loc schimbarea. Prin urmare, această cauză nu produce schimbarea dintr'o lovitură (dintr'odată sau într'o clipă), ci într'un timp, astfel că, așa cum crește timpul dela clipa inițială a până la terminarea sa în b , se produce și mărimea realității ($b-a$) prin toate gradele mai mici, cari sunt cuprinse între primul și ultimul. Toată schimbarea deci nu e posibilă decât printr'o acțiune continuă a cauzalității, care, întrucât e uniformă, se numește un moment. Din aceste momente nu constă schimbarea, ci ea e produsă de ele ca efect al lor.

Aceasta este deci legea continuității a toată schimbarea, al cărei principiu e acesta: că nici timpul, și nici fenomenul în timp nu constă din părți cari ar fi cele mai mici, și că totuși starea lucrului la schimbarea sa să treacă în a doua sa stare prin toate aceste părți ca elemente. Nicio diferență a realului în fenomen, precum și nicio diferență în mărimea timpurilor nu este cea mai mică, și astfel crește noua stare a realității dela cea dintâiu în care aceasta nu era, prin toate gradele ei infinite, ale căror diferențe de olaltă sunt în total mai mici decât diferența între \emptyset și a .

Ce fel de folos ar putea avea acest principiu în științele naturale, nu ne interesează aci. Dar, cum un astfel de principiu, care pare a lărgi atât de mult cunoașterea noastră a naturii, ar fi posibil cu totul a priori, aceasta cere chiar foarte mult examinarea noastră, deși observația nemijlocită dovedește că el este real și exact, și deci s'ar putea crede că am putea fi scutiți de întrebarea cum a fost posibil. Căci există atâtea pretenții neîntemeiate ale lărgirii cunoașterii noastre prin rațiunea pură, încât e nevoie să stabilim principiul general de a fi, din această cauză, extrem de bănuitori și de a nu crede și admite nimic de acest fel fără de documente cari pot da o deducțiune temeinică, chiar în fața celei mai lămurite dovezi dogmatice.

Toată creșterea cunoașterii empirice și tot progresul percepției nu e nimic decât o lărgire a determinării simțului intern, adică o progresare în timp, obiectele putând fi orice vreau,

fenomene sau intuiții pure. Această progresare în timp determină totul și nu-i determinată în sine prin nimic mai departe, adică părțile ei sunt date numai în timp și prin sinteza timpului, nu însă înaintea ei. Din cauza aceasta, orice trecere în percepție la ceva ce urmează în timp este o determinare a timpului prin producerea acestei percepții și, cum acea determinare este totdeauna și în toate părțile ei o mărime, trecerea este producțiunea unei percepții ca mărime prin toate gradele din cari niciunul nu e cel mai mic, începând dela zero până la gradul ei determinat. Or, de aci rezultă posibilitatea, de a cunoaște a priori o lege a schimbărilor după forma lor. Noi anticipăm numai aprehensiunea noastră proprie, a cărei condiție formală fără îndoială că trebuie să poată fi cunoscută a priori, deoarece ea se găsește în noi înșine înaintea oricărui fenomen dat.

Prin urmare, așa cum timpul conține condiția senzibilă a priori despre posibilitatea unei progresări continue a existențului la succedent, totașa intelectul, cu ajutorul unității a percepției, este condiția a priori a posibilității unei determinări continue a tuturor locurilor pentru fenomene în acest timp prin șirul de cauze și efecte, din cari cele dintâi trag după sine în mod inevitabil existența celor din urmă, făcând prin aceasta valabilă cunoașterea empirică a raporturilor de timp pentru orice timp (în mod general), deci în mod obiectiv.

C.

Analogia a treia

Principiul simultaneității după legea interdependenței sau a comunității

Toate substanțele, întrucât pot fi percepute în spațiu ca simultane, sunt în interdependență desăvârșită¹⁾.

1) E₁:

C. Analogia a treia

Principiul comunității

Toate substanțele, întrucât sunt simultane, stau în comunitate desăvârșită, (adică în interdependență întreolaltă).

Dovadă.

[*Simultane* sunt lucrurile, când în intuiția empirică percepția unuia poate urma după percepția celuilalt în mod *reciproc*, (ceeace în succesiunea de timp a fenomenelor, cum s'a arătat la principiul al doilea, nu poate avea loc). Astfel, eu pot face percepția mea privind întâi spre lună și apoi spre pământ, sau și invers, mai întâiu spre pământ și apoi spre lună, și din cauza că percepțiile acestor obiecte pot urma după olaltă în mod reciproc, eu zic cumcă ele există simultan. Or, simultaneitatea este existența diversului în acelaș timp. Dar timpul însuș nu-l putem percepe, pentru a deduce, din faptul că lucrurile sunt puse în acelaș timp, cumcă percepțiile lor pot urma olaltă în mod reciproc. Sinteza imaginației în aprehensiune ar arăta deci numai pe fiecare din aceste percepții ca existând în subiect când cealaltă nu este, și în mod reciproc, nu însă că obiectele sunt simultane, anume când unul este, că și celalt este în acelaș timp, și că aceasta ar fi necesar pentru ca percepțiile să urmeze olaltă în mod reciproc. Prin urmare, se cere un concept al intelectului despre succesiunea reciprocă a determinațiunilor acestor obiecte existente simultan în afară de olaltă, pentru a spune că succesiunea reciprocă a percepțiilor e întemeiată în obiect, și pentru a reprezenta, prin aceasta, simultaneitatea ca obiectivă. Or, raportul substanțelor, în care una conține determinațiuni al căror principiu e cuprins în cealaltă, este raportul influenței, și dacă, în mod reciproc, acest din urmă raport cuprinde principiul determinațiunilor în celalt, el este raportul comunității sau interdependenței. Astfel, simultaneitatea substanțelor în spațiu nu poate fi cunoscută în experiență în alt mod decât presupunându-se o interdependență a lor între-olaltă; aceasta este deci și condițiunea chiar a lucrurilor ca obiecte ale experienței.]

Lucrurile sunt simultane întrucât există în unul și acelaș timp. Dar, prin ce se cunoaște oare că ele sunt în unul și acelaș timp? Dacă ordinea în sinteza aprehensiunii acestui divers e indiferentă, adică poate merge dela *A* prin *B*, *C*, *D* la *E*, sau și

invers dela *E* la *A*. Căci, dacă ar fi în timp după olaltă (în ordinea care începe la *A* și sfârșește în *E*), atunci e imposibil să începem aprehensiunea în percepție dela *E* și să pășim înapoi la *A*, deoarece *A* aparține timpului trecut și nu mai poate fi deci obiect al aprehensiunii.

Or, să presupunem: că într'o diversitate de substanțe ca fenomene fiecare din ele ar fi cu desăvârșire izolată, adică niciuna n'ar acționa asupra celeilalte și n'ar primi dela aceasta influențe în mod reciproc, atunci eu zic că *simultaneitatea* lor n'ar fi un obiect al unei percepții posibile, și că existența uneia n'ar putea conduce pe nicio cale a sintezei empirice la existența celeilalte. Căci, dacă vă gândiți că ele ar fi separate printr'un spațiu cu desăvârșire gol, atunci percepția care merge în timp dela una la alta ar determina, ce-i drept, existența lor cu ajutorul unei percepții ce urmează, dar n'ar putea deosebi, dacă fenomenul urmează în mod obiectiv după cea dintâi sau dimpotrivă este simultan cu aceea.

Pe lângă simpla existență deci trebuie să mai existe ceva prin care *A* determină lui *B* locul său în timp și invers, și *B* la rândul său, lui *A*, deoarece numai supt această condiție substanțele amintite pot fi reprezentate în mod empiric ca *existând deodată*. Or, numai aceea îi determină altui ceva locul în timp care e cauza lui sau a determinațiunilor lui. Prin urmare, orice substanță, (deoarece poate fi consecință numai cu privire la determinațiunile sale), trebuie să conțină în sine cauzalitatea unor anumite condițiuni în cealaltă și totodată efectele dela cauzalitatea celeilalte, adică ele trebuie să stea (nemijlocit sau mijlocit) în comunitate dinamică, dacă simultaneitatea să fie cunoscută într'o experiență oarecare posibilă. Or, cu privire la obiectele experienței, sunt necesare toate elementele fără de cari însăși experiența despre aceste obiecte ar fi imposibilă. Așa deci e necesar ca substanțele în fenomen, întrucât sunt simultane, să stea în comunitate desăvârșită de interdependență.

Cuvântul comunitate e în graiul nostru echivoc și poate însemna *communio*, dar și *commercium*. Noi ne servim de el aci în înțelesul, din urmă, de comunitate dinamică fără de care chiar

cea locală (*communio spatii*) n'ar putea fi cunoscută nicicând. În experiențele noastre se poate lesne observa că numai influențele continue în toate locurile spațiului pot conduce simțul nostru dela un obiect la altul; că lumina, care joacă între ochiul nostru și corpurile cerești, înfăptuește o comunitate mijlocită între noi și acestea, dovedind prin aceasta simultaneitatea celor din urmă; că noi nu putem schimba în mod empiric niciun loc (nu putem percepe această schimbare), fără ca pretutindeni materia să ne înlesnească perceperea locului nostru și că aceasta, numai cu ajutorul influenței ei reciproce, poate arăta simultaneitatea sa și, prin aceasta, până la obiectele cele mai depărtate coexistența lor, (deși numai în mod indirect). Fără de comunitate, orice percepție (a fenomenului în spațiu) e ruptă de cealaltă, și lanțul reprezentărilor empirice, adică experiența, ar începe la un obiect nou cu totul dela început, fără ca cea precedentă să poată fi legată, chiar câtuș de puțin, de aceasta sau să stea cu ea în raport de timp. Prin aceasta nu vreau nicidecum să dovedesc absurditatea spațiului gol; căci acesta poate și să fie, acolo până unde nu ajung deloc percepțiile și deci n'are loc nicio cunoaștere empirică a simultaneității; dar atunci el nu e niciun obiect posibil pentru toată experiența noastră posibilă.

Pentru lămurire pot servi următoarele: În mintea noastră toate fenomenele trebuie să stea ca fiind cuprinse într'o experiență posibilă, într'o comunitate (*communio*) a percepției, și întrucât obiectele ca simultan-existente urmează să fie reprezentate legate, ele trebuie să-și determine locul lor într'un timp în mod reciproc și să formeze astfel un întreg. Dacă această comunitate subiectivă e să se întemeieze pe un principiu obiectiv sau să fie raportată la fenomene ca substanțe, atunci percepția uneia, ca principiu, trebuie să facă posibilă percepția celeilalte, și tot așa invers, pentruca succesiunea, care este totdeauna în percepții, ca aprehensiuni, să nu fie atribuită obiectelor, ci ca acestea să poată fi reprezentate ca simultan existente. Aceasta însă este o influență reciprocă, adică o comunitate reală (*commercium*) a substanțelor, fără de care deci raportul empiric al simultaneității n'ar putea avea loc în experiență Prin acest com-

mercium, fenomenele, întrucât sunt în afară de olaltă și totuș stau în legătură, formează un compus (*compositum reale*), și astfel de *composita* sunt posibile în multe feluri. Cele trei raporturi dinamice, din cari rezultă toate celelalte, sunt prin urmare cel al inerenței, cel al consecinței și cel al compoziției.



Acestea sunt deci cele trei analogii ale experienței. Ele nu sunt nimic altceva decât principii ale determinării existenței fenomenelor în timp după toate aceste trei *moduri* ale sale: raportul față de timp însuș ca mărime, (mărimea existenței, adică durata), raportul în timp ca serie (după olaltă), în sfârșit și în timp ca totalitate a existenței (deodată). Această unitate a determinării de timp este în întregime dinamică, adică timpul nu se consideră ca fiind ceea în ce experiența ar determina în mod nemijlocit oricărei existențe locul ei, ceea ce-i imposibil, deoarece timpul absolut nu este un obiect al percepției prin care fenomenele ar putea fi ținute la un loc, ci regula intelectului, numai prin care existența fenomenelor poate dobândi unitate sintetică după raporturi de timp, determină fiecărui fenomen locul său în timp, deci a priori și în mod valabil pentru tot timpul și fiecare timp.

Prin natură (în înțeles empiric) noi înțelegem înlănțuirea fenomenelor după existența lor după regulile necesare, adică după legi. Există deci anumite legi, și anume a priori, cari fac abia posibilă natura ;cele empirice pot avea loc și pot fi găsite numai cu ajutorul experienței și anume în urma acelor legi originare după cari experiența însăș devine abia posibilă. Analogiile noastre reprezintă deci bine zis unitatea naturii în înlănțuirea tuturor fenomenelor supt anumiți exponenți cari nu exprimă nimic altceva decât raportul timpului, (întrucât el cuprinde în sine toată existența), față de unitatea apercepției, care poate avea loc numai în sinteză după reguli. Toate la un loc ele zic deci: toate fenomenele sunt într'o natură și trebuie să fie în ea, deoarece fără de această unitate a priori nicio unitate a

experienței, deci și nicio determinare a obiectelor în ea n'ar fi posibilă.

Dar, asupra modului de demonstrare de care ne-am servit cu prilejul acestor legi naturale transcendente, și asupra caracterului particular al lor este de făcut o observație, care în acelaș timp trebuie să fie foarte importantă ca precept pentru orice altă încercare de a dovedi propoziții intelectuale și totodată sintetice a priori. Dacă am fi vrut să dovedim aceste analogii în mod dogmatic, adică din concepte: anume că tot ce există s'ar găsi numai în ceea ce-i persistent; că orice eveniment presupune în starea precedentă ceva după care evenimentul urmează după o regulă; în sfârșit, că în diversul care e simultan și stările sunt, în raportul lor întreolaltă, simultane după o regulă, (stau în comunitate): atunci toată străduința ar fi fost zădarnică. Căci, dela un obiect și existența lui nu putem nicidecum ajunge, prin simple concepte, la existența altuia sau la modul său de a exista, ori și cum am vrea să analizăm aceste concepte. Ce ne-a mai rămas deci? Posibilitatea experienței ca o cunoaștere în care, în sfârșit, trebuie să ne poată fi date toate obiectele, dacă reprezentarea lor ar fi să aibă pentru noi realitate obiectivă. În acest al treilea element deci, a cărui formă esențială consistă în unitatea sintetică a apercepției tuturor fenomenelor, noi am găsit condițiunile a priori ale determinării de timp, desăvârșite și necesare, a toată existența în fenomen, fără de care chiar determinarea empirică de timp ar fi imposibilă, și am găsit regule ale unității sintetice a priori, cu ajutorul cărora noi am putut anticipa experiența. În lipsa acestei metode și în închipuirea deșartă de a vrea să se dovedească în mod dogmatic propoziții pe cari întrebuițarea experimentală a intelectului le recomandă ca principii ale sale, s'a întâmplat deci că s'a încercat atât de adeseori, dar totdeauna în zadar, o dovedire a principiului rațiunii suficiente. La celelalte două analogii n'a gândit nimene, deși în mod tacit ele au fost totdeauna întrebuițate *), deoarece lipsea firul

*) Unitatea universului, în care toate fenomenele trebuie să fie legate, e se vede că o simplă consecință a principiului admis pe tăcute al comunității tuturor substanțelor simultane; căci dacă ele ar fi izolate, atunci ele

conducător al categoriilor, care singur poate descoperi și face să se observe orice lacună a intelectului, atât în concepte cât și în principii.

4.

Postulatele gândirii empirice în general

1. Ceeace concordă cu condițiunile formale ale experienței (după intuiție și concepte) este *posibil*.
2. Ceeace stă în legătură cu condițiunile materiale ale experienței (ale senzației) este *real*.
3. Ceeace e legat cu realul într'un fel determinat de condițiunile generale ale experienței este (există) în mod *necesar*.

Lămurire.

Categoriile modalității au caracterul osebit că nu sporesc cu nimic, ca determinare a obiectului, conceptul căruia îi sunt adăo-gate ca predicate, ci exprimă numai raportul față de facultatea de cunoaștere. Când conceptul unui obiect e acuma cu totul complet, eu totuș mai pot întreba despre acest obiect, ori de-i numai posibil sau și real sau, în cazul din urmă, dacă e poate chiar și necesar? Prin aceasta nu se mai gândesc determinațiuni în obiect însuș, ci se întrebă numai cum se comportă obiectul (cu toate determinațiunile sale) față de intelect și întrebuițarea sa empirică, față de puterea de judecată empirică și față de rațiune (în aplicarea ei la experiență).

Chiar din această cauză și principiile modalității nu sunt nimic

n'ar constitui, ca părți, un tot, și dacă nexul lor, (interdependența diversului), n'ar fi necesar acuma din cauza simultaneității, atunci din această simultaneitate, ca raport numai ideal, noi n'am putea concluda la acel nex ca raport real. Totuș la locul său, am arătat cumcă, la drept vorbind, comunitatea este principiul posibilității unei cunoașteri empirice a coexistenței, și că deci, de fapt, nu se face concluzia decât dela aceasta la aceea ca fiind condiția ei.

mai departe decât explicații ale conceptelor posibilității, realității și necesității în întrebuițarea lor empirică și deci, totodată, restricțiuni ale tuturor categoriilor la simpla întrebuițare empirică, fără a admite și îngădui întrebuițarea transcendentă. Căci, dacă acestea urmează nu numai să aibă o semnificație exclusiv logică și să exprime în mod analitic forma *gândirii*, ci să se raporteze la *obiecte* și a lor posibilitate, realitate sau necesitate, atunci ele trebuie să fie îndreptate spre experiența posibilă și unitatea ei sintetică, numai în care sunt date cunoașterii obiecte.

Postulatul posibilității obiectelor cere deci ca să concorde conceptul lor cu condițiunile formale ale unei experiențe în general. Aceasta, adică forma obiectivă a experienței în general, conține însă toată sinteza care se cere pentru cunoașterea obiectelor. Un concept care cuprinde în sine o sinteză se va considera gol și nu se raportează la niciun obiect, dacă această sinteză nu aparține experienței, sau ca o sinteză împrumutată din experiență, și atunci el se cheamă *un concept empiric*, sau ca o sinteză pe care, ca condiție a priori, se întemeiază experiența în general (forma ei), și atunci el este un *concept pur*, care totuși aparține experienței, deoarece subiectul său poate fi găsit numai în aceasta. Căci, de unde oare vrem să luăm caracterul posibilității unui obiect care a fost gândit printr'un concept sintetic a priori, dacă nu o facem dela sinteza care constituie forma cunoașterii empirice a obiectelor? Că într'un atare concept nu e îngăduit să fie cuprinsă nicio contradicție este, ce-i drept, o condiție logică necesară; dar pentru realitatea obiectivă a conceptului, adică pentru posibilitatea unui atare obiect cum a fost gândit prin concept, nu ajunge nici pe departe. Astfel, în conceptul unei figuri care e închisă între două linii drepte nu e nicio contradicție, căci conceptele de două linii drepte și întâlnirea lor nu conțin negațiunea unei figuri; ci imposibilitatea nu se întemeiază pe concept în sine, ci pe construcția sa în spațiu, adică pe condițiunile spațiului și determinarea lui; aceste au însă iarăș realitatea lor obiectivă, adică ele se raportează la o-

biecte posibile, deoarece conțin în sine a priori forma experienței în general.

Și acum, vrem să expunem înaintea privirii largă utilitate și influență a acestui postulat al posibilității. Dacă îmi reprezintă un obiect care e persistent, așa că tot ce se schimbă aparține numai stării sale, atunci, numai dintr'un astfel de concept, eu nu pot născându-mă cunoaște că un atare obiect e posibil. Sau, eu îmi reprezintă ceva care să aibă o astfel de însușire că, fiind pus, totdeauna și în mod inevitabil să urmeze alt ceva după el, atunci aceasta se poate gândi desigur fără contradicție; ori de însă se găsește o astfel de însușire (ca o cauzalitate) în vreun obiect posibil, nu se poate născându-mă hotărî. În sfârșit, îmi pot reprezenta diferite obiecte (substanțe) cari au însușirea că starea unuia atrage după sine o consecință în starea celuilalt și totașa reciproc; dar, oride atare raport se poate atribui unor obiecte oarecari nu poate fi dedus deloc din aceste concepte, cari conțin o sinteză numai arbitrară. Numai prin faptul deci că aceste concepte exprimă a priori raporturile percepțiilor în orice experiență, se cunoaște realitatea lor obiectivă, adică adevărul lor transcendent, și ce-i drept, în mod independent de experiență, dar totuși nu independent de toată raportarea la forma unei experiențe în general și la unitatea sintetică în care singură obiectele pot fi cunoscute în mod empiric.

Dacă am vrea însă să ne formăm chiar noi concepte de substanțe, de forțe, de interdependențe, din materia ce ne oferă percepția, fără a împrumuta din experiență însăși exemplul legăturii lor, atunci am cădea în pure himere, a căror posibilitate n'are pentru sine nici cel mai neînsemnat criteriu, deoarece aci nu ne povățuiește experiența, și nici nu împrumutăm dela ea aceste concepte. Astfel de concepte fictive nu pot primi caracterul posibilității lor așa cum îl primesc categoriile a priori ca niște condiții de cari depinde toată experiența, ci numai a posteriori ca fiind date prin experiență însăși, și posibilitatea lor trebuie cunoscută sau a posteriori și în mod empiric, sau ea nu poate fi cunoscută deloc. O substanță care ar fi în mod persistent prezentă în spațiu, totuși fără a-l umplea, (cum e acel

ceva intermediar între materie și ființă cugetătoare, ce unii au vroit să-l introducă), sau o putere fundamentală osebită a minții noastre de a *intui* de mai înainte cele viitoare, (nu numai de a le concluda), sau, în sfârșit, o facultate a ei de a sta cu alți oameni în comunitate de gândire, (oricât de depărtați ar fi ei), acestea sunt concepte a căror posibilitate e fără temei, deoarece nu poate fi întemeiată pe experiență și legile ei cunoscute și este fără ea o legătură arbitrară de gândiri care, deși nu conține o contradicție, totuși nu poate pretinde să fie realitate obiectivă, deci posibilitatea unui atare obiect ce vrem să-l gândim aci. În ce privește realitatea, se înțelege prea bine dela sine că nu e îngăduit a și-o gândi *in concreto* fără a chema în ajutor experiența, deoarece ea nu se poate raporta decât la senzație, ca materie a experienței, și nu privește forma raportului, formă cu care doar că în ficțiuni ne-am putea juca.

Dar las la o parte toate a căror posibilitate ar putea rezulta numai din realitatea în experiență și cumpănesc aci numai posibilitatea obiectelor prin concepte a priori, despre cari eu persist a afirma că ele nu pot nicicând avea loc din astfel de concepte pentru sine, ci totdeauna numai ca condiții formale și obiective ale unei experiențe în general.

Se pare, ce-i drept, ca și cum posibilitatea unui triunghi ar putea fi cunoscută chiar din conceptul său în sine, (cert e că este independent de experiență); căci de fapt noi îi putem da, cu totul a priori, un obiect, adică îl putem construi. Deoarece însă aceasta e numai forma unui obiect, el ar rămânea totuși numai un produs al imaginației, despre obiectul căruia posibilitatea ar rămânea încă îndoelnică, pentru care se cere încă ceva mai mult, anume ca o atare figură să fie gândită numai supt condițiunile pe cari se întemeiază toate obiectele experienței. Or, că spațiul este o condiție formală a priori a experiențelor exterioare, că aceeaș sinteză figurativă, prin care noi construim în imaginație un triunghi, să fie cu totul la fel cu aceea pe care o aplicăm în aprehensiunea unui fenomen, pentru a ne face din el un concept experimental: numai aceasta este ceea ce leagă cu acest concept reprezentarea despre posibilitatea unui atare obiect.

Și astfel, posibilitatea unor mărimi continue, ba chiar a mărimilor în general, deoarece conceptele despre ele sunt toate sintetice, devine clară, nicicând chiar din concepte, ci abia din ele ca condiții formale ale determinării obiectelor în experiență în general; și unde oare să și căutăm obiecte cari ar corespunde conceptelor, dacă nu în experiență, prin care singură ne sunt date obiecte? deși noi putem cunoaște și caracteriza posibilitatea obiectelor, fără a presupune tocmai experiență, numai cu privire la condițiile formale supt cari în experiență în general e determinat ceva ca obiect, deci cu totul a priori, dar o putem face totuș numai raportându-ne la experiență și înăuntrul limitelor ei.

Postulatul de a cunoaște *realitatea* obiectelor cere *percepție*, deci senzație de care avem conștiință, deși nu chiar nemijlocit despre obiect însuș a cărui existență urmează a fi cunoscută, dar cere totuș o legătură a lui cu oarecare percepție reală după analogiile experienței cari expun toată legătura reală într'o experiență în general.

În *simplul concept* al unui obiect nu se poate găsi niciun caracter al existenței sale. Căci, oricât de complet ar fi el, așa că absolut nimic să nu-i lipsească pentru a se gândi un obiect cu toate determinațiunile sale interne, existența totuș n'are nimic a face cu acestea toate, ci numai cu întrebarea: ori de un atare obiect ne este dat, astfel ca perceperea lui să precedeze în orice caz conceptul. Căci, faptul că conceptul precedează percepția, înseamnă numai posibilitatea lui; percepția însă, care dă materia pentru concept, este singurul caracter al realității.

Dar noi putem cunoaște existența obiectului și înaintea percepției sale și deci *comparative* a priori, dacă numai obiectul e legat cu câteva percepții după principiile nexului empiric al lor, (după analogii). Căci atunci existența obiectului este doar prinsă la un loc într'o experiență posibilă cu percepțiile noastre, și urmărind firul conducător al acelor analogii, noi putem ajunge, în seria percepțiilor posibile, dela percepția noastră reală la obiect, Așa cunoaștem noi existența unei materii magnetice ce străbate toate corpurile din percepția atragerii piliturii de fer, deși o percepție nemijlocită a acestei materii ne este imposibilă

din cauza constituției organelor noastre. Căci, în general, după legile senzibilității și contextul percepțiilor noastre, noi am întâlni într'o experiență și intuiția empirică nemijlocită a acelei materii, dacă simțurile noastre ar fi mai fine, a căror grosolănie nu privește în general întru nimic forma experienței posibile. Până unde deci ajunge percepția și anexele ei după legi empirice, până acolo se întinde și cunoașterea noastră despre existența lucrurilor. Dacă nu pornim dela experiență sau nu progresăm după legile nexului empiric al fenomenelor, atunci ne fălim înzadar că vrem să ghicim sau să cercetăm existența vreunui lucru.

[O puternică obiecțiune însă împotriva acestor reguli, de a dovedi existența în mod mijlocit, o ridică *idealismul*, a cărui respingere e aci la locul potrivit.

*
* * *

Respingerea idealismului

Idealismul, (înțeleg pe cel *material*), este teoria care declară existența obiectelor în spațiu în afară de noi sau numai ca îndoelnică și *indemonstrabilă*, sau ca falsă și *imposibilă*; cel *dintâiu* este idealismul *problematic* al lui **Cartesius**, care declară ca neîndoelnică numai o aserțiune (*assertio*) empirică, anume „*Eu sunt*”; al doilea e cel *dogmatic* al lui **Berkeley**, care declară că spațiul, cu toate lucrurile cărora el le este inerent ca condiție inseparabilă, este ceva ce chiar în sine e imposibil, și că, prin urmare, și lucrurile în spațiu sunt simple ficțiuni. Idealismul dogmatic e inevitabil, dacă considerăm spațiul ca însușire care ar fi să aparțină obiectelor în sine; căci atunci el este, cu acele toate cărora le servește ca condiție, o neființă. Temeiul acestui idealism însă a fost înlăturat de noi în *Estetica transcendențială*. Cel *problematic*, care nu afirmă despre acestea nimic, ci arată numai neputința de a dovedi prin experiență nemijlocită altă existență decât pe a noastră, e rațional și în conformitate cu o gândire filozofică temeinică: anume de a nu îngădui o

judecată definitivă înainte de a fi găsit o dovadă suficientă. Dovada cerută trebuie deci să arate că noi avem despre lucrurile exterioare și *experiență* și nu numai închipuire; ceea ce nu se va putea înfăptui în alt mod decât dacă putem dovedi cumcă chiar experiența noastră *internă*, pentru **Cartesius** neîndoelnică, nu e posibilă decât numai presupunându-se experiența *exterioră*.

T e o r e m ă

Simpla conștiință, dar determinată în mod empiric, a existenței mele proprii dovedește existența obiectelor în spațiu în afară de mine.

Dovadă.

Eu am conștiința existenței mele ca determinată în timp. Toată determinarea de timp presupune ceva *persistent* în percepție. [Acest ceva persistent însă nu poate fi ceva în mine, deoarece chiar existența mea în timp poate fi determinată abia prin acest persistent] ¹⁾. În acest fel, percepția acestui persistent e posibilă numai printr'un *obiect* în afară de mine și nu prin simpla *reprezentare* a unui obiect în afară de mine. Prin urmare, determinarea existenței mele în timp e posibilă numai prin existența de lucruri reale pe cari le percep în afară de mine. Or, conștiința în timp e legată în mod necesar cu conștiința posibilității acestei determinări de timp: prin urmare e legată în mod necesar și cu existența lucrurilor în afară de mine, ca condiție a determinării de timp; adică conștiința propriei mele existențe este totodată o conștiință nemijlocită a existenței altor lucruri în afară de mine.

Nota 1. — În dovada de mai sus se va observa că jocul pe care-l făcea idealismul se întoarce cu mai mare drept împotriva

1) Vezi pg. 32—33 a traducerii de față, nota infrapagină.

sa. Acesta susținea că singura experiență nemijlocită este cea internă și că, de aci, se *conclude* numai la obiecte exterioare, dar, ca totdeauna când se concludă din efecte date la cauze *determinate*, numai în mod nesigur, deoarece și în noi înșine se poate afla cauza reprezentărilor pe care o atribuim poate în mod greșit obiectelor exterioare. Dar aci se dovedește că experiența externă e propriu zis nemijlocită *), că numai cu ajutorul ei e posibilă, deși nu conștiința propriei noastre existențe, dar totuș determinarea ei în timp, adică experiența internă. Fără îndoială că reprezentarea „*Eu sunt*“, care exprimă conștiința ce poate însoți toată gândirea, este ceea ce cuprinde în sine în mod nemijlocit existența unui subiect, dar încă nu o *cunoaștere* a lui, deci nici una empirică, adică experiență; căci pentru aceasta, pe lângă gândirea a ceva existent, mai e nevoie de intuiție și, aci, internă, cu privire la care, adică la timp, trebuie să fie determinat subiectul, în care scop sunt absolut necesare obiecte exterioare, astfel că, prin urmare, experiența internă însăși nu e posibilă decât în mod mijlocit și prin experiență externă.

Nota 2. — Cu aceste concordă în mod perfect toată întrebuintărea empirică a facultății noastre de cunoaștere în determinarea timpului. Nu numai că noi putem înfăptui toată determinarea de timp numai prin schimbul în raporturile exterioare, (mișcarea), în relație cu persistentul în spațiu, (d. ex. mișcarea soarelui cu privire la obiectele pământului), noi nu avem chiar nimic persistent ce am pune la baza conceptului unei substanțe

*) Conștiința nemijlocită a existenței lucrurilor exterioare nu se presupune în teorema de mai sus, ci se dovedește, fie că înțelegem sau ba posibilitatea acestei conștiințe. Problema cu privire la cea din urmă ar fi ori de noi avem numai un simț intern, dar nu unul extern, ci numai închipuire externă. Dar e clar că, pentru a ne închipui chiar numai ceva ca exterior, adică de a-l expune simțului în intuiție, noi trebuie să avem acumă un simț extern și trebuie să distingem în mod nemijlocit prin această simpla receptivitate a unei intuiții exterioare de spontaneitate care caracterizează orice imaginație. Căci, de a-și închipui numai un simț extern ar distruge chiar facultatea de intuire care urmează să fie determinată prin imaginație.

ca intuiție, decât numai *materia*, și chiar această persistență nu se scoate din experiență exterioară, ci se presupune a priori ca condiție necesară a toată determinarea de timp, deci și ca determinare a simțului intern cu privire la propria noastră existență prin existența de obiecte exterioare. Conștiința de mine însumi în reprezentarea *Eu* nu e nicio intuiție, ci o simplă reprezentare *intelectuală* a spontaneității unui subiect cugetător. Deaceia, acest *Eu* nici nu are nici cel mai neînsemnat predicat al intuiției, care, *ca persistent*, ar putea servi ca corelat determinării de timp în simțul intern, cum este d. ex. *impenetrabilitatea* în materie ca intuiție *empirică*.

Nota 3. — Din faptul că existența de obiecte exterioare se cere pentru posibilitatea unei conștiințe de noi înșine determinate, nu urmează că orice reprezentare intuitivă de obiecte exterioare ar cuprinde în sine totodată existența lor; căci acea reprezentare poate fi prea bine simplul efect al imaginației (în visuri cât și în nebunie); dar și așa ea are loc numai prin producțiunea unor foste percepții exterioare, cari, cum s'a arătat, nu sunt posibile decât prin realitatea unor obiecte exterioare. Aci a fost numai să se dovedească că experiența internă în general nu e posibilă decât numai prin experiență exterioară în general. Ori de cutare sau cutare pretinsă experiență nu este simplă închipuire, trebuie să se stabilească după osebitele determinațiuni ale ei și prin concordanța cu criteriile oricărei experiențe reale.]



În sfârșit, în ce privește postulatul al treilea, el se raportează la necesitatea materială în existență și nu numai la legătura numai formală și logică a conceptelor. Or, deoarece nicio existență a obiectelor simțurilor nu poate fi cunoscută cu totul a priori, dar totuș *comparative* a priori în raport cu altă existență acuma dată, dar deoarece totuș și atunci nu putem găsi decât acea existență care trebuie să fie undeva în lanțul experienței: din care percepția dată e o porțiune: atunci necesitatea existenței nu poate fi cunoscută nicicând din concepte, ci totdeauna numai

după legile generale ale experienței, din legătura cu ceea ce se percepe. Or, nu este nicio existență care, supt condițiunea altor fenomene date, ar putea fi cunoscută ca necesară, decât existența efectelor din cauze date după legile cauzalității. Prin urmare, noi nu putem cunoaște necesitatea existenței obiectelor (substanțelor), ci numai pe cea a existenței stării lor, și anume din alte stări cari sunt date în percepție după legile empirice ale cauzalității. De aci urmează că criteriul necesității se află numai în legea experienței posibile :că tot ce se întâmplă e determinat a priori în fenomen prin cauza sa. Deaceea, noi cunoaștem numai necesitatea *efectelor* în natură, ale căror cauze ne sunt date; și criteriul necesității în existență nu se întinde peste câmpul experienței posibile; și chiar în aceasta acest criteriu nu e valabil despre existența lucrurilor ca substanțe, deoarece acestea nu pot fi nicicând considerate ca efecte empirice sau ca ceva ce se întâmplă și devine. Necesitatea privește deci numai raporturile fenomenelor după legea dinamică a cauzalității și posibilitatea, întemeiată pe aceasta, de a concluda a priori dintr'o existență dată (cauză) la altă existență (efect). Tot ce se întâmplă e, în mod ipotetic, necesar; acesta e un principiu care supune schimbarea în lume unei legi, adică unei reguli a existenței necesare, o regulă fără de care nici chiar natura n'ar avea loc. Deaceea, propoziția: „Nimic nu se întâmplă printr'un hazard orb“ (*in mundo non datur casus*) este o lege naturală a priori; totașa „Nicio necesitate în natură nu e necesitate oarbă, ci condiționată, deci inteligibilă“ (*non datur fatum*). Amândouă sunt astfel de legi prin cari jocul schimbărilor e supus unei *naturi a lucrurilor* (ca fenomene) sau, ceea ce-i totuna, unității intelectului, numai în care ele pot aparține unei experiențe ca unitate sintetică a fenomenelor. Aceste două principii aparțin celor dinamice. Cel dintâiu este, bine zis, o consecință a principiului cauzalității (în analogiile experienței). Al doilea aparține principiilor modalității, care, la determinarea cauzală, mai adaugă conceptul necesității, care stă însă supt o regulă a intelectului. Principiul continuității a interzis, în șirul fenomenelor (schimbărilor), orice săritură (*in mundo non datur saltus*), dar și în ansamblul tuturor intuițiilor empirice în spațiu

orice lacună sau deschizătură între două fenomene (*non datur hiatus*); căci așa putem exprima acest principiu: că nimic nu poate intra în experiență ce ar dovedi un *vacuum* sau l-ar admite chiar numai ca o parte a sintezei empirice. Căci în ce privește vidul ce ni l-am putea gândi în afară din câmpul experienței posibile, (al lumii), el nu intră în competența tribunalului simplului intelect, care hotărăște numai în chestiuni cari privesc folosirea unor fenomene date pentru cunoașterea empirică, și e o problemă pentru rațiunea idealistă care depășește chiar sfera unei experiențe posibile și vrea să judece despre cecece o inconjoară și limitează chiar pe aceasta, trebuie deci examinată în Dialectica transcendentă. Aceste patru propoziții (*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*), le putem lesne reprezenta, ca și toate principiile de origine transcendentă, după ordinea lor în conformitate cu ordinea categoriilor demonstrându-i fiecareia locul ei; dar cetitorul acuma exercitat o va face singur sau va descoperi lesne firul conducător pentru aceasta. Aceste principii se unesc însă numai în punctul de a nu admite în sinteza empirică nimic ce ar putea aduce pagubă sau scădere intelectului și înlănțuirii continue a fenomenelor, adică unității conceptelor sale. Căci numai în el e posibilă unitatea experienței, în care toate percepțiile trebuie să-și aibă locul lor.

Ori de câmpul posibilității e mai mare decât câmpul ce conține toată realitatea, acesta însă le rândul său mai mare decât mulțimea a ceea ce-i necesar, acestea sunt întrebări interesante și, anume, susceptibile de rezolvire sintetică, dar și cari intră numai în competența tribunalului rațiunii; căci ele vreau să spună cam atâta că, ori de toate lucrurile ca fenomene aparțin totalității și contextului unei singure experiențe, din care fiecare percepție dată e o parte, care deci nu poate fi legată cu alte fenomene — sau ori de percepțiile mele pot aparține (în înlănțuirea lor generală) mai multor decât unei experiențe posibile. Intelectul dă a priori experienței în general numai regula după condițiunile subiective și formale atât ale senzibilității cât și ale apercepției, cari singure o fac posibilă. Alte forme ale intuiției (decât spa-

țiul și timpul), totașa alte forme ale intelectului (decât cele discursive ale gândirii sau ale cunoașterii prin concepte), deși ar putea fi posibile, noi totuș nu ni le putem gândi și nici pricepe în niciun fel; dar, chiar dacă am putea-o, atunci totuș ele n'ar aparține experienței ca unicei cunoașteri în care ne sunt date obiecte. Ori de alte percepții, decât cele ce aparțin în general întregii noastre experiențe posibile, pot avea loc și ori de există deci cu totul alt câmp după materie, nu poate hotărî intelectul; el are a face numai cu sinteza a ceea ce e dat. Dealtfel e foarte izbitoare sărăcia concluziilor noastre obicnuite, prin care noi producem un mare imperiu al posibilității, din care toată realitatea, (tot obiectul experienței), este numai o mică parte. „Tot realul e posibil“; de aci urmează firește, după regulile logice ale conversiunii, propoziția numai particulară: „Unele lucruri posibile sunt reale“, ceea ce pare deci a însemna atâta că: multe lucruri sunt posibile cari nu sunt reale. Se pare, ce-i drept, că noi am putea chiar pune numărul posibilului peste cel al realului prin faptul că la acela trebuie să se adauge ceva pentru a-l forma pe acesta. Dar acest adaos la posibil nu-l cunosc. Căci ceea ce ar urma să mai fie adăogat pe deasupra lui ar fi imposibil. Se poate adăoga numai la intelectul meu ceva despre concordanța cu condițiunile formale ale experienței, adică legătura cu o percepție oarecare; ceea ce însă e legat cu aceasta după legi empirice este real, deși nu e perceput în mod nemijlocit. Că însă, în înlănțuirea integrală cu ceea ce-mi este dat în percepție, ar fi posibilă o altă serie de fenomene, deci ar fi posibile mai multe, decât o unică experiență atotcuprinzătoare, nu se poate concluda din ceea ce e dat, și încă mai puțin fără a fi ceva dat, deoarece fără materie pretutindeni nimic nu poate fi gândit. Ceea ce e posibil numai supt condițiuni cari ele înseși sunt numai posibile, nu e posibil *în toată privința*. Întrebarea însă se ia în toată privința dacă vrem să știm, ori de posibilitatea lucrurilor se întinde mai departe decât până unde poate ajunge experiența.

Am amintit aceste chestiuni numai pentru a nu lăsa o lacună în ceea ce, după părerea comună, aparține conceptelor intelectului. De fapt însă, posibilitatea absolută, (care e valabilă în

toată privința, nu este un simplu concept al intelectului și nu poate avea nici într'un fel, aplicare empirică, ci el aparține numai rațiunii, care depășește toată posibilă întrebuintare empirică a intelectului. Deaceia, noi am trebuit să ne mulțumim aci numai cu o notă critică, lăsând de altminteri chestiunea în obscuritate până la o explicare viitoare mai largă.

Deoarece vreau să închei acuma acest al patrulea număr și, cu el totodată, sistemul tuturor principiilor intelectului pur, mă trebuie să arăt temeiul pentru care principiile modalității le-am numit tocmai postulate. Nu vreau să iau aci această expresie în înțelesul ce i l-au dat, împotriva înțelesului matematicienilor cărorora doar bine zis le aparține, unii autori filozofi mai noi, anume: că a postula ar fi să însemneze totatât ca a da o propoziție ca nemijlocit certă fără justificare sau dovadă; căci, dacă am admite aceasta la propoziții sintetice, oricât de evidente ar fi ele, că noi le-am putea atașa fără deducțiune, asentimentului necondiționat în virtutea greutății proprii lor afirmațiuni, atunci toată critica intelectului e pierdută; și deoarece nu lipsesc pretenții arogante, dela cari nu se dă înapoi nici credința comună, (care însă nu e o scrisoare de acreditare), atunci intelectul nostru va fi deschis la toată aiureala, fără a putea refuza acelor afirmațiuni asentimentul, cari cer și ele, deși pe nedrept, totuș în acelaș ton de încredere, să fie lăsate să intre ca advărate axiome. Dacă deci la conceptul unui lucru se adaogă în mod sintetic o determinațiune a priori, atunci despre o atare propoziție trebuie să se mai adaoge neapărat, dacă nu o dovadă, totuș cel puțin o deducție a legitimității aserțiunii sale.

Principiile modalității nu sunt însă obiectiv-sintetice, deoarece predicatul posibilității, realității și necesității nu sporesc nicidecum conceptul despre care sunt enunțate prin aceea că au mai adaogat ceva la reprezentarea obiectului. Dar, cum totuș sunt tot sintetice, ele sunt sintetice numai în mod subiectiv, adică ele adaogă la conceptul unui obiect, (real), despre care de altfel nu spun nimic, puterea de cunoaștere, în care el se naște și-și are sediul, astfel că, dacă el numai în intelect e în legătură cu condițiunile formale ale experienței, obiectul său se numește po-

sibil; dacă e în legătură cu percepția, (senzația, ca materie a simțurilor), și e determinat prin aceasta cu ajutorul intelectului, atunci obiectul este real; dacă e determinat prin înlănțuirea percepțiilor după concepte, atunci obiectul se numește necesar. Principiile modalității deci nu exprimă despre un concept nimic altceva decât acțiunea facultății de cunoaștere prin care e produs. Or, în matematică, se numește postulat propoziția practică care nu conține nimic decât sinteza prin care noi ne dăm mai întâi un obiect și producem conceptul său, d. ex. de a descrie un cerc pe un plan cu o linie dată dintr'un punct dat; și o atare propoziție nu poate fi dovedită pentru că procedeul pe care-l cere este chiar ceea prin ce producem abia conceptul unei atari figuri. Așa deci, putem postula cu acelaș drept principiile modalității, deoarece ele nu sporesc în general conceptul lor despre obiecte *), ci arată numai modul cum acest concept se leagă în general cu puterea de cunoaștere.

[Notă generală la sistemul principiilor

E ceva foarte demn de notat că noi nu putem înțelege posibilitatea niciunui lucru după simpla categorie, ci că trebuie să avem totdeauna o intuiție la îndemână pentru a arăta prin ea realitatea obiectivă a conceptului pur al intelectului. Să luăm d. ex. categoriile relațiunii. Cum 1) ceva ar putea exista numai ca *subiect*, nu ca simplă determinațiune a altor lucruri, adică ar putea fi *substanță*, sau cum 2) deaceea că ceva este, trebuie să fie alt ceva, deci cum ceva în general poate fi cauză, sau 3) cum, când există mai multe lucruri, din aceea că unul din ele există, ceva urmează după celelalte și așa în mod reciproc și, în acest

*) Prin realitatea unui obiect eu pun fără îndoială mai mult decât posibilitatea, dar nu în obiect; căci acesta nu poate nicicând conține mai mult în realitate decât ce era conținut în posibilitatea sa integrală. Ci, deoarece posibilitatea a fost numai o pozițiune a obiectului în raport cu intelectul, (cu aplicarea lui empirică), atunci realitatea este totodată o legare a lui cu percepția.

fel, poate avea loc o comunitate de substanțe, nu se poate înțelege nicidecum numai din concepte. Acelaș lucru e valabil și despre celelalte categorii, d. ex. cum un lucru poate fi cu multe la un loc totuna, adică o mărime etc. Câtă vreme deci lipsește intuiția, nu se știe dacă prin categorii se gândește un obiect și dacă lor pretutindeni chiar li s'ar putea atribui un obiect; și așa se confirmă că ele pentru sine nu sunt nicidecum *cunoașteri*, ci simple *forme de cugetare*, pentru a înfăptui cunoașteri din intuiții date. — Tot de aci rezultă că din simple categorii nu se poate face nicio propoziție sintetică. D. ex. „In toată existența este substanță, adică ceva ce poate exista numai ca subiect și nu ca simplu predicat“; sau: „Orice lucru e un quantum“ etc., unde nu e nimic ce ne-ar putea servi pentru a depăși un concept dat și a lega cu el alt concept. Deaceea, nici nu s'a reușit nicicând de a dovedi, din simple concepte pure ale intelectului, o propoziție sintetică, d. ex. propoziția „Tot ce există în mod contingent are o cauză“. Nu se putea ajunge nicicând mai departe decât de a dovedi că fără de acest raport noi *nu putem înțelege* deloc existența contingentului, adică n'am putea cunoaște a priori prin intelect existența unui atare lucru; din care însă nu urmează că chiar acelaș raport ar fi și condiția posibilității lucrurilor înseși. Deci, dacă vrem să ne întoarcem privirea la dovada noastră a principiului cauzalității, vom observa că noi l-am putut dovedi numai despre obiectele experienței posibile: „Tot ce se întâmplă, (orice eveniment) presupune o cauză“, și anume că noi l-am putut dovedi numai ca principiu al posibilității experienței, deci al *cunoașterii* unui obiect dat în *intuiția empirică*, și nu din simple concepte. Că totuș propoziția „tot contingentul trebuie să aibă o cauză“ e evidentă pentru oricine din simple concepte, nu se poate nega; dar atunci conceptul contingentului e acuma prins în așa fel încât el nu conține categoria modalității, (ca ceva a cărui neexistență poate *fi gândită*), ci pe acea a relației, (ca ceva ce poate exista numai ca consecință a unui alt ceva), și aci fără îndoială este o propoziție identică „Ceeace poate exista numai ca consecință își are cauza sa“. De fapt, dacă e să dăm exemple despre existența contingentă,

noi ne referim totdeauna la *schimbări* și nu numai la posibilitatea *gândirii contrarului* *). Schimbarea însă este eveniment, care, ca atare, e posibil numai printr'o cauză, a cărei inexistență deci e pentru sine posibilă și astfel contingența se cunoaște din faptul că ceva poate exista numai ca efect al unei cauze; dacă deci un lucru e admis ca contingent, atunci a zice că el are o cauză este o propoziție analitică.

Însă mai remarcabil e însă faptul că noi, pentru a înțelege posibilitatea lucrurilor în virtutea categoriilor și, deci, pentru a arăta *realitatea obiectivă* a acestor din urmă, avem nevoie nu numai de intuiții, ci oricând chiar de *intuiții exterioare*. Dacă luăm d. ex. conceptele pure ale *relației* noi găsim că 1) pentru a da ceva *persistent* în intuiție ce corespunde conceptului *substanței* (și a arăta prin aceasta realitatea obiectivă a acestui concept), noi avem nevoie de o intuiție *în spațiu*, (a materiei), deoarece spațiul singur e determinat în mod persistent, timpul însă, deci tot ce este în simțul intern, curge fără încetare. 2) Pentru a arăta *schimbarea*, ca intuiție ce corespunde cauzalității, noi trebuie să luăm ca exemplu mișcarea, ca schimbare în spațiu, ba chiar numai prin aceasta noi ne putem reprezenta în mod intuitiv schimbări a căror posibilitate niciun intelect pur nu le poate înțelege. Schimbarea este legătura de determinațiuni opuse olaltă în mod contradictoriu în existența unuia și aceluiaș lucru. Or, cum ar fi posibil ca dintr'o stare dată să urmeze una ei

*) Ne putem lesne gândi neexistența materiei, dar cei vechi totuș nu conclueau din aceasta contingența ei. Dar, chiar schimbul existenței și neexistenței unei stări date a unui lucru, în care consistă toată schimbarea, nu dovedește întru nimic contingența acestei stări așazicând din realitatea contrarului său, d. ex. repaosul unui corp, urmând după mișcare, nu dovedește încă contingența mișcării lui din faptul că repaosul e contrarul mișcării. Căci acest contrar e aci opus celuilalt numai din punct de vedere logic, nu realiter. Am trebui să dovedim, că în locul mișcării în momentul precedent ar fi fost posibil, ca atunci corpul să fie în repaos, pentru a dovedi contingența mișcării sale, nu că el ar fi în repaos după aceea; căci așa, cele două contrare pot coexista prea bine.

opusă a aceluiaș lucru, nu numai că nicio rațiune nu o poate concepe, ci nici chiar nu o poate pricepe fără intuiție, și această intuiție este cea a mișcării unui punct în spațiu, numai a căruia existență în locuri diferite (ca o consecință de determinațiuni opuse) ne dă abia intuiția schimbării; căci pentru a putea concepe apoi chiar schimbări interne, noi trebuie să ne reprezentăm timpul ca formă a simțului intern în mod figurativ printr'o linie și schimbarea internă prin tragerea acestei linii, (mișcare), prin urmare propria noastră existență succesivă în stare diferită prin intuiție externă, despre care adevărata cauză este că toată schimbarea presupune ceva persistent în intuiție, pentru a fi chiar numai percepută ca schimbare, în simțul intern însă nu se găsește nicio intuiție persistentă. În sfârșit, categoria *comunității*, după posibilitatea ei, nu se poate concepe deloc prin simpla rațiune și deci realitatea obiectivă a acestui concept nu se poate înțelege fără de intuiție, și anume exterioară în spațiu. Căci oare cum ne putem gândi posibilitatea, ca, existând mai multe substanțe, din existența uneia să poată urma după existența celeilalte în mod reciproc ceva (ca efect), și deci, deoarece, în cea dintâi e ceva, deaceea și în celelalte ar trebui să fie ceva ce, numai din existența celei din urmă, nu se poate concepe nicidecum între lucruri din cari fiecare se izolează cu desăvârșire prin substanța sa. Deaceea Leibniz, atribuind substanțelor lumii, numai așa cum și le gândește intelectul singur, o comunitate, a avut nevoie de o zeitate mijlocitoare; căci numai din existența lor ea i se părea cu drept cuvânt neînțeleasă. Noi putem însă pricepe prea bine posibilitatea comunității (a substanțelor ca fenomene), dacă ni le reprezentăm în spațiu, deci în intuiția exterioară. Căci aceasta conține în sine acuma a priori relații exterioare formale ca condiții ale posibilității celor reale (în acțiune și reacțiune, deci ale comunității). — Totașa se poate lesne arăta că posibilitatea lucrurilor ca *mărimi* și, deci, realitatea obiectivă a categoriei mărimii poate fi demonstrată numai în intuiția exterioară și poate fi aplicată apoi, numai cu ajutorul ei, și la simțul intern. Dar,

pentru a evita o expunere prea lungă, eu trebuie să las exemplele în chestiune în seama reflexiunii cetitorului.

Toată nota aceasta e de mare importanță, nu numai pentru a confirma precedentă noastră respingere a idealismului, ci mai vârtos încă pentru a ne arăta, când va fi vorba de *cunoașterea de sine* din simpla conștiință internă și determinațiunea naturii noastre fără de ajutorul unor intuiții empirice exterioare, limitele posibilității unei atari cunoașteri.

Ultima consecință din toată secțiunea aceasta este deci: Toate principiile intelectului pur nu sunt nimic mai departe decât principii a priori ale posibilității experienței, și numai la experiență se raportează și toate propozițiile a priori, ba chiar posibilitatea lor se întemeiază cu desăvârșire pe acest raport.]

Doctrina transcendențială a puterii de judecată (Analitica principiilor)

Capitolul al treilea

Despre principiul deosebirii tuturor lucrurilor în general în Phaenomena și Noumena

Nu numai că am parcurs acuma țara intelectului pur și am observat cu grijă toate părțile ei, ci am și măsurat-o și am fixat în ea fiecărui lucru locul său. Această țară însă este o insulă și chiar prin natură închisă în hotare neschimbate. E țara adevărului, (un nume plin de farmec), împrejmuțată de un ocean larg și furtunos, adevăratul lăcaș al iluziei, unde nu arareori ceață deasă și ghiață ce repede se topește minte țări noi, și înșelând fără încetare cu nădejdi deșarte pe navigatorul pornit fără țintă după descoperiri îl încurcă în aventuri, de cari nicicând nu se mai poate desface, dar și nicicând nu le poate duce la un sfârșit. Înainte de a ne încumeta să pornim pe această mare, pentru a o cerceta după toate întinderile și a ne asigura, dacă aci mai putem nădăjdui ceva, ne va fi defolos să aruncăm mai întâi încă o privire pe harta țării ce tocmai vrem s'o părăsim, și să între-

băm, mai întâi, dacă poate n'am putea fi mulțumiți cu ceace cuprinde în ea, sau și am trebui, de nevoie, să fim mulțumiți, dacă dealtminteri nu există nicăiri pământ pe care am putea să ne așezăm lăcașul; al doilea, să întrebăm supt ce titlu oare posedăm chiar această țară și putem să ne considerăm asigurați împotriva tuturor pretențiilor dușmane. Deși, la aceste întrebări, noi am răspuns acuma în mod indestulător în cursul Analiticei, totuș o revizuire sumară a soluțiunilor lor poate întări convingerea prin faptul că ea concentrează într'un punct momentele lor.

Noi am văzut, anume, că tot ce intelectul scoate din sine însuș, fără a împrumuta aceasta dela experiență, nu-i servește totuș pentru niciun alt scop decât numai pentru întrebuințarea experienței. Principiile intelectului pur, fie ele acuma a priori constitutive (ca cele matematice), sau numai regulative (ca cele dinamice), nu conțin nimic decât așazicând numai schema curată pentru experiența posibilă; căci aceasta își are unitatea numai dela unitatea sintetică pe care intelectul, în mod originar și dela sine însuș, i-o dă sintezei imaginației cu privire la aperepție, și cu care fenomenele ca *data* pentru o cunoaștere posibilă trebuie să stea acuma a priori în raport și concordanță. Or, deși aceste reguli ale intelectului nu numai că sunt a priori adevărate, ci chiar izvorul a tot adevărul, adică al concordanței cunoașterii noastre cu obiectele prin faptul că conțin în sine principiul posibilității experienței ca totalitate a oricărei cunoașteri în care ne-ar putea fi date obiecte, totuș nu ni se pare sufficient de a expune ceace-i adevărat, ci ceace vrem să știm. Dacă deci, prin această cercetare critică, nu învățăm mai multe decât ceace, în întrebuințarea numai empirică a intelectului, am fi aplicat prea bine dela sine fără de o cercetare așa de subtilă, atunci se pare că folosul ce-l scoatem din ea nu compensează cheltuelile și pregătirile. Or, noi putem răspunde, ce-i drept, la aceasta că nicio curiozitate a lărgirii cunoașterii noastre nu e atât de păgubitoare ca aceea care vrea să cunoască folosul totdeauna mai înainte de a începe cercetările și înainte de a-și fi putut face cea mai neînsemnată idee despre acest folos, chiar dacă l-am avea înaintea ochilor. Dar există un folos care poate

fi făcut inteligibil și ademenitor chiar pentru cel mai dificil și mai supărăcios discipol al acestui fel de cercetare transcendențială, anume acesta: că intelectul, ocupat numai cu aplicarea sa empirică și care nu reflectează asupra izvoarelor cunoașterii sale proprii, poate fără îndoială progresa foarte bine, dar că un lucru nu-l poate face nicidecum, anume să-și determine sie însuș limitele aplicării sale și să știe ce se poate găsi înăuntrul său în afara întregii sale sfere; căci, pentru aceasta, e nevoie tocmai de cercetările adânci pe cari le-am făcut. Dacă însă el nu poate distinge, ori de anumite chestiuni se află în orizontul său sau ba, atunci el nu-i nicicând sigur de pretențiile sale și de posesiunea sa, ci trebuie să se aștepte numai la multe rușinoase îndreptări când, (cum e inevitabil), depășește neîntrerupt hotarele teritoriului său și se pierde în aiureli și iluzii.

Deci, că intelectul, de toate principiile sale a priori, ba chiar de toate conceptele sale, nu poate face altă întrebuițare decât o întrebuițare empirică, nicicând însă una transcendențială, este o propoziție care, dacă poate fi cunoscută cu convingere, deschide perspectiva unor consecințe importante. Întrebuițarea transcendențială a unui concept într'un principiu oarecare este aceasta: că ea se raportează la obiecte *în general* și *în sine*, cea empirică însă, dacă se raportează numai la *fenomene*, adică obiecte ale unei *experiențe* posibile. Dar, că pretutindeni poate avea loc numai cea din urmă, se vede din aceasta: Pentru orice concept se cere, mai întâi, forma logică a unui concept, (a gândirii) în general și apoi, în rândul al doilea, și posibilitatea de a-i da un obiect la care să se raporteze. Fără acest din urmă, el nu are niciun senz și e cu totul gol de conținut, deși încă totuș poate conținea funcțiunea logică de a face din eventuale *data* un concept. Or, obiectul nu poate fi dat unui concept în alt mod decât în intuiție, și dacă o intuiție pură e posibilă a priori încă înaintea obiectului, atunci totuș chiar aceasta nu-și poate primi obiectul, deci valabilitatea obiectivă, decât prin intuiție empirică, a cărei simplă formă este. Astfel toate conceptele și, cu ele, toate principiile, orișicât ar putea fi posibile a priori, se raportează totuș la intuiții empirice, adică la *data* pentru experiența

posibilă. Fără de acestea, ele n'au nicio valabilitate obiectivă, ci sunt un simplu joc, fie al imaginației sau al intelectului, cu reprezentările lor respective. Să luăm numai conceptele matematice spre exemplu și anume, mai întâiu, în intuițiile lor pure: spațiul are trei dimensiuni, între două puncte poate fi numai o singură dreaptă, etc. Deși toate aceste principii și reprezentarea obiectului, cu cari se ocupă acea știință, se produc cu totul a priori în minte, ele totuș n'ar însemna nimic, dacă n'am putea arăta oricând prin fenomene, (obiecte empirice), semnificația lor. Deaceea se și cere să *facem senzibil* un concept abstract, adică să arătăm în intuiție obiectul ce-i corespunde, deoarece fără acesta conceptul ar rămânea (cum se zice), fără senz adică fără de semnificație. Matematica împlinește această condiție prin construcția figurei, care e un fenomen prezent simțurilor, (deși produs a priori). Conceptul mărimii, în aceeaș știință, își caută sprijinul și înțelesul în număr, acesta însă în degete, în bilele tablei de calcul sau în linii și puncte cari se pun înaintea ochilor. Conceptul rămâne totdeauna produs a priori împreună cu principiile sintetice sau formulele din atari concepte; dar, întrebuințarea lor și raportarea la pretinse obiecte, la urma urmei, nu poate fi totuși căutată altundeva decât în experiență, a cărei posibilitate (după formă) acelea o conțin a priori.

Dar, că aceasta e cazul și cu toate categoriile și principiile scoase din ele se vede și din faptul că noi nici chiar pe una singură nu o putem defini [în mod real, adică nu putem face inteligibilă posibilitatea obiectului ei], fără a ne coborî îndată la condițiuni ale senzibilității, deci ale formei fenomenelor, la cari prin urmare, ca singurele lor obiecte, ele trebuie să fie limitate, deoarece, dacă înlăturăm aceste condițiuni, dispăre toată semnificația, adică raportarea la obiect și prin niciun exemplu noi nu putem concepe ce anume obiect ar putea fi înțeles supț atari concepte¹⁾.

1) E_1 intercalează aci următorul text, șters în E_2 :

Mai sus, la expunerea tablei categoriilor, noi ne-am dispensat de definiția fiecăreia din ele prin faptul: că intenția noastră, în-

Conceptul mărimii în general nimeni nu-l poate explica decât poate că așa: că ea este determinațiunea unui lucru prin faptul că se poate gândi de câte ori unitatea e conținută în el. Dar acest decâteori se întemeiază pe repetarea succesivă, deci pe timp și sinteza (omogenului) în timp. Realitatea, în opoziție cu negațiunea, o putem explica numai atunci când ne gândim un timp (ca ansamblu a toată existența), care este sau umplut cu ceva sau vid. Dacă las la o parte persistența, (care e o existență în tot timpul), atunci, pentru conceptul substanței, nu-mi rămâne nimic decât reprezentarea logică despre subiect pe care cred a o realiza prin faptul: că-mi reprezintă ceva ce poate avea loc numai ca subiect, (fără a fi predicat a ceva). Dar nu numai că nu cunosc niciun fel de condițiuni supt cari acest avantaj logic va fi propriu vreunui lucru: ci nici nu se poate face nimic cu aceasta și nu se poate trage nici cea mai neînsemnată concluzie, deoarece prin aceasta nu se determină niciun obiect al aplicării acestui concept și deci nici nu știm, dacă acesta în general înseamnă ceva. Din conceptul cauzei, (dacă las la o parte timpul,

dreptată numai spre întrebuițarea lor sintetică, n'ar face-o necesară, și că n'ar trebui să ne expunem, cu întreprinderi inutile, la răspunderi de cari putem fi scutiți. Aceasta n'a fost un pretext, ci o regulă, foarte importantă, de prudență, de a nu ne încumeta îndată a da definiții și de a încerca sau pretexta perfecțiune sau precizie în determinarea conceptului, când ne putem mulțumi cu cutare sau cutare caracter al acestuia, fără a avea chiar nevoie de o înșirare completă a tuturor caracterelor cari formează întregul concept. Acuma însă se arată cumcă temeiul acestei precauțiuni se găsește încă mai adânc, anume că noi nu le-am putut defini, chiar dacă am fi vroit *), ci, dacă înlăturăm

*) Eu înțeleg aci definiția reală, care nu numai că adaogă la numele unui lucru alte cuvinte mai lămurite, ci pe aceea care conține în sine o notă clară prin care obiectul (definitum) poate fi cunoscut oricând în mod cert, și care face utilizabil conceptul explicat pentru aplicare. Explicarea reală ar fi deci aceea care lămurește pe deplin nu numai un concept, ci totodată realitatea obiectivă a lui. Explicațiile matematice cari expun obiectul, în conformitate cu conceptul, în intuiție sunt de felul din urmă.

în care ceva urmează după alt ceva după o regulă), eu n'aș găsi în categoria pură nimic mai departe decât că ar fi așa ceva din care se poate concluda la existența altui ceva,, și, prin aceste, nu numai că nu s'ar putea distinge deloc deolaltă cauza și efectul, ci, deoarece această posibilitate de concludere cere doar în- dată condiții despre cari nu știu nimic, conceptul n'ar avea nicio determinațiune arătând cum se potrivește la un obiect oarecare. Pretinsul principiu: „Tot contingentul are o cauză“ se prezintă ce-i drept cu destulă gravitate, ca și cum și-ar avea propria demnitate în sine însuș. Dar dacă întreb: ce înțelegeți prin contingent? și voi răspundeți: a cărui neexistență e posibilă, atunci aș vrea să știu prin ce vreți să cunoașteți această posibilitate a neexistenței, dacă, în șirul fenomenelor, nu vă reprezentați o succesiune și în aceasta o existență care urmează după neexistență (sau în mod reciproc), deci un schimb; căci, ca neexistența unui lucru să nu se contrazică pe sine, e un apel neputincios la o condiție logică, necesară fără îndoială pentru concept, dar cu totul insuficientă pentru posibilitatea reală; cum, dealtfel, eu pot anula în gândire orice substanță existentă fără a mă contrazice pe mine însumi, din care însă eu nu pot concluda deloc la contingenta obiectivă a ei în existența sa, adică la posibilitatea neexistenței sale în sine. În ce privește conceptul comunității, se poate lesne înțelege că, deoarece categoriile pure ale substanței precum, și ale cauzalității nu admit o explicare ce determină obiectul, cauzalitatea reciprocă în raportul substanțelor întrelolaltă (*commercium*) e totatât de puțin capabilă de a da această explicare. Posibilitatea, existența și necesitatea nu le-a putut

toate condițiunile senzibilității cari le dă caracterul de concepte ale unei aplicări empirice posibile, și dacă le luăm ca concepte de lucruri în general (deci de întrebuințare transcendentală), atunci, cu privire la ele, nu e nimic de făcut decât de a considera funcțiunea logică în judecăți ca condiție a posibilității chiar a lucrurilor, fără a putea arăta totuș nicidecum, unde și-ar putea avea ele aplicarea și obiectul, deci cum ar putea avea, în intelectul pur fără senzibilitate, vreo semnificație și valabilitate obiectivă.

încă nimeni explica decât prin tautologie evidentă, dacă am vrea să scoatem definiția lor numai din intelectul pur. Căci, iluzia de a substitui posibilitatea logică a *conceptului*, (unde el nu se contrazice pe sine), posibilității transcendente ale *lucrurilor*, (unde conceptului îi corespunde un obiect), poate înșela și satisface numai spirite neîncercate *), 1)

Or, de aci rezultă în mod netăgăduit cumcă conceptele pure ale intelectului nu pot avea *nicicând* o aplicare *transcendentală*, ci *totdeauna* numai o aplicare *empirică* și că principiile intelectului pur numai cu privire la condițiunile generale ale unei experiențe posibile pot fi raportate la obiecte ale simțurilor, nicicând însă la obiecte în general, (fără a se considera modul cum le-am intui).

Analitica transcendentală are deci acest rezultat important: că intelectul nu poate face a priori nicicând mai mult decât să anticipeze forma unei experiențe posibile în general, și, cum

[*) Cu un cuvânt: toate aceste concepte nu pot fi justificate prin nimic, pentru a expune, prin aceasta, posibilitatea lor reală, dacă se înlătură toată intuiția senzibilă, (unica ce o avem), și așa mai rămâne numai posibilitatea logică, anume că conceptul (gândirea) e posibilă; despre aceasta însă nu e vorba, ci ori de el se raportează la un obiect și deci înseamnă ceva.]

1) In E_1 e intercalat aci următorul text, șters în E_2 :

E cam straniu și chiar absurd ca să existe un concept căruia totuș trebuie să i se atribuie o semnificație, dar care n'ar fi susceptibil de nicio explicație. Dar, categoriile au aci caracterul osebit: că numai cu ajutorul *condiției senzibile* generale ele pot avea o semnificație determinată și raportare la un obiect oarecare, această condiție însă a fost înlăturată din categoria pură, deoarece aceasta nu poate conține doar nimic decât funcțiunea logică de a aduce diversul supt un concept. Din această funcțiune, adică numai din forma conceptului nu se poate cunoaște și distinge absolut nimic, care obiect cade supt acel concept, deoarece s'a făcut abstracție de condiția senzibilă supt care în general obiecte pot cădea supt ele. Deaceea, categoriile, încă pe lângă conceptul pur al intelectului, mai au nevoie de condițiuni ale aplicării lor la senzibilitate în general (schema) și fără

ceea ce nu e fenomen nu poate fi obiect al experienței: că el nu poate depăși nicicând limitele senzibilității; numai înăuntrul cărorora ne sunt date obiecte. Principiile sale sunt numai principii ale expoziției fenomenelor, și numele mândru al unei ontologii care se încumetă de a da, într'o doctrină sistematică, cunoașteri sintetice a priori despre obiecte în general. (D. ex. principiul causalității), trebuie să facă loc celui modest al unei simple analitice a intelectului pur.

Gândirea este acțiunea de a raporta intuiția dată la un obiect. Dacă felul acestei intuiții nu e dat în niciun mod, obiectul e numai transcendental, și conceptul intelectului n'are altă aplicare decât transcendentală, adică unitatea gândirii unui divers în general. Or, printr'o categorie pură, în care se face abstracție de toată condițiunea intuiției senzibile, care singură ne este posibilă, nu se determină deci niciun obiect, ci se exprimă numai gândirea unui obiect în general după diferiți *modi*. Or, pentru aplicarea unui concept mai e nevoie de o funcțiune a puterii de judecată,

de acestea ele nu sunt concepte prin cari un obiect ar fi cunoscut și deosebit de altele, ci ele sunt numai totatătea moduri de a gândi un obiect pentru intuiții posibile și de a-i da, după o funcțiune oarecare a intelectului, semnificația sa (supt condițiuni încă cerute), adică *de a-l defini*: ele înseși deci nu pot fi definite. Funcțiunile logice ale judecăților în general: unitate și pluralitate, afirmație și negație, subiect și predicat nu pot fi definite fără a comite un cerc, deoarece definiția ea însăși trebuie să fie doar o judecată și ar trebui deci să conțină acuma această funcțiune. Categoriile pure nu sunt însă nimic altceva decât reprezentări ale lucrurilor în general, întrucât diversul intuiției lor trebuie gândit prin cutare sau cutare din aceste funcțiuni logice: Mărimea este determinațiunea care poate fi gândită numai printr'o judecată ce are cantitate (*judicium commune*); realitatea aceea care poate fi gândită numai printr'o judecată afirmativă, substanța, ce, în raportare la intuiție, trebuie să fie subiectul tuturor celorlalte determinațiuni. Rămâne însă aci cu totul nehotărît ce fel de obiecte sunt acelea cu privire la cari trebuie să ne servim de această funcțiune mai degrabă decât de alta: prin urmare categoriile, fără de condițiunea intuiției senzibile, pentru care ele conțin sinteza, n'au nici o raportare la vreun obiect determinat, nu pot deci defini niciun obiect și n'au deci în sine valabilitate de concepte obiective.

prin care un obiect e subsumat supt el, prin urmare condiția, cel puțin formală, supt care poate fi dat ceva în intuiție. Lipsind această condiție a puterii de judecată, (schema), toată subsumpția dispăre; căci nu e dat nimic ce ar putea fi subsumat supt concept. Aplicarea numai transcendentală deci a categoriilor nu e de fapt nicio aplicare și n'are niciun obiect determinat sau chiar numai după formă determinabil. De aci urmează cumcă categoria pură nu ajunge nici pentru un principiu sintetic a priori, și că principiile intelectului pur au aplicare numai empirică, nicicând însă transcendentală, dincolo însă de câmpul experienței posibile nicăiri nu pot exista principii sintetice a priori.

Ar fi deci poate că bine să ne exprimăm așa: categoriile pure fără de condiții formale ale senzibilității au numai semnificație transcendentală, dar n'au aplicare transcendentală, deoarece aceasta în sine e imposibilă, lipsindu-le toate condițiunile vreunei întrebuițări (în judecăți), adică condițiunile formale ale subsumpției vreunui pretins obiect supt aceste concepte. Deoarece deci ele (ca simple categorii pure) ar fi să nu aibă aplicare empirică și nu pot avea aplicare transcendentală, ele n'au nicio aplicare, dacă le separăm de toată senzibilitatea, adică ele nu pot fi aplicate la nici un pretins obiect; dimpotrivă, ele sunt numai forma pură a întrebuițării intelectului cu privire la obiecte în general și la gândire, fără însă ca să putem gândi sau determina vreun obiect numai prin ele singure.

¹⁾ [Dar, în fond, aci e o iluzie greu de evitat. Categoriile nu

¹⁾ În locul celor ce urmează în [], E_1 are textul următor: Cele ce ne apar, întrucât sunt gândite ca obiecte după unitatea categoriilor, se numesc *phaenomena*. Dacă admit însă lucruri cari sunt numai obiecte ale intelectului, și totuși, ca atari, pot fi date unei intuiții, deși nu celei senzibile (așazicând *coram intuitu intellectuali*); atunci astfel de lucruri s'ar chema noumena (*intelligibilia*).

Or, ar fi să gândim cumcă conceptul fenomenelor, limitat prin Estetica transcendentală, dă acuma dela sine realitatea obiectivă a noumenelor și îndreptățește diviziunea lucrurilor în fenomene și noumene, deci și a lumii într'o lume a simțurilor

se întemeiază, după origina lor, pe senzibilitate, ca *formele intuiției*, spațiul și timpul; ele par deci a îngădui o aplicare întinsă dincolo de toate obiectele simțurilor. Dar ele, la rândul lor, nu sunt nimic decât *forme de gândire*, cari conțin numai facultatea logică de a uni a priori într'o conștiință diversul din intuiție, și aci, dacă le luăm intuiția singură posibilă pentru noi, ele pot avea încă mai puțină semnificație decât acele forme senzibile pure, prin cari totuș cel puțin e dat un obiect, pe când un mod de unire a diversului, propriu intelectului nostru, nu înseamnă nimic, dacă nu se adaogă acea intuiție în care singură diversul poate fi dat. — Cu toate aceste, când anumite lucruri, ca fenomene, noi le numim ființe ale simțurilor (*phaenomena*), deosebind modul cum le intuim de însușirea lor în sine, e cuprins doar acuma în conceptul nostru că noi sau le intuim pe acestea după această însușire din urmă, deși nu în aceasta, sau și opunem așazicănd acelora alte lucruri posibile, cari nu sunt deloc obiecte ale simțurilor noastre, ca obiecte gândite numai prin intelect, numindu-le ființe ale intelectului (*noumena*). Or, se ivește întrebarea: dacă conceptele noastre pure ale intelectului nu au semnificație cu privire la aceste din urmă și n'ar putea fi un mod de cunoaștere a lor?

Chiar dela început însă se arată aci un echivoc care poate prilejui mare neînțelegere :că, deoarece intelectul, numind un lucru într'o privință numai fenomen, își face în acelaș timp, afară de acest raport, încă o reprezentare despre *un obiect în sine* și

și o lume a intelectului (*mundus sensibilis et intelligibilis*), și anume așa că deosebirea să atingă aci nu numai forma logică a cunoașterii obscure sau clare a unuia și aceluiaș obiect, ci modul diferit cum obiectele pot fi date cunoașterii noastre dela origine, și după care ele se deosebesc în sine între olaltă după gen. Căci, dacă simțurile ne reprezintă numai ceva *cum apare*, atunci acest ceva trebuie să fie doar și în sine un lucru și un obiect al unei intuiții nesenzibile, adică al intelectului, adică trebuie să fie posibilă o cunoaștere în care nu se găsește senzibilitate și care singură are absolută realitate obiectivă, prin care, anume, ne sunt reprezentate obiectele cum sunt, pe când în

își reprezintă deci că și-ar putea face și *concepte* despre un atare obiect, și că, deoarece intelectul nu dă alte concepte decât categoriile, obiectul ar trebui să poată fi gândit, cel puțin în semnificația din urmă, prin aceste concepte pure ale intelectului, prin aceasta însă el e ademenit să ia conceptul cu totul *nedeterminat* despre o ființă a intelectului, considerată ca ceva în general în afară de senzibilitatea noastră, drept un concept *determinat* despre o ființă pe care am putea-o cunoaște prin intelect într'un mod oarecare.

Dacă prin noumenon înțelegem un lucru *intrucât nu e obiect al intuiției noastre senzibile*, prin faptul că facem abstracție de modul de intuire a lui, atunci acesta e un noumenon în înțeles *negativ*. Dacă însă înțelegem prin el un *obiect* al unei *intuiții nesenzibile*, atunci presupunem un mod osebit de intuire, anume cel intelectual, care însă nu e al nostru, și despre care nici posibilitatea nu o putem înțelege, și aceasta ar fi noumenon în semnificație pozitivă.

Or, teoria despre senzibilitate este totodată teoria despre nou-

aplicarea empirică a intelectului nostru obiectele sunt cunoscute numai *cum apar*. Astfel, pe lângă aplicarea empirică a categoriilor (care e limitată la condițiuni senzibile) ar mai exista o aplicare pură și totuși de valabilitate obiectivă, și noi n'am putea susține ceea ce am spus până acuma: că cunoașterile noastre intelectuale pure pretutindeni nu sunt nimic mai departe decât principii ale expunerii fenomenelor, cari nici a priori n'ar merge mai departe decât până la posibilitatea formală a experienței, căci aci ar sta pentru noi deschis cu totul alt câmp, așazicând o lume în spirit gândită, (poate și intuită), care nu mai puțin, ba chiar într'un mod cu mult mai nobil ar putea ocupa intelectul nostru pur.

Toate reprezentările noastre sunt raportate de fapt prin intelect la vreun obiect, și, deoarece fenomenele nu sunt nimic decât reprezentări, intelectul le raportează la ceva ca obiect al intuiției senzibile: dar acest ceva este, într'atâta numai, obiectul transcendental. Acesta înseamnă însă un x , despre care nu știm deloc nimic, nici în general, (după constituția actuală a intelectului nostru), nu putem ști, ci care poate servi numai ca un *correlatum* al unității apercepției la unitatea diversului în in-

menon în înțeles negativ, adică despre obiecte pe cari intelectul trebuie să și-le gândească fără această relație cu modul nostru de intuire, deci nu numai ca fenomene, ci ca obiecte în sine, despre cari însă, în această separațiune, el înțelege totodată că el, în acest fel de a le considera, nu poate face nicio întrebuițare de categoriile sale, deoarece acestea au o semnificație numai în raportare la unitatea intuițiilor în spațiu și timp, și că ele pot determina a priori prin concepte generale de legătură chiar această unitate numai din cauza simplei idealități a spațiului și timpului. Unde nu se poate găsi această unitate de timp, deci la noumenon, acolo încetează cu desăvârșire toată întrebuițarea, ba chiar toată semnificația categoriilor; căci chiar posibilitatea lucrurilor, cari ar fi să corespundă categoriilor, nu se poate deloc înțelege; deaceia pot să mă refer numai la cele ce am expus îndată la început în nota generală la capitolul precedent. Or, posibilitatea unui lucru nu se poate nicidecum dovedi numai din faptul că un concept al său nu se contrazice, ci numai prin aceea că-l justificăm pe acesta printr'o intuiție ce-i

tuiția senzibilă, cu ajutorul căreia intelectul unește diversul în conceptul unui obiect. Acest obiect transcendentă nu se poate deloc separa de datele senzibile, deoarece atunci nu rămâne nimic prin ce ar fi gândit. El nu este deci un obiect al cunoașterii în sine, ci numai reprezentarea fenomenelor, supt conceptul unui obiect în general care e determinabil prin diversul fenomenelor.

Or, chiar din această cauză, nici categoriile nu reprezintă un obiect oșebit, dat numai intelectului, ci servesc numai pentru a determina obiectul transcendentă (conceptul despre ceva în general) prin ceea ce e dat în senzibilitate, pentru a cunoaște prin aceasta în mod empiric fenomenele supt concepte de obiecte.

În ce privește însă cauza pentru care, nemulțumiți încă prin substratul senzibilității, noi mai adăogăm fenomenelor noumenele pe cari numai intelectul pur le poate gândi, ea se întemeiază numai pe următoarele. Senzibilitatea și câmpul ei, anume cel al fenomenelor, este ea însăși limitată prin intelect în privința: că ea nu se raportează la obiecte în sine, ci numai la modul cum obiectele ne apar nouă în virtutea constituției noastre subiective. Acesta a fost rezultatul întregii Estetice transcendentale, și rezultă și în mod natural din conceptul unui fenomen în general:

corespunde. Dacă am vrea deci să aplicăm coteoriile la lucruri cari nu sunt considerate ca fenomene, atunci am trebui să punem la bază altă intuiție decât pe cea sensibilă, și atunci obiectul ar fi un noumenon în *înțeles pozitiv*. Or, deoarece o atare intuiție, anume intelectuală, se află absolut în afară de facultatea noastră de cunoaștere, atunci și aplicarea coteoriilor nu poate trece nicidecum peste hotarul obiectelor experienței, și fapțurilor simțurilor le corespond fără îndoială fapțuri ale intelectului, și poate că există fapțuri ale intelectului, la cari facultatea noastră de intuire sensibilă nu are nicio raportare; dar conceptele noastre ale intelectului, ca simple forme de gândire pentru intuirea noastră sensibilă, nu ajung nici câtuși de puțin până la acestea, ceea ce numim noi deci noumenon trebuie să fie înțeles ca atare numai în semnificație *negativă*.]

Dacă dintr'o cunoaștere empirică eu înlătur toată gândirea (prin coteorii), nu rămâne nicio cunoaștere a vreunui obiect; căci prin simplă intuiție nu se gândește nimic, și că această afecțiune a senzibilității e în mine, nu constituie nicio raportare a

că fenomenului trebuie să-i corespondă ceva ce în sine nu este fenomen, deoarece fenomenul nu poate fi nimic pentru sine însuș și în afară de modul nostru de reprezentare, deci, dacă să nu rezulte un cerc continuu, cuvântul fenomen arată acuma o raportare la ceva, a cărui reprezentare nemijlocită este, ce-i drept, sensibilă, dar care în sine și fără această însușire a senzibilității noastre, (pe care se întemeiază forma intuiției noastre), trebuie să fie ceva, adică un lucru independent de senzibilitate.

Or, de aci se ivește conceptul despre un noumenon, care însă nu e deloc pozitiv și nu înseamnă o cunoaștere determinată despre un obiect oarecare, ci numai gândirea a ceva în general, în care eu fac abstracție de toată forma intuiției senzibile. Dar, pentru ca un noumenon să însemne un lucru adevărat și care trebuie deosebit de toate fenomenele, atunci nu e destul: ca eu să-mi *purific* gândul meu de toate condițiunile intuiției senzibile, eu mai trebuie, pe lângă aceasta, să am temeiul a *presupune* un alt mod de intuire decât e cel sensibil și supt care un atare obiect ar putea fi dat; căci, dealfel, gândul meu e gol, deși fără contradicție. Noi n'am putut dovedi, ce-i drept, mai sus: că intuiția sensibilă ar fi singura intuiție posibilă în general, ci că ea

unei atari reprezentări la un obiect oarecare. Dacă las însă, dimpotrivă, la o parte toată intuiția, mai rămâne totuș încă forma gândirii, adică modul de a determina diversului unei intuiții posibile un obiect. Deaceea, categoriile se întind mai departe decât intuiția senzibilă, deoarece ele gândesc obiecte în general, fără a mai considera modul osebit (al senzibilității) în care ele ar putea fi date. Dar prin aceasta, ele nu determină o sferă mai mare de obiecte, deoarece nu se poate admite că atari pot fi date, fără a se presupune ca posibil un alt mod de intuire decât cel senzibil, la care însă nu suntem deloc îndreptățiți.

Problematic numesc eu un obiect care nu conține o contradicție și care, și ca limitare a unor concepte date, e legat cu alte cunoașteri, dar a cărui realitate obiectivă nu poate fi cunoscută în niciun mod. Conceptul unui *noumenon*, adică al unui lucru care să nu fie gândit nicidecum ca obiect al simțurilor, ci ca obiect în sine, nu e deloc contradictoriu; căci despre senzibilitate nu se poate doar afirma că ea este singurul mod posibil al intuiției. Mai apoi, acest concept e necesar pentru a nu întinde

este astfel numai *pentru noi*, dar nici n'am putut dovedi: că un alt mod de intuire ar fi posibil și, cu toate că gândirea noastră poate face abstracție de acea senzibilitate, rămâne totuș între-barea, dacă, în acest caz, gândirea nu este o simplă formă a unui concept și dacă, la această separațiune, mai rămâne undeva un obiect.

Obiectul la care eu raportez fenomenul în general este lucrul transcendent, adică gândul cu totul nedeterminat despre ceva în general. Acesta nu poate fi numit *noumenon*; căci eu nu știu despre el nimic ce ar fi în sine, și n'am niciun concept despre el, decât numai despre obiectul unei intuiții senzibile, care deci e identic pentru toate fenomenele. Eu nu-l pot gândi prin nicio categorie; căci aceasta e valabilă despre intuiția empirică pentru a o aduce supt conceptul unui obiect în general. O aplicare pură a categoriei este fără îndoială posibilă, adică fără contradicție, dar n'are nicio valabilitate obiectivă, deoarece nu se raportează la intuiție, care ar fi să primească, prin aceasta, unitatea obiectului; căci categoria este doar o simplă funcțiune a gândirii, prin care nu-mi este dat niciun obiect, ci se gândește numai ceea ce ar putea fi dat în intuiție.

intuiția până peste obiectele în sine și deci pentru a limita valabilitatea obiectivă a cunoașterii senzibile, (căci cele ce rămân și până la cari acea intuiție nu ajunge, se numesc noumene tocmai pentru a arăta prin aceasta că acele cunoașteri nu-și pot întinde teritoriul asupra tot ce gândește intelectul). La urma urmei însă, totuș posibilitatea unor atari *noumena* nu se poate deloc înțelege, și întinderea în afară de sfera fenomenelor e (pentru noi) goală, adică noi avem un intelect care, *în mod problematic* se întinde mai departe decât fenomenele, dar n'avem o intuiție, ba chiar nici cel puțin un concept despre o intuiție posibilă, prin care, în afară de câmpul senzibilității, ne-ar putea fi date obiecte și intelectul ar putea fi aplicat, *în mod asertoric*, dincolo de ea. Conceptul unui noumenon este deci un *concept de limită*, pentru a restrânge pretenția senzibilității, și are deci aplicare numai negativă. Dar totuș el nu este o ficțiune arbitrară, ci stă în legătură cu limitarea senzibilității, fără a putea pune totuș ceva pozitiv în afară de sfera acesteia.

Clasificarea lucrurilor în *phaenomena* și *noumena* și împărțirea lumii într'o lume a simțurilor și una a intelectului nu se poate deci admite deloc [*în înțeles pozitiv*], deși conceptele fără îndoială îngăduesc clasificarea în senzibile și intelectuale; căci celor din urmă nu li se poate determina niciun obiect și ele nu pot fi deci nici prezentate ca obiectiv-valabile. Dacă ne depărtăm de simțuri, cum am putea oare face să se înțeleagă, cumcă categoriile noastre, (cari ar fi singurele concepte ce rămân pentru noumene), înseamnă încă pretutindeni ceva, deoarece pentru raportarea lor la vreun obiect trebuie să fie dat încă ceva mai mult decât numai unitatea gândirii, adică pe lângă aceasta o intuiție posibilă la care categoriile pot fi aplicate?

Conceptul unui noumen, luat numai în mod problematic, rămâne cu toate acestea nu numai admisibil, ci și inevitabil ca un concept ce impune senzibilității hotare. Dar atunci, acesta nu mai este un *obiect inteligibil* osebit pentru intelectul nostru, ci un intelect, căruia i-ar aparține, ar fi el însuș o problemă, a-nume de a cunoaște, nu în mod discursiv prin categorii, ci într'o intuiție nesenzibilă, obiectul său, ca despre care noi nu ne putem

face nici cea mai neînsemnată reprezentare a posibilității sale. Intelectul nostru dobândește deci în acest mod o lărgire negativă, adică el nu e limitat prin senzibilitate, ci o limitează dimpotrivă pe aceasta prin faptul că el numește obiecte în sine, (nu considerate ca fenomene), *noumena*. Dar îndată, el își pune sie însuș limite, de a nu le cunoaște prin categorii, deci de a le gândi numai supt numele unui ceva necunoscut.

Găsesc totuș în scrierile unor autori mai noi o întrebunțare cu totul diferită a expresiilor unui *mūndi sensibilis și intelligibilis* *), care diferă cu totul de înțelesul celor Vechi, și unde fără îndoială nu e nicio dificultate, dar nu se găsește nimic decât vorbărie goală. După acest înțeles, unora le-a plăcut să numească ansamblul fenomenelor, întrucât e intuit, lumea simțurilor, întrucât se gândește, însă legătura ei după legi generale ale intelectului, lumea intelectului. Astronomia teoretică, care expune simpla observație a cerului înstelat, ar reprezenta pe cea dintâiu, pecând cea contemplativă (explicată d. ex. după sistemul copernican, sau chiar după legile gravitațiunii ale lui *Newton*), pe a doua, adică o lume inteligibilă. Dar o atare intortochiare a cuvintelor e numai un pretext sofistic pentru a ocoli o chestiune dificilă potrivit înțelesul ei la comoditatea proprie. Cu privire la fenomene se poate întrebunța fără îndoială intelectul și rațiunea; dar e întrebarea dacă aceste mai au aplicare, când obiectul nu e fenomen, (ci *noumenon*), și în acest senz e luat, când e gândit în sine ca numai inteligibil, adică dat numai intelectului și deloc simțurilor. E deci întrebarea: dacă afară de acea aplicare empirică a intelectului (chiar în reprezentarea lui *Newton* a constituției Universului) mai e posibilă una transcendentală, care se raportează la noumenon ca un obiect, întrebare la care noi am răspuns în mod negativ.

[*] Nu trebuie să întrebunțăm în locul acestei expresii pe cea a unei lumi intelectuale, cum se obicinuește a se face în expunerea germană; căci intelectuale sau senzitive sunt numai cunoașterile. Ceeace însă poate fi numai un obiect al unui sau al celui alt mod de cunoaștere, obiectele deci, trebuie să se numească (cu toată duritatea sunetului) inteligibile sau senzibile.]

Deci, când zicem: simțurile ne reprezintă lucrurile *cum apar*, intelectul însă *cum sunt*, expresia din urmă se va lua nu în înțeles transcendențial, ci numai în înțeles empiric, anume cum trebuiesc reprezentate ca obiecte ale experienței în înlățuirea desăvârșită a fenomenelor, și nu după ceea ce ar putea fi în afară de raportarea la experiența posibilă și deci la simțuri în general, prin urmare ca obiecte ale intelectului pur. Căci, aceasta ne va rămânea totdeauna necunoscut, și nu vom cunoaște nici chiar, că rămâne necunoscut, dacă o atare cunoaștere (extraordinară) transcendențială e posibilă undeva, cel puțin de așa fel ca să stea supt categoriile noastre obișnuite. *Intelectul și senzibilitatea* pot determina, la noi, obiecte *numai unindu-se*. Dacă le despărțim, atunci avem intuiții fără concepte sau concepte fără intuiții, în amândouă cazuri însă reprezentări pe cari nu le putem raporta la niciun obiect determinat.

Dacă, după toate aceste expuneri, cineva mai stă la cumpănă de a renunța la aplicarea numai transcendențială a categoriilor, atunci să le încerce într'o aserțiune sintetică oarecare. Căci una analitică nu duce intelectul prea departe, și deoarece el e ocupat numai cu ceea ce e gândit acum în concept, el lasă nehotărâtă chestiunea dacă acest concept se raportează în sine la obiecte sau înseamnă numai unitatea gândirii în general, (care face cu desăvârșire abstracție de modul cum un obiect ar putea fi dat); el se mulțumește a ști ce se găsește în concept; la ce s'ar putea raporta conceptul însuși, îi este indiferent. Să încerce deci cu vreun principiu sintetic și pretins transcendențial, ca d. ex. „Tot ce este există ca substanță sau determinațiune inerentă substanței“, „Tot ce-i contingent există ca efect al altui lucru, anume al cauzei sale“, etc. Or, eu întreb: de unde vrea el să iee aceste propoziții sintactice, deoarece conceptele au să fie valabile nu în virtutea raportării la o experiență posibilă, ci despre obiecte în sine (*noumena*)? Unde e aci acel al treilea termen, care se cere totdeauna pentru o propoziție sintetică, pentru a lega în ea întreolaltă concepte cari n'au nicio înrudire logică (analitică)? El nu va dovedi nicicând propoziția sa, ba chiar, ce e mai mult, nici nu va putea justifica cel puțin posibilitatea unei atari afirmațiuni

pure, fără a considera aplicarea empirică a intelectului și a renunța prin aceasta cu desăvârșire la judecata pură și independentă de simțuri. Așa deci, conceptul de obiecte pure, numai inteligibile, este cu desăvârșire gol de toate principiile aplicării lor, deoarece nu se poate imagina niciun mod, cum ar fi să fie date, și cugetarea problematică ce le lasă totuș un loc deschis, servește numai ca un spațiu gol pentru a limita principiile empirice, fără totuș a conține în sine sau a arăta vreun alt obiect al cunoașterii în afară de sfera celor din urmă.

Adaos

Despre amfibologia conceptelor reflexiunii

prin

confuziunea întrebuințării empirice a intelectului
cu cea transcendențială

Reflexiunea (*reflexio*) nu are a face cu obiectele înseși pentru a dobândi chiar din ele concepte, ci este starea minții în care noi ne pregătim mai întâi pentru a descoperi condițiunile subiective supt cari noi putem ajunge la concepte. Ea este conștiința raportului unor reprezentări date cu diferitele noastre izvoare de cunoaștere, conștiință prin care singură poate fi determinat raportul lor întreolaltă. Întâia întrebare, înainte de a continua expunerea reprezentărilor noastre, este aceasta: Cărei facultăți de cunoaștere îi aparțin ele toate? E oare intelectul sau sunt simțurile prin cari ele sunt unite sau comparate? Multe judecăți sunt admise din obișnuință sau legate prin inclinațiune; deoarece însă nu le precedează nicio reflexiune sau cel puțin nu le urmează cu critica, ele sunt considerate ca judecăți cari își au originea în intelect. Nu toate judecățile au nevoie de o *cercetare*, adică de o atenție privind principiile adevărului; căci dacă sunt nemijlocit certe, d. ex. „Intre două puncte poate fi numai o linie dreaptă“, atunci despre ele nu se mai poate arăta niciun

Kant. Critica rațiunii pure.

criteriu mai aproape al adevărului decât exprimă ele înseși. Dar toate judecățile, ba chiar toate comparațiunile au nevoie de o *reflexiune*, adică de o deosebire a puterii de cunoaștere căreia îi aparțin conceptele date. Acțiunea prin care prind în general comparația reprezentărilor de puterea de cunoaștere în care ea se înfăptuește, și prin care eu disting dacă ele sunt comparate întreolaltă ca aparținând intelectului pur sau intuiției senzibile, eu o numesc *reflexiune transcendentă*. Raportul însă, în care conceptele pot fi legate întreolaltă într'o stare mentală, sunt cele de *identitate* și *diversitate*, de *concordanță* și *discordanță*, de *intern* și *extern*, de *determinabil* și *determinare* (materie și formă). Determinarea exactă a acestui raport se întemeiază pe împrejurarea, în ce putere de cunoaștere ele se leagă în mod *subiectiv* întreolaltă, dacă în senzibilitate sau în intelect. Căci diferența acestor din urmă constituie o mare deosebire în modul cum trebuie să gândim conceptele.

Astfel, pentru toate judecățile obiective, noi comparăm conceptele cu privire la *identitate* (a multor reprezentări supt un concept) în vederea de *judecăți generale*, sau la *diversitatea* lor pentru producerea de *judecăți particulare*, la *concordanță*, din care pot rezulta *judecăți afirmative*, și la *discordanță*, din care pot rezulta *judecăți negative*, etc. Din această cauză, noi am trebui, pare-se, să numim conceptele amintite concepte de comparație (*conceptus comparationis*). Deorece însă, când nu e vorba de forma logică, ci de conținutul conceptelor, adică dacă lucrurile înseși sunt identice sau diferite, concordante sau discordante, etc., obiectele pot avea un îndoit raport cu puterea noastră de cunoaștere, anume cu senzibilitatea și cu intelectul, de acel loc însă *în care* ele se leagă întreolaltă depinde modul cum trebuie să se lege: atunci numai reflexiunea transcendentă, adică raportul reprezentărilor date în unul sau celalalt mod de cunoaștere va putea determina raportul lor întreolaltă: și ori de lucrurile sunt identice sau diferite, concordante sau discordante, etc., nu se va putea constata imediat chiar din concepte prin simpla comparație (*comparatio*), ci abia cu ajutorul unei reflexiuni transcendente (*reflexio*), prin deosebirea modului de cu-

noaştere căruia îi aparţin. Am putea deci fără îndoială zice că *reflexiunea logică* este o simplă comparaţie; căci în ea se face cu totul abstracţie de puterea de cunoaştere căreia-i aparţin reprezentările date, şi ele sunt deci, din acest punct de vedere, după sediul lor, a se considera în minte ca omogene; *reflexiunea transcendentală* însă, (care se raportează chiar la obiecte), conţine principiul posibilităţii comparaţiei obiective a reprezentărilor întreolaltă şi se deosebeşte deci foarte mult de cea din urmă, deoarece puterea de cunoaştere căreia-i aparţin nu este tot aceeaşi. Această reflexiune transcendentală e o datorie de care nu se poate dispensa nimeni, când vrea să judece a priori ceva asupra lucrurilor. Ne vom ocupa acuma de ea şi vom scoate din ea multă lumină pentru determinarea adevăratei funcţiuni a intelectului.

1. *Identitate şi diversitate*. Când un lucru ni se prezintă de mai multe ori, oricând însă cu aceleaşi determinaţiuni interne (*qualitas et quantitas*), atunci el, dacă e valabil ca obiect al intelectului pur, este totdeauna chiar acelaşi şi nu mai multe, ci numai un lucru (*numerică identitas*); dar dacă e fenomen, atunci nu e deloc vorba de comparaţia conceptelor, ci orişicât cu privire la acestea totul ar fi identic, totuşi diversitatea locurilor acestui fenomen în acelaşi timp e un temei suficient al *diversităţii numerice* a obiectului (simţurilor) însuşi. Astfel la doi stropi de apă noi putem face desăvârşită abstracţie de toată diversitatea internă (a calităţii şi cantităţii), şi ajunge ca ei să fie intuiţi în locuri diverse în acelaşi timp pentru a-i considera deosebiţi din punct de vedere *numeric*.

Leibniz luă fenomenele drept obiecte în sine, deci drept *intelligibilia*, adică obiecte ale intelectului pur, (deşi, din cauza obscurităţii reprezentărilor lor, el le dădu numele de fenomene); şi atunci fără îndoială că principiul său al nedeosebitului (*principium identitatis indiscernibilium*) nu putea fi atacat; deoarece însă ele sunt obiecte ale senzibilităţii, şi intelectul, cu privire la ele, nu are aplicare pură, ci numai empirică, pluralitatea şi diversitatea numerică e arătată acuma chiar prin spaţiu, ca condiţie a fenomenelor exterioare. Căci, o porţiune a spaţiului, deşi

poate fi cu desăvârșire asemănătoare și egală alteia, este totuși în afară de ea și chiar prin aceasta o porțiune deosebită de cea dintâi, care i se adaugă pentru a forma un spațiu mai mare, și acest lucru trebuie să fie valabil și despre tot ce este în același timp în diferitele locuri ale spațiului, ori și cât de altfel ar fi de asemănător și egal.

2. *Concordanță și discordanță.* Când realitatea e reprezentată numai prin intelectul pur (*realitas noumenon*), între realități nu se poate gândi nicio discordanță, adică un astfel de raport în care ele, unite într'un subiect, și-ar anula reciproc consecințele lor, și să fie $3-3=0$. Dimpotrivă, realul în fenomen (*realitas phaenomenon*) poate fi, ce-i drept, întreolaltă în discordanță și, unit în același subiect, poate nimici, cu totul sau în parte, unul consecința altuia, cum e cazul unor forțe motrice pe aceeași linie dreaptă, întrucât sau trag sau apasă un punct în direcție opusă, sau și o plăcere care ține echilibrul durerii.

3. *Internul și externul.* Într'un obiect al intelectului pur numai aceea e internă ce nu se raportează deloc (după existență) la altceva deosebit. Pe când, determinațiunile interne ale unei *substantia phaenomenon* în spațiu nu sunt nimic decât raporturi, și ele înseși cu desăvârșire un ansamblu de pure relațiuni. Substanța în spațiu o cunoaștem numai prin forțe cari acționează în el, sau pentru a împinge pe altele într'acolo (atracțiune) sau a le împiedica să pătrundă în el (repulsiune și impenetrabilitate); alte însușiri nu cunoaștem, cari ar constitui conceptul despre substanța care apare în spațiu și pe care o numim materie. Ca obiect al intelectului pur însă, orice substanță trebuie să aibă determinațiuni și forțe interne cari se raportează la realitatea internă. Dar ce accidente interne îmi pot eu oare gândi decât pe cele ce mi le oferă simțul intern? adică ceace sau însuș este o *gândire* sau este analog cu aceasta. De aceea Leibniz făcu din toate substanțele, de oarece și le reprezenta ca *noumena* chiar din elementele materiei, după ce le luase, prin gândire, tot ce poate însemna relație internă, deci și *composiția*, simple subiecte înzestrate cu puteri de reprezentare, cu un cuvânt: *monade*.

4. *Materie și formă.* Acestea sunt două concepte cari se pun

la baza oricărei alte reflexiuni; așa de mult sunt legate ele în mod nedespărțit cu orice întrebuițare a intelectului. Cel dintâiu concept înseamnă determinabilul în general, al doilea determinațiunea sa, (amândouă în înțeles transcendentă, deoarece se face abstracție de toată deosebirea a ceea ce e dat, și de modul cum e determinat). Logicienii numeau pe vremuri ceea ce-i general materie, diferența specifică însă forma. În fiecare judecată conceptele date le putem numi materie logică (pentru judecată), raportul lor (cu ajutorul copulei) forma judecății. În orice ființă părțile ei constitutive (*essentialia*) sunt materia; modul cum sunt legate într'un lucru, forma esențială. Și, cu privire la lucruri în general, realitatea nelimitată s'a considerat ca materie a toată posibilitatea, limitarea ei însă (negațiunea) ca acea formă prin care un lucru se deosebește de altul după concepte transcendente. Intelectul, anume, cere mai întâiu ca ceva să fie dat, (cel puțin în concept), pentru a-l putea determina într'un anumit mod. Deaceea, în conceptul intelectului pur, materia precedează forma, și Leibniz a admis din această cauză mai întâiu lucruri (monade) și, în intern, o putere de reprezentare a lor, pentru a întemeia apoi pe aceasta, raportul lor exterior și comunitatea stărilor lor, (anume, a reprezentărilor). Deaceea, spațiul și timpul au fost posibile ca principii și consecințe, și anume, spațiul-numai prin raportul substanțelor, timpul prin legătura determinațiunilor lor întreolaltă. Așa ar trebui să fie de fapt, dacă intelectul pur ar putea fi raportat nemijlocit la obiecte, și dacă spațiul și timpul ar fi determinațiuni ale obiectelor în sine. Dacă sunt însă numai intuiții senzibile în cari noi determinăm toate lucrurile numai ca fenomene, atunci forma intuiției (ca o însușire subiectivă a senzibilității) precedează toată materia, (senzațiile), deci spațiul și timpul precedează toate fenomenele și toate datele experienței făcându-le, dimpotrivă, abia posibile pe acestea. Filozoful intelectualist nu putea să sufere ca forma să precedeze chiar lucrurile și să determine posibilitatea lor; o observație ce era foarte justă, dacă presupunea că noi intuim lucrurile așa cum sunt (deși cu o reprezentare confuză). Deoarece însă intuiția senzibilă este o

condiție subiectivă cu totul oșebită care stă a priori la baza oricării percepții, și a cărei formă e originară: atunci forma e dată pentru sine singură, și lipsește mult ca materia (sau lucrurile înșeși cari apar) să stea la bază, (cum am trebui să judecăm după simple concepte), ci, mai vârtos, posibilitatea ei presupune ca dată o intuiție formală (timp și spațiu).

Notă la amfibologia conceptelor reflexiunii

Să-mi fie îngăduit a numi *loc transcendental* locul ce-l atribuim unui concept sau în senzibilitate sau în intelectul pur. In acest fel, determinarea acestui loc, care i se cuvine fiecărui concept după diversitatea întrebuițării sale, și instrucțiunea după regule de a determina tuturor conceptelor acest loc, ar fi *topica transcendentală*; ea ar fi o doctrină, care ne-ar scuti în mod temeinic de subreptiuni ale intelectului pur și de iluzii născute din ele, prin faptul că ar distinge totdeauna a cărei puteri de cunoaștere aceste concepte i-ar aparține în adevăr. Putem numi orice concept, orice titlu supt care intră multe cunoașteri un *loc logic*. Pe aceasta se întemeiază *topica logică* a lui **Aristotel**, de care se puteau servi retorii și oratorii, pentru a căuta, supt anumite titluri ale gândirii, ce se potrivește mai bine pentru materia propusă fiecărui, și de a raționa cu aparență de temeinicie sau a lungi vorba fără rost.

Pe când, *topica transcendentală* nu conține mai mult decât cele patru titluri amintite ale oricării comparații și deosebiri, titluri cari se deosebesc de categorii prin faptul că prin ele se reprezintă, nu obiectul după ceace formează conceptul său, (mărime, realitate), ci, în toată diversitatea ei, numai comparația reprezentărilor ce precedează conceptul de obiecte. Această comparație însă are mai întâi nevoie de reflexiune, adică de determinarea acelu loc căruia-i aparțin reprezentările lucrurilor cari sunt comparate, pentru a se ști dacă intelectul pur le gândește sau senzibilitatea le dă ca fenomene.

Conceptele pot fi comparate din punct de vedere logic fără să ne preocupăm de a ști cui aparțin obiectele lor, dacă aparțin

intelectului ca noumene sau senzibilității ca fenomene. Dacă însă, cu aceste concepte, noi vrem să ne îndreptăm spre obiecte, atunci avem mai întâi nevoie de reflexiunea transcendentală pentru care, anume, putere de cunoaștere au să fie ele obiecte, dacă pentru intelectul pur sau pentru senzibilitate. Fără de această reflexiune eu fac o întrebuițare foarte nesigură de aceste concepte, și rezultă pretinse principii sintetice pe cari rațiunea critică nu le poate recunoaște și cari se întemeiază numai pe o amfibologie transcendentală, adică pe o confuziune a obiectului intelectului pur cu fenomenul.

În lipsa unei atari topice transcendente și înșelat deci de amfibologia conceptelor reflexiunii, renumitul **Leibniz** construiește un *sistem intelectual al lumii* sau crezu, mai bine zis, a cunoaște însușirea internă a lucrurilor, comparând toate lucrurile numai cu intelectul și cu conceptele formale abstracte ale gândirii sale. Tabla noastră a conceptelor reflexiunii ne dă avantajul neașteptat de a lămuri caracterul distinctiv al doctrinei sale în toate părțile sale și, în același timp, principiul conducător al acestui mod oșebit de gândire care nu se întemeiază pe nimic altceva decât pe o neînțelegere. El compară toate lucrurile întreolaltă numai prin concepte și nu află firește că alte deosebiri decât pe acele prin cari intelectul distinge deolaltă conceptele sale pure. Condițiunile intuiției senzibile, cari își au în sine deosebiriile lor proprii, el nu le consideră originare; căci senzibilitatea era pentru el numai un mod confuz de reprezentare și nu un izvor oșebit al reprezentărilor; fenomen era pentru el reprezentarea *obiectului în sine*, deși, după forma logică, deosebită de cunoașterea prin intelect, deoarece acea reprezentare, lipsindu-i de obicei analiza, îngăduie un anumit amestec de reprezentări secundare în conceptul obiectului, amestec pe care intelectul știe să-l înlătore. Cu un cuvânt: **Leibniz** *intelectualiză* fenomenele, așa cum **Locke** *senzifică* toate conceptele intelectului după sistemul său al *noogoniei*, (dacă mi se îngăduie a mă servi de aceste expresii), adică nu le prezentase ca nimic alta decât ca concepte ale reflexiunii, empirice sau abstracte. În loc de a căuta în intelect și senzibilitate două izvoare cu totul diferite ale re-

prezentărilor, cari însă numai *unite* ar putea judeca despre obiecte într'un mod obiectiv-valabil, fiecare din acești doi mari bărbați se țin numai de un izvor, care, după părerea lor, s'ar raporta nemijlocit la obiecte în sine, pe când al doilea izvor n'ar fi făcând nimic alta decât să încurce sau să ordoneze reprezentările celuilalt.

Leibniz compară prin urmare obiectele simțurilor ca lucruri în general numai în intelect, *mai întâi*, întrucât ele au să fie judecate de intelect ca identice sau diferite. Având el deci în vedere numai conceptele lor și nu locul lor în intuiție, în care singură pot fi date obiectele, și neglijând cu desăvârșire locul transcendental al acestor concepte, (dacă obiectul e de socotit între fenomene sau între obiecte în sine), rezultatul nu putea fi altul decât că el întinse principiul său al indiscernabilului, care e valabil numai despre conceptele lucrurilor în general, și asupra obiectelor simțurilor (*mundus phaenomenon*) crezând a fi dobandit prin aceasta cunoașterii naturii o lărgire importantă. Într'adevăr, cunoscând un strop de apă ca obiect în sine după determinațiunile sale interne, eu nu pot admite ca unul să fie deosebit de altul, dacă conceptul total al lui e identic cu dânsul. Dar, dacă stropul e fenomen în spațiu, atunci el își are locul nu numai în intelect (între concepte), ci în intuiția senzibilă externă (în spațiu), și aci locurile fizice sunt, cu privire la determinațiunile interne ale lucrurilor, cu totul fără de importanță, și un loc = *b* poate primi un lucru care e cu totul asemănător și identic cu alt lucru în locul = *a* tot așa de bine ca și în cazul când ar fi oricât de deosebit de acesta înăuntrul său. Diversitatea locurilor, acuma pentru sine și fără alte condițiuni, nu numai că face posibilă, ci și necesară pluralitatea și deosebirea lucrurilor ca fenomene. Așadar, acea pretinsă lege nu este o lege a naturii. Ea e numai o regulă analitică a comparației lucrurilor prin simple concepte.

Al doilea: principiul zicând că realitățile (ca simple afirmațiuni) nu se contrazic olaltă nicicând din punct de vedere logic, e o propoziție prea adevărată despre raporturile conceptelor, nu înseamnă însă absolut nimic nici cu privire la natură, nici

pretutindeni cu privire la vreun obiect în sine, (despre acesta noi n'avem niciun concept). Căci contradicția reală are loc pretutindeni unde $A-B=\emptyset$, adică unde o realitate unită cu alta într'un subiect anulează una efectul alteia; ceea ce arată neîntrerupt în mod clar toate piedicele și reacțiunile în natură, cari totuși, fiind întemeiate pe forțe, trebuiesc numite *realitates phaenomena*. Mecanica generală poate chiar arăta condiția empirică a acestei contradicții într'o regulă a priori, ținând seama de opoziția direcțiunilor; o condiție despre care conceptul transcendent al realității nu știe absolut nimic. Deși d-l de Leibniz n'a proclamat această propoziție chiar cu toată pompa unui principiu nou, el s'a servit totuși de el pentru afirmațiuni noi, și urmașii săi îl înscriseră în mod expres în sistemul lor *Leibnizo-Wolfian*. După acest principiu d. ex. toate relele nu sunt decât urmări ale limitelor creaturilor adică negațiuni, deoarece aceste reprezintă singura contradicție a realității, (în simplul concept al unui lucru în general e într'adevăr așa, dar nu în lucruri ca fenomene). Totastfel discipolii lui Leibniz cred nu numai posibil, dar și necesar de a uni într'o ființă toată realitatea fără a se teme de nicio opoziție, deoarece ei nu cunosc decât pe cea a contradicției, (prin care conceptul însuși al unui lucru e anulat), nu însă pe cea a păgubirii reciproce, unde un principiu real anulează efectul altuia și pentru care găsim numai în senzibilitate condițiunile de a ni-l reprezenta.

Al treilea: monadologia lui Leibniz n'are alt temei decât că acest filosof a reprezentat deosebirea între intern și extern numai prin raport la intelect. Substanțele în general trebuie să aibă ceva *intern*, care e liber de toate raporturile externe, prin urmare și de compoziție. Simplul este deci temelia internului obiectelor în sine. Dar internul stării lor nici nu poate consista în loc, figură, atingere sau mișcare, (cari determinațiuni sunt toate raporturi externe), și prin urmare noi nu putem atribui substanțelor nici o altă stare internă decât pe aceea prin care noi determinăm înăuntru chiar simțul nostru, adică *starea reprezentărilor*. Așa deci, se săvârșiră monadele cari urmează a constitui materia primă a întregului univers, a căror forță ac-

tivă însă consistă numai în reprezentări, astfel că la drept vorbind ele sunt active numai în sine înseși.

Chiar deaceea însă și principiul său al *comunității posibile a substanțelor* între olaltă trebuia să fie o armonie prestabilită și nu putea fi o influență fizică. Căci, deoarece totul e ocupat numai în intern, adică cu reprezentările sale, atunci starea reprezentărilor unei substanțe nu putea sta în nicio legătură activă cu cea a celeilalte substanțe, ci o a treia cauză oarecare influențând asupra tuturor celorlalte trebuia să facă stările lor corespondente întreolaltă, deși nu chiar prin asistență ocazională și potrivită la fiecare caz în parte (*systema assistentiae*), ci prin unitatea ideii unei cauze valabile pentru toate cazurile, în care ele toate trebuie să-și primească existența și persistența, deci și corespondența lor întreolaltă după legi generale.

Al patrulea: renumita lui *teorie* despre timp și spațiu, în care el intelectualiză aceste forme ale senzibilității, era izvorită din chiar aceeaș iluzie a reflexiunii transcendente. Dacă vreau să-mi reprezint numai prin intelect raporturi exterioare ale lucrurilor, aceasta se poate face numai cu ajutorul unui concept al efectului lor reciproc, și dacă am să unesc o stare a aceluiaș lucru cu o altă stare, aceasta poate avea loc numai în ordinea principiilor și consecințelor. Așa își gândi deci Leibniz spațiul ca o ordine anumită în comunitatea substanțelor și timpul ca o consecință dinamică a stărilor lor. Ceeace însă par a avea ele amândouă în sine caracteristic și independent de lucruri, el o atribuie *confuziunii* acestor concepte, care făcea ca ceeace-i o simplă formă de raporturi dinamice să fie considerat ca intuiție proprie existentă pentru sine și premergătoare lucrurilor înseși. Astfel, spațiul și timpul erau forma inteligibilă a nexului lucrurilor în sine, (al substanțelor și stărilor lor). Lucrurile însă erau substanțe inteligibile (*substantiae noumena*). Cu toate aceste el vroia să facă aceste concepte valabile pentru fenomene, deoarece nu admitea senzibilității niciun mod propriu de intuiție, ci căuta toată reprezentarea, chiar pe cea empirică, a lucrurilor în intelect și nu lăsa simțurilor nimic decât disprețuita funcțiune, de a încălci și schimonosi reprezentările intelectului.

Dar, chiar dacă am spune ceva despre obiecte *in sine* în mod sintetic prin intelect, (ceeace totuș e imposibil), aceasta nu s'ar putea raporta totuș nicidecum la fenomene, cari nu reprezintă obiecte în sine. În acest din urmă caz, eu voiu trebui deci să compar, în reflexiunea transcendentă, conceptele mele totdeauna numai supt condițiunile senzibilității, și astfel spațiul și timpul nu vor fi determinățiuni ale obiectelor în sine, ci ale fenomenelor; ceeace ar putea fi obiectele în sine eu nu știu și nici nu am nevoie să știu, deoarece doar nicicând un lucru nu mi se poate prezenta altfel decât în fenomen.

Așa procedez și cu toate celelalte concepte ale reflexiunii. Materia este *substantia phaenomenon*. Ceeace i se cuvine în intern eu caut în toate părțile spațiului ce-l ocupă, și în toate efectele ce le produce, și cari fără îndoială pot fi totdeauna numai fenomene ale simțurilor externe. Eu n'am deci, ce-i drept, nimic ce ar fi absolut intern, ci numai ceva ce e relativ intern și care însuș e compus iarăș din raporturi externe.

Dar și ceeace, după intelectul pur, ar fi în materie absolut intern este numai închipuire; căci materia nu e nicăieri un obiect pentru intelectul pur; obiectul transcendentă însă, care ar putea fi temeiul acestui fenomen pe care-l numim materie, este un simplu ceva despre care noi nici n'am înțelege ce este, chiar dacă cineva ne-ar putea-o spune. Căci noi nu putem înțelege nimic decât ceeace poartă în sine ceva ce corespunde, în intuiție, cuvintelor noastre. Dacă plângerile: „*Noi nu pricepem deloc interiorul lucrurilor*“ ar fi să însemne atâta ca „*Noi nu pricepem prin intelectul pur ce ar putea fi în sine lucrurile ce ne apar*“, ele sunt cu totul neîndreptățite și neraționale; căci ele vreau ca fără simțuri să cunoaștem totuș lucruri, deci să le putem intui, prin urmare că să avem o facultate de cunoaștere deosebită de cea omenească nu numai după grad, ci chiar după intuiție și mod, deci să fim nu oameni, ci ființe despre cari noi înși-ne nu putem arăta ori de în general sunt posibile, încă mai puțin cum sunt constituite. În interiorul naturii pătrunde observația și analiza fenomenelor, și nu se poate ști cât de departe se va ajunge aci cu vremea. Acele probleme transcendentale însă cari

depășesc natura noi, cu toate acestea, nu le-am putea deslega nicicând, chiar dacă ni s'ar desvălui toată natura, deoarece nici nu ne este dat de a observa mintea noastră proprie cu altă intuiție decât cu cea a simțului nostru intern. Căci, în acesta se află secretul originii senzibilității noastre. Raportarea ei la un obiect, ci ceea ce-i principiul transcendental al acestei unități, fără îndoială că sunt probleme prea adânc ascunse pentru ca noi, cari ne cunoaștem chiar pe noi înșine numai prin simțul intern, deci ca fenomen, să putem întrebuița un instrument atât de nepotrivit al cercetării noastre în scopul de a găsi altceva decât tot numai fenomene, a căror cauză nesenzibilă noi am fi dorit doar mult să o descoperim.

Ceeace face prea utilă această critică a concluziunilor din simplele acte ale reflexiunii este faptul că ea arată în mod evident nevalabilitatea tuturor concluziunilor făcute asupra unor obiecte pe care le comparăm întreolaltă numai în intelect și că confirmă totodată ceea ce noi am accentuat în primul rând: că, deși fenomenele nu sunt cuprinse ca obiecte în sine între obiectele intelectului pur, ele sunt totuș singurele lucruri prin cari cunoașterea noastră poate avea realitate obiectivă, anume unde conceptelor le corespunde intuiție.

Dacă reflectăm numai în mod logic, noi comparăm numai conceptele noastre întreolaltă în intelect pentru a ști ori de amândouă au acelaș conținut, ori de se contrazic sau ba, dacă ceva e conținut în mod intrinsec în concept sau se adaogă la el, și care din amândouă e dat, care însă să nu aibă valoare decât ca un mod de a-l gândi pe celalt. Dacă aplic însă aceste concepte la un obiect (în înțeles transcendental) fără a-l mai determina pe acesta, dacă e un obiect al intuiției senzibile sau intelectuale, atunci se arată îndată restricțiuni, (de a nu ieși din acest concept), cari pervertesc orice întrebuițare empirică a lor dovedind chiar prin aceasta că reprezentarea unui obiect ca lucru în general nu este numai *insuficientă*, ci că, fără determinarea ei senzibilă și în mod independent de condițiunea empirică, ea este *contradictorie* în sine, deci că e nevoie sau să facem abstracție de orice obiect (în logică), sau, admitând un obiect, să-l gândim:

supt condițiunile intuiției senzibile, prin urmare că inteligibilul ar cere o intuiție cu totul osebită pe care n'o avem și, în lipsa acesteia, el n'ar fi nimic *pentru noi*, dar pedeațaparte nici fenomenele nu pot fi lucruri în sine. Căci, dacă îmi gândesc numai lucruri în general, atunci fără îndoială că diversitatea raporturilor exterioare nu poate constitui o diversitate chiar a lucrurilor, ci o presupune dimpotrivă pe aceasta, și dacă conceptul uneia nu diferă deloc din punct de vedere intrinsec de conceptul celeilalte, atunci eu pun numai pe unul și acelaș lucru în raporturi diferite. Mai apoi, prin adăogarea unei simple afirmațiuni, (realitate), la alta, pozitivul e sporit și nimic nu i se detrage nici nu i se suprimă; de aceea, realul în lucrurile în general nu poate fi contradictoriu, etc.

*
* * *

Conceptele reflexiunii au, precum am arătat, printr'o anumită interpretare greșită atât de mare influență asupra întrebuițării intelectului încât ele au fost în stare să-l ademenească pe unul din cei mai pătrunzători dintre toți filozofii de a construi un pretins sistem de cunoaștere intelectuală, un sistem care întreprinde de a determina obiectele sale fără intervenția simțurilor. Chiar de aceea, desvăluirea cauzei înșelătoare a amfibologiei acestor concepte în producerea de principii false este de mare folos pentru a determina și asigura în mod cert limitele intelectului.

Trebuie, ce-i drept, să zicem: ceea ce se cuvine în general unui concept sau i se opune, se cuvine sau se opune și la tot particularul cuprins supt acel concept (*dictum de Omni et Nullo*); ar fi însă absurd să modificăm acest principiu logic în așa fel ca să zică: ceea ce nu-i cuprins într'un concept universal nu-i cuprins nici în cele particulare cari stau supt el; căci aceste sunt concepte particulare chiar din cauza că conțin în sine mai mult decât e gândit în cel universal. Or, de fapt, tot sistemul intelectual al lui Leibniz e clădit chiar pe acest din urmă principiu; el cade deci deodată cu acest principiu, împreună cu tot echivocul ce rezultă din el în întrebuițarea intelectului.

Principiul indiscernabilului se întemeia bine zis pe presupuziția: că, negăsindu-se în conceptul despre un lucru în general o anumită deosebire, atunci ea nu se găsește nici în lucruri înseși; prin urmare că toate lucrurile sunt cu desăvârșire identice (*numero cadem*), cari nu se deosebesc deolaltă acuma în conceptul lor (după calitate sau cantitate). Deoarece însă, la simplul concept despre un lucru oarecare, se făcuse abstracție de multe condițiuni necesare ale unei intuiții, atunci, printr'o grabă curioasă, se crede că ceea de ce se face abstracție nu s'ar găsi nicăiri, neacordându-se lucrului nimic decât ceace e conținut în conceptul său.

Conceptul de un picior cub de spațiu, unde și oridecâteori vreau să mi-l gândesc, e în sine cu totul identic. Dar două picioare cubice sunt deosebite în spațiu totuș numai prin locurile lor (*numero diversa*), aceste sunt condițiuni ale intuiției în care e dat obiectul acestui concept, și aceste condițiuni nu aparțin conceptului, dar totuș întregi senzibilități. Deasemenea, în conceptul unui lucru nu e nicio contradicție, dacă n'a fost unit nimic negativ cu ceva afirmativ, și concepte numai afirmative, fiind unite, nu pot produce nicio negațiune. Dar, în intuiția sensibilă unde e dată realitate, (d. ex. mișcare), se găsesc condițiuni, (direcții opuse), de cari în conceptul mișcării se făcuse în general abstracție și cari fac posibilă o contradicție, care, ce-i drept, nu e logică, dând anume din ceva numai pozitiv un zero = \emptyset : și nu se putea spune că toată realitatea e întreolaltă în concordanță din cauza că între conceptele ei nu se găsește nicio contradicție *). După simple concepte, interiorul este sub-

*) Dacă am vrea să ne servim aci de obiciniuitul pretext că cel puțin *realitates noumena* nu pot acționa una împotriva celeilalte, am trebui să arătăm totuș un exemplu de atare realitate pură și independentă de simțuri, pentru ca să se înțeleagă dacă o atare reprezintă în general ceva sau absolut nimic. Dar niciun exemplu nu poate fi luat de altundeva decât din experiență, care nicidecum nu oferă mai mult decât *phaenomena*, și astfel această propoziție nu înseamnă nimic mai departe decât ca conceptul care conține numai afirmațiuni să nu conțină nimic negativ, o propoziție de care nu ne-am îndoit niciodată.

stratul tuturor raporturilor sau determinațiilor exterioare. Dacă fac deci abstracție de toate condițiunile intuiției și mă țin numai de conceptul unui lucru în general, atunci pot face abstracție de orice raport exterior, și totuș trebuie să rămână un concept despre ceea ce nu înseamnă niciun raport, ci numai determinațiuni interne. Or, se pare aci că din aceasta urmează: că în orice lucru (substanță) este ceva ce-i absolut intern și care precedează toate determinațiunile exterioare, făcându-le pe acestea abia posibile; că prin urmare acest substrat este așa ceva ce nu mai conține în sine niciun fel de raporturi exterioare, prin urmare e *simplu*; (căci lucrurile corporale sunt doar oricând numai raporturi, cel puțin ale părților în afară deolaltă); și că, deoarece noi nu cunoaștem determinațiuni absolut interne, decât pe cele prin simțul nostru intern, acest substrat este nu numai simplu, dar și determinat (după analogia cu simțul nostru intern) prin *reprezentări*, adică toate lucrurile ar fi bine zis *monade* sau ființe simple înzestrate cu reprezentări. Aceste toate ar fi și adevărate, dacă n'ar fi nevoie de ceva mai mult decât de conceptul unui lucru în general pentru a împlini condițiunile numai supt cari ne pot fi date obiecte ale intuiției externe, și de cari face abstracție conceptul pur. Căci, se arată aci cumcă un fenomen persistent în spațiu, (extensiune impenetrabilă), nu poate conține decât numai raporturi și nimic ce-ar fi absolut intern și totuș poate fi primul substrat a toată percepția externă. Prin simple concepte eu nu pot gândi, ce-i drept, fără ceva intern, nimic extern, chiar din cauza că concepte de relație presupun doar lucruri date în mod absolut și nu sunt posibile fără de aceste. Dar, deoarece în intuiție este conținut ceva ce în simplul concept al unui lucru în general nu se găsește deloc, și aceasta dă la îndemână substratul care prin simple concepte n'ar putea fi deloc cunoscut, anume un spațiu, care cu toate cele ce conține constă numai din raporturi formale sau și reale, atunci eu nu pot zice: că, deoarece fără ceva ce-i absolut intern nici un lucru nu poate fi reprezentat *prin simple concepte*, atunci și în lucrurile înseși cari sunt conținute supt aceste concepte și în *intuiția lor* n'ar fi nimic extern la baza căruia n'ar sta ceva ce-i

absolut intern. Căci, dacă am făcut abstracție de toate condițiunile intuiției, fără îndoială că în simplul concept nu ne rămâne nimic decât internul în general și raportul acestuia întredaltă prin care numai e posibil externul. Această necesitate însă, care se întemeiază numai pe abstracție, nu află loc în lucruri, întrucât sunt date în intuiție cu astfel de determinațiuni cari exprimă simple raporturi fără a avea ceva intern la bază, chiar pentru faptul că ele nu sunt obiecte în sine, ci sunt numai fenomene. Ori și ce am cunoaște în materie, toate sunt numai raporturi, (ceace numim determinațiuni interne ale ei nu este intern decât în mod comparativ); dar între ele sunt unele independente și persistente prin cari ni se dă un obiect determinat. Faptul că eu, când fac abstracție de aceste raporturi, n'am absolut nimic mai mult de gândit, nu suprimă conceptul unui lucru ca fenomen, și nici conceptul unui lucru *in abstracto*, dar fără îndoială toată posibilitatea unui astfel de obiect determinabil după simple concepte, adică a unui noumenon.

Fără îndoială că e surprinzător să auzim că un lucru să consistă cu totul din raporturi; dar un atare lucru e și el simplu fenomen și nu poate fi nicidecum gândit prin categorii pure; el consistă însuș în simplul raport a ceva în general cu simțurile. Tot astfel, raporturile lucrurilor *in abstracto*, dacă o începem cu simple concepte, nu le putem gândi bine în altfel decât că unul este cauza unor determinațiuni în celalalt; căci acesta e chiar conceptul intelectului nostru despre raporturi. Dar, dat fiind că aci noi facem abstracție de toată intuiția, atunci dispare tot modul cum diversul își poate determina reciproc locul, anume forma senzibilității (spațiul), care precedează doar toată cauzalitatea empirică.

Dacă prin obiecte numai inteligibile înțelegem acele lucruri cari se gândesc prin categorii pure fără orice schemă a senzibilității, atunci astfel de obiecte sunt imposibile. Căci condițiunea întrebuițării obiective a tuturor conceptelor intelectului nostru este numai modul intuiției noastre senzibile, prin care ni se dau obiecte, și dacă facem abstracție de cea din urmă, cele dintâi n'au nici o raportare la vreun obiect. Ba chiar, dacă am și vrea

să admitem un alt mod de intuiție decum e cea senzibilă a noastră, totuși funcțiunile noastre de gândire n'ar fi de nicio semnificație cu privire la ea. Dacă înțelegem prin ele numai obiecte ale unei intuiții nesenzibile, cu privire la cari categoriile noastre, ce-i drept, n'au fără îndoială nicio valabilitate, și despre cari deci noi nu putem avea nicidecum vreă cunoaștere, (nici intuiție, nici concept), atunci în tot cazul trebuie să admitem *noumena* în această semnificație numai negativă; deoarece atunci ele nu spun nimic altceva decât: că modul nostru de intuiție nu se referă la toate lucrurile, ci numai la obiectele simțurilor noastre, prin urmare că valabilitatea sa obiectivă e limitată, și deci că rămâne loc pentru un alt mod oarecare de intuiție și deci și pentru lucruri ca obiecte ale ei. Dar atunci, conceptul unui *noumenon* e problematic, adică reprezentarea unui lucru despre care noi nu putem spune nici că e posibil nici că e imposibil, dat fiind că nu cunoaștem niciun mod de intuiție decât pe cel al intuiției noastre senzibile și niciun fel de concepte decât categoriile, nefiind însă nici intuiția nici categoriile potrivite unui obiect nesenzibil. Deaceia, noi încă nu putem lărgi câmpul obiectelor gândirii noastre peste condițiunile senzibilității noastre și nici nu putem admite, pe lângă fenomene, încă obiecte ale gândirii pure, adică *noumena*, deoarece aceste obiecte n'au nicio semnificație pozitivă ce s'ar putea arăta. Căci, despre categorii trebuie să mărturisim că ele singure încă nu ajung pentru cunoașterea obiectelor în sine și că, fără de datele senzibilității, ele ar fi numai forme subiective ale unității intelectului, dar fără obiect. Gândirea în sine, ce-i drept, nu este un produs al simțurilor și, din acest punct de vedere, nici nu e limitată prin ele, dar din aceasta nu rezultă că are imediat o întrebuintare proprie și pură fără intervenția senzibilității, căci atunci ea e fără obiect. Nici noumenul nu poate fi numit un atare *obiect*; căci acest termen înseamnă tocmai conceptul problematic despre un obiect pentru o intuiție cu totul alta și un intelect cu totul altul decum e al nostru, care deci el însuși este o problemă. Conceptul unui noumenon nu este deci conceptul unui obiect, ci e problema legată în mod inevitabil de limitarea senzibilității noastre, anume de a ști

dacă n'ar putea exista lucruri desprinse cu desăvârșire de intuiția senzibilității, la care chestiune se poate răspunde numai într'un mod nehotărît, anume: că, deoarece intuiția sensibilă nu se raportează la toate lucrurile fără deosebire, rămâne loc pentru mai multe și alte lucruri; și că aceste obiecte deci nu pot fi negate în mod absolut, în lipsa unui concept determinat însă, (deoarece nici o categorie nu e potrivită pentru aceasta), nici nu pot fi afirmate ca obiecte pentru intelectul nostru.

Intelectul limitează, prin urmare, senzibilitatea, fără a-și lărgi prin aceasta câmpul său propriu, și avertizând-o pe aceasta să nu se încumete a se îndrepta spre obiecte în sine, ci numai spre fenomene, el își gândește un obiect în sine, dar numai ca obiect transcendental care este cauza fenomenului, (deci el însuș nu e fenomen), și nu poate fi gândit nici ca mărime, nici ca realitate, nici ca substanță, etc., (deoarece aceste concepte cer totdeauna forme senzibile, în cari ele determină un obiect); despre care obiect deci e cu totul necunoscut ori de se găsește în noi sau și în afară de noi, ori de dispare odată cu senzibilitatea sau, în caz că o înlăturăm pe aceasta, ar mai rămânea încă în urmă. Ne stă în voie să numim acest obiect, dacă vrem, noumenon, pentru faptul că reprezentarea despre el nu e sensibilă. Deoarece însă noi nu-i putem aplica niciun concept al intelectului nostru, această reprezentare rămâne totuș pentru noi goală și nu servește la nimic decât de a însemna hotarele cunoașterii noastre senzibile și de a lăsa în urmă un spațiu pe care nu-l putem umplea nici prin experiența posibilă, nici prin intelectul pur.

Critica acestui intelect pur nu îngăduie deci de a ne crea un câmp nou de lucruri pe lângă acele ce i se pot prezenta intelectului ca fenomene nici de a ne aventura în lumi inteligibile, chiar nici în conceptul lor. Eroarea care ademenește spre aceasta în modul cel mai aparent și care poate fi, ce-i drept, o scuză, deși nu poate fi justificată, consistă în faptul că întrebuițarea intelectului e făcută, împotriva menirii sale, transcendentală, și că obiectele, adică fenomenele posibile, trebuie să se îndrepte după concepte, nu însă conceptele după intuițiile posibile, (pe cari singure se întemeiază valabilitatea lor obiectivă). Cauza acestui

fapt însă e iarăș că apercepția și, cu ea, gândirea precedează toată ordinea determinată posibilă a reprezentărilor. Noi gândim deci ceva în general și determinăm acest ceva pedeoparte în mod senzibil, dar deosebim totuș, de acest mod de a-l intui, obiectul general și reprezentat în *abstracto*; or, atunci, ne mai rămâne un mod de a-l determina numai prin gândire, un mod care, ce-i drept, e numai o formă logică fără conținut, dar totuș pare a fi un mod cum există obiectul în sine, (*noumenon*) fără a considera intuiția, care e limitată la simțurile noastre.

*
* *

Înainte de a părăsi Analitica transcendențială trebuie să mai adăogăm ceva ce, deși în sine de importanță nu prea mare, ar putea părea totuș necesar pentru întregimea sistemului. Conceptul suprem, dela care se obicinuește a se începe o filosofie transcendențială, este de regulă diviziunea în posibil și imposibil. Deoarece însă toată diviziunea presupune un concept divizat, trebuie să se arate un concept încă mai înalt, și acesta este conceptul unui lucru în general, (luat în mod problematic și rămânând nehotărît dacă el e ceva sau nimic). Deoarece categoriile sunt singurele concepte cari se raportează la obiecte în general, deosebirea unui obiect, dacă e ceva sau nimic, va înainta după ordinea și indicația categoriilor.

1. Conceptelor de tot, mult și un, se opune conceptul care suprimă toate, adică *niciun*, și astfel obiectul unui concept căruia nu-i corespunde nicio intuiție indicabilă = nimic, adică un concept fără obiect, cum sunt *noumenele*, cari nu pot fi socotite între posibilități, deși nici nu trebuie să fie considerate din această cauză ca imposibile (*ens rationis*), sau cum d. ex. anumite noi forțe fundamentale, ce ni le gândim, sunt gândite, ce-i drept, fără contradicție, dar și fără exemplu din experiență și deci nu trebuesc socotite între posibilități.

2. Realitatea este *ceva*, negațiunea nu este *nimic*, adică un concept despre lipsa unui lucru, cum e umbra, frigul (*nihil privativum*).

3. Simpla formă a intuiției fără substanță nu este în sine un

obiect, ci condițiunea numai formală a lui (ca fenomen), cum e spațiul pur și timpul pur, cari, ce-i drept, sunt ceva ca forme de intuire, dar nu sunt ele înseși lucruri cari sunt intuite (*ens imaginarium*).

4. Obiectul unui concept care se contrazice pe sine nu este nimic, deoarece conceptul e nimic, imposibilul, ca d. ex. figura rectilineară de două laturi (*nihil negativum*).

Tabla acestei diviziuni a conceptului de *nimic* (căci diviziunea paralelă a lui ceva urmează dela sine), ar trebui deci astfel întocmită:

Nimic	
ca	
1.	
<i>Concept gol fără obiect,</i> <i>ens rationis.</i>	
2.	3.
<i>Obiect gol al unui concept,</i> <i>nihil privativum.</i>	<i>Intuiție goală fără obiect,</i> <i>ens imaginarium.</i>
4.	
<i>Obiect gol fără concept,</i> <i>nihil negativum.</i>	

Vedem că ființa gândită (no. 1) se va deosebi de neființa (no. 4) prin faptul că aceea nu poate fi socotită între posibilități, deoarece nu e decât ficțiune (deși nu contradictorie), aceasta însă e opusă posibilității, dat fiind că conceptul se suprimă chiar pe sine. Amândouă însă sunt concepte goale. Pe când *nihil privativum* (no. 2) și *ens imaginarium* (no. 3) sunt date goale pentru concepte. Dacă lumina n'ar fi fost dată simțurilor, nu ne-am putea reprezenta nici întunericul, și dacă n'ar fi fost percepute ființe având întindere, nu ne-am putea reprezenta spațiul. Negățiunea precum și simpla formă a intuiției, fără ceva real, nu sunt obiecte.

Logica transcendențială

Diviziunea a doua

Dialectica transcendențială

Introducere

I.

Despre aparența transcendențială

Dialectica în general am numit-o mai sus o *logică a aparenței*. Aceasta nu înseamnă că ea este o teorie a *probabilității*; căci aceasta este adevăr, dar cunoscut prin principii insuficiente, și a cărui cunoaștere e, ce-i drept, defectuoasă, dar de aceea totuși nu e înșelătoare și deci nu trebuie despărțită de partea analitică a logicei. Încă mai puțin pot fi considerate ca identice *fenomenul și aparența*. Căci, adevărul sau aparența nu sunt în obiect întrucât e intuit, ci în judecata despre el întrucât e gândit. Putem deci spune, fără îndoială în mod exact, că simțurile nu greșesc, dar nu din cauza că ele judecă totdeauna exact, ci deoarece nu judecă deloc. Deaceea, adevărul precum și eroarea, deci și aparența, ca ademenire la eroare, se găsesc numai în judecată, adică numai în raportul obiectului față de intelectul nostru. Într'o cunoaștere care concordă cu desăvârșire cu legile intelectului nu este eroare. Nici într'o reprezentare a simțurilor, (deoarece ea nu conține nici o judecată), nu este eroare. Nicio forță a naturii însă nu poate devia dela sine dela legile ei proprii. Deaceea, nici intelectul pentru sine singur, (fără influența altei cauze), nici simțurile pentru sine n'ar greși; cel dintâi, din cauza că, acționând numai după legile sale, efectul (judecata) trebuie să concorde în mod necesar cu aceste legi. În concordanța cu legile intelectului consistă însă formalul a tot adevărul. În simțuri nu este nicio judecată, nici adevărată, nici falsă. Or, neavând noi, afară de aceste două izvoare de cunoaștere, alte

izvoare, urmează ca eroarea să se producă numai prin influența neobservată a senzibilității asupra intelectului, prin care se întâmplă că principiile subiective ale judecării se contopesc cu cele obiective și le fac să devieze dela menirea lor *), așa cum un corp mișcat ar ținea, ce-i drept, pentru sine totdeauna linia dreaptă în aceeaș direcție, care însă, dacă asupra corpului influențează în acelaș timp altă forță în altă direcție, trece într-o mișcare pe o linie curbă. Pentru a deosebi actul propriu al intelectului de forța care i se amestecă, va fi de aceea necesar să considerăm judecata eronată ca diagonală între două forțe cari determină judecata în două direcții diferite, cari formează așazicând un unghiu și de a descompune acel efect compus în cel simplu al intelectului și al senzibilității, ceea ce în judecări pure a priori trebuie să se facă prin reflexiune transcendentă, prin care (cum s'a arătat acuma), fiecărei reprezentări i se atribuie locul în puterea de cunoaștere ce-i corespunde, deci se distinge și influența senzibilității asupra intelectului.

Nu e treaba noastră aci să tratăm despre aparența empirică (d. ex. cea optică), care se găsește la întrebuițarea empirică a unor reguli, dealtminteri exacte, ale intelectului și prin care puterea de judecată e ademenită prin influența imaginației; ci, noi avem a face numai cu aparența *transcendentală*, care influențează asupra principiilor, a căror întrebuițare nu e întocmită nici pentru experiență, căci în acest caz noi am avea cel puțin o piatră de încercare a exactității lor, ci care ne duce, chiar împotriva tuturor avertizărilor criticei, cu totul peste limitele întrebuițării empirice a categoriilor și ne amăgește cu iluzia unei largiri a *intelectului pur*. Principiile a căror aplicare se ține cu totul tot în hotarele experienței posibile le vom numi *imnente*, pe acele însă cari au să-și ia zborul peste aceste hotare, le vom numi *transcendente*. Prin aceste însă nu înțeleg întrebui-

*) Senzibilitatea, pusă la baza intelectului ca obiect la care acesta își aplică funcțiunea, e izvorul de cunoașteri reale. Aceeaș senzibilitate însă, întrucât influențează asupra acțiunii însăș a intelectului și îl determină a judeca, e temelul eroarei.

țarea sau abuzarea *transcendențială* a categoriilor, care este o simplă eroare a puterii de judecată, nu destul înfrânată de critică, și care nu dă destul seama la hotarul teritoriului numai pe care e îngăduit jocul intelectului pur; ci înțeleg, prin aceste principii reale cari ne îndeamnă să răsturnăm toți acei stâlpi de hotar și să ne arogăm un domeniu cu totul nou care nu cunoaște nicăiri nicio demarcație. Deaceia, termenii de *transcendențial* și *transcendent* nu sunt identici. Principiile intelectului pur, expuse de noi mai sus, trebuie să aibă o întrebuintare numai empirică și nu transcendențială, adică ce depășește limita experienței. Un principiu însă care înlătură aceste limite, ba chiar poruncește să fie depășite, se numește transcendent. Dacă critica noastră poate ajunge până a descoperi aparența acestor pretinse principii, atunci acele principii ale întrebuintării numai empirice vor putea fi numite, în opoziție cu cele din urmă, principii *imaneente* ale intelectului pur.

Aparența logică, consistând în simpla imitație a formei raționale, (aparența paralogismelor) izvorăște numai dintr'o lipsă de atenție la regula logică. Deci, îndată ce aceasta e aplicată în mod exact la cazul prezent, aparența dispare cu totul. Aparența transcendențială, dimpotrivă, nu încetează totuș, deși a fost acum descoperită și s'a cunoscut, prin critica transcendențială, în mod lămurit nimicnicia sa. (D. ex. aparența în propoziția: lumea trebuie să aibă un început în timp). Cauza este că în rațiunea noastră, (considerată, în mod subiectiv, ca o facultate omenească de cunoaștere), se găsesc regule fundamentale și maxime ale întrebuintării ei, cari au cu desăvârșire aspectul de principii obiective și prin care se face că necesitatea subiectivă a unei anumite legături a conceptelor noastre în folosul intelectului e considerată ca o necesitate obiectivă a determinării obiectelor în sine. O *iluzie* care nicidecum nu poate fi evitată, totașa cum nu putem evita ca marea să ni se pară la mijloc mai înaltă decât la mal, deoarece mijlocul îl vedem prin raze mai înalte decât malul, sau și mai mult: totașa cum chiar astronomul nu poate evita ca luna, când răsare, să nu i se pară mai mare, deși el nu se lasă înșelat prin această aparență.

Dialectica transcendentă se va mulțumi deci să descopere aparența judecăților transcendente și, în acelaș timp, să împiedice ca ea să înșele; dar ea nu poate nicicând face ca această aparență să și dispară chiar (ca aparența logică) și să înceteze a fi aparență. Căci, noi avem a face cu o *iluzie naturală* și inevitabilă, care ea însăș se întemeiază pe principii subiective și le dă ca obiective, înloc ca dialectica logică, în deslegarea paralogismelor, să aibă a face numai cu o eroare în aplicarea principiilor sau cu o aparență artificială în imitarea lor. Există deci o dialectică naturală și inevitabilă a rațiunii pure, nu o dialectică în care poate un diletant se încâlcește el însuș din lipsă de cunoștințe sau pe care vreun sofist a născocit-o în mod artificial pentru a încurca minți normale, ci care e inerentă, în mod necesar, rațiunii omenești și care, chiar după ce am descoperit iluzia sa, nu va înceta totuș de a-i arăta chipuri înșelătoare și de a o împinge neîntrerupt în rătăcirii momentane, cari trebuiesc oricând înlăturate.

II.

Despre rațiunea pură ca sediu al aparenței transcendente

A.

Despre rațiune în general.

Toată cunoașterea noastră pornește dela simțuri, înaintează de aci spre intelect și sfârșește la rațiune, deasupra căreia nimic mai înalt nu se găsește în noi pentru a prelucra materia intuiției și a o aduce supt cea mai înaltă unitate a gândirii. Având de dat acuma o explicație a acestei supreme puteri de cunoaștere, eu mă găsesc într'o anumită încurcătură. Există o întrebuintare numai formală, adică logică, a ei, cum e și cazul intelectului, deoarece rațiunea face abstracție de tot conținutul cunoașterii, dar există și o întrebuintare reală, dat fiind că ea însăș conține

originea unor anumite concepte și principii, pe cari nu le împrumută nici dela simțuri nici dela intelect. Or, facultatea dintâiu logicienii au explicat-o, ce-i drept, acuma de mult prin facultatea de a raționa în mod mijlocit, (spre deosebire de consecințele nemijlocite, *consequentis immediatis*); a doua însă, care ea însăși produce concepte, încă nu e explicată prin aceasta. Or, cum aci rațiunea se găsește divizată într'o facultate logică și una transcendențială, trebuie să se caute un concept mai înalt al acestui izvor de cunoaștere care cuprinde supt sine ambele concepte, pe când, după analogia cu conceptele intelectului, putem aștepta că conceptul logic ne va da, în acelaș timp, cheia pentru cel transcendențial și că tabla funcțiunilor conceptelor logice ne va da în acelaș timp tabela genealogică a conceptelor rațiunii.

În partea întâia a Logicei noastre transcendentale noi am explicat intelectul ca facultate a regulilor; aci distingem de el rațiunea prin aceea că vom numi-o *facultate a principiilor*.

Termenul de principiu e echivoc și înseamnă de obicei numai o cunoaștere care poate fi întrebuițată ca principiu, deși ea, în sine și după propria sa origine, încă nu este un principiu. Orică propoziție universală, fie ea scoasă chiar și din experiență (prin inducție), poate servi ca majoră într'un raționament; dar de aceea ea nu e însăși un principiu. Axiomele matematice (d. ex. „Intre două puncte poate fi numai o singură linie dreaptă“), sunt chiar cunoașteri universale a priori și se numesc deci cu drept cuvânt, cu privire la cazurile ce pot fi subsumate supt ele, principii. Dar, din această cauză, totuș eu nu pot zice că recunosc această însușire a liniilor drepte, în general și în sine, din principii, ci numai în intuiția pură.

Aș numi deci cunoaștere din principii pe aceea unde eu cunosc prin concepte particularul în ceea ce-i general. Așa deci, ori și ce raționament e o formă a derivației unei cunoașteri dintr'un principiu. Căci, majora dă oricând un concept care face ca tot ce se subsumează supt condițiunea acestui concept să se cunoască din el după un principiu. Or, cum fiecare cunoaștere generală poate servi ca majoră într'un raționament și intelectul oferă a priori astfel de propoziții universale, atunci acestea pot fi deci:

și numite principii cu privire la întrebuintarea lor posibilă.

Dar, dacă considerăm aceste principii ale intelectului pur în sine după originea lor, ele nu sunt nimic mai puțin decât cunoașteri din concepte. Căci ele nici n'ar fi posibile a priori, dacă noi n'am introduce intuiția pură (în matematică) sau condițiuni ale unei experiențe posibile în general. Că tot ce se întâmplă are o cauză, nu se poate nicidecum concluda din conceptul a ceea ce în general se întâmplă; dimpotrivă, abia principiul arată cum se poate dobândi un concept determinat al experienței despre ceea ce se întâmplă.

Cunoașteri sintetice din concepte, intelectul nu poate da deloc, și acestea sunt, bine zis, pe cari le numesc principii în înțeles absolut, pe când toate propozițiile universale în general pot fi numite principii comparative.

E o veche dorință care cine știe când poate totuș se va împlini odată, ca să se caute în sfârșit odată în locul înfinitei diversități a legilor civile principiile lor; căci numai în aceasta poate consista secretul de a simplifica, cum se zice, legislația. Dar, aci, legile sunt și ele numai limitări ale libertății noastre la condițiuni supt cari ea concordă în mod desăvârșit cu sine însăși; prin urmare, ele se raportează la ceva ce în întregime e propria noastră operă, a cărei cauză putem fi noi înșine prin acele concepte. În ce fel însă obiecte în sine, în ce fel natura lucrurilor stă supt principii și ar trebui să fie determinată după simple concepte, este, ca postulat, dacă nu ceva imposibil, cel puțin totuș ceva foarte straniu. Dar fie cu aceasta cum ar fi, (căci asupra acestui punct cercetarea e încă înaintea noastră), dar cel puțin rezultă de aci, cumcă cunoașterea din principii (în sine) e cu totul altceva decât simplă cunoaștere a intelectului, care, ce-i drept, poate și ea premerge altor cunoașteri în forma unui principiu, în sine însă, (întrucât e sintetică), nu se întemeiază pe gândire, nici nu conține în sine ceva universal după concepte.

Dacă intelectul e o facultate a unității fenomenelor cu ajutorul regulilor, atunci rațiunea este facultatea unității regulilor intelectului supt principii. Ea nu se raportează deci nicicând în primul rând la experiență sau la un obiect oarecare, ci la inte-

lect, pentru a da a priori, prin concepte, variatelor cunoașteri ale acestuia o unitate care poate fi numită unitate rațională și care e cu totul de altfel decum e aceea ce o poate înfăptui intelectul.

Acesta e conceptul general despre facultatea rațiunii, în măsura ce s'a putut face să fie înțeles în lipsa totală de exemple (cari vor fi date abia în cele ce urmează).

B.

Despre întrebuițarea logică a rațiunii.

Se face deosebire între ceea ce se cunoaște nemijlocit, și ceea ce se cunoaște numai prin raționament. Că într'o figură limitată prin trei linii drepte sunt trei unghiuri se cunoaște nemijlocit; că aceste unghiuri însă la un loc sunt egale duor unghiuri drepte e numai o concluziune. Având neîntrerupt nevoie de a raționa și, obicinuindu-ne astfel cu raționamentul, noi nici nu mai observăm la urmă această deosebire și credem adeseori, cum e cazul la așazisa înșelare a simțurilor, că ceva e perceput nemijlocit, ceea ce totuș am aflat numai prin raționament. În orice raționament este o propoziție care stă la bază, și alta, anume concluziunea, care e scoasă din cea dintâiu, și în sfârșit consecința, după care adevărul celei din urmă e legat în mod inevitabil de adevărul celei dintâiu. Dacă concluziunea e cuprinsă acuma în judecata dintâi așa că poate fi derivată din ea fără mijlocirea unei a treia reprezentări, consecința se numește atunci nemijlocită (*consequentia immediata*); eu aș numi-o mai cu drag inferență intelectuală. Dacă însă, pe lângă cunoașterea pusă la bază, mai e nevoie de altă judecată pentru a înfăptui concluzia, atunci această inferență se numește inferență rațională. În propoziția „*Toți oamenii sunt muritori*” sunt cuprinse acuma propozițiile: „*Unii oameni sunt muritori*”, „*Unii muritori sunt oameni*”, „*Nimic ce-i nemuritor, nu e om*”; și aceste sunt deci consecințe nemijlocite din cea dintâi. Pe când, propoziția „*Toți savanții sunt muritori*” nu e cuprinsă în propoziția pusă la bază, (căci

conceptul savantului nu se găsește în ea), și ea poate fi dedusă din aceasta numai cu ajutorul unei judecăți intermediare.

În toată inferența rațională eu gândesc mai întâi o *regulă (major)* prin *intelect*. Al doilea, eu *subsumez* o cunoaștere supt condiția regulei (*minor*) cu ajutorul *puterii de judecată*. În stărușit, eu *determin* cunoașterea mea prin predicatul regulei (*concluzio*), deci a priori prin *rațiune*. Răportul deci pe care-l reprezintă majora ca regulă între o cunoaștere și condițiunea ei, constituie diferitele feluri de inferențe raționale. Ele sunt deci tocmai trei, așa ca și toate judecățile în general, întrucât se deosebesc în felul cum exprimă raportul cunoașterii în intelect, anume: inferențe raționale *categorice* sau *ipotetice* sau *disjunctive*.

Dacă, precum se întâmplă adeseori, concluzia e dată ca o judecată pentru a se vedea dacă această judecată nu izvorăște din judecăți acuma date, prin cari, anume, e gândit cu totul alt obiect, atunci eu caut în intelect aserțiunea acestei concluziuni pentru a vedea ori de ea nu se găsește în el supt anumite condițiuni după o regulă generală. Or, dacă aflu o atare condiție și dacă obiectul concluziunii se lasă subsumat supt condițiunea dată, atunci concluziunea e scoasă din regula *care e valabilă și pentru alte obiecte ale cunoașterii*. Se vede de aci că rațiunea, prin raționament, caută să reducă marea diversitate a cunoașterii intelectului la numărul minim al principiilor (al condițiunilor generale) și să înfăptuiască, prin aceasta, cea mai înaltă unitate a lor.

C.

Despre întrebuițarea pură a rațiunii.

Putem noi oare izola rațiunea, și mai este ea, în acest caz, un izvor propriu de concepte și judecăți cari izvorăsc numai din ea și prin cari ea se raportează la obiecte, sau este ea o facultate numai subalternă menită să dea unor cunoașteri date o anumită formă care se cheamă logică și prin care cunoașterile inte-

lectului numai se subordonează una alteia și regule inferioare altor regule superioare, (a căror condiție cuprinde în sfera sa condiția celor dintâi), în măsura ce se poate înfăptui prin comparația lor? Aceasta-i chestiunea cu care ne ocupăm noi acum numai în mod prealabil. Într'adevăr, diversitatea regulelor și unitatea principiilor sunt postulate ale rațiunii pentru a aduce intelectul în concordanță desăvârșită cu sine însuș, așa cum intelectul aduce diversitatea intuiției supt concepte și prin aceasta pe aceea în legătură. Dar, un atare principiu nu prescrie obiectelor nicio lege și nu conține temeiul posibilității de a le cunoaște în general ca atari și a le determina, ci e numai o lege subiectivă a economiei cu bogățiile intelectului nostru pentru a reduce, prin compararea conceptelor sale, întrebuintarea generală a lor la cel mai mic număr posibil al lor, fără să fim în drept a cere, pentru acest motiv, dela obiecte înseși o astfel de unitate care să favorizeze comoditatea și extinderea intelectului nostru, și a da acelei maxime totodată valabilitate obiectivă. Cu un cuvânt, chestiunea este: dacă rațiunea în sine, adică rațiunea pură, conține a priori principii sintetice și regule, și în ce ar putea consta aceste principii?

Procedul formal și logic al rațiunii în inferențele raționale ne dă acum suficientă indicație pentru a găsi pe ce temei se va sprijini principiul ei transcendențial în cunoașterea sintetică prin rațiunea pură.

Mai întâiu, inferența rațională nu se raportează la intuiții pentru a le aduce supt regule, (cum o face intelectul cu categoriile sale), ci la concepte și judecăți. Deci, dacă rațiunea pură se și raportează la obiecte, totuș ea n'are nici un raport nemijlocit cu aceste și cu intuiția lor, ci numai cu intelectul și judecățile sale, cari se îndreaptă în primul rând spre simțuri și intuițiile lor, pentru a le determina acestora obiectul lor. Unitatea rațională nu e deci unitatea unei experiențe posibile, ci se deosebește de această unitate intelectuală în mod esențial. Că tot ce se întâmplă are o cauză nu este nicidecum un principiu cunoscut și prescris prin rațiune. El face posibilă unitatea experienței și nu împrumută nimic dela rațiune, care fără de această

raportare la experiența posibilă n'ar ti putut porunci din simple concepte o atare unitate sintetică.

In al doilea rând, rațiunea caută, în întrebuițarea ei logică, condițiunea generală a judecății sale (a concluziunii), și inferența rațională nu este ea însăși, nimic altceva decât o judecată cu ajutorul subsumpției condiției sale supt o regulă generală (majoră). Or, deoarece această regulă e expusă iarăș aceleiaș încercări a rațiunii, și dat fiind că prin aceasta trebuie să se caute condițiunea condițiunii (cu ajutorul unui prosilogism), și aceasta atâta cât se poate, atunci se vede bine că principiul caracteristic al rațiunii în general (în întrebuițarea logică) este: de a găsi la cunoașterea condiționată a intelectului necondiționatul prin care se desăvârșește unitatea lui.

Această maximă logică nu poate deveni însă în alt fel un principiu al *rațiunii pure*, decât prin aceea că admitem: că, dacă e dat condiționatul, atunci e dat și tot șirul condițiilor olaltă subordonate, care deci el însuș e necondiționat (adică e cuprins în obiect și legătura sa).

Un atare principiu al rațiunii pure se vede însă că e *sintetic*; căci condiționatul se raportează, ce-i drept, în mod analitic la o condiție oarecare, dar nu la necondiționat. Trebuie să izvo-rască din el și diferite propoziții sintetice, despre cari intelectul pur nu știe nimic, dat fiind că el are a face numai cu obiecte ale unei experiențe posibile, a căror cunoaștere și sinteză e tot-deauna condiționată. Necondiționatul însă, dacă are într'adevăr loc, poate fi cumpenit în mod osebit după toate determinațiunile cari îl deosebesc de orice condiționat, și trebuie să dea, prin aceasta, a priori materia pentru multe propoziții sintetice a priori.

Principiile izvorâte din acest suprem principiu al rațiunii pure vor fi însă, cu privire la toate fenomenele, *transcendente*, adică nicipând nu se va putea face de acest principiu o întrebuițare empirică lui adecvată. El se va deosebi deci cu desăvârșire de toate principiile intelectului (a căror întrebuițare e cu totul *immanentă*, ele având, ca temă a lor, numai posibilitatea experienței). Or, problema dacă acel principiu spunând: că șirul condițiilor (în sinteza fenomenelor, sau și a gândirii lucrurilor în

general) se întinde până la necondiționat, este, din punct de vedere obiectiv, exact sau ba; cari consecințe din aceasta rezultă pentru întrebuintărea empirică a intelectului, sau ori de, dimpotrivă, nu există nicăiri un atare principiu rațional obiectiv-valabil, ci un precept numai logic de a ne apropia, în urcarea la condiții tot mai înalte, de integralitatea acestor condiții și de a înfăptui, prin aceasta, în cunoașterea noastră cea mai înaltă, pentru noi posibilă, unitate a rațiunii; ori de, zic eu, această trebuință a rațiunii a fost considerată printr'o neînțelegere ca un principiu transcendent al rațiunii pure, principiu care postulează prea grăbit o atare integralitate absolută dela seria condițiunilor în obiecte înseși; ce fel de interpretări greșite și iluzii s'ar și putea furișa în acest caz în inferențele raționale, a căror majoră s'a luat din rațiunea pură, (și care e poate mai mult pețițiune decât postulat), și cari se urcă, dela experiență în sus, spre condițiunile ei: aceasta va fi problema noastră în Dialectica transcendentă pe care vrem s'o desfășorăm acuma pornind dela izvoarele ei, cari sunt adânc ascunse în rațiunea omenească. Noi o vom împărți în două capitole, din cari cel *dintâiu* are să trateze despre *condeptele transcendentale* ale rațiunii pure, al *doilea* despre *raționamentele* ei transcendente și *dialectice*.

Dialectica transcendentă

Cartea întâia

Despre condeptele rațiunii pure

Oricum ar sta lucrurile cu posibilitatea condeptelor din rațiune pură, ele totuș nu sunt condepte numai reflectate, ci condepte deduse prin raționament. Condepte ale intelectului se gândesc și a priori înaintea experienței și pentru ea; dar ele nu conțin nimic mai departe decât unitatea reflexiunii asupra fenomenelor, întrucât ele au să aparțină în mod necesar unei conștiințe empirice posibile. Prin ele singure devine posibilă cunoașterea și determinarea unui obiect. Ele dau deci mai întâi

materie pentru raționare, și înaintea lor nu precedează concepte a priori despre obiecte din cari ele ar putea fi scoase prin concluzie. Pedeaaltăparte realitatea lor obiectivă se întemeiază totuș numai pe faptul că, deoarece ele constituiesc forma intelectuală a toată experiența, aplicarea lor trebuie oricând să poată fi arătată în experiență.

Denumirea de concept rațional însă arată acuma dela început că el nu vrea să se lase limitat în hotarele experienței deoarece privește o cunoaștere din care orice cunoaștere empirică e numai o parte, (poate că totalitatea experienței posibile sau a sintezei ei empirice), cunoaștere până la care fără îndoială nicio experiență reală nicicând nu ajunge pe deplin, dar totuș îi aparține totdeauna. Conceptele raționale servesc pentru a *prinde*, cum conceptele intelectuale pentru a *înțelege* (percepțiile). Conținând necondiționatul ele se raportează la ceva în care intră toată experiența, dar care însuș nu e nicicând un obiect al experienței: ceva la care rațiunea în concluziunile ei scoase din experiență și după care ea cântărește și măsoară gradul întrebuițării sale empirice, care ceva însă nu formează nicicând un element al sintezei empirice. Dacă atari concepte, cu toate acestea, au valoare obiectivă, ele pot fi numite *conceptus ratiocinati* (concepte deduse în mod exact prin raționamente); dacă nu, ele sunt dobândite prin subreptiune cel puțin printr'o apariție de raționare și să fie numite *conceptus ratiocinantes* (concepte sofisticate). Dar deoarece acest lucru se va explica abia în capitolul despre raționamentele dialectice ale rațiunii pure, noi încă nu-l putem considera aci, ci vom da deocamdată, așa cum conceptele intelectuale pure le-am numit categorii, conceptelor rațiunii pure un nume nou și le vom numi idei transcendente, această denumire însă o vom explica și justifica acuma.

Dialectica transcendențială

Cartea întâia

Secțiunea întâia

Despre idei în general

Cu toată marea bogăție a graiurilor noastre, gânditorul se găsește adeseori încurcat din cauza expresiei care să se potrivească exact conceptului său și în lipsa căreia el nu se poate face prea înțeles nici altora nici chiar sie însuș. A făuri cuvinte noi e o pretenție de a legifera în limbi vorbite, pretenție care reușește arareori, și înainte de a proceda la acest mijloc desperat, e bine să căutăm într'o limbă moartă și savantă ori de nu se găsește poate aci acest concept împreună cu expresia sa adecvată, și chiar dacă vechea lui întrebuițare, prin nebagarea de seamă a autorilor săi, ar fi și devenit ceva nesigur, totuș e mai bine de a întări înțelesul ce-l avea în primul rând, (chiar dacă ar rămânea îndoelnic ori de atunci se avea în minte exact acelaș înțeles), decât de a ne strica toată întreprinderea numai prin faptul că nu ne facem înțeleși.

Pentru aceste motive, când s'ar găsi poate că pentru un anumit concept numai un singur cuvânt care, într'un înțeles acum adoptat, i s'ar potrivi în mod exact acestui concept, a cărui deosebire de alte concepte înrudite e de mare importanță, atunci e bine de a nu face risipă cu el sau de a-l întrebuința numai spre variație ca sinonim în locul altor termeni, ci de a-i păstra cu grijă înțelesul său caracteristic; deoarece, dealtminteri, lesne se întâmplă ca, după ce expresia nu mai ocupă prea mult atenția, ci se pierde în mulțimea altora cu înțeles foarte diferit, să se piardă și cugetarea pe care această expresie singură ar fi putut să o păstreze.

Platon s'a servit de expresia *idee*, așa că vedem prea bine că el a înțeles prin ea ceva ce nu numai că nu se împrumută

nicicând dela simțuri, ci care trece chiar cu mult peste conceptele intelectului, cu cari s'a ocupat **Aristotel**, dat fiind că în experiență nu se găsește nicicând ceva congruent cu ea. Ideile sunt, la el, arhetipuri chiar ale obiectelor și nu numai chei pentru experiențe posibile, cum sunt categoriile. După părerea sa, ele derivau din suprema rațiune, de unde apoi ele au fost împărțite celei omenești, care însă acuma nu se mai află în starea ei originară, ci cu trudă trebuie să recheme ideile vechi, acuma foarte întunecate, cu ajutorul amintirii, (ce se numește filozofie). Nu vreau să intru aci într'o expunere literară pentru a preciza înțelesul pe care marele filozof l-a legat de expresiunea sa. Notez numai că nu e nimic neobicinuit, atât în conversația comună cât și în cărți, de a-l înțelege pe autor chiar mai bine decât s'a înțeles el însuș pe sine, și anume prin comparația cugetărilor ce le exprimă asupra obiectului său, dat fiind că el nu determinase îndeajuns conceptul său și, prin aceasta, câteodată vorbea sau și gândea împotriva propriei sale intenții.

Platon a văzut prea bine, că puterea noastră de cunoaștere simte o trebuință cu mult mai înaltă decât să silabisească numai fenomene în conformitate cu unitatea sintetică, pentru a le putea ceti ca experiență, și că rațiunea noastră în mod natural se ridică la cunoașteri cari merg cu mult mai departe, decât ca vreun obiect ce-l poate da experiența să le poată cândva corespunde, cari însă, cu toate aceste, își au realitatea lor și nu sunt nicidecum simple himere.

Platon a găsit ideile sale mai ales în tot ce e practic *), adică se întemeiază pe libertate, care, la rândul ei, stă supt cunoașteri cari sunt un produs propriu al rațiunii. Cine ar vrea să scoată

*) El întinse conceptul său, ce-i drept, și asupra cunoașterilor speculative, dacă numai erau date pure și cu totul a priori, chiar asupra matematicii, deși aceasta nu-și are obiectul nicăiri altundeva decât în experiența posibilă. Or, în acest punct, eu nu-l pot urma, totașa de puțin ca și în deducțiunea mistică a acestor idei sau în exagerările, prin cari el făcu din ele așazicând ipostase; deși graiul sublim de care s'a servit în acest câmp, e prea bine susceptibil de o interpretare mai moderată și mai potrivită naturii lucrurilor.

conceptele virtuții din experiență, cine ar vrea să dea, (cum de fapt au făcut-o mulți), ca tip pentru izvorul de cunoaștere ceace poate servi în cazul cel mai bun ca exemplu pentru o explicație imperfectă, acela ar face din virtute o născocire echivocă, variabilă după timp și împrejurări, inutilizabilă pentru o regulă. Pecând oricine observă că, dacă cineva i se prezintă ca model al virtuții, el are totuș oricând adevăratul original în capul său propriu, cu care el compară acest pretins model și-l apreciază numai după el. Aceasta însă este ideea virtuții, cu privire la care toate obiectele posibile ale experienței pot servi, ce-i drept, ca exemple, (ca dovezi că ceea ce cere conceptul rațiunii e realizabil într'un anumit grad), dar nu ca arhetipuri. Faptul că nicidecum un om nu va acționa într'un mod adecvat conținutului ideii pure a rațiunii nu dovedește deloc ceva himeric în această cugetare. Căci totuș, orice judecată asupra valorii sau nevalorii morale e posibilă numai cu ajutorul acestei idei; prin urmare ea este în mod necesar la baza oricărei apropieri de perfecțiunea morală, ori și cât de departe de ea ne-ar putea ținea piedicile cuprinse în natura omenească și cari nu se pot determina după gradul lor.

Republica lui **Platon** a devenit proverbială ca un exemplu pretins izbitor de perfecțiune visată care-și poate avea sediul numai în creierul unui gânditor fără ocupație, și **Brucker** găsește că e ridicolă afirmația filozofului că nicidecum un principe n'ar governa bine dacă nu s'ar fi împărtășit de idei. Dar, am face mai bine să urmărim această cugetare mai de aproape și, (acolo unde eminentul bărbat ne lasă fără ajutor), să o lămurim prin nouă străduință, decât să o punem ca nefolositoare la o parte supt pretextul prea mizerabil și păgubitor că ar fi irealizabilă. O constituție având ca scop *cea mai mare libertate omenească* după legi cari fac *ca libertatea fiecăruia să poată coexista cu cea a altora*, (nu având ca scop cea mai mare fericire, căci aceasta va urma acuma dela sine) este totuș cel puțin o idee necesară, care trebuie pusă la bază nu numai în primul proiect al unei constituții, ci și la toate legile și unde la început trebuie să facem abstracție de piedicile prezente, cari poate

că n'ar rezulta în mod inevitabil atât din natura omenească cât mai vârtos din neglijarea adevăratelor idei la legiferare. Căci nimic mai păgubitor și mai nedemn de un filozof nu se poate găsi decât apelul vulgar la o experiență pretinsă contrară, care doar nici n'ar exista dacă acele instituții ar fi întemeiate de cu bună vreme pe idei și în locul lor concepte necioplite n'ar fi zădărnicit toată intenția bună, chiar din cauza că au fost scoase din experiență. Cu cât legislația și guvernământul ar fi întocmite mai în conformitate cu această idee, cu atât mai rare fără îndoială ar deveni pedepsele, și atunci e deci foarte rațional, (cum afirmă Platon), că, la o orânduire perfectă a lor, pedepsele să nu fie deloc necesare. Or, deși aceasta din urmă nu s'ar înfăptui niciodată, totuși ideea e perfect justă, care ia acest *maximum* ca arhetip pentru a apropia, după el, constituția legală a oamenilor tot mai mult de perfecțiunea cea mai mare posibilă. Căci, care ar putea fi cel mai înalt grad la care omenirea ar trebui să se oprească, și cât de mare deci ar putea fi depărtarea care rămâne în mod necesar între idee și realizarea ei, aceasta nu poate și nu trebuie să hotărască nimeni, tocmai din cauza că e vorba de libertate, care poate depăși toată limita stabilită.

Dar nu numai acolo unde rațiunea omenească arată adevărată cauzalitate și unde ideile devin cauze eficiente (ale acțiunilor și obiectelor lor), anume în domeniul moral, ci și chiar cu privire la natură Platon vede cu drept dovezi clare ale originii ei din idei. O plantă, un animal, orânduirea regulată a lumii, (poate că deci și toată ordinea naturii) arată în mod lămurit că sunt posibile numai după idei; că fără îndoială nicio ființă individuală, supt condițiunile particulare ale existenței sale, nu concordă cu ideea celui mai perfect exemplar al speciei sale, (tot atât de puțin ca și omul cu ideea omenirii, pe care chiar el însuși o poartă în sufletul său ca arhetip al acțiunilor sale), că totuși acele idei sunt, în înțelesul cel mai înalt, singulare, neschimbate, cu desăvârșire determinate și cauzele originare ale lucrurilor, și că numai totalitatea nexului lor în univers, unică și singură, este pe deplin adecvată acelei idei. Lăsând la oparte

exagerarea expresiei, totuș avântul spiritului acestui filozof cu care se ridică dela observarea ce copiază ordinea fizică a naturii la combinarea ei arhitectonică după scopuri, adică după idei, e o străduință ce merită stimă și urmare; dar cu privire la ceea ce se referă la morală, legislație și religie, unde ideile abia fac posibilă experiența însăș (a binelui), deși ele aci nu pot fi nicicând exprimate pe deplin, acest act are un merit de tot osebit, pe care nu-l cunoaștem numai din cauza că-l judecăm chiar prin regulile empirice cari aveau să-și piardă valabilitatea lor ca principii chiar prin aceste idei. Căci, cu privire la natură, experiența ne dă regula la îndemână și ea este izvorul adevărului; cu privire la legile morale însă, experiența este (din nefericire), mama aparenței, și e cu totul condamnabil de a lua legile pentru ceea ce *trebuie să fac* dela ceea ce *se face* sau de a vrea să le limităm prin ceea ce se face.

În locul tuturor acestor considerațiuni, a căror desvoltare potrivită constituie de fapt demnitatea proprie a filozofiei, noi ne ocupăm acuma cu o lucrare nu așa de strălucită, dar totuș nici lipsită de merit, anume de a netezi și întări pământul pentru acele maiestroase clădiri ale moralei, pământ în care se găsesc fel de fel de galerii de cârțiță ale unei rațiuni care, căutând comori, îl scormonește zădarnic, dar cu mare nădejde, și cari amenință soliditatea acelei clădiri. Întrebuițarea transcendentală a rațiunii pure, principiile și ideile ei, avem deci acuma sarcina să le cunoaștem în mod exact, pentru a putea determina și cumpeni bine influența rațiunii pure și valoarea ei. Dar, înainte de a pune la o parte această introducere prealabilă, rog pe aceia cărora li-i dragă filosofia, ceea ce de obicei mai mult se spune decât se întâlnește, dacă ar fi să se găsească convinși prin expunerile acestea și cele ce urmează, de a lua în apărare termenul de idee în înțelesul lui originar, pentru ca să nu se mai rătăcească între celelalte expresii cu cari se înseamnă de obicei fel de fel de reprezentări fără nicio rânduială îngrijită, și ca știința să nu sufere prin aceasta. Nu ne lipsesc doar numiri potrivite fiecărui mod de reprezentare, fără ca să avem nevoie de a călca în proprietatea altuia. Iată o scară a acestor moduri:

Genul este *reprezentarea* în general (*repraesentatio*). Supt ea stă reprezentarea cu conștiință (*perceptio*). O *percepție* care se raportează numai la subiect ca modifi cațiune a stării lui este *senzație* (*sensatio*); o percepție obiectivă este cunoaștere (*cognitio*). Aceasta este sau *intuiție* sau *concept* (*intuitus vel conceptus*). Cea dintâi se raportează nemijlocit la obiect și e individuală, cel din urmă în mod mijlocit cu ajutorul unei note care poate fi comună mai multor lucruri. Conceptul e sau un *concept empiric* sau un *concept pur*; și conceptul pur, întrucât își are originea numai în intelect, (nu în imaginea pură a senzibilității), se numește *noțiune* (*notio*). Un concept scos din noțiuni și care depășește posibilitatea experienței este *idee* sau concept rațional. Cine s'a obicinuit odată a distinge în acest fel va găsi insuportabil să audă pe cineva numind idee reprezentarea culorii roșii. Ea nu se va numi chiar nici noțiune (concept intelectual).

Dialectica transcendențială

Cartea întâia

Secțiunea a doua

Despre ideile transcendentale

Analitica transcendențială ne-a dat un exemplu cum simpla formă logică a cunoașterii noastre poate conține originea de concepte pure a priori, cari, înaintea oricărei experiențe, reprezintă obiecte sau, mai bine zis, arată unitatea sintetică, care singură face posibilă o experiență despre obiecte. Forma judecăților (prefăcută într'un concept despre sinteza intuițiilor) a produs categoriile, cari conduc, în experiență, toată întrebunțarea empirică a intelectului. Totașă putem aștepta ca forma silogismelor raționale, dacă o aplicăm la unitatea sintetică a intuițiilor după regula dată de categorii, va conține originea unor osebite concepte a priori, pe cari le putem numi concepte ra-

ționale pure sau *idei transcendente* și cari vor determina, după principii, întrebuințarea intelectului în totalitatea întregii experiențe.

Funcțiunea rațiunii, în silogismele ei, a consistat în universalitatea cunoașterii după concepte, și silogismul rațional el însuș este o judecată care e determinată în întreaga sferă a condițiunii sale. Propoziția „Gaius e muritor“ aș putea-o scoate din experiență numai prin intelect. Dar eu caut un concept ce conține condițiunea supt care e dat predicatul, (asertiunea în general), al acestei judecăți, (adică aci: conceptul omului); și după ce l-am subsumat supt această condiție, luată în întreaga ei sferă, (toți oamenii sunt muritori), eu determin în consecință cunoașterea obiectului meu (Gaius e muritor).

Prin urmare, în concluzia unui silogism rațional, noi restrângem un predicat la un anumit obiect, după ce, supt o anumită condiție l-am gândit, în toată întinderea sa, în majoră. Această cantitate desăvârșită a sferei în raport cu o atare condiție se numește *universalitate* (*universalitas*). Acesteia îi corespunde, în sinteza intuițiilor *totalitatea* (*universitas*) a condițiilor. Așadar, conceptul rațional transcendent nu este altul decât cel despre *totalitatea condițiilor* pentru un condiționat dat. Or, deoarece numai *necondiționatul* face posibilă totalitatea condițiilor, și, invers, totalitatea condițiilor este, ea însăși, ori-când necondiționată, atunci un concept pur al rațiunii în general poate fi explicat prin conceptul necondiționatului, întrucât el conține un principiu al sintezei condiționatului. Or, câte feluri de raporturi există pe cari intelectul și le reprezintă cu ajutorul categoriilor, totatătea feluri de concepte raționale pure vor exista, și vom trebui deci să căutăm *mai întâi* un *necondiționat* al sintezei *categorice* într'un subiect, *al doilea* un *necondiționat* al sintezei *ipotetice* a membrilor unei *serii*, *al treilea* un *necondiționat* al sintezei *disjunctive* a părților într'un sistem.

Există anume totatătea feluri de silogisme raționale, din cari fiecare progresează prin prosilogisme spre necondiționat, un fel spre subiect care el însuș nu mai e predicat, celalt spre presuposiția care nu mai presupune nimic și al treilea fel spre un agre-

gat al membrilor diviziunii, agregat în care nu se mai cere nimic pentru a se desăvârși diviziunea conceptului. Deaceea, conceptele raționale pure ale totalității în sinteza condițiilor sunt necesare, cel puțin ca probleme, pentru a împinge unitatea intelectului pe cât posibil până la necondiționat, și ele sunt întemeiate în natura rațiunii omenești, chiar dacă, dealtminteri, acestor concepte transcendente le-ar lipsi *in concreto* o întrebuintare lor corespunzătoare și ele deci n'ar avea alt folos decât de a îndrepta intelectul în direcția unde întrebuintarea sa, lărgită până la extrem, rămâne totuși în desăvârșită concordanță cu sine însăși.

Vorbind însă aci de totalitatea condițiilor și de necondiționat ca titlu comun al tuturor conceptelor raționale, noi dăm iarăș de o expresie de care nu ne putem lipsi și pe care totuși, din cauza unui echivoc inerent ei prin lungă abuzare, nu o putem întrebuinta în mod sigur. Cuvântul *absolut* e unul din puținele cuvinte cari, în înțelesul lor primordial, a fost adaptat unui concept, căruia, mai apoi, nici un alt cuvânt al aceluiaș graiu nu i se potrivește în mod exact, și a cărui pierdere, sau ceea ce-i totatăta, întrebuintare nesigură trebuie deci să tragă după sine și pierderea conceptului însuși și anume a unui concept de care, ocupând el în mod foarte intensiv rațiunea, noi nu ne putem lipsi fără mare păgubire a tuturor judecăților transcendente. Cuvântul *absolut* se întrebuintează acuma de multe ori pentru a arăta numai că ceva e valabil despre un lucru considerat *in sine* și, deci, din punct de vedere *infern*. În acest înțeles *absolut posibil* ar însemna ceea ce e posibil în sine (*interne*), ceea ce de fapt e *minimumul* ce putem spune despre un lucru. Pe de altă parte, el e întrebuintat pentru a arăta că ceva e valabil supt orice raport (în mod neingrădit), (d. ex. dominațiunea absolută) și *absolut posibil* ar însemna în acest înțeles ceea ce-i posibil din toate punctele de vedere, supt orice raport, ceea ce iarăș e *maximumul* ce pot spune despre posibilitatea unui lucru. Or, aceste înțelesuri fără îndoială că uneori se întâlnesc. Așa d. ex., ceea ce în intern e imposibil e imposibil supt orice raport, deci în mod absolut. Dar, în cele mai multe cazuri, aceste înțelesuri

sunt infinit de depărtate de olaltă, și eu nu pot concluda în niciun mod că ceva, fiind posibil în sine, e și posibil supt orice raport, deci în mod absolut. Ba, despre necesitatea absolută, eu voi arăta în cele ce urmează că ea nu depinde în toate cazurile de cea internă și nu poate fi deci considerată ca echivalentă acesteia. Când contrarul unui lucru e din punct de vedere intern, imposibil, contrarul său e imposibil fără îndoială și din toate punctele de vedere, deci lucrul însuși e absolut necesar; dar eu nu pot concluda în mod invers: că ceva, fiind absolut necesar, contrarul său ar fi din punct de vedere *intern* imposibil, adică necesitatea *absolută* a lucrurilor ar fi o necesitate *internă*; căci această necesitate internă este, în anumite cazuri, o expresie cu totul deșartă cu care noi nu putem uni nici cel mai neînsemnat concept; pe când, cea de necesitate a unui lucru supt tot raportul, (cu privire la tot ce-i posibil), implică determinațiuni cu totul osebite. Or, deoarece pierderea unui concept de mare aplicație în filozofia speculativă nu poate fi nicidecum indiferentă pentru un filozof, eu nădăjduesc că nici determinarea și păstrarea îngrijită a expresiei de care e legat conceptul nu-i va fi indiferentă.

În acest înțeles mai larg deci, eu mă voi servi de cuvântul: *absolut*, opunându-l a ceace e valabil din punct de vedere numai comparativ sau supt un raport osebbit; căci acest din urmă e restrâns la condițiuni, absolutul însă e valabil fără restricțiuni.

Or, conceptul rațional transcendental se raportează totdeauna numai la totalitatea absolută în sinteza condițiunilor și nu sfârșește nicidecum decât la ceea ce-i necondiționat în mod absolut, adică supt orice raport. Căci rațiunea pură lasă totul în seama intelectului, care se raportează în primul rând la obiectele intuiției sau, mai bine zis, la sinteza lor în imaginație. Rațiunea își rezervă numai totalitatea absolută în întrebuițarea conceptelor raționale și încearcă a împinge unitatea sintetică, care e gândită în categorie, până la necondiționatul absolut. Pe aceasta o putem deci numi *unitate rațională*, așa cum o numim pe cea ce o exprimă categoria *unitate intelectuală*. Așadar, rațiunea se raportează numai la întrebuițarea intelectului, și anume, nu

întrucât acesta conține principiul experienței posibile, (căci totalitatea absolută a condițiunilor nu e un concept utilizabil în experiență, deoarece nicio experiență nu e necondiționată), ci pentru a-i prescrie direcțiunea spre o anumită unitate despre care intelectul n'are niciun concept și care țintește într'acolo de a prinde toate actele intelectului, cu privire la fiecare obiect, într'un *tot absolut*. Deaceea, întrebuițarea obiectivă a conceptelor raționale pure e totdeauna transcendentă, pecând cea a conceptelor intelectuale pure, după natura sa, trebuie să fie oricând *immanentă*, dat fiind că se limitează numai la experiența posibilă.

Înțeleg prin idee un concept rațional necesar căruia nu i se poate da în simțuri nici un obiect congruent. Prin urmare, conceptele raționale pure, cumpenite de noi acum, sunt *idei transcendente*. Ele sunt concepte ale rațiunii pure; căci ele consideră toată cunoașterea prin experiență ca determinată printr'o totalitate absolută a condițiunilor. Ele nu sunt ficțiuni arbitrare, ci sunt impuse prin chiar natura rațiunii și se raportează deci în mod necesar la întreaga întrebuițare a intelectului. În sfârșit ele sunt transcendente și depășesc limita a toată experiența, în care deci nu se poate găsi nicicând un obiect care ar fi adecvat ideii transcendente. Când numim o idee, noi spunem, după obiect (ca despre un obiect al intelectului pur), *fcarte mult, după* subiect însă, (adică cu privire la realitatea sa supt condițiune empirică), chiar deaceea *foarte puțin*, deoarece ea, ca concept al unui maximum, *in concreto* nu poate fi dată nicicând în mod congruent. Or, cum, în întrebuițarea numai speculativă a rațiunii, aceasta, din urmă, este bine zis toată intenția, și apropierea de un concept, care însă în aplicare totuș nu e atins nicicând, este tot atâta ca și cum am greși conceptul cu desăvârșire, despre un astfel de concept se zice: el este *numai o idee*. Așa s'ar putea zice: totalitatea absolută a tuturor fenomenelor este *numai o idee*; căci, deoarece noi nu ne putem proiecta nicicând așa ceva într'o imagine, aceasta rămâne o problemă fără rezolvire. Pe când, deoarece în întrebuițarea practică a intelectului e vorba numai și numai de aplicarea după regule.

ideea rațiunii practice poate fi dată totdeauna în mod real, deși numai în parte *in concreto*, ba ea este condițiunea indispensabilă a oricărei întrebunțări practice a rațiunii. Aplicarea ei este totdeauna limitată și defectuoasă, dar supt limite nedeterminabile, deci oricând supt influența conceptului unei integralități absolute. Prin urmare, ideea practică este oricând foarte rodnică și, cu privire la acțiunile reale, neapărat necesară. În ea rațiunea pură are chiar cauzalitate de a produce în realitate ceea ce conține conceptul ei; deaceea, despre filozofie nu se poate spune într'un mod așazicând disprețuitor: *ea este numai o idee*; ci, chiar din cauza că ea 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.

Or, deși despre conceptele raționale transcendente trebuie să spunem: *ele sunt numai idei*, noi totuș nu le vom considera nicidecum ca fiind de prisos și sterpe. Căci, cu toate că prin ele nu poate fi determinat nici un obiect, în fond și fără să se observe ele pot servi totuș intelectului ca un canon al întrebunțării sale întinse și unitare, prin care, ce-i drept, el nu cunoaște niciun obiect mai mult decât ar cunoaște după conceptele sale, dar, în această cunoaștere, el e condus mai bine și mai departe. Fără să mai amintim că ele poate că fac posibilă o trecere dela conceptele despre natură la cele practice și, în acest fel, pot da chiar ideilor morale suport și legătură cu cunoașterile speculative ale rațiunii. Asupra tuturor acestor chestiuni trebuie să așteptăm explicația în cele ce vor urma.

Dar, în conformitate cu intenția noastră, noi vom lăsa aci la o parte ideile practice și vom considera deaceea rațiunea numai în întrebunțarea speculativă și, în aceasta încă mai restrâns, anume numai în întrebunțarea transcendentală. Or, aci trebuie să apucăm pe aceeaș cale pe care am luat-o mai sus la deducțiunea categoriilor; anume să cumpănim forma logică a cunoașterii raționale și să vedem dacă, prin aceasta, rațiunea nu devine poate că și un izvor de concepte pentru a considera, cu privire la cutare

sau cutare funcțiune a rațiunii, obiecte în sine ca determinate a priori în mod sintetic .

Rațiunea, considerată ca facultate a unei anumite forme logice a cunoașterii, este facultatea de a concluda, adică de a judeca în mod mijlocit (prin subsumpțiunea condițiunii unei judecăți posibile supt condițiunea unei judecăți date). Judecata dată este regula generală (propoziția majoră, *major*). Subsumpțiunea condițiunii altei judecăți posibile supt condițiunea regulei este propoziția minoră (*minor*). Judecata reală care exprimă aserțiunea regulei în cazul *subsumat* este concluziunea (*conclusio*). Regula, anume, spune ceva în mod general supt o anumită condițiune. Și, condițiunea regulei se găsește într'un caz dat. Deci, ceea ce era valabil în mod general supt acea condițiune e considerat valabil și în cazul dat, (care conține acea condițiune). Se vede lesne că rațiunea ajunge la o cunoaștere prin acte ale intelectului cari constituiesc o serie de condițiuni. Dacă la propoziția „Toate corpurile sunt schimbătoare“ eu ajung numai prin faptul că pornesc dela cunoașterea mai îndepărtată „Tot ce-i compus e *schimbător*“, (în care conceptul corpului încă nu se găsește, dar care totuș conține condițiunea lui); dacă apoi trec dela această propoziție la una mai apropiată, care stă supt condițiunea celei dintâi: „Corpurile sunt compuse“; și dela aceasta deabia la o a treia, care acuma leagă cunoașterea îndepărtată (schimbător) cu cea de față: „prin urmare corpurile sunt schimbătoare“: eu am ajuns printr'o serie de condițiuni (premise) la o cunoaștere (concluzie). Și, orice serie, al cărei exponent (al judecății categorice sau ipotetice) e dat, poate fi continuată; prin urmare, acelaș act al rațiunii duce la *ratiocinatio polysyllogistica*, care e o serie de silogisme ce poate fi continuată în întinderi nedeterminate, sau dinspre partea condițiunilor (*per prosyllogismos*), sau a condiționatului (*per episyllogismos*).

Dar se va observa îndată cumcă lanțul sau seria prosilogismelor, adică a cunoașterilor derivate dinspre partea principiilor sau a condițiunilor unei cunoașteri date, cu alte cuvinte: *seria ascendentă* a silogismelor raționale trebuie să se comporte totuș altfel față de facultatea rațiunii, decum *seria descendentă*, adică

progresarea rațiunii dinspre partea condiționatului prin episilogisme. Căci, deoarece în cazul dintâiu cunoașterea (*conclusio*) e dată numai ca condiționată, noi nu putem ajunge la ea cu ajutorul rațiunii în altfel decât cel puțin supt presupuziția că sunt dați toți membrii seriei dinspre partea condițiilor (totalitatea în seria premiselor), deoarece numai supt această presupuziție judecata de față e posibilă a priori; pe când dinspre partea condiționatului sau a consecințelor se gândește o serie numai în *devenire* și nu o serie acuma în întregime presupusă sau *dată*; deci se gândește numai o progresare potențială. Deaceea, când o cunoaștere e considerată condiționată, rațiunea e nevoită să considere seria condițiilor în linie ascendentă ca terminată și ca dată în totalitatea sa. Dacă însă aceeași cunoaștere e considerată totodată ca o condiție a altor cunoașteri cari formează întreolaltă o serie de consecințe în linie descendentă, rațiunea poate rămânea cu totul indiferentă cât de departe se întinde această progresare *a parte posteriori* și ori de poatecă chiar pretutindeni e posibilă totalitatea acestei serii, deoarece, pentru concluziunea ce i se prezintă, ea n'are nevoie de o astfel de serie, dat fiind că aceasta e acuma determinată și asigurată în mod suficient prin principiile ei *a parte priori*. Fie deci că dinspre partea condițiilor seria premiselor să aibă un *punct de plecare* ca supremă condiție, fie că nu, și că, deci, să fie *a parte priori* fără limite, ea trebuie totuși să conțină totalitatea condițiilor presupunându-se că noi n'am putea nicicând ajunge până a o prinde; și întreaga serie trebuie să fie necondiționat adevărată, dacă condiționatul, care e privit ca o consecință ce rezultă din ea, să fie considerat ca adevărat. Aceasta o cere rațiunea, care anunță cunoașterea sa ca determinată a priori și ca necesară, fie în sine, și atunci nu e nevoie de niciun fel de principii, sau în cazul când ea e derivată, ca un membru al unei serii de principii care ea însăși e adevărată în mod necondiționat.

Dialectica transcendențială

Cartea întâia

Secțiunea a treia

Sistemul ideilor transcendentale

Noi nu avem a face aci cu o dialectică logică, care face abstracție de orice conținut al cunoașterii și descopere numai aparența falsă în forma raționamentelor, ci cu o dialectică transcendențială, care trebuie să conțină cu totul a priori originea anumitor cunoașteri din rațiunea pură și a unor concepte deduse prin raționament și al căror obiect nu poate fi dat nicidecum în mod empiric, cari se găsesc deci cu totul în afară de facultatea intelectului pur. Din raportul natural pe care întrebuițarea transcendențială a cunoașterii noastre, atât în raționamente cât și în judecăți, trebuie să-l aibă cu întrebuițarea logică, noi am cunoscut că vor exista numai trei feluri de silogisme dialectice, cari se raportează la cele trei feluri de silogisme prin cari rațiunea poate ajunge la cunoașteri din principii, și că, în toate, problema ei este de a se ridica dela sinteza condiționată, de care intelectul e legat oricând, la cea necondiționată, pe care intelectul n'o poate atinge nicicând.

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

Or, toate conceptele pure în general au a face cu unitatea sintetică a reprezentărilor, conceptele rațiunii pure (ideile transcendentale) însă cu unitatea sintetică necondiționată a tuturor

condițiilor în general. Prin urmare, toate ideile transcendente vor putea fi făcute să intre în *trei clase*, din care cea *dintâi* conține *unitatea* absolută (necondiționată) a *subiectului cugetător*, a *doua unitatea* absolută a *seriei condițiilor fenomenului*, a *treia unitatea* absolută a *condițiunii tuturor obiectelor gândirii în general*.

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

Ce fel de moduri (*modi*) ale conceptelor pure ale rațiunii stau supt aceste trei titluri ale tuturor ideilor transcendente, se va expune în mod complet în capitolul următor. Ele urmează firul categoriilor. Căci rațiunea pură nu se raportează nicidecum la obiecte, ci la conceptele intelectului despre ele. Totașa numai în expunerea completă se va putea arăta în mod lămurit cum rațiunea pură, numai prin întrebuintarea sintetică a aceleiași funcțiuni de care se servește la silogismul rațional categoric, trebuie să ajungă în mod necesar la conceptul unității absolute a *subiectului cugetător*, cum procedeul logic în cel ipotetic trebuie să tragă după sine ideea despre ceea ce-i absolut necondiționat *intr'o serie* de condițiuni date, în sfârșit, cum simpla formă a silogismului rațional disjunctiv produce în mod

necesar supremul concept rațional despre o *ființă a tuturor ființelor*; o cugetare ce, la întâia vedere, pare a fi cu totul paradoxală.

Pentru aceste idei transcendentele nu există, la drept vorbind, nicio *deducțiune obiectivă*, așa cum am putut-o da despre categorii. Căci de fapt ele n'au nicio raportare la vreun obiect ce le-ar fi dat lor congruent, chiar din cauza că ele sunt numai idei. Dar o derivare subiectivă a lor din natura rațiunii noastre noi am putut-o întreprinde, și ea s'a și dat în capitolul prezent.

Se vede lesne că rațiunea pură n'are niciun alt scop decât totalitatea absolută a sintezei *dinspre partea condițiunilor*, (fie de inerență sau dependență sau concurență), și că n'are nimic a face cu integralitatea absolută *dinspre partea condiționatului*. Căci numai de cea dintâiu ea are nevoie pentru a presupune toată seria condițiunilor și a o da, prin aceasta, a priori intelectului. Dar, odată ce o condiție e dată în întregime (și în mod necondiționat), nu mai e nevoie de un concept al rațiunii în vederea continuării seriei; căci orice pas în jos, dela condițiune la *condiționat*, intelectul îl face dela sine. În acest fel, ideile transcendentele servesc numai pentru a ne ridica în seria condițiunilor până la necondiționat, adică până la principii. Cu privire la *coborîrea* la condiționat însă există, ce-i drept, o întrebuintare logică foarte extinsă pe care o face rațiunea noastră de legile intelectului, dar nicio întrebuintare transcendentală, și dacă ne facem o idee despre totalitatea absolută a unei atari sinteze (a unui *progressus*), d. ex. despre întreaga serie a tuturor schimbărilor *viitoare* în lume, aceasta nu este decât un lucru cugetat (*ens rationis*), care e numai gândit în mod arbitrar și nu e presupus în mod necesar prin rațiune. Căci, pentru posibilitatea condiționatului, se presupune fără îndoială totalitatea condițiunilor sale, dar nu a consecințelor sale. Prin urmare, un atare concept nu e o idee transcendentală, cu care doar avem aci a face în mod exclusiv. ,

La urmă se mai observă: că între ideile transcendentele înseși se manifestează o anumită legătură și unitate, și că rațiunea

pură, cu ajutorul acestor idei, aduce toate cunoașterile sale într'un sistem. Progresarea dela cunoașterea de sine (a sufletului) la cunoașterea lumii și, cu ajutorul acesteia, la Ființa supremă este o înaintare atât de naturală încât ea pare asemănătoare progresării rațiunii dela premise la concluziune *). Or, dacă aci de fapt este la bază o înrudire ascunsă de felul cum există între procedeul logic și cel transcendental e încă una din chestiunile la care trebuie să așteptăm răspunsul abia în cursul acestor cercetări. Deocamdată, noi ne-am atins acuma scopul, dat fiind că am putut scoate conceptele transcendente ale rațiunii, cari dealtfel în teoria filozofilor se amestecă de obicei între altele, fără ca ei să le deosebească cel puțin îndeajuns de conceptele intelectului, din această situație echivocă, arătând originea lor și prin aceasta totodată numărul lor exact peste care nu mai pot exista altele, și reprezentându-le într'o legătură sistematică, prin care fapt s'a delimitat și îngrădit un câmp oșebit pentru rațiunea pură.

[*] Metafizica are ca scop propriu cercetării sale numai trei idei: Dumnezeu, libertate și nemurire, așa că al doilea concept unit cu cel dintâi are să ducă la al treilea ca o concluziune necesară. Tot ce mai formează, dealtfel, obiectul acestei științe îi servește numai pentru a ajunge la aceste idei și la realitatea lor. Ea nu are nevoie de ele în scopul științei naturale, ci pentru a depăși natura. Desăvârșita pătrundere a acestor idei ar face ca teologia, morala și, prin unirea amândurora, religia, deci supremele scopuri ale existenței noastre să depindă numai de facultatea speculativă a rațiunii și de nimic altceva. Într'o reprezentare sistematică a acelor idei ordinea amintită, fiind cea sintetică, ar fi cea mai potrivită; dar în prelucrare, care trebuie să o precedeze în mod necesar, ordinea analitică, anume aceea care inversează ordinea dintâi, va corespunde mai bine scopului nostru pentru a executa largul nostru proiect, înaintând dela ceea ce experiența ne pune nemijlocit la îndemână, adică dela psihologie, la cosmologie și de aci până la cunoașterea lui Dumnezeu.]

Dialectica transcendențială

Cartea a doua

Despre silogismele dialectice ale rațiunii pure

Se poate spune că obiectul unei simple idei transcendentele e ceva despre ce n'avem niciun concept, deși această idee a fost produsă în mod de tot necesar în rațiune după legile ei originare. Căci de fapt, despre un obiect care să fie adecvat cerinței rațiunii nici nu e posibil un concept al intelectului, adică un concept care poate fi arătat și ar putea fi intuit într'o experiență posibilă. Mai bine totuș și cu mai puțin risc de a nu fi înțeleși ne-am exprima zicând: că despre obiectul ce corespunde unei idei noi nu putem avea nicio cunoaștere, deși putem avea un concept problematic.

Or, cel puțin realitatea transcendențială (subiectivă) a conceptelor intelectuale pure se întemeiază pe faptul că noi suntem conduși la atari idei printr'un raționament necesar. Vor exista așadar silogisme raționale cari nu conțin premise empirice și cu ajutorul cărora noi concludem dela ceva ce cunoaștem la alt ceva despre care noi n'avem doar niciun concept și căruia totuș, printr'o aparență inevitabilă, îi dăm realitate obiectivă. Atari silogisme, considerând rezultatul lor, se vor numi deci mai degrabă *rațiocinante* decât raționale; deși, din punct de vedere al prilejirii lor, ar putea purta foarte bine și numele din urmă, deoarece ele nu sunt plăsmuite sau născute din întâmplare, ci sunt izvorite din natura rațiunii. Ele sunt sofisticări nu ale oamenilor, ci ale rațiunii pure înseș, de cari chiar cel mai înțelept dintre toți oamenii nu se poate desprinde și poate că e în stare, ce-i drept, să împiedice după multă trudă eroarea, dar nu poate nicicând scăpa cu desăvârșire de aparență, care neîntrerupt îl torturează și-l năcăjește.

Există deci numai trei feluri de atari silogisme raționale dialectice, atâtea câte idei există la cari ajung concluziunile lor. În silogismul rațional al *primei clase*, eu conclud dela conceptul transcendențial al subiectului, care nu conține nimic divers, la

unitatea absolută a acestui subiect însuș, despre care eu, în acest fel, n'am niciun concept. Acest silogism dialectic eu îl voi numi *paralogism* transcendental. A doua clasă a silogismelor raționante se întemeiază pe conceptul transcendental al totalității absolute a seriei condițiilor pentru un fenomen dat în general, și din faptul că eu am totdeauna un concept contradictoriu în sine despre unitatea sintetică necondiționată a seriei dintr'o parte, eu conclud la exactitatea unității opuse, cu toate că nici despre ea n'am niciun concept. Starea rațiunii în aceste silogisme dialectice voi numi-o *antinomie* a rațiunii pure. În sfârșit, după felul al treilea al silogismelor raționante, eu conclud dela totalitatea condițiilor de a gândi obiecte în general, întrucât ne pot fi date, la unitatea sintetică absolută a tuturor condițiilor posibilității lucrurilor în general, adică dela lucruri pe cari după simplul lor concept transcendental nu le cunosc, la o ființă a tuturor ființelor, pe care o cunosc încă mai puțin printr'un concept transcendental și despre a cărei necesitate necondiționată eu nu-mi pot face niciun concept. Acest silogism rațional dialectic eu îl voi numi *ideal* al rațiunii pure.

Dialectica transcendentală

Cartea a doua

Capitolul întâiu

Despre paralogisme rațiunii pure

Paralogismul logic consistă în falșitatea unui silogism rațional după formă, conținutul său poate fi dealminteri care vrea. Un *paralogism* transcendental însă are un principiu transcendental care ne face să concludem falș după formă. În acest fel, un atare silogism vicios va avea principiul său în natura rațiunii omenești și va cuprinde în sine o iluzie inevitabilă, deși nu insolubilă.

Acuma ajungem la un concept care, mai sus, n'a fost notat în lista generală a conceptelor transcendente și totuș trebuie

socotit între ele, fără a schimba cu toate acestea câtuş de puţin acea tablă şi a o declara defectuoasă. Acesta este conceptul, sau dacă preferim, judecata „*Eu cuget*“. Se vede însă lesne că el e vehicolul tuturor conceptelor în general şi deci el e oricând cuprins între ele şi, prin urmare, e deasemenea transcendental, dar că nu poate avea niciun titlu osebit, deoarece el serveşte numai pentru a arăta că toată gândirea aparţine conştiinţei. Dar, orişicât de pur ar fi el de tot ce-i empiric, (de impresia simţurilor), el serveşte totuşi pentru a deosebi după natura puterii noastre de reprezentare două feluri de obiecte. *Eu*, întrucât cuget, sunt un obiect al simţului intern şi mă numesc suflet. Ceeace este un obiect al simţurilor externe, se numeşte corp. Prin urmare, expresia „*Eu*“ ca o fiinţă cugetătoare arată acuma obiectul psihologiei, care poate fi numită ştiinţă raţională despre suflet, dacă despre suflet nu vreau să ştiu nimic altceva decât ceea ce se poate concluda, în mod independent de toată experienţa, (care mă determină mai de aproape şi *in concreto*), din acest concept *Eu*, întrucât se găseşte în toată gândirea.

Or, ştiinţa raţională despre suflet e de fapt o întreprindere de acest fel; căci, dacă cel mai neînsemnat element empiric al gândirii mele, o percepţie osebită oarecare a stării mele interne s'ar mai amesteca între principiile de cunoaştere ale acestei ştiinţe, ea n'ar mai fi o ştiinţă raţională, ci empirică despre suflet. Noi avem deci acuma înaintea noastră o pretinsă ştiinţă care e clădită pe singura propoziţie „*Eu cuget*“ şi a cărei temelie sau netemeinicie o putem cerceta aci în mod potrivit şi în conformitate cu natura unei filozofii transcendente. Nu trebuie să ne izbim de faptul că doar prin această propoziţie, care exprimă percepţia de sine însuşi, eu am o experienţă internă şi că deci ştiinţa raţională despre suflet, care se clădeşte pe ea, n'ar fi nicicând pură, ci s'ar întemeia, în parte, pe un principiu empiric. Căci, această experienţă internă nu e nimic altceva decât simpla percepţie „*Eu cuget*“, care face posibile chiar toate conceptele transcendente în cari se spune: „*Eu cuget substanţa, cauza*“ etc. Căci, experienţa internă în general şi posibilitatea ei, sau percepţia în general şi raportul ei cu altă percepţie, fără să fie dată în mod empiric vreo distincţiune osebită a lor şi o determi-

națiune, nu poate fi considerată ca o cunoaștere empirică, ci trebuie considerată ca o cunoaștere a ceea ce-i empiric în general și aparține cercetării posibilității oricărei experiențe, cercetare care, ce-i drept, e transcendentă. Obiectul minim al percepției (d. ex. numai plăcere sau neplăcere), care s'ar adăoga la reprezentarea generală a conștiinței de sine, ar preface psihologia rațională îndată într'o psihologie empirică.

„*Eu cuget*“ este deci unicul text al psihologiei raționale, din care ea trebuie să-și desfășoare întreaga ei înțelepciune. Se vede lesne că această gândire, dacă are să fie raportată la un obiect (la mine însumi), nu poate conține nimic altceva decât predicate transcendentale ale acestui obiect, deoarece cel mai neînsemnat predicat empiric ar păgubi puritatea rațională și independența științei de toată experiența.

Dar, aci, noi vom avea să urmăim numai firul conducător al categoriilor, numai că, deoarece aci a fost dat mai întâi un obiect, *Eul*, ca ființă cugetătoare, noi nu vom modifica, ce-i drept, ordinea de mai sus a categoriilor întreolaltă, cum e prezentată în tabla lor, dar totuș vom începe aci dela categoria substanței, prin care un lucru e reprezentat în sine, și vom urmări așa înapoi șirul lor. Topica psihologiei raționale, din care trebuie să se derive toate celelalte ce ar mai putea conține ea, este deci următoarea:

1.

Sufletul este
substanță.

2.

După calitatea sa
simplu.

3.

După diferitele timpuri, în care
el există, numeric-identice, adică
unitate (nu pluralitate).

4.

În raport
cu obiecte *posibile* în spațiu *).

*) Cetitorul, care, din aceste expresii în abstracțiunea lor transcendentă, nu va ghici așa de lesne senzul lor psihologic, și de ce atributul din

Din aceste elemente izvorăsc toate conceptele psihologiei pure numai prin compoziția lor, și fără să cunoaștem câtuș de puțin un alt principiu. Această substanță, numai ca obiect al simțului intern, ne dă conceptul *imaterialității*; ca substanță simplă, al *incoruptibilității*; identitatea ei ca substanță intelectuală dă *personalitatea*; toate aceste trei la un loc *spiritualitatea*; raportul cu obiectele în spațiu dă *comerciul* cu corpuri; ea reprezintă deci substanța cugetătoare ca principiu al vieții în materie, adică pe ea ca suflet (*anima*) și ca principiu al *animalității*; pe aceasta limitată prin spiritualitate: *imortalitate*.

Or, la acestea se raportează patru paralogisme ale unei psihologii transcendente, care e considerată în mod greșit ca o știință a rațiunii pure despre natura ființei noastre cugetătoare. La temeiul ei însă nu putem pune nimic altceva decât reprezentarea, simplă și pentru sine cu desăvârșire lipsită de conținut: „Eu“, despre care nici nu se poate cel puțin spune că e un concept, ci numai că e o simplă conștiință care însoțește toate conceptele. Prin acest Eu sau El sau Ceva (lucru) care cugetă nu se reprezintă nimic altceva decât un subiect transcendent al cugetărilor = X, care se cunoaște numai prin cugetările cari sunt predicatele sale și despre care, în mod izolat, noi nu putem avea nicidecum nici cel mai neînsemnat concept, în jurul căruia deci noi ne învârtim neîntrerupt într'un cerc, dat fiind că noi trebuie să ne servim acuma oricând de reprezentarea sa pentru a judeca, deoarece conștiința în sine nu este atât o reprezentare care distinge un obiect osebit, cât o formă a ei în general, întrucât ar fi să se numească cunoaștere; căci numai despre reprezentare pot spune că eu gândesc ceva prin ea.

Dar, chiar din capul locului, trebuie să pară straniu ca con-

urmă al sufletului aparține categoriei existenței, le va găsi în cele ce urmează pe deplin explicate și justificate. Dealtcum, în ce privește expresiile latine, cari s'au strecurat, împotriva gustului unui stil corect, în locul expresiilor germane de acelaș înțeles, atât în această secțiune cât și cu privire la întreaga operă, eu pot aduce ca scuză faptul: că am preferat să păgubesc ceva eleganța limbii, decât să îngreuez, prin cea mai neînsemnată obscuritate, întrebuițarea în școli.

dițiunea, supt care eu în general gândesc și care este deci numai o însușire a subiectului meu, să fie valabilă în acelaș timp pentru tot ce cugetă, și ca noi să ne putem aroga să întemeiem pe o propoziție ce pare a fi empirică o judecată apodictică și universală, anume: ca tot ce cugetă să fie așa constituit cum o spune despre mine manifestarea conștiinței de mine însumi. Cauza acestui lucru consistă însă în faptul că noi trebuie să atribuim lucrurilor în mod necesar a priori toate acele însușiri cari formează condițiunile numai supt cari noi le gândim. Or, eu nu pot avea nici cea mai neînsemnată reprezentare despre o ființă cugetătoare prin nicio experiență externă, ci numai prin conștiința de mine însumi. Prin urmare, atari obiecte nu sunt nimic mai departe decât trecerea acestei conștiințe a mele asupra altor lucruri, cari numai prin aceasta sunt reprezentate ca ființe cugetătoare. Propoziția „Eu cuget“ e luată însă aci numai în înțeles problematic; nu întrucât ea ar putea cuprinde o percepție despre o existență (cum e acel *cogito, ergo sum* al lui Descartes), ci după simpla ei posibilitate pentru a se vedea cari însușiri ar putea rezulta din această atât de simplă propoziție pentru subiectul ei, (fie că un atare există sau ba).

Dacă la baza cunoașterii noastre raționale pure ce o avem despre ființe cugetătoare în general ar sta mai mult decât acest *cogito*, dacă noi am mai lua în ajutor observațiunile asupra jocului gândurilor noastre și asupra legilor naturale ale insului cugetător, pe cari le putem scoate din acest joc, atunci ar rezulta o psihologie empirică care ar fi un fel de psihologie a simțului intern și care ar servi poatecă să explicăm fenomenele acestuia, dar n'ar putea servi nicicând de a descoperi astfel de însușiri cari nici nu aparțin experienței posibile, (ca cele ale simplicității), nici de a demonstra în mod *apodictic* despre ființe cugetătoare în general ceva ce privește natura lor; ea n'ar fi deci o psihologie rațională.

Or, deoarece propoziția „Eu cuget“ (luată ca problematică) conține forma oricărei judecăți a intelectului în general și însoțește toate categoriile ca un vehicul al lor, e clar cumcă concluziunile scoase din ea pot cuprinde o întrebuintare numai

transcendentală a intelectului, care respinge orice amestec al experienței și despre a cărei progresare, după cele ce am arătat mai sus, noi acum de mai înainte nu ne putem face nici un concept favorabil. Noi o vom urmări deci cu ochiu critic prin toate predicamentele psihologiei pure¹⁾, dar totuș, pentru a fi mai scurt, vom lăsa să urmeze cercetarea lor în legătură neîntreruptă.

Mai întâi, următoarea observație generală ne poate ageri atenția pentru acest fel de raționament. Nu prin faptul numai că gândesc, eu cunosc un obiect oarecare; ci numai prin faptul că eu determin o intuiție dată în scopul unității conștiinței în care stă toată cugetarea, eu pot cunoaște un obiect oarecare. Prin urmare, eu nu mă cunosc pe mine însumi prin faptul că am conștiință de mine ca ființă cugetătoare, ci atunci când am conștiință de intuiția de mine însumi ca de o intuiție determinată cu privire la funcțiunea cugetării. Toate modurile (*modi*) conștiinței de sine, în gândirea la sine, nu sunt deci încă niciun fel de concepte intelectuale despre obiecte (categorii), ci simple funcțiuni logice cari nu dau gândirii niciun obiect de cunoscut,

1) De aci până la sfârșitul Capitolului I, textul din E_1 a fost modificat, în E_2 , cu desăvârșire. După cuvântul „pure“, E_1 pune punct, și continuă apoi cu textul ce urmează :

Întâiul paralogism, al substanțialității

Ceeace, ca reprezentare, este subiectul absolut al judecăților noastre și nu poate fi deci întrebuințat ca determinațiune a a altui lucru este *substanță*.

Eu, ca ființă cugetătoare, sunt *subiectul absolut* al tuturor judecăților mele posibile, și această reprezentare de Mine însumi nu poate fi întrebuințată ca predicat al altui lucru oarecare.

Așadar, ca ființă cugetătoare (suflet), eu sunt *substanță*.

Critica primului paralogism al psihologiei pure.

În partea analitică a Logicei transcendente noi am arătat: cumcă pure categorii (și între aceste și cea a substanței) n'au

deci nici pe mine însumi ca obiect. Nu conștiința insului *determinant*, ci numai aceea a insului *determinabil*, adică a intuiției mele interne, (întrucât diversul ei poate fi legat în conformitate cu condiția generală a unității apercepției în gândire), este *obiectul*.

1. Or, în toate judecățile eu sunt totdeauna subiectul *determinant* al raportului care formează judecata. Dar că Eu care cuget trebuie să am în gândire totdeauna valoarea unui *subiect*, și că pot fi considerat ca ceva ce e legat de gândire nu numai ca predicat, este o propoziție apodictică și chiar *identică*; dar ea nu înseamnă că eu ca *obiect* aș fi o *ființă existentă* prin mine însumi sau *substanță*. Cea din urmă merge foarte departe, cere deci și date cari nici nu se găsesc în cugetare, poate chiar, (întrucât eu consider numai ființa cugetătoare ca atare), mai multe date decât voiu găsi cândva pretutindeni (în ea).

2. Că Eul apercepției e prin urmare un *singular* ce nu poate fi desfăcut într'o pluralitate de subiecte, deci înseamnă un subiect simplu din punct de vedere logic, e cuprins acuma în con-

în sine nicio semnificație obiectivă, dacă lor nu li se pune la bază o intuiție la al cărei divers ele pot fi aplicate ca funcțiuni ale unității sintetice. Fără de aceasta, ele nu sunt decât funcțiuni ale unei judecăți fără conținut. Despre orice lucru în general eu pot spune că e substanță, întrucât îl deosebesc de simple predicate și determinațiuni ale lucrurilor. Or, în toată cugetarea noastră, *Eul* este subiectul căruia cugetele îi sunt inerente numai ca determinațiuni și acest Eu nu poate fi întrebuițat ca determinațiune a altui lucru. Prin urmare, oricine trebuie să se considere în mod necesar pe Sine însuș ca substanță, cugetarea însă numai ca accidente ale existenței sale și determinațiuni ale stării sale.

Or, ce întrebuițare să fac eu care de acest concept al unei substanțe. Cumcă eu, ca o ființă cugetătoare, am pentru mine însumi *durată*, și că firește *nici nu mă nasc* nici nu *pier*, eu nu pot concluda deloc din acest concept și numai pentru aceasta doar îmi poate folosi conceptul substanțialității subiectului meu cugetător, fără de care eu m'aș putea lipsi prea bine de el.

Lipsește încă atâta pentru a concluda aceste însușiri din simpla categorie pură a unei substanțe încât, dimpotrivă, noi

ceptul gândirii și este, prin urmare, o propoziție analitică; dar aceasta nu înseamnă că Eul cugetător ar fi o *substanță* simplă, ceea ce ar fi o propoziție sintetică. Conceptul substanței se raportează totdeauna la intuiții, cari, la mine, nu pot fi altfel decât senzibile, deci cu totul în afară de câmpul intelectului și de gândirea sa, despre care doar bine zis se vorbește aci numai când se spune că Eul în gândire e simplu. Ar fi și o minune dacă ceea ce de altfel reclamă atâta precauțiune pentru a distinge, în ceea ce prezintă intuiția, ceea ce aci e substanță, ba încă mai mult, ori de această substanță ar putea fi simplă, (cum e cazul la părțile materiei), ar fi, zic, o minune dacă aceasta ni s'ar da așa nemijlocit, ca printr'un fel de revelație, în cea mai săracă dintre toate reprezentările.

3. Propoziția identității Eului meu în tot diversul de care am conștiință e o propoziție deasemeni conținută chiar în concepte, deci analitică; dar această identitate a subiectului, de care eu pot avea conștiință în toate reprezentările sale, nu privește intuiția lui prin care e dat ca obiect, nu poate însemna deci nici identitatea persoanei, prin care se înțelege conștiința identității sub-

trebuie să luăm ca principiu persistența unui obiect dat scos din experiență, dacă vrem să aplicăm la el conceptul, utilizat din punct de vedere empiric, al unei *substanțe*. Or, în propoziția noastră, noi n'am pus la bază nicio experiență, ci am tras concluziunea numai din conceptul relațiunii pe care toată cugetarea o are cu Eul ca subiect comun căruia-i este ea inerentă. Și chiar năzuind într'acolo, noi totuș n'am putea demonstra o atare persistență prin nicio observațiune certă. Căci Eul este fără îndoială în toate cugetările; dar cu această reprezentare nu e unită nici cea mai neînsemnată intenție care să o deosebească de alte obiecte ale intuiției. Putem deci, ce-i drept, percepe că această reprezentare reapare oricând în toată gândirea, nu însă că este o intuiție stabilă și permanentă în care cugetările (fiind variabile) s'ar schimba.

De aci urmează: că primul silogism rațional al psihologiei transcendentele ne aduce numai o pretinsă nouă cunoaștere, dând subiectul logic permanent drept cunoaștere a subiectului real al inerentei, despre care noi n'avem și nici nu putem avea nici cea mai neînsemnată cunoștință, deoarece conștiința

stanței sale proprii ca ființă cugetătoare în toată schimbarea stărilor, la care, pentru a o dovedi, nu se poate face nimic cu simpla analiză a propoziției „Eu cuget“, ci s'ar cere diferite judecăți sintetice cari se întemeiază pe intuiția dată.

4. „Eu deosebesc existența mea proprie ca a unei ființe cugetătoare de alte lucruri în afară de mine, (din cari face parte și corpul meu)“ este deasemenea o propoziție analitică; căci *alte lucruri* sunt atari lucruri cari le gândesc ca *deosebite* de mine. Dar ori de această conștiință de mine însumi ar fi cumva posibilă fără lucruri în afară de mine prin care îmi sunt date reprezentări, și oride eu deci numai ca ființă cugetătoare, (fără a fi om), aș putea exista, eu nu știu deloc prin aceasta.

Prin urmare, prin analiza conștiinței de mine însumi nu s'a câștigat câtuș de puțin în gândire în general cu privire la cunoașterea de mine însumi ca obiect. Expunerea logică a gândirii în general se consideră în mod greșit ca o determinare metafizică a obiectului.

O mare, ba chiar unica piatră de care s'ar izbi toată critica noastră ar fi când ar exista posibilitatea de a dovedi a priori că

este singurul lucru care face din reprezentări cugetări și în care deci, ca subiect transcendent, toate percepțiile noastre trebuesc găsite și deoarece noi, afară de această semnificație logică a Eului, nu avem nicio cunoștință despre subiectul în sine, ce anume stă la baza lui, precum și a tuturor cugetărilor, ca substrat. Totuș putem admite preabine valabilitatea propoziției: *sufletul este substanță*, dacă numai ne mulțumim cu faptul: că acest concept al nostru nu ne duce câtuș de puțin mai departe, sau că nu poate să ne învețe vreuna din concluziile obicinuite ale psihologiei pretinse raționale, ca d. e. durata perpetuă a sufletului în toate schimbările și chiar la moartea omului, că el deci înseamnă o substanță numai în idee, dar nu în realitate.

Al doilea paralogism, al simplității

Acel lucru a cărui acțiune nu poate fi considerată nicicând ca o concurență a multor lucruri în acțiune este *simplu*.

Or, sufletul, sau Eul cugetător, este un atare lucru: Deci etc.

toate ființele cugetătoare sunt în sine substanțe simple, și ca atari deci, (ceea ce e o consecință din același argument), poartă nedespărțit în sine personalitate și au conștiința existenței lor proprii oșebită de toată materia. Căci, în acest fel, noi am fi făcut doar un pas dincolo de lumea simțurilor, noi am fi intrat în câmpul *noumenelor* și acuma să nu ne contesteze nimenea dreptul de a ne întinde mai departe în acest câmp, de a ne stabili aci și, după cum îl ajută pe fiecare steaua norocului său, de a lua aci posesiune. Căci propoziția „Orice ființă cugetătoare ca atare este substanță simplă” este o propoziție sintetică a priori, deoarece, mai întâi, ea depășește conceptul pus la baza ei și adaogă la gândire în general *felul existenței*, și, al doilea, alături acelu concept un predicat (al simplității) care nu poate fi dat în nicio experiență. Prin urmare, propozițiile sintetice a priori nu numai că sunt, cum am afirmat, realizabile și admisibile în raport cu obiecte ale experienței posibile și, anume, ca principii ale posibilității acestei experiențe înseș, ci ele se pot raporta și la obiecte în

*Critica paralogismului al doilea al
psihologiei transcendente*

Acesta este Ahileul tuturor silogismelor dialectice ale psihologiei pure, nu cumva numai un joc sofistic ce-l născoceste un dogmatician pentru a da afirmațiunilor sale o aparență efemeră, ci un raționament ce pare a rezista chiar celui mai sever examen și reflexiuni celei mai adânci a cercetătorului, Iată-l.

Ori și ce substanță *compusă* este un agregat din mai multe și acțiunea unui compus, sau ceea ce e inerent unui compus ca atare este un agregat din mai multe acțiuni sau accidente re-partizate între mulțimea substanțelor. Or, un efect care răsare din concurența multor substanțe în acțiune e, fără îndoială, posibil, dacă acest efect e numai exterior (cum d. e. mișcarea unui corp este mișcarea combinată a tuturor părților sale). Dar, în ce privește cugetările, ca accidente aparținând în intern unei ființe cugetătoare, stau lucrurile altfel. Căci, presupuneți că compusul gândește: atunci fiecare parte a sa ar cuprinde o parte a cugetării, toate la un loc însă abia cugetarea întregă. Or, aceasta este o contradicție. Căci, deoarece repre-

general și în sine; care consecință pune sfârșit întregii acestei critice și ar impune să lăsăm toate lucrurile cum au fost. Dar pri-mejdia nu e aci așa de mare, dacă privim lucrurile mai de a-proape.

În procedeul psihologiei raționale domină un paralogism care e reprezentat prin următorul silogism rațional:

Ceeace nu poate fi gândit în altfel decât ca subiect nici nu există în altfel decât ca subiect și este deci substanță.

Or, o ființă cugetătoare, considerată numai ca atare, nu poate fi gândită în alt [el decât ca subiect.

Prin urmare, ea și există numai ca atare, deci ca substanță.

În majoră se vorbește despre o ființă care în general poate fi gândită supt toate raporturile, prin urmare și așa cum poate fi dată în intuiție. În minoră însă, e vorba de aceeași ființă numai întrucât ea se consideră pe sine însăși ca subiect numai cu privire la gândire și la unitatea conștiinței, nu însă și în același timp în raport cu intuiția, prin care ea e dată gândirii ca obiect.

zentările cari sunt repartizate între diferite ființe, (d. e. cuvintele izolate ale unui vers) nu formează nicicând o cugetare întreagă (un vers): cugetarea nu poate fi inherentă unui compus ca atare. Ea e posibilă deci numai într'o *singură* substanță care nu-i un agregat din multe, deci este absolut simplă *).

Așazisul *nervus probandi* al acestui argument e cuprins în propoziția: că multe reprezentări trebuie să fie cuprinse în unitatea absolută a subiectului cugetător pentru a constitui o cugetare. Această propoziție însă nimene nu o poate dovedi din *concepte*. Căci cum ar vrea el oare s'o înceapă pentru a o face? Propoziția: O cugetare nu poate fi decât efectul unității absolute a ființei cugetătoare, nu poate fi considerată ca analitică. Căci unitatea cugetului care se compune din multe reprezentări e colectivă și se poate raporta, numai din punct de vedere al conceptelor, totată de bine la unitatea colectivă a substanțelor cari o produc, (precum mișcarea unui corp e mișcarea compusă a tuturor părților sale) ca și la unitatea abso-

*)E foarte lesne de a da acestei dovezi preciziunea formei scolastice obicnuite. Dar, pentru scopul meu, este acuma de ajuns de a pune supt ochi simplul argument, chiar în forma populară.

În acest fel se scoate concluziunea *per sophisma figurae dictionis*, deci printr'un raționament înșelător *).

Că această rezolvire a renumitului argument într'un paralogism e, așa, foarte exactă, se poate vedea lămurit întorcându-ne privirea spre Nota generală la reprezentarea sistematică a principiilor și la Secțiunea despre noumene, unde s'a dat dovada că conceptul unui lucru care pentru sine poate exista ca subiect,

*) Gândirea e luată în cele două premise într'un înțeles cu totul deosebit: în majoră, așa cum se raportează la un obiect în general (deci cum ar putea fi dată în intuiție), în minoră însă numai cum există în raport cu conștiința de sine „unde deci nu se cugetă la niciun obiect, ci se reprezintă numai raportarea la sine ca subiect (ca formă a gândirii). În cea dintâi se vorbește de lucruri cari nu pot fi gândite altfel decât ca subiecte, în a doua însă se vorbește nu de lucruri, ci de gândire, (făcându-se abstracție de tot obiectul), în care Eul servește totdeauna ca subiect al conștiinței; deaceea în concluziune nu poate urma „Eu nu pot exista decât ca subiect“, ci numai „În gândirea existenței mele Eu nu mă pot întrebuița pe mine decât ca subiect al judecării, ceea ce-i o propoziție identică care nu descopere absolut nimic asupra modului existenței mele.

lută a subiectului. După regula identității deci, necesitatea presupoziției unei substanțe simple, într'un cuget compus, nu poate fi înțeleasă. Dar, că aceeaș propoziție să fie cunoscută în mod sintetic și cu totul a priori numai din concepte, nu se va încumeta să susție niciun om care înțelege temeiul posibilității propozițiilor sintetice a priori, așa cum l-am expus noi mai sus.

Or, e și imposibil de a deriva această unitate necesară a subiectului, ca condiție a posibilității oricărui cuget, din experiență. Căci aceasta nu dă de cunoscut nicio necesitate, nemaiamintind că conceptul unității absolute depășește cu mult sfera ei. De unde luăm noi oare această propoziție pe care se întreamează întregul raționament psihologic ?

E evident: că, vrând a ne reprezenta o ființă cugetătoare, trebuie să ne punem în locul ei și deci să substituim obiectului pe care vroiam să-l considerăm, subiectul nostru propriu. (ceea ce în niciun altfel de cercetare nu e cazul) și că noi cerem numai deaceea unitate absolută a subiectului pentru o cugetare, deoarece dealtminteri nu s'ar putea zice: Eu cuget (diversul într'o reprezentare). Căci, deși totalitatea cugetului ar pu-

dar nu ca simplu predicat, încă nu cuprinde în sine nicio realitate obiectivă, deci că nu se poate ști ori de i s'ar putea atribui pretutindeni un obiect, neînțelegându-se posibilitatea unui atare mod de existență, prin urmare că el nu constituie absolut nicio cunoaștere. Dacă deci acest concept, sub denumirea unei substanțe, ar fi să însemne un obiect ce poate fi dat; dacă ar fi să devină o cunoaștere: atunci la bază trebuie pusă o intuiție persistentă ca condiție indispensabilă a realității obiective a unui concept, anume ceva prin care numai e dat obiectul. Or, în intuiția internă noi n'avem nimic persistent, căci Eul este numai conștiința gândirii mele; ne lipsește deci, dacă ne oprim numai la gândire, și condițiunea necesară de a aplica conceptul substanței, adică al unui subiect existent pentru sine, la sine însuș ca ființă cugetătoare, și simplitatea substanței legată de aceasta dispare cu desăvârșire cu realitatea obiectivă a acestui concept și se transformă într'o simplă unitate calitativă logică a conștiinței de sine în gândire în general, fie subiectul compus sau ba.

tea fi divizată și repartizată între multe subiecte, totuș *Eul* subiectiv nu poate fi divizat și împărțit și aceasta doar presupunem la toată gândirea.

Prin urmare, și aici, ca și în paralogismul precedent, rămâne propoziția formală a apercepției: *Eu* cuget, temeiul pe care psihologia rațională îndrăznește a-și sprijini lărgirea cunoașterilor sale, propoziție care fără îndoială nu este nicio experiență, ci este forma apercepției care-i inerentă oricărei experiențe și o precedează, totuș însă trebuie considerată, în raport cu o cunoaștere posibilă în general, oricând ca a *condiție numai subiectivă* a ei, din care pe nedrept facem o condiție a posibilității unei cunoașteri a lucrurilor, anume un *concept* despre ființa cugetătoare în general, deoarece pe aceasta nu ne-o putem reprezenta fără a ne pune pe noi înșine, cu formula conștiinței noastre, în locul oricărei alte ființe inteligente.

Dar, simplitatea insului meu (ca suflet) nici nu se *conclude* de fapt din propoziția: *Eu* cuget, ci cea dintâi se găsește acuma în orice cuget însuș. Propoziția: *Eu sunt simplu*, trebuie considerată ca expresie nemijlocită a apercepției, așa cum pretinsul raționament al lui *Descartes*, *cogito ergo sum*, de fapt e tau-tologic, dat fiind că acest *cogito* (*sum cogitans*) exprimă ne-

Respingerea demonstrației lui Mendelssohn despre persistența sufletului

În argumentul obicinuit, merit a dovedi că sufletul, (dacă se admite că el este o ființă simplă), nu poate înceta să existe prin *descompunere*, acest filosof pătrunzător îi observă repede insuficiența de a asigura sufletului continuitatea necesară, dat fiind că am mai putea admite încetarea existenței sale prin *dispariție*. În al său *Phaedon* deci, el căută să-l apere de această efemeritate, care ar fi o adevărată nimicire, prin aceea că se încumetă să dovedească cumcă o ființă simplă nu poate nicidecum să înceteze a exista, deoarece, neputând fi doar micșorată și neputând deci pierde încetul cu încetul ceva din existența sa și să se transforme așa *pe nesimțite* în nimic, (dat fiind că n'are în sine părți, deci nici pluralitate), între clipa în care este și clipa în care nu mai este nu s'ar găsi niciun timp, ceea-ce-i imposibil. Dar el nu se gândi că, deși noi îi admitem sufletului această natură simplă, anume, deoarece el nu conține o diversitate de părți *una în afară de alta, deci nicio*

mijlocit realitatea. *Eu sunt simplu* nu înseamnă însă nimic mai mult decât că această reprezentare: Eu, nu cuprinde în sine nici cea mai neînsemnată diversitate și că ea este unitate absolută (deși numai logică).

Prin urmare, așa de renumita dovadă psihologică se întemeiază numai pe unitatea indivizibilă a unei reprezentări care dirijează numai verbul cu privire la o persoană. Dar e evident: că subiectul inerenței, prin Eul legat de cugetare, e arătat numai în mod transcendental, fără a se observa nici cea mai neînsemnată însușire a sa, sau, în general, fără a se cunoaște sau ști ceva despre el. El înseamnă un ceva în general (subiect transcendental), a cărui reprezentare fără îndoială că trebuie să fie simplă, chiar din cauza că nu determinăm nimic despre el, precum cert, e că nu se poate reprezenta nimic mai simplu decât prin conceptul de un simplu ceva. Simplitatea însă a reprezentării despre un subiect nu e deaceea o cunoaștere despre simplitatea subiectului însuș, căci de însușirile lui se face

mărime extensivă, totuși nu i se poate contesta, așa de puțin ca oricărei alte existențe, mărime intensivă, adică un grad de realitate cu privire la toate facultățile sale, ba chiar la tot ce constituie existența, grad care poate scădea prin toate infinit de multe grade mai mici și poate astfel preface în nimic pretinsa substanță, (lucrul a cărui persistență de altminteri nu este acum bine asigurată), deși nu prin descompunere, totuș, prin slăbirea treptată (*remissio*) a forțelor ei, (deci prin elangvescență, dacă mi-i îngăduit să mă servesc de această expresie). Căci, chiar conștiința are totdeauna un grad ce oricând mai poate fi micșorat *), prin urmare și facultatea de a avea con-

*) Claritatea nu este, cum zic logicienii, conștiința unei reprezentări; căci un anumit grad al conștiinței, care însă nu ajunge pentru amintire, se va găsi doar în multe reprezentări obscure, deoarece fără nicio conștiință noi n'am face nicio deosebire în legătura unor reprezentări obscure, ceea ce putem doar face cu privire la notele multor concepte, (cum e cel de drept și echitate sau cele ale muzicianului când prinde deodată multe note într'o fantazie). Ci o reprezentare e clară, în care conștiința ajunge pentru conștiința deosebirii ei de alte reprezentări. Dacă aceasta ajunge pentru deosebire, dar nu pentru conștiința deosebirii, reprezentarea ar trebui numită încă obscură. Prin urmare, există infinit de multe grade ale conștiinței până la dispariție.

cu totul abstracție când îl arătăm numai prin expresiunea Eu, cu desăvârșire goală de conținut, (pe care eu o pot aplica la orice subiect cugetător).

Atâta e cert: că, prin expresia Eu, eu îmi gândesc totdeauna o unitate absolută, dar logică, a subiectului (simplicitate), dar nu că eu cunosc prin aceasta simplitatea reală a subiectului meu. Așa precum propoziția: eu sunt substanță, nu înseamnă nimic decât categoria pură, de care eu *in concreto* nu pot face nici o întrebuițare (empirică): astfel îmi este îngăduit să spun: Eu sunt o substanță simplă, adică a cărei reprezentare nu conține nicidecum o sinteză a diversului; dar acest concept, sau și această propoziție nu ne învață absolut nimic cu privire la mine însumi ca obiect al experienței, deoarece conceptul substanței înseș se întrebuițează numai ca funcțiune a sintezei, fără a se pune la bază intuiție, deci fără de obiect, și e valabil numai despre condițiunea cunoașterii noastre, dar nu despre

știință de sine, și așa toate celelalte facultăți. Așa dar, persistența sufletului ca simplu obiect al simțului intern rămâne nedemonstrată și chiar îndemonstrabilă, deși persistența sa în viață, unde ființa cugetătoare (ca om) își este totodată un obiect al simțurilor externe, e pentru sine clară; aceasta însă nu-l satisface deloc pe psihologul raționalist care întreprinde a dovedi prin simple concepte persistența sufletului chiar dincolo de viață *).

*) Aceia cari, pentru a pune în curs o nouă posibilitate, cred a fi făcut destul dacă se opresc cu încăpăținare la afirmațiunea că nu li se poate arăta nici o contradicție în ipotezele lor, (cum sunt toți aceia cari cred a înțelege posibilitatea gândirii, despre care ei au un exemplu numai în intuițiile empirice în viața omenească, și după încetarea vieții), pot fi puși în mare încurcătură prin alte posibilități cari nu sunt cu nimic mai puțin îndrăznețe. Așa e posibilitatea diviziunii unei substanțe simple în mai multe substanțe și, invers, contopirea (coaliția) mai multor substanțe în una simplă. Căci, deși divizibilitatea presupune un compus totuș ea nu cere în mod necesar un compus de substanțe, ci numai de grade (ale diferitelor facultăți) ale uneia și aceleiaș substanțe. Or, totașa cum ne putem gândi toate forțele și facultățile sufletului, chiar pe cea a

un lucru oarecare ce l-am putea indica. Vom încerca acuma să vedem pretinsa utilitate a acestei propoziții.

Oricine trebuie să mărturisească: că afirmația despre natura simplă a sufletului are o valoare oarecare numai într'atâta că prin aceasta eu pot distinge acest subiect de toată materia și pot pune sufletul în afară de caducitatea căreia-i este supusă totdeauna materia. Pentru această întrebunțare e și menită, bine zis, propoziția de mai sus, din care cauză ea e și exprimată mai adeseori astfel: sufletul nu este corporal. Or, dacă pot arăta: că, deși acestei propoziții cardinale a psihologiei raționale i se admite, în semnificația pură a unei simple judecăți raționale, (din categorii pure), toată valabilitatea obiectivă, (tot ce cugetă e substanță simplă), totuș nu se poate face nici cea mai neînsemnată întrebunțare de această propoziție cu privire la eterogeneitatea, sau înrudirea sufletului cu materia: aceasta va fi totată ca și cum eu aș fi arătat că această pretinsă cunoaștere psihologică intră în câmpul simplelor idei cărora le lipsește realitatea întrebunțării obiective.

In Estetica transcendentală noi am dovedit într'un mod in-

Or, dacă luăm propozițiile noastre precedente, așa cum și trebuiesc luate ca valabile pentru toate ființele cugetătoare în psihologia rațională considerată ca sistem, în legătură *sintetică* și dacă parcurgem, plecând dela categoria relațiunii cu propoziția „Toate ființele cugetătoare sunt ca atari substanțe”, îndărăt seria lor până ce cercul se închide, noi întâlnim la sfârșit existența lor, despre care ele, în acest sistem, nu numai că au

conștiinței, ca scăzute pe jumătate, dar totuș ca să rămână încă substanță, așa ne putem reprezenta fără contradicție și această jumătate stinsă ca păstrată, dar nu în suflet, ci în afară de el, numai că, deoarece aci tot ei este oarecum real în el, prin urmare are un grad, deci toată existența ei, așa că nimic nu lipsește. a fost jumătățită, ar rezulta apoi afară de el o substanță oșebită. Căci, pluralitatea care a fost divizată a existat acuma înainte, dar nu ca pluralitate a substanțelor, ci a oricărei realități ca evantum al existenței în ea, și unitatea substanței a fost numai un mod de a exista, care, prin această diviziune singură, a fost transformat într'o pluralitate a subsistenței. Așa însă s'ar putea contopi iarăș mai multe substanțe simple în una, unde nu s'ar pierde nimic decât numai pluralitatea subsistenței, dat fiind că una ar conține în sine gradul realității futuror celorlalte la un loc, și poate că substanțele simple cari ne dau

contestabil: cumcă corpurile sunt simple fenomene ale simțului nostru extern și nu obiecte în sine. În acest fel, noi putem spune cu drept cuvânt: că subiectul nostru cugetător nu e corporal, ceea ce înseamnă: că, fiind reprezentat de noi ca obiect al simțului intern, el, întrucât cugetă, nu poate fi obiect al simțurilor externe, adică fenomen în spațiu. Or, aceasta vra să zică atăta: nicipând între fenomene exterioare nu putem întâlni ființe cugetătoare ca *atari*, sau, noi nu putem intui în exterior gândurile lor, conștiința lor, dorințele lor etc.; căci toate aceste aparțin simțului intern. De fapt, acest argument pare a fi și cel natural și popular la care a ajuns din capul locului chiar cel mai comun intelect, începând acuma foarte de timpuriu a considera sufletele ca ființe cu totul deosebite de corpuri.

Or, deși extensiunea, impenetrabilitatea, compozițiunea și mișcarea, pe scurt tot ce numai ne pot da simțurile externe, nu vor fi gând, sentiment, înclinațiune sau hotărîre sau vor conține de acestea ce nu sunt nicăiri obiecte ale intuiției externe, totuș acel ceva care stă la baza fenomenelor exterioare,

conștiință în mod independent de lucrurile exterioare, ci o și pot determina chiar de la sine (în vederea persistenței, care aparține în mod necesar caracterului substanței). De aci urmează însă că *idealismul*, în chiar acelaș sistem raționalist, e inevitabil, cel puțin cel problematic, și, că, dacă existența lucru-

fenomenul unei materii (fără îndoială însă nu printr'o influență mecanică sau chimică asupra olaltă, dar totuș printr'o influență nouă necunoscută, al cărei grad singur ar constitui fenomenul) ar produce, prin atare diviziune *dinamică* a sufletelor părintești ca mărimi intensive, suflete de copii, pe când acele și-ar completa pierderea iarăș prin coaliție cu materie nouă de acelaș fel. Prea departe de mine să atribui unor astfel de himere câtuș de puțină valoare sau valabilitate, ba și principiile de mai sus ale Analiticei au accentuat îndeajuns ca să nu facem de categorii (cum e cea a substanței) altă întrebuițare decât empirică. Dacă însă raționalistul e destul de îndrăzneț să facă o ființă existentă pentru sine din simpla facultate de gândire fără vreo intuiție persistentă prin care ar fi dat un obiect, numai din cauza că unitatea apersepției în gândire nu-i îngăduie o explicare prin ceea ce-i compus, pe când el ar face mai bine să mărturisească că nu știe să explice posibilitatea unei naturi cugetătoare; de ce oare materialistul, deși el poate totatât de puțin să invoce experiența în sprijinul posibilităților sale, n'ar fi îndreptățit la aceeaș îndrăzneală de a se servi de principiul său pentru întrebuițarea contrară păstrând totuș unitatea formală a celui dintâiu?

care afectează simțul nostru așa că dobândește reprezentările de spațiu, materie, figură, etc., acest ceva, considerat ca noumenon (sau mai bine zis, ca obiect transcendent), ar putea fi prea bine totodată subiectul gândirilor, cu toate că, prin modul cum prin aceasta e afectat simțul nostru extern, noi nu putem dobândi nicio intuiție despre reprezentări, voințe, etc., ci numai despre spațiu și determinațiunile sale. Acest ceva însă nu e extensiv, nu e impenetrabil, nu e compus, deoarece toate aceste predicate nu se raportează decât la senzibilitate și intuiția ei, întrucât suntem afectați de atari obiecte (nouă dealfel necunoscute). Aceste expresii însă nu fac deloc să se cunoască despre ce fel de obiect e vorba, ci numai: că acestui obiect, fiind de așa fel că e considerat în sine fără relație cu simțurile externe, nu i se pot atribui aceste predicate ale fenomenelor exterioare. Dar, predicatele simțului intern, reprezentări și gândire, nu-i sunt contradictorii. Prin urmare, chiar prin admite-

rilor exterioare nu este deloc necesară pentru determinarea existenței noastre proprii în timp, atunci e și cu totul în zadar să admitem acea existență, fără a o putea dovedi cândva.

Dar, dacă urmăim procedeul *analitic*, unde stă la bază ca dat acel „Eu cuget“, ca o propoziție ce cuprinde acum în sine o existență, deci unde modalitatea stă la bază, și dacă analizăm acea propoziție pentru a cunoaște conținutul ei, dacă și cum anume acest Eu determină numai prin aceasta existența sa în spațiu sau timp, atunci propozițiile psihologiei raționale ar pleca nu de la conceptul unei ființe cugetătoare în general, ci dela o realitate și, din modul cum e gândită aceasta, după ce s'ar fi înlăturat tot ce-i în ea empiric, s'ar concluda ceea ce aparține unei ființe cugetătoare în general, precum arată tabela următoare :

2	1 <i>Eu cuget,</i>	3
<i>ca subiect,</i>		<i>ca subiect simplu,</i>
	4	
	<i>ca subiect identic,</i>	
	în fiecare stare a gândirii mele.	

rea simplității naturii sale, sufletul omenesc nu se deosebește deloc îndeajuns de materie, cu privire la substratul său, dacă-l considerăm (cum trebuie să o facem) numai ca fenomen.

Dacă materia ar fi un obiect în sine, ea s'ar deosebi, ca ființă compusă, cu totul de suflet, ca ființă simplă. Or, ea este numai simplu fenomen exterior, al cărui substrat nu se cunoaște prin nici un fel de predicate ce s'ar putea indica; deci eu pot prea bine presupune despre substrat că e în sine simplu, deși, în modul cum afectează simțurile noastre, el produce în noi intuiția extinsului și deci a compusului, și că așadar substanța, careia cu privire la simțul nostru extern i se atribuie extensiune, în sine cuprinde gândiri ce pot fi reprezentate cu conștiință prin propriul lor simț intern. În acest fel, acelaș lucru care într'o privință se numește corporal, ar fi în altă privință totodată o ființă cugetătoare ale cărei gândiri noi fără îndoială nu le putem intui, dar totuș putem intui semnele lor în fenomen. Prin aceasta s'ar înlătura expresia că numai sufletele

Or, deoarece aci, în propoziția a doua, nu se hotărăște dacă eu pot exista și pot fi gândit numai ca subiect și nu și ca predicat al altui subiect, conceptul unui subiect e luat aci numai din punct de vedere logic, și rămâne nehotărât dacă prin el să se înțeleagă substanță sau ba. Dar în propoziția a treia, unitatea absolută a apercepției, simplul Eu în reprezentare, la care se raportează toată legătura sau separațiunea care constituie gândirea, devine importantă și pentru sine, deși încă n'am hotărât nimic asupra însușirii sau subsistenței subiectului. Apercepția este ceva real și simplitatea ei e cuprinsă acuma în posibilitatea ei. Or, în spațiu nu e nimic real ce ar fi simplu; căci punctele, (cari constituiesc singurul lucru simplu în spațiu, sunt numai limite, dar nu sunt ele înseși ceva ce servește, ca parte, pentru a constitui spațiul. Așadar, urmează de aci imposibilitatea unei explicări a însușirii Eului meu (numai ca subiect cugetător) prin principii ale *materialismului*.

(ca feluri osebite de substanțe) gândesc; s'ar spune, dimpotrivă, ca de obicei, că oamenii gândesc, adică acelaș lucru care, ca fenomen exterior, e întins, în intern (în sine) e subiect, care nu e compus, ci e simplu și cugetă.

Dar, fără a îngădui astfel de ipoteze, se poate observa în general: că, dacă prin suflet eu înțeleg o ființă cugetătoare în sine, chiar în sine acuma ar fi nepotrivită întrebarea: dacă sufletul anume ar fi sau nu de acelaș fel ca și materia (care nu e niciun obiect în sine, ci numai un fel de reprezentări în noi); căci aceasta se înțelege acuma de la sine că un lucru în sine e de altă natură decât determinațiunile cari constituiesc numai starea sa.

Dacă însă nu comparăm Eul cugetător cu materia, ci cu inteligibilul care stă la baza fenomenului exterior pe care-l numim materie: atunci noi, deoarece despre cel din urmă nu știm absolut nimic, nici nu putem spune: că sufletul se deosebește de acesta în intern dintr'un punct de vedere oărecare.

Așa deci, conștiința simplă nu e o cunoaștere a naturii simple a subiectului nostru întrucât ar fi să se deosebească prin aceasta de materie ca ființă compusă.

Dacă însă acest concept nu e potrivit de a determina, în singurul caz unde e utilizabil, anume în comparația Eului meu propriu cu obiectele experienței externe, ceea ce caracterizează

Deoarece însă existența mea, în prima propoziție, e considerată dată, întrucât nu se zice: „orice ființă cugetătoare există”. (ceea ce ar exprima totodată necesitatea absolută și deci prea mult despre ele), ci numai: „eu exist cugetând”, atunci această propoziție e empirică și nu poate determina existența mea decât cu privire la reprezentările mele în timp. Deoarece însă, pentru aceasta, eu am iarăși nevoie de ceva persistent, ceea ce, întrucât mă gândesc pe mine, nu-mi este de loc dat în intuiția internă, atunci modul cum exist, fie ca substanță sau ca accident, nu se poate de loc determina prin această simplă conștiință de sine. Deci, dacă *materialismul* nu e potrivit pentru modul de explicare a existenței mele, și *spiritualismul* este tot așa de insuficient pentru aceasta, și consecința este că noi nu putem cunoaște nimic, în nici un fel, oricare ar fi, despre însușirea sufletului nostru în ce privește posibilitatea existenței sale separate în general. Și cum ar fi și posibil să depășim experiența, (existența noastră în viață), prin unitatea conștiinței,

și deosebește natura acestui Eu, atunci, de ne place, n'avem decât să mai pretindem a ști: că Eul cugetător, sufletul, (un nume pentru obiectul transcendent al simțului intern) ar fi simplu; această expresie n'are totuși, pentru acest motiv, nicio întrebuintare ce s'ar întinde asupra unor obiecte reale și nu poate deci lărgi câtuși de puțin cunoașterea noastră.

Așa cade, prin urmare, toată psihologia rațională cu sprijinul ei principal, și noi nu putem spera, totatăl de puțin aci, ca de altminteri cândva, să extindem cunoașterile noastre prin simple concepte, (încă mai puțin însă prin simpla formă subiectivă a tuturor conceptelor noastre, conștiința), fără relație cu o experiență posibilă, mai ales că chiar conceptul fundamental al unei *naturi simple* e de așa fel că el nu poate fi găsit nicăiri în experiență, și deci nu există nicio cale de a ajunge la el ca la un concept valabil în mod obiectiv.

Al treilea paralogism, al personalității

Ceea ce are conștiință de identitatea numerică de sine însuși în diferite timpuri este, din acest punct de vedere, o *persoană*: Or, sufletul este etc.

Deci sufletul este o persoană.

pe care noi înșine o cunoaștem numai prin faptul că avem de ea neapărată nevoie pentru posibilitatea experienței, ba chiar să întindem cunoașterea noastră asupra naturii tuturor ființelor cugetătoare în general prin propoziția empirică, dar nedeterminată cu privire la tot felul de intuiție, „Eu cuget”?

Nu există deci o psihologie rațională ca *doctrină* care ne-ar da un adaos la cunoașterea de noi înșine, ci numai ca *disciplină*, care pune rațiunii speculative, în acest câmp, hotare ce nu se pot trece, pedeparte pentru a nu se arunca în brațele materialismului fără de suflet, pe de altă parte pentru a nu se pierde rătăcind în spiritualismul care pentru noi n'are nici un temei în viață, ci mai vârtos ne amintește de a considera acest refuz al rațiunii de a da răspuns satisfăcător la întrebările curioase cari trec dincolo de viața aceasta, ca un semn ce ne dă ea de a întoarce cunoașterea de noi înșine dela sterila *speculațiune* neînfrănată, îndreptând-o spre o rodnică întrebuintare *practică*;

Critica paralogismului al treilea al psihologiei transcendente

Dacă vreu să cunosc prin experiență identitatea numerică a unui obiect extern, voi observa cu atenție ceea ce-i persistent în acel fenomen la care, ca subiect, se raportează toate celelalte ca determinațiune și voi nota identitatea acelui subiect în timpul când toate celelalte se schimbă. Or, eu sunt un obiect al simțului intern și tot timpul e numai forma simțului intern. Prin urmare eu raportez toate și fiecare din determinațiunile mele succesive la Eul numeric-identic, în tot timpul, adică în forma intuiției interne a Eului meu propriu. Din acest punct de vedere, personalitatea sufletului n'ar trebui considerată nici chiar ca o concluzie, ci ca o propoziție cu totul identică a conștiinței de sine în timp și aceasta este și cauza pentru care ea e valabilă a priori. Căci, ea nu spune de fapt nimic mai mult decât că în tot timpul în care am conștiință de mine, eu am conștiință de acest timp ca aparținând unității Eului meu, și e totuna ori de zic: acest tot timpul este în mine, ca unitate individuală, sau eu mă aflu, cu identitate numerică, în tot timpul acesta.

Identitatea persoanei se găsește deci în mod inevitabil în propria mea conștiință. Dacă mă consider însă, din punctul de vedere al altuia (ca obiect al intuiției sale externe), acest observator extern mă cumpenește *pe mine* mai întâiu *în timp*, căci

întrebuințare care, chiar dacă se raportează oricând numai la obiecte ale experienței, totuși își ia principiile dela ceva mai înalt și determină conduita așa ca și cum menirea noastră s'ar întinde nesfârșit de departe peste experiență, deci dincolo de viața aceasta.

Din toate aceste vedem că o simplă neînțelegere a dat naștere psihologiei raționale. Unitatea conștiinței care stă la baza categoriilor, se ia aci drept intuiție a subiectului ca obiect, aplicându-i-se apoi categoria substanței. Ea este însă numai unitatea în *gândire*, prin care singură nu e dat niciun obiect, la care deci categoria substanței, care presupune totdeauna *intuiție* dată, nu poate fi aplicată și, prin urmare, acest subiect nici nu poate fi cunoscut. Subiectul categoriilor deci, prin faptul că le gândește pe aceste, nu poate dobândi un concept despre

în apercepție *timpul* e reprezentat, bine zis, numai *în mine* . Cu toate deci că el va admite Eu care însoțește toate reprezentările mele în tot timpul în conștiința *mea* , și anume cu identitate perfectă, totuși el nu va concluda încă din acest Eu la persistența obiectivă de mine însumi. Căci, deoarece în acest caz timpul în care mă pune observatorul nu e acela care se găsește în senzibilitatea mea proprie, ci acela ce se găsește în a sa, identitatea care e unită în mod necesar cu conștiința mea, nu e unită de aceea cu a sa, adică cu intuiția externă a subiectului meu.

Identitatea conștiinței de mine însumi în diferite timpuri este deci numai o condiție formală a gândirilor mele și a înlănțuirii lor, dar nu dovedește deloc identitatea numerică a subiectului meu, în care, cu toată identitatea logică a Eului, totuși poate să fi intervenit o astfel de schimbare care nu îngăduie de a păstra identitatea sa; deși permite de a-i atribui încă un Eu de același nume, care, în orice altă stare, chiar în schimbarea subiectului, ar putea păstra totuși oricând cugetarea subiectului precedent și ar putea-o astfel transmite celui următor *).

*) O sferă elastică care întâlnește pe alta în direcție dreaptă îi împărtășește acesteia toată mișcarea sa, deci toată starea sa (dacă considerăm numai locurile în spațiu). Or, admiteți, după analogia cu astfel de corpuri, substanțe, din cari una ar face să treacă în cealaltă reprezentări împreună cu conștiința lor, atunci se va putea gândi o serie întreagă de sub-

sine însuș ca despre un obiect al categoriilor; căci pentru a le gândi pe aceste, el trebuie să pună la bază pură sa conștiință de sine, care trebuia doar explicată. Totașă, subiectul, în care reprezentarea timpului își are temeiul originar, nu-și poate determina prin acest fapt existența sa proprie în timp, și dacă acest din urmă lucru nu e posibil, atunci și cel dintâiu, anume determinarea de sine însuș (ca ființă cugetătoare în general) nu poate avea loc cu ajutorul categoriilor *).

*
* *

*) Acel „Eu cuget” este, cum s'a spus acum, o propoziție empirică și cuprinde în sine propoziția „Eu exist”. Dar eu nu pot zice „Tot ce cugetă există”, căci atunci însușirea gândirii ar face din toate ființele cari o au ființe necesare. Deaceea, existența mea nici nu poate fi considerată ca o consecință din propoziția „Eu cuget”, cum o credea Descartes, (deoarece de altfel ar trebui să precede majora „Tot ce cugetă există”). Ci este identică cu ea. Ea exprimă o intuiție empirică nedeterminată, adică o percepție, (deci ea dovedește doar, că acum senzația care aparține prin urmare senzibilității e la baza acestei propoziții existențiale), dar ea precedează experiența menită să determine, cu privire la timp, obiectul percepției prin categorii, și existența nu e încă aci o categorie.

Deși propoziția unor școli din antichitate: că totul e *curgător* și nimic în lume nu e *persistent* și permanent, nu se poate menține îndată ce admitem substanțe, totuș ea nu e răsturnată prin unitatea conștiinței de sine. Căci, noi înșine nu putem judeca din conștiința noastră asupra chestiunii/dacă noi, ca suflet, suntem persistenți sau ba, deoarece noi socotim la *Eu* nostru identic numai aceea despre ce avem conștiință, și așa trebuie să judecăm fără îndoială: că noi suntem aceiași în tot timpul de care avem conștiință. Din punctul de vedere al unui străin

stanțe din cari cea dintâiu ar împărtăși starea ei împreună cu conștiința ei celei de a doua, aceasta starea ei proprie împreună cu cea a celei precedente substanței a treia și aceasta totașă stările tuturor substanțelor precedente împreună cu a ei proprie și conștiința lor. Substanța ultimă ar avea deci conștiință de toate stările substanțelor schimbate înaintea ei ca fiind ale ei proprii, deoarece aceste stări, împreună cu conștiința, i-au fost transmise, și cu toate aceste ea nu ar fi fost totuș aceeaș persoană în toate stările aceste.

Așa deci, o cunoaștere, căutată dincolo de hotarele experienței posibile și aparținând totuș celui mai înalt interes al omenirii, întrucât ar fi să i se mulțamească filosofiei speculative, se preface într'o așteptare înșelată; totuș însă severitatea criticei, prin faptul că dovedește totodată imposibilitatea de a hotări ceva în mod dogmatic despre un obiect al experienței

care doar nu se raportează la un obiect dat în mod nedeterminat, ci numai la unul despre care avem un concept și despre care vrem să știm ori de e pus și în afară de acest concept sau ba. O percepție nedeterminată înseamnă aci numai ceva real ce a fost dat, și anume, numai pentru gândire în general, deci nu ca fenomen, nici ca lucru în sine (noumenon), ci ca ceva ce există de fapt și e arătat ca atare în propoziția „Eu cuget”. Căci trebuie de notat că, numind propoziția „Eu cuget” o propoziție empirică, prin aceasta eu nu vreau să zic că Eul, în această propoziție, ar fi reprezentare empirică; dimpotrivă, ea e pur intelectuală, de oarece aparține gândirii în general. Dar, fără nicio reprezentare empirică care dă materia pentru gândire, actul „Eu cuget” totuș n'ar avea loc, și ceea-ce-î empiric este numai condițiunea aplicării sau a întrebuirii facultății intelectuale pure.

Însă, noi nu putem încă declara aceasta că valabil, deoarece, negăsind în suflet niciun fenomen persistent decât numai reprezentarea de Eu care le însoțește și leagă pe toate celelalte, noi nu putem nicicând hotări dacă acest Eu (o simplă cugetare) nu curge totașa ca și celelalte gândiri cari sunt prin aceasta înlănțuite întreolaltă.

Dar e demn de notat că personalitatea și presupoziția ei, persistența, deci substanțialitatea sufletului trebuie dovedită *abia acuma*. Căci, dacă am putea-o presupune, atunci de aci n'ar urma încă, ce-i drept, continuitatea conștiinței, dar totuș posibilitatea unei conștiințe perpetue într'un subiect permanent, ceea ce ajunge acuma pentru personalitate, care, prin faptul că efectul ei e întrerupt cumva un timp, încă nu încetează imediat ea însăș. Dar această persistență nu ne este dată prin nimic înainte de identitatea numerică a Eului nostru, pe care o concludem din a percepția identică, ci se concludă abia din aceasta, (și după ea, dacă merge după drept, ar trebui să urmeze abia conceptul substanței, care singur e utilizabil din punct de vedere empiric). Or, cum această identitate a persoanei nu urmează nicidecum din identitatea Eului, în conștiința a tot timpul în care eu mă cunosc: atunci nici n'am putut

depășind hotarul experienței, îi face rațiunii, la acest interes al ei, serviciul destul de important de a o pune deasemeni la adăpost împotriva oricăror afirmațiuni posibile; ceea ce nu se poate face în altfel decât așa că sau dovedim propoziția noastră în mod apodictic, sau că, dacă nu reușim, căutăm izvoarele acestei neputințe, cari, dacă se găsesc în limitele necesare ale rațiunii noastre, trebuie să supună, în acest caz, pe orice potrivit chiar acelorași legi ale renunțării la toate pretențiile unei aserțiuni dogmatice.

Totuși, prin aceasta, nu se pierde aci câtuș de puțin cu privire la dreptul, ba chiar necesitatea admitterii unei vieți viitoare după principiile întrebuițării practice a rațiunii, unită cu întrebuițarea speculativă; căci dovada numai speculativă și așa n'a putut avea nicicând vreo influență asupra rațiunii omenești comune. Această dovadă stă pe vârful unui fir de păr în așa fel că chiar școala o poate ținea acolo numai atâta timp cât o lasă să se învâртеască neîntrerupt în jurul lui ca un prâs-

intemeia pe ea, în expunerile de mai sus, substanțialitatea sufletului.

Totuș, așa cum rămâne conceptul substanței și al simplului, poate rămânea și conceptul personalității (întrucât e numai transcendental, adică unitate a subiectului, care de altfel ne este necunoscut, în ale cărui determinațiuni însă este o desăvârșită legătură prin apercepție), și într'atâta acest concept e necesar și potrivit și pentru întrebuițarea practică, dar cu el, ca lărgire a cunoașterii de noi înșine prin rațiune pură care ne dă iluzia unei continuități neîntrerupte a subiectului din simplul concept al Eului identic, nu ne putem mândri niciodată, deoarece acest concept se învârtește totdeauna în jurul său propriu și nu ne face să înaintăm în privința niciunei probleme care cere cunoaștere sintetică. Ce fel de obiect în sine (obiect transcendental) e materia ne este fără îndoială cu totul necunoscut; totuș, persistența ei ca fenomen se poate observa din faptul că ea e reprezentată ca ceva exterior. Dar, deoarece eu, când vreau să observ simplul Eu în schimbarea tuturor reprezentărilor, nu am nici un alt corelat al comparațiunilor mele decât iarăș pe Mine însumi cu determinațiunile generale ale conștiinței mele, eu nu pot da, la toate întrebările, alte răspunsuri decât tautologice, în așa fel anume, că eu substituiesc con-

nel, și ea nu constituie deci nici în ochii ei proprii o temelie solidă pe care s'ar putea clădi ceva. Dovezile, utilizabile pentru lume, rămân aci toate în valoarea lor întreagă, și dimpotrivă câștigă, prin înlăturarea acelor pretenții dogmatice, în claritate și convingere neartificială, punând rațiunea în propriul ei domeniu, adică în ordinea scopurilor, care este doar totodată o ordine a naturii. Dar apoi, fiind ea totodată o facultate practică în sine, fără a fi limitată la condițiunile ordinei din urmă, ea este în drept să lărgească ordinea dintâiu și cu ea existența noastră proprie peste hotarele experienței și ale vieții. Judecând după *analogia cu natura* ființelor vii în această lume, la cări rațiunea în mod necesar trebuie să admită principiul că niciun organ, nicio facultate, niciun impuls, deci nimic nefolositor sau disproportionat pentru întrebuințare, deci nimic contrar scopului nu se găsește, ci că totul e exact potrivit scopului său în viață, judecând, zic, după aceste, omul,

ceptul meu și unitatea sa însușirilor cari îmi aparțin mie însumi ca obiect și că presupun mai de înainte ceea ce se cerea să se știe.

Al patrulea paralogism, al idealității (al raportului exterior)

Acel lucru la a cărui existență nu se poate concludă decât ca la o cauză de percepții date n'are decât o existență în-doelnică:

Or, toate fenomenele exterioare sunt de așa fel: că existența lor nu e percepută în mod nemijlocit, ci se poate concludă numai la ea ca o cauză de percepții date :

Prin urmare, existența tuturor obiectelor simțurilor externe e în-doelnică. Această incertitudine o numesc eu idealitate a fenomenelor exterioare și teoria acestei idealități se cheamă *idealism*, în comparație cu care afirmația unei certitudini posibile cu privire la obiecte ale simțurilor externe, se numește *dualism*.

Critica paralogismului al patrulea al psihologiei transcendente.

Mai întâiu vom supune premisele unui examen. Noi putem afirma cu drept cuvânt că numai ceea ce este în noi înșine

care doar singur poate cuprinde în sine scopul final al tuturor acestor lucruri, ar trebui să fie singura creatură care face excepție. Căci dispozițiile sale naturale nu numai după talentele și impulsurile de a le întrebuița, ci mai ales legea morală în el depășesc într'atâta tot folosul și avantajul ce l-ar putea avea de aci în viața aceasta încât el învață chiar dela cea din urmă să prețuiască mai presus de toate simpla conștiință a onestității sentimentelor în paguba tuturor avantajelor, ba chiar a iluziei gloriei postume, și că omul simte o vocațiune internă de a se face demn, prin conduita sa în această lume și renunțând la multe foloase, de a deveni cetățeanul altei lumi mai bune pe care o are în idee. Acest argument puternic, care nicidecum nu poate fi răsturnat, însoțit de o cunoaștere tot crescândă a finalității în tot ce vedem înaintea noastră, și de o privesc în nemăsurata creațiune, deci și de conștiința unei anumite nemărginiri în lărgirea posibilă a cunoașterilor noastre, rămâne, împreună cu un impuls corespunzător cunoașterii, totuș

poate fi perceput în mod nemijlocit, și că numai existența mea proprie poate fi obiectul unei simple percepții. Prin urmare, existența unui lucru real în afară de mine (dacă acest cuvânt e luat în sens intelectual) nu e nici când dată percepției în mod nemijlocit, ci ea poate fi numai adăogată prin gândire la aceasta, care e o modificare a simțului intern, ca o cauză exterioară a ei și poate fi deci numai concludă. Deaceia, Descartes a și limitat cu drept toată percepția, în cel mai restrâns înțeles, la propoziția: Eu (ca o ființă cugetătoare) sunt. E anume evident: că, exteriorul nefiind în mine, eu nu-l pot găsi în percepția mea, deci nici într'o percepție, care, bine zis, nu este decât determinațiunea a percepției.

Eu nu pot deci, la drept vorbind, percepe lucruri exterioare, ci pot numai concluda din percepția mea internă la existența lor considerând-o pe aceasta ca efect a cărui cauză proximă e ceva exterior. Or, concluziunea dela un efect dat la o cauză determinată e totdeauna nesigură; deoarece efectul poate să fi izvorât din mai multe cauze. Prin urmare, în raportarea percepției la cauza sa, rămâne oricând îndoelnic: dacă aceasta e internă sau externă, dacă deci toate așazisele percepției exterioare nu sunt numai un simplu joc al simțului nostru intern, sau dacă ele se raportează la lucruri exterioare reale ca la cauza

încă, deși noi trebuie să renunțăm a înțelege continuitatea necesară a existenței noastre din cunoașterea numai teoretică de noi înșine.

Incheierea deslegării paralogismului psihologic

Aparența dialectică în psihologia rațională se întemeiază pe confundarea unei idei a rațiunii (a unei inteligențe pure) cu conceptul nedeterminat în toată privința al unei ființe cugetătoare în general. Eu mă gândesc pe mine însumi cu scopul unei experiențe posibile, făcând încă abstracție de toată experiența reală, și conclud de aci că eu aș putea avea conștiință de existența mea și în afară de experiență și de condițiunile ei empirice. Prin urmare, eu confund *abstracțiunea* posibilă de existența mea determinată în mod empiric cu pretinsa conștiință a unei existențe posibile în mod *separat* a Eului meu cugetă-

lor. Cel puțin existența celor din urmă e numai o concluzie și e supusă riscurilor tuturor concluziunilor, pe când obiectul simțului intern (Eu însumi cu toate reprezentările mele) e perceput în mod nemijlocit, și existența sa nu îngăduie absolut nicio îndoială.

Prin idealist nu trebuie deci să înțelegem pe acela care neagă existența obiectelor exterioare ale simțurilor, ci care numai nu admite: că ea ar putea fi cunoscută prin percepție nemijlocită, din care fapt însă conclud că, prin toată experiența posibilă, noi nu putem deveni nicicând siguri de realitatea lor.

Or, înainte de a expune paralogismul nostru după aparența sa înșelătoare, trebuie să observ mai întâiu că în mod necesar trebuie să distingem două feluri de idealism, idealismul transcendent și idealismul empiric. Înțeleg însă prin *idealismul transcendent* al tuturor fenomenelor doctrina după care le considerăm pe toate ca simple reprezentări și nu ca lucruri în sine, și în conformitate cu care timpul și spațiul sunt numai forme senzibile ale intuiției noastre, nu însă determinațiuni date pentru sine, sau condițiuni ale obiectelor considerate ca lucruri în sine. Acestui idealism i se opune un *realism transcendent*, care consideră timpul și spațiul ca ceva dat în sine (în mod independent de senzibilitatea noastră). Realistul transcendentăi își

tor și cred a cunoaște substanțialul în mine ca fiind subiectul transcendent, neavând în gând decât unitatea conștiinței care stă la baza oricărei determinări considerate ca simplă formă a cunoașterii.

Problema de a explica comunitatea sufletului cu corpul nu aparține, bine zis, acelei psihologii de care e vorba aci, deoarece ea are intenția să dovedească personalitatea sufletului și în afară de această comunitate (după moarte) și este deci, în înțelesul propriu al cuvântului, *transcendentă*, deși se ocupă cu un obiect al experienței, dar numai întrucât el încetează a fi un obiect al experienței. Dar și la aceasta se poate da, după doctrina noastră, un răspuns îndestulător. Dificultatea care a prilejuit această problemă consistă, cum e cunoscut, în presupusa neconformitate a obiectului simțului intern (a sufletului) cu obiectele simțurilor externe, deoarece acelaia îi este inerent numai timpul, pe când acestora și spațiul, ca condiție formală a intuiției lor. Cumpănind însă că cele două feluri de o-

reprezintă deci fenomenele exterioare (dacă admitem realitatea lor) ca lucruri în sine, cari există independente de noi și senzibilitatea noastră, deci ar fi și după conceptele pure ale intelectului, în afară de noi. Acest realist transcendent și la drept vorbind acela care, în urmă, joacă rolul idealistului empiric, și după ce el a presupus în mod greșit despre obiectele simțurilor, că, dacă au să fie exterioare, ele ar trebui să aibă în sine existența lor chiar fără de simțuri, din acest punct de vedere toate reprezentările noastre ale simțurilor el le găsește insuficiente pentru a face certă realitatea lor.

Idealistul transcendent, dimpotrivă, poate să fie un realist empiric, deci, cum e numit, un *dualist*, adică să admită existența materiei, fără a ieși din simpla conștiință de sine, și fără a presupune ceva mai mult decât certitudinea reprezentărilor în mine, deci acel *cogito ergo sum*. Căci, deoarece el nu dă această materie și chiar posibilitatea ei internă decât drept un simplu fenomen care, izolat de senzibilitatea noastră, nu e nimic: atunci, pentru el, ea nu este decât un fel de reprezentări (intuiție) cari se numesc exterioare nu ca și cum s'ar raporta la obiecte *în sine înseși exterioare*, ci deoarece ele raportează percepții la spațiu, în care toate lucrurile sunt unul în afară de celălalt, el însuși, spațiul, însă este în noi.

biecte în acest punct nu diferă întreolaltă din punct de vedere intern, ci numai întrucât unul *apare* celuilalt din afară, deci că ceea ce stă la baza fenomenului materiei, ca obiect în sine, se poate că nu e așa de eterogen, atunci această dificultate dispare, și nu mai rămâne alta decât aceea cum în general e posibilă o comunitate de substanțe, a cărei rezolvire e cu totul în afară de câmpul psihologiei și, precum cetitorul va judeca lesne după cele ce s'au spus în *Analitică* despre forțele fundamentale și despre facultăți, e fără îndoială și în afară de câmpul oricărei cunoașteri omenești.

Notă generală, privind trecerea dela psihologia rațională la cosmologie

Propoziția „Eu cuget” sau „Eu exist cugetând” e o propoziție empirică. La baza unei atari propoziții însă stă intuiție empirică, deci și obiectul gândit ca fenomen, și, așa, se pare,

Or, pentru acest idealism transcendent, noi ne-am declarat acuma la început. Așadar, în teoria noastră dispare toată dificultatea de a admite existența materiei totașa pe mărturia simplei conștiințe de noi înșine, și a o declara dovedită prin aceasta, ca și existența de mine însumi ca a unei ființe cugetătoare. Căci eu am doar conștiința reprezentărilor mele; prin urmare, există aceste și eu însumi care am aceste reprezentări. Or, lucrurile exterioare (corpurile) nu sunt decât fenomene, deci și nimic altceva decât un mod al reprezentărilor mele, ale căror obiecte numai prin aceste reprezentări sunt ceva, izolate însă de ele nu sunt nimic. Așadar există totatât de bine lucruri exterioare, precum exist și eu și anume amândouă existențe întemeiate pe mărturia nemijlocită a conștiinței de mine însumi, numai cu deosebirea: că reprezentarea de mine însumi, ca subiect cugetător, se raportează numai la simțul intern, reprezentările însă cari înseamnă ființe extinse și la simțul extern. Cu privire la realitatea lucrurilor exterioare eu am tot atât de puțină nevoie să raționez, ca și cu privire la realitatea obiectului simțului meu intern (a gândirilor mele), căci ele nu sunt, deoparte și de alta, nimic decât reprezentări, a căror percepție (conștiință) nemijlocită e totodată o dovadă suficientă a realității lor.

ca și cum după teoria noastră sufletul ar fi transformat cu totul tot, chiar în gândire în fenomen, și că în acest fel conștiința noastră însăși, ca simplă aparență, n'ar trebui să se raporteze de fapt la nimic.

Gândirea, considerată pentru sine, e numai funcțiunea logică, deci în întregime spontaneitate a legăturii diversului unei intuiții numai posibile și nu reprezintă nicidecum subiectul conștiinței ca fenomen, numai din cauză că nu consideră deloc modul intuiției, dacă e senzibilă sau intelectuală. Prin acest fapt eu nu mă reprezint mie însumi nici cum sunt, nici cum îmi apar, ci eu mă gândesc numai ca pe un obiect oarecare, de al cărui mod de intuiție eu fac abstracție. Dacă mă reprezint aci ca *subiect* al cugetărilor sau și ca *principiu* al gândirii, aceste moduri de reprezentare nu înseamnă categoriile substanței sau cauzei; căci aceste sunt acele funcțiuni ale cugetării (judicării) aplicate acuma la intuițiile noastre senzibile cari fără în-

Așadar, idealistul transcendențial e un realist empiric și admite materiei, ca fenomen, o realitate care nu trebuie conștientă, ci e percepută în mod nemijlocit. Pe când, realismul transcendențial se încurcă în mod necesar și se vede nevoit a ceda teren idealismului empiric, dat fiind că privește obiectele simțurilor externe drept ceva deosebit de simțuri și simplele fenomene drept ființe independente cari se află în afară de noi; când doar fără îndoială, fie cât de bună conștiința reprezentării noastre despre aceste lucruri, încă pedeparte nu e cert că, dacă există reprezentarea, ar exista și obiectul ce-i corespunde; pe când dimpotrivă, în sistemul nostru, aceste lucruri exterioare, materia anume, în toate formele și schimbările ei, nu sunt nimic decât simple fenomene, adică reprezentări în noi, de a căror realitate noi avem conștiință nemijlocită.

Or, toți psihologii aderenți ai idealismului empiric fiind, pe cât știu, realiști transcendențiali, ei au procedat fără îndoială în mod foarte consecvent, admitând idealismului empiric mare importanță, ca unei probleme din care rațiunea omenească cu greu știe să-și ajute. Căci de fapt, dacă considerăm fenomenele exterioare ca reprezentări cari sunt produse în noi de obiectele lor ca de niște lucruri ce se află în afară de noi, atunci nu se vede cum s'ar putea cunoaște existența acestora în alt fel decât prin concluziunea dela efect la cauză, unde trebuie să ră-

doială s'ar cere dacă eu aş vrea să mă cunosc. Or, eu vreau numai să am conștiința de mine ca gândind ; problema cum Eul meu propriu ar fi dat în intuiție eu o las la o parte; și atunci ar putea fi pentru mine care cuget, dar nu întrucât cuget, numai fenomen; în conștiința de mine însumi în simpla gândire eu sunt *ființa însăși*, despre care însă fără îndoială încă nu-mi este dat prin aceasta nimic pentru gândire.

Dar, propoziția „Eu cuget“, întrucât spune atâta cât : „*Eu exist cugetând*“, nu este numai simplă funcțiune logică ci determină subiectul, (care deci e totodată obiect), cu privire la existență și nu poate avea loc fără de simțul intern, a cărui intuiție dă obiectul totdeauna la îndemână nu ca obiect în sine, ci numai ca fenomen. În această propoziție deci nu mai e acuma aplicată simpla spontaneitate a gândirii, ci și receptivitatea intuiției, adică gândirea de mine însumi la intuiția em-

mână totdeauna îndoelnic dacă cea din urmă e în noi sau în afară de noi. Or, se poate, ce-i drept, admite: cumcă cauza intuițiilor noastre exterioare ar fi ceva ce, în înțeles transcendent, ar putea fi în afară de noi, dar acesta nu e obiectul ce-l înțelegem prin reprezentările materiei și ale lucrurilor corporale; căci acestea nu sunt decât fenomene, adică *simple moduri* de reprezentare cari se află oricând numai în noi și a căror realitate se întemeiază pe conștiința nemijlocită totașa ca și conștiința gândirilor mele proprii. Obiectul transcendent, atât cu privire la intuiția internă cât și la cea externă, e în aceeaș măsură necunoscut. Despre el însă nici nu e vorba, ci despre cel empiric, care se numește exterior în cazul când e reprezentat în spațiu, și interior, când e reprezentat numai în raport de timp; spațiul și timpul însă nu se găsesc, amândouă, decât în noi.

Dat fiind însă că expresia: *în afară de noi*, cuprinde în sine un echivoc ce nu se poate evita, însemnând când ceva ce există ca obiect în sine deosebit de noi, când ceva ce aparține numai fenomenului exterior, atunci, pentru a scoate din incertitudine acest concept în înțelesul din urmă în care e luată propriu zis chestiunea psihologică despre realitatea intuiției noastre exterioare, noi vom deosebi lucruri empiric-exterioare de cele ce ar fi să se numească așa în înțeles transcendent, prin faptul că noi le numim deadreptul lucruri cari se găsesc în spațiu.

pirică a aceluiaș subiect. Or, în această intuiție din urmă, insul cugetător ar trebui să caute condițiunile întrebuițării funcțiunilor sale logice la categoriile substanței, cauzei etc., nu numai pentru a se desemna pe sine ca obiect în sine prin Eul său, ci și pentru a determina modul existenței sale, adică pentru a se cunoaște ca noumenon; ceea ce însă e imposibil, dat fiindcă intuiția empirică internă e senzibilă și nu dă nimic la îndemână decât date ale fenomenului, cari nu oferă obiectului *conștiinței pure* nimic pentru cunoașterea existenței sale separate, ci poate servi numai experienței ca sprijin.

Presupunându-se însă că, în urmă, nu s'ar găsi în experiență, ci în anumite (nu regule numai logice, ci) legi, stabilite a priori și privind existența noastră, ale întrebuițării rațiunii pure, prilejul de a ne presupune a priori cu privire la *existența noastră proprie* ca *legislatori* și de a presupune și această existență ca determinantă ea însăș, atunci aș descoperi prin aceasta o

Spațiul și timpul sunt fără îndoială reprezentări a priori cari sunt în noi ca forme ale intuiției noastre senzibile, încă înainte ce un lucru real a determinat simțul nostru prin senzație pentru a-l reprezenta supt acele raporturi senzibile. Dar, acest ceva, material sau real, care are să fie intuit în spațiu, presupune în mod necesar percepție, și, independent de această percepție care arată realitatea de ceva în spațiu, acel ceva nu poate fi născocit și produs prin nicio imaginație. Senzația este deci ceea ce arată o realitate în spațiu și timp, după cum e raportată la un fel sau la celalt fel al intuiției senzibile. Odată ce senzația e dată, (care, fiind aplicată la un obiect în general, se numește percepție), atunci prin diversitatea ei se pot născoci multe lucruri în imaginație, cari în afară de imaginație n'au nici un loc empiric în spațiu sau în timp. Aceasta e fără îndoială lucru cert: fie că luăm senzațiile, plăcere și durere, sau și cele exterioare, cum sunt culorile, căldura, etc., percepția este ceea prin care trebuie să se dea mai întâiu materia pentru a gândi obiecte ale intuiției senzibile. Această percepție reprezintă deci, (pentru ca să rămânem deastădată numai la intuiții exterioare) ceva real în spațiu. Căci, mai întâiu, percepția este reprezentarea unei realități, așa cum spațiul este reprezentarea unei simple posibilități a coexistenței. În al doilea rând, această realitate e reprezentată înaintea simțului extern, adică în spațiu. Al treilea,

spontaneitate prin care realitatea noastră ar fi determinabilă, fără a avea, pentru aceasta, nevoie de condițiunile intuiției empirice; și aci am băga de seamă că în conștiința existenței noastre e conținut a priori ceva ce poate servi pentru a determina existența noastră, care nu poate fi determinată cu desăvârșire decât în mod senzibil, totuș, cu privire la o anumită facultate internă, în raport cu o lume inteligibilă, (ce-i drept numai gândită).

Dar, cu toate aceste, toate încercările în psihologia rațională n'ar progresa câtuș de puțin. Căci, prin acea minunată facultate, pe care mi-o revelează abia conștiința legii morale, eu aș avea fără îndoială un principiu al determinării existenței mele care e pur intelectual; dar prin cari predicate? nu prin altele decât prin cele ce trebuie să-mi fie date în intuiția empirică; și așa eu aș ajunge aci iarăși la punctul unde eram în psihologia rațională, anume la trebuința de a avea intuiții sen-

spațiul însuș nu e nimic altceva decât simplă reprezentare, deci în el poate fi considerat real numai ceace e reprezentat *) în el, și, invers, ceace e dat în el, adică e reprezentat prin percepție, este în el real; căci dacă n'ar fi în el real, adică dat nemijlocit prin intuiție empirică, atunci nici n'ar putea fi imaginat. deoarece realul intuiției nu poate fi deloc gândit a priori.

Toată percepția exterioară deci dovedește în mod nemijlocit ceva real în spațiu, sau, mai bine zis, ea e realul însuș, și într'atâta deci realismul empiric e în afară de orice îndoială, adică intuițiilor noastre exterioare le corespunde ceva real în spațiu, Fără îndoială, spațiul însuș, cu toate fenomenele sale, ca reprezentări, e numai în mine, dar în acest spațiu este totuș dat realul, sau materia tuturor obiectelor intuiției externe, în mod real

*) Trebuie să ne notăm bine această propoziție paradoxală, dar exactă: că în spațiu nu e nimic decât ceea ce e reprezentat în el. Căci spațiul însuș nu este nimic altceva decât reprezentare, prin urmare ceea ce-i în el trebuie să fie conținut în reprezentare, și în spațiu nu este absolut nimic, afară doar întrucât e reprezentat în el de fapt. O propoziție care fără îndoială trebuie să pară stranie: că un lucru nu poate exista decât în reprezentarea sa; dar ea pierde aci caracterul ei ciudat, deoarece lucrurile cu cari avem aface nu sunt lucruri în sine, ci numai fenomene, adică reprezentări.

zibile pentru a dobândi un înțeles pentru conceptele mele intelectuale: substanță cauză, etc., numai prin cari eu pot avea o cunoaștere de mine însumi; acele intuiții însă nu mă pot ajuta nicicând în afară de câmpul experienței. Dar în vederea întrebuintării practice, care e îndreptată doar totdeauna spre obiecte ale experienței, eu aș fi totuș în drept să aplic aceste concepte, în conformitate cu semnificația lor analogă în întrebuintarea teoretică, la libertate și subiectul ei, înțelegând prin aceasta numai funcțiunile logice ale subiectului și predicatului, ale principiului și consecinței, în conformitate cu cari acțiunile sau efectele sunt determinate după aceste legi în așa fel că ele pot fi explicate oricând, ca și legile naturii, după categoriile substanței și cauzei, deși ele izvorăsc dintr'un principiu cu totul diferit. Aceste trebuiau spuse așadar pentru evitarea neînțelegerii căreia-i este expusă doctrina despre intuiția noastră de noi înșine. În cele ce urmează vom avea prilejul să facem întrebuintare de acestea.

și independent de toată ficțiunea, și e și imposibil: ca în acest spațiu să fie dat ceva în afară de noi (în înțeles transcendental), deoarece spațiul însuș nu e nimic în afară de senzibilitatea noastră. Prin urmare, cel mai sever idealist nu poate cere să se dovedească: cumcă percepției noastre să-i corespundă obiectul în afară de noi (în înțelesul strict al cuvântului). Căci, dacă ar exista așa ceva, atunci totuș n'ar putea fi reprezentat și intuit ca în afară de noi, deoarece aceasta presupune spațiul, și realitatea în spațiu, care e simplă reprezentare, nu e nimic altceva decât percepția însăș. Realul fenomenelor exterioare este deci realmente numai în percepție și nu poate fi real în niciun alt mod.

Or, din percepții poate fi produsă cunoașterea lucrurilor, sau printr'un simplu joc al imaginației, sau și cu ajutorul experienței. Și atunci fără îndoială că se pot ivi reprezentări înșelătoare, căroră nu le corespund lucrurile și în care caz înșelarea se va atribui ba unei iluzii a imaginației (în vis), ba unei erori a puterii de judecată (în așa zisa înșelare a simțurilor). Or, pentru a scăpa aci de aparența falsă, se procedează după regula: *Ceeace se acordă cu o percepție după legi empirice e real.* Dar această înșelare precum și apărarea împotriva ei privește totașa idealismul ca și dualismul, dat fiind că aci e vorba numai

de forma experienței. Pentru a respinge idealismul empiric, ca o falsă îndoială cu privire la realitatea obiectivă a percepțiilor noastre exterioare, ajunge acuma faptul: că percepția exterioară dovedește în mod nemijlocit o realitate în spațiu, care spațiu, deși e în sine numai simplă formă a reprezentărilor, totuș are realitate obiectivă cu privire la toate fenomenele (cari nici ele nu sunt altceva decât simple reprezentări); tot-așa: că fără percepție chiar ficțiunea și visul nu sunt posibile, simțurile noastre externe deci, după datele din cari poate izvorî experiența, au în spațiu obiectele lor reale ce le corespund.

Idealistul dogmatic ar fi acela care neagă existența materiei, cel *sceptic* acela care o pune la îndoială considerând-o indemonstrabilă. Cel dintâiu poate fi idealist numai pentru că crede a găsi în posibilitatea unei materii în general contradicții, și cu acesta încă n'avem aface acuma. Secțiunea ce urmează, despre silogismele dialectice și care reprezintă rațiunea în lupta ei internă cu privire la conceptele pe cari și le face despre posibilitatea a ceea ce intră în nexul experienței, va înlătura și această dificultate. Idealistul sceptic însă, care atacă numai temeiul aserțiunii noastre și declară insuficientă încercarea noastră de a convinge despre existența materiei pe care credem a o întemeia pe percepție nemijlocită, e într'atâta un binefăcător al rațiunii omenești întrucât ne obligă să deschidem bine ochii chiar la cel mai mic pas al experienței comune și să nu

primim ca bine câștigat în posesiunea noastră ceea ce poate că dobândim numai prin subreptiune. Folosul ce-l dau aci aceste obiecțiuni idealiste se poate vedea acuma lămurit. Ele ne împing cu forța, dacă nu voim să ne încurcăm în afirmațiunile noastre cele mai comune, într'acolo să considerăm toate percepțiile, fie că se numesc interne sau externe, numai ca o conștiință a ceea ce e legat de senzibilitatea noastră și să nu considerăm obiectele ei exterioare ca lucruri în sine, ci numai ca reprezentări de cari, ca de orice altă reprezentare, noi putem avea conștiință nemijlocită, cari însă deaceea se numesc exterioare pentru că sunt legate de acel simț pe care îl numim simț extern, a cărui intuiție e spațiul, care însă el însuș totuș nu e nimic altceva decât un mod intern de reprezentare în care se unesc întreolaltă anumite percepții.

Dacă luăm obiecte exterioare drept lucruri în sine, atunci e absolut cu neputință să înțelegem cum ar fi să ajungem la cunoașterea realității lor în afară de noi, dat fiind că ne întemeiem numai pe reprezentarea care este în noi. Căci nu se poate doar simți în fară de sine, ci numai în sine, și toată conștiința de sine nu dă deci nimic decât numai propriile noastre determinațiuni. Așadar, idealismul sceptic ne obligă să ne întorcem spre singurul refugiu ce ne mai rămâne, anume spre idealitatea tuturor fenomenelor, pe care am expus-o în *Estetica* transcendentală în mod independent de aceste consecințe,

pe cari atunci nu le puteam prevedea. Or, dacă întrebăm: ori de în urma acestora, dualismul singur are loc în psihologie, răspunsul este: Fără îndoială, dar numai în înțeles empiric, adică în nexul experienței e dată în realitate materia, ca substanță în fenomen, simțului extern, așa cum Eul cugetător, tot ca substanță, e dat simțului intern, și după regulile pe cari această categorie le introduce, pentru o experiență, în nexul percepțiilor noastre, atât exterioare cât și interioare, trebuie să și fie legate, deoparte și de alta, fenomenele întreolaltă. Dacă am vrea însă să lărgim conceptul dualismului, cum se întâmplă de obicei, și îl luăm în înțeles transcendent, atunci nici el, nici pedeparte *pneumatismul* opus lui, sau *materialismul*, pedea de altă parte, n'ar avea nici cel mai slab temei, deoarece, în acest caz, s'ar greși determinațiunea conceptelor sale și s'ar considera diversitatea modului de reprezentare a obiectelor, cari după ceea ce sunt în sine ne rămân necunoscute, drept diversitate chiar a acestor lucruri. Eu, reprezentat prin simțul intern în timp, și lucrurile în spațiu în afară de mine, sunt ce-i drept fenomene specifice cu totul deosebite, dar prin aceasta ele nu sunt gândite ca lucruri deosebite. Obiectul transcendent, care e la baza fenomenelor exterioare, totașa ceea ce e la baza intuiției interne, nu e nici materie, nici ființă cugetătoare în sine, ci un principiu, nouă necunoscut, al fenomenelor cari dau la îndemână conceptul empiric atât al felului dintâiu cât și al celui din urmă.

Dacă deci, cum se vede doar că ne obligă critica de față, rămânem credincioși regulei fixate mai sus de a nu împinge întrebările noastre mai departe decât numai până unde experiența posibilă ne poate da obiectul ei la îndemână: nouă nici nu ne va veni în minte să cercetăm cu privire la obiectele simțurilor noastre ce ar putea fi ele în sine, adică fără nicio raportare la simțuri. Dacă însă psihologul ia fenomene drept lucruri în sine, neavând decât să primească în doctrina sa, ca materialist numai și numai materia, sau ca spiritualist numai ființe cugetătoare (anume după forma simțului nostru intern), sau, ca dualist, pe amândouă, considerate ca lucruri existente pentru sine, totuși el e împiedicat neîntrerupt prin neînțelegeri să raționeze în mod subtil asupra modului cum ar putea exista în sine ceea ce doar nu e un lucru în sine, ci numai fenomenul unui lucru în general.

Reflexiune asupra rezultatului total al psihologiei pure
în urma acestor paralogisme

Comparând *psihologia*, ca fiziologie a simțurilor interne, cu *somatologia*, ca o fiziologie a obiectelor simțurilor externe : găsim, pe lângă faptul că în amândouă putem cunoaște multe în mod empiric, totuși această deosebire remarcabilă, că în

știința din urmă putem cunoaște multe în mod sintetic a priori. din simplul concept al unei ființe extensive și impenetrabile, în cea dintâiu însă, în conceptul unei ființe cugetătoare nu se poate cunoaște nimic în mod sintetic a priori. Cauza este aceasta. Deși amândouă sunt fenomene, totuși fenomenul ce se prezintă simțului extern are ceva stabil și permanent, care dă la mână un substrat ce stă la baza determinațiilor schimbătoare și deci un concept sintetic, anume cel al spațiului și al unui fenomen în spațiu, pe când, în schimb, timpul, care e singura formă a intuiției noastre interne, nu are nimic stabil, deci dă de cunoscut numai schimbarea determinațiilor, nu însă obiectul determinabil. Căci, în ceea ce numim noi suflet, totul e în curgere continuă și nimic permanent, afară poate (dacă vrem cu tot prețul) de Eu care e atât de simplu pentru că această reprezentare n'are niciun conținut, deci nimic divers, din care cauză ea și pare a reprezenta, sau, mai bine zis, a însemna un obiect simplu. Acest Eu ar trebui să fie o intuiție care, deoarece ea ar fi presupusă la gândire în general (înaintea oricărei experiențe), ar da, ca intuiție a priori, propoziții sintetice, dacă ar fi posibil de îndeplinit o cunoaștere rațională pură despre natura unei ființe cugetătoare în general. Dar acest Eu e totată de puțin intuiție ca și concept depre un obiect oarecare, ci simpla formă a conștiinței, care poate însoți amândouă feluri de reprezentări ridicându-le astfel la rangul

de cunoașteri, în cazul când, anume, se mai dă încă în intuiție altceva ce prezintă materia pentru reprezentarea unui obiect. Astfel cade toată psihologia rațională ca o știință ce depășește toate puterile rațiunii omenești, și nu ne mai rămâne nimic de cât de a studia sufletul nostru conduși de experiență și de a ne ținea în limitele problemelor cari nu trec peste domeniul unde experiența internă posibilă își poate expune conținutul său.

Or, deși ea nu are niciun folos pentru lărgirea cunoașterii, ci ca atare e compusă din pure paralogisme, totuș, chiar dacă ea să nu aibă nicio valoare decât pe aceea a unei tratări critice a silogismelor noastre dialectice și anume ale rațiunii comune și naturale, noi nu-i putem contesta un important folos negativ.

Pentru ce oare avem nevoie de o psihologie întemeiată numai pe principii raționale pure? Fără îndoială că mai ales cu scopul de a asigura Eul nostru cugetător împotriva primejdiei materialismului. Acest lucru îl înfăptuește însă conceptul rațional pe care l-am dat despre Eul nostru cugetător. Căci am greși mult crezând că în urma acestui concept ar mai rămânea oarecare teamă că, înlăturându-se materia, să dispară prin aceasta toată gândirea și chiar existența ființelor cugetătoare, ci, dimpotrivă se arată în mod lămurit: că, dacă înlătur subiectul cugetător, trebuie să dispară toată lumea corporală, care

nu e nimic decât fenomenul în senzibilitatea subiectului nostru și un fel de reprezentări ale lui.

Prin aceasta, ce-i drept, nu cunosc mai bine acest Eu cugător după însușirile sale, nici nu pot înțelege persistența sa, ba chiar nici cel puțin independența sa de eventualul substrat transcendental al fenomenelor exterioare, căci acesta mi-i tot atât de necunoscut ca și acela. Deoarece însă totuș e posibil ca eu să iau de altundeva decât din principii numai speculative cauza de a nădăjdui o existență a naturii mele, independentă și persistentă în toată schimbarea posibilă a stării mele, atunci prin acest fapt acuma s'a câștigat mult, dat fiind că, mărturisind chiar pe față neștiința mea proprie, totuș pot respinge atacurile dogmatice ale unui adversar speculativ, și-i pot arăta: că el nu poate nicicând ști mai mult despre natura subiectului meu pentru a contesta așteptărilor mele posibilitatea, decât pot ști eu pentru a mă ținea de ele.

Pe această aparență transcendentală a conceptelor noastre psihologice se mai întemeiază apoi trei chestiuni dialectice cari constituesc scopul adevărat al psihologiei raționale, și cari nu pot fi hotărâte nicăiri altundeva decât prin cercetările de mai sus: anume 1) despre posibilitatea comunității sufletului cu un corp organic, adică despre animalitate și starea sufletului în viața omului, 2) despre începutul acestei comunități, adică al sufletului la și înainte de nașterea omului, 3) despre sfârșitul

acestei comunități, adică al sufletului în și după moartea omului (chestiunea nemuririi).

Or, eu susțin : că toate dificultățile, pe cari cred unii a le găsi în aceste chestiuni, și prin cari, ca obiecțiuni dogmatice, ei caută să-și dea prestigiul unei înțelegeri mai adânci a naturii lucrurilor decât o poate avea cumva intelectul comun, se întemeiază pe o simplă iluzie, după care ei ipostaziază ceea ce există numai în gândire, și iau aceasta, în aceeaș calitate, drept obiect real în afară de subiectul cugetător, anume de a considera extensiunea, care nu este decât fenomen, drept o calitate a lucrurilor exterioare și care subsistă și fără senzibilitatea noastră, și mișcarea drept efect al lor care are loc de fapt în sine și în afară de simțurile noastre. Căci materia, a cărei comunitate cu sufletul deșteaptă așa de mari dificultăți, nu e nimic altceva decât o simplă formă, sau un anumit fel de reprezentare a unui lucru necunoscut, prin acea intuiție pe care o numim simț extern. Se poate deci prea bine să existe ceva în afară de noi căruia îi corespunde acest fenomen pe care-l numim materie; dar, în aceeaș calitate ca fenomen acest ceva nu e în afară de noi; ci numai ca o cugetare în noi, deși această cugetare, prin numitul simț, îl reprezintă ca aflându-se în afară de noi. Materia nu înseamnă deci un fel de substanțe așa de tot diferite și eterogene de obiectul simțului intern (suflet), ci numai felurile diferite ale fenomenelor lucrurilor (cari

în sine ne sunt necunoscute) ale căror reprezentări noi le numim exterioare, în comparație cu cele ce le socotim la simțul intern, deși ele aparțin tot așa numai subiectului cugetător ca și toate celelalte cugetări, numai că au acest caracter înșelător: că, reprezentând obiecte în spațiu, ele se desprind așazicând de suflet și par a pluti în afară de el, pe când doar spațiul însuși, în care ele sunt intuite, nu este nimic decât o reprezentare al cărei pendant în aceeași calitate nu se poate găsi de loc în afară de suflet. Or, acuma nu mai e chestiunea: despre comunitatea sufletului cu alte substanțe cunoscute și eterogene în afară de noi, ci numai despre legătura reprezentărilor simțului intern cu modifi cațiunile senzibilității noastre exterioare, și despre cum acestea ar putea fi unite între olaltă după legi constante așa ca să se înlănțuiască într'o experiență.

Câtă vreme noi ținem legate între olaltă fenomene interne și exterioare, ca simple reprezentări în experiență, noi nu găsim nimic absurd și nimic ce ar face stranie comunitatea amânduror feluri de simțuri. Dar îndată ce ipostasiem fenomenele exterioare, și nu le mai raportăm la subiectul nostru cugetător ca reprezentări, ci *în aceeași calitate cum sunt în noi și ca lucruri ce există pentru sine în afară de noi*, raportând la el și acțiunile lor cari le arată ca fenomene în raportul lor între olaltă, atunci noi avem un caracter al cauzelor eficiente în afară de noi care nu vrea să se acorde în noi cu efectele lor.

deoarece el se raportează numai la simțurile externe, efectele însă la simțul intern, simțuri cari, deși sunt unite într'un subiect, totuș sunt foarte eterogene. Și atunci, noi n'avem alte efecte exterioare decât schimbări ale locului, nici alte forțe decât numai tendințe ce sfârșesc în raporturi în spațiu ca efecte ale lor. În noi însă efectele sunt cugetări, între cari nu are loc niciun raport de loc, mișcare, figură, sau determinațiune de spațiu în general și noi pierdem firul conducător al cauzelor cu totul în efectele cari ar fi să se manifesteze din ele în simțul intern. Dar am trebui să ne gândim: că nu corpurile sunt lucruri în sine cari ne sunt prezente, ci un simplu fenomen al căruia știe cărui lucru necunoscut, că mișcarea nu este efectul acestei cauze necunoscute, ci numai fenomenul influenței ei asupra simțurilor noastre, că, prin urmare, amândouă nu sunt ceva în afară de noi, ci numai reprezentări în noi, deci că nu mișcarea materiei produce în noi reprezentări, ci că ea însăși (deci și materia care se face cunoscută prin aceasta) e simplă reprezentare și, în sfârșit, întreaga dificultate ce ne-am pregătit-o noi înșine consistă în chestiunea: cum și prin care cauză reprezentările senzibilității noastre sunt unite între oaltă în așa fel că cele ce le numim intuiții exterioare pot fi reprezentate, după legi empirice, ca lucruri în afară de noi, care chestiune nu mai conține acum nicidecum pretinsa dificultate de a explica originea reprezen-

tărilor de cauze eficiente cu totul străine și cari se găsesc în afară de noi, luând manifestațiunile unei cauze necunoscute drept o cauză în afară de noi, ceea ce nu poate produce decât confuziune. În judecățile în cari se găsește o interpretare greșită înrădăcinată prin lungă obișnuință e imposibil a se da îndată o rectificare așa de lămurită cum se poate dobândi în alte cazuri unde nicio iluzie inevitabilă de acest fel nu întuneacă conceptul. Deaceia, această purificare a noastră a rațiunii de teorii sofistice cu greu va avea chiar acuma claritatea necesară pentru satisfacția completă.

Cred a putea atinge acest scop în modul următor.

Toate *obiecțiunile* pot fi împărțite în *dogmatice*, *critice* și *sceptice*. Obiecțiunea dogmatică e cea îndreptată împotriva unei *propozițiuni*, cea critică împotriva *dovezii* unei propoziții. Cea dintâiu are nevoie de o înțelegere a însușirii naturii obiectului pentru a putea afirma contrarul de ceea ce enunță propoziția despre acest obiect, ea însăși este deci dogmatică și pretinde a cunoaște mai bine însușirea de care e vorba, decât partea adversă. Obiecțiunea critică, lăsând neatinsă propoziția în valoarea sau nevaloarea ei și atacând numai dovada, n'are deloc nevoie de a cunoaște mai bine obiectul nici de a-și aroga o mai bună cunoaștere a lui; ea arată numai că afirmația e fără temei, nu că e inexactă. Obiecțiunea sceptică opune o altă teză și antiteza ca obiecțiuni de aceeași impor-

tanță, pe fiecare din ele pe schimbate ca dogmă și pe cealaltă ca obiecțiune a ei; ea este deci, pe două părți opuse, în aparență dogmatică, pentru a nimici toată judecata asupra obiectului. Obiecțiunea dogmatică deci precum și cea sceptică trebuie amândouă să pretindă a avea atâta înțelegere a obiectului lor cât e necesar pentru a susține ceva despre el în mod afirmativ sau negativ. Cea critică singură e de așa fel că, arătând numai că admițând în sprijinul afirmațiunii sale ceva ce nu e nimic și e numai ficțiune, teoria se răstoarnă prin faptul că ea îi ia temelia ce și-o aroga, fără a vroi să hotărască de altminteri ceva asupra însușirii obiectului.

Or, după conceptele comune ale rațiunii noastre, noi suntem dogmatici în ce privește comunitatea în care stă subiectul nostru cugetător cu lucrurile în afară de noi, și le considerăm pe aceste ca lucruri ce există într'un mod într'adevăr independent de noi, după un anumit dualism transcendent, care nu atribuie acele fenomene exterioare subiectului, ci le transpune, așa cum intuiția senzibilă ni le dă, în afară de noi ca obiecte și le separă cu totul de subiectul cugetător. Or, această subreptiune este temelia tuturor teoriilor asupra comunității între suflet și corp, și nicicând nu se pune întrebarea: ori de această realitate obiectivă a fenomenelor e așa de tot exactă, ci ea se presupune ca admisă și se raționează numai asupra modului cum ea ar trebui explicată și înțeleasă. Obicinuitele

trei sisteme imaginate în această chestiune și de fapt singure posibile sunt cel al influenței fizice, al armoniei prestabilite și al asistenței supranaturale.

Cele două din urmă moduri de explicare a comunității sufletului cu materia se întemeiază pe obiecțiuni împotriva celui dintâiu care e reprezentarea intelectului comun, anume că ceea ce apare ca materie, prin influența sa nemijlocită, nu poate fi cauza de reprezentări, cari sunt efecte de natură cu totul eterogenă. Dar atunci ele nu pot lega, de ceea ce înțeleg prin obiect al simțurilor externe, conceptul unei materii care nu e nimic decât fenomen, deci acum în sine simplă reprezentare produsă prin oareșcari obiecte exterioare, căci de altfel ele ar zice: că reprezentările obiectelor exterioare (fenomenele) nu pot fi cauze exterioare ale reprezentărilor în mintea noastră, ceea ce ar fi o obiecțiune lipsită de înțeles, deoarece nimeni nu s'ar gândi să ia drept cauză exterioară ceea ce a recunoscut odată ca simplă reprezentare. Ele trebuie deci, după principiile noastre, să-și îndrepte teoriile într'acolo: că ceea ce este obiectul adevărat (transcendental) al simțurilor noastre externe nu poate fi cauza acelor reprezentări (fenomene) ce le înțelegem supt numele de materie. Or, cum nimeni nu poate cu drept pretinde a cunoaște ceva despre cauza transcendentală a reprezentărilor noastre ale simțurilor externe, afirmațiunea lor e cu totul lipsită de temei. Dacă

însă cei ce pretind a îndrepta teoria despre influența fizică ar vrea, după concepția comună a unui dualism transcendentă, să considere materia, ca atare, ca un lucru în sine (și nu ca simplul fenomen al unui lucru necunoscut) și să-și îndrepte obiecțiunea lor spre a arăta: că nu astfel de obiect exterior care nu arată în sine nicio altă cauzalitate decât cea a mișcărilor nu poate fi nicicând cauza eficientă de reprezentări, ci că o a treia ființă trebuie să intervină pentru a înfăptui între amândouă, dacă nu o acțiune reciprocă, totuși cel puțin corespondență și armonie: atunci ei ar începe respingerea lor prin a admite în dualismul lor acel *πρῶτον ψεῦδος* al influenței fizice și ar răsturna deci prin obiecțiunea lor nu atât influența naturală cât propria lor presupunere dualistă. Căci toate dificultățile cari privesc legătura naturii cugetătoare cu materia, izvorăsc fără excepție numai din acea reprezentare dualistă dobândită prin subreptiune: că materia, ca atare, nu e fenomen, adică simplă reprezentare a minții, căreia îi corespunde un obiect necunoscut, ci e obiectul în sine așa cum există în afară de noi și independent de toată senzibilitatea.

Impotriva influenței fizice admise de obicei nu poate fi făcută nicio obiecțiune dogmatică. Căci, dacă admite adversarul: că materia și mișcarea ei sunt simple fenomene și deci numai reprezentări, atunci el nu poate pune dificultatea decât în faptul: că obiectul necunoscut al senzibilității noastre

nu poate fi cauza reprezentărilor în noi, ceea ce însă el n'are nici un drept de a pretinde, deoarece nimeni nu poate hotărî despre un obiect necunoscut ce ar putea sau n'ar putea face. El trebuie însă, după dovezile noastre de mai sus, să admită în mod necesar acest idealism transcendențial, doar dacă nu vrea să ipostazieze reprezentări și să le transpună, ca lucruri adevărate, în afară de sine.

Totuș, împotriva concepției obicinuite a influenței fizice se poate face o întemeiată *obiecțiune critică*. O atare pretinsă comunitate între două feluri de substanțe, cea cugetătoare și cea extinsă, presupune ca bază un dualism grosolan și face din cea din urmă, care doar nu e nimic decât simple reprezentări ale subiectului cugetător, lucruri ce există pentru sine. Prin urmare, influența fizică rău înțeleasă poate fi cu totul zădărnicită prin faptul că se descopere argumentul ei ca fiind nul și dobandit prin subreptiune.

Faimoasa chestiune despre comunitatea între cugetare și extensiune s'ar reduce, dacă înlăturăm tot ce e dat de imaginație, numai la întrebarea: *cum e posibilă, într'un subiect cugetător în general, intuiția externă*, anume aceea a spațiului (a umplerii sale, figură și mișcare). La această întrebare însă nu poate găsi niciun om un răspuns, și această lacună a cunoașterii noastre nu o putem umplea nicicând, ci o putem arăta numai prin aceea că atribuim fenomenele exterioare unui obiect transcen-

dental care este cauza acestui fel de reprezentări, pe care însă nu-l cunoaștem deloc, și nici nu vom dobândi nicicând un concept despre el. În toate problemele cari s'ar putea întâlni în câmpul experienței noi tratăm acele fenomene ca lucruri în sine fără a ne preocupa de primul temei al posibilității lor (ca fenomene). Dacă depășim însă hotarul experienței, conceptul unui obiect transcendent devine necesar.

Din aceste expuneri, asupra comunității între ființa cugetătoare și cea extinsă, rezultă ca o consecință nemijlocită rezolvirea tuturor discuțiilor sau obiecțiilor cari privesc starea naturii cugetătoare înainte de această comunitate (înaintea vieții), sau după desființarea unei atari comunități (în moarte). Opiniunea că subiectul cugetător ar fi putut gândi înainte de orice comunitate corpuri, s'ar exprima așa : că, înaintea începutului acestui fel de senzibilitate prin care ne apare ceva în spațiu, aceleași obiecte transcendente cari în starea prezentă apar ca corpuri au putut fi intuite într'un mod cu totul diferit. Opiniunea însă că sufletul, după încetarea oricărei comunități cu lumea corporală, ar putea încă să continue a cugeta, s'ar prezenta în această formă: că, dacă felul senzibilității prin care obiecte transcendente și, pentru acum, cu totul necunoscute ne apar ca lume materială ar fi să înceteze: atunci încă n'ar fi anulată prin acest fapt toată intuiția lor și s'ar putea prea bine ca aceleași obiecte necunoscute să continue, deși, ce-i drept,

nu mai mult în calitatea de corpuri, a fi cunoscute de către subiectul cugetător.

Or, fără îndoială, din principii speculative nimeni nu poate arăta nici cel mai neînsemnat temei pentru o atare afirmațiune, ba nu poate demonstra nici chiar posibilitatea ei, ci o poate numai presupune; dar tot atât de puțin poate face cineva împotriva-ı o oarecare obiecțiune dogmatică valabilă. Căci, oricine ar fi el, el știe despre cauza absolută și internă a fenomenelor exterioare și corporale totașa de puțin ceva ca și mine și oricare altul. El nici nu poate pretinde deci cu temei a ști pe ce se întemeiază realitatea fenomenelor exterioare în starea prezentă (în viață), deci nici: cumcă condițiunea a toată intuiția externă, sau și subiectul cugetător însuș va înceta să existe după ea (în moarte).

Așadar, toată discuția asupra naturii ființei noastre cugetătoare și a legăturii ei cu lumea corpurilor este numai o consecință a faptului că noi umplem lacunele neștiinței noastre prin paralogisme ale rațiunii, transformând cugetele noastre în lucruri și ipostasiindu-le, din care rezultă o știință imaginară, atât cu privire la cel ce afirmă cât și la cel ce neagă. dat fiind că fiecare sau pretinde a ști ceva despre lucruri de care niciun om n'are oareșcare concept, sau face din propriile sale reprezentări lucruri, învârtindu-se astfel într'un vecinic cerc de echivocuri și contradicții. Nimic decât sobrietatea unei critice

severe, dar drepte poate libera de această iluzie dogmatică, ce, printr'o fericire închipuită, îi amăgește pe atâția în teorii și sisteme, și poate restrânge toate pretențiile noastre speculative numai la câmpul experienței posibile, nu poate că prin șarbădă luare în răs asupra unor încercări cari deatâteaori au dat greș, sau prin pioase suspinuri asupra limitelor rațiunii noastre, cu ajutorul unei fixări, înfăptuite după principii sigure, a hotarelor ei, care își afișează al ei *nihil ulterius*, cu cea mai mare certitudine, de columna lui Hercule ridicată chiar de natură, pentru a continua mersul rațiunii noastre numai atât de departe cât ajung coastele, ce se întind neîntrerupt, ale experienței, pe care n'o putem părăsi fără a ne aventura pe un ocean fără maluri, care, tot oferindu-ne priveliști înșelătoare, ne nevoiește la sfârșit să renunțăm la toată străduința grea și lungă ca fiind fără nădejde.

*

Am rămas până acum datori cu o expunere lămurită și generală a aparenței transcendente și totuș naturale în paralogismele rațiunii pure, totașa cu justificarea rânduirii lor sistematice și paralele cu tabla categoriilor. N'am fi putut-o întreprinde la începutul acestei secțiuni fără a intra în primejdia obscurității sau a ne anticipa pe noi înșine în mod nepotrivit. Acuma vom încerca să ne împlinim această obligațiune.

Putem pune toată aparența în faptul: că se ia condițiunea *subiectivă* a cugetării drept cunoaștere a obiectului. Mai apoi, în introducerea în Dialectica transcendentală noi am arătat : că rațiunea pură se ocupă numai cu totalitatea sintezei condițiunilor pentru un condiționat dat. Or, cum aparența dialectică a rațiunii pure nu poate fi o aparență empirică ce se găsește la o cunoaștere empirică determinată: ea va privi generalitatea condițiunilor cugetării, și nu vor exista decât trei cazuri de întrebuițare dialectică a rațiunii pure :

1. Sinteza condițiunilor unei cugetări în general.
2. Sinteza condițiunilor cugetării empirice.
3. Sinteza condițiunilor cugetării pure.

În toate aceste trei cazuri rațiunea pură se ocupă numai cu totalitatea absolută a acestei sinteze, adică cu acea condițiune care ea însăși e necondiționată. Pe această diviziune se întemeiază și tripla aparență transcendentală, care dă loc la trei secțiuni ale dialecticei și pune la îndemână ideea pentru totatătea științe aparente scoase din rațiunea pură, psihologia, cosmologia și teologia transcendentală. Aci avem a face numai cu cea dintâiu.

Deoarece, în cugetare în general, noi facem abstracție de toată raportarea cugetării la un obiect oarecare (fie al simțurilor sau intelectului pur): sinteza condițiunilor unei cugetări în general (Nr. 1) nu e deloc obiectivă, ci numai o sinteză

a cugetării cu subiectul, care însă, în mod greșit, e considerată ca o reprezentare sintetică a unui obiect.

Dar, de aci mai rezultă: cumcă concluziunea dialectică la condițiunea a toată gândirea în general, ea însăș necondiționată, nu comite nicio eroare cu privire la conținut, (căci ea face abstracție de tot conținutul sau obiectul), ci că ea greșeste numai în formă și trebuie numită paralogism.

Deoarece, mai departe, unica condiție ce însoțește toată gândirea este Eul, în propoziția generală Eu cuget, atunci rațiunea are a face cu această condițiune întrucât ea însăș e necondiționată. Ea este însă numai condiția formală, adică unitatea logică a oricărei cugetări în care eu fac abstracție de tot obiectul, și totuș ea e reprezentată ca un obiect ce-l cuget, anume: Eu însumi și unitatea necondiționată a acestui Eu

Dacă cineva mi-ar pune în general întrebarea: de ce natură, este un lucru care cugetă? atunci a priori eu nu știu a răspunde absolut nimic, deoarece răspunsul trebuie să fie sintetic, căci un răspuns analitic explică poate gândirea, dar nu dă nicio cunoaștere mai largă despre aceea pe ce se întemeiază această gândire după posibilitatea sa. La orice rezolvire sintetică însă se cere intuiție, care, în problema așa de generală, a fost cu totul înlăturată. Totastfel, nimeni nu poate răspunde la întrebarea următoare în generalitatea ei: cum ar putea oare fi un lucru care se mișcă? Căci extensiunea impe-

netrabilă (materia) nu e dată în acest caz. Or, deși, în general, eu nu cunosc niciun răspuns la acea întrebare: totuș mi se pare că l-aș putea da, într'un caz particular, în propoziția care exprimă conștiința de sine: Eu cuget. Căci acest Eu este primul subiect, adică substanță, e simplu etc. Aceste însă ar trebui să fie atunci pure propoziții experimentale, cari totuș, fără o regulă generală ce arată în general și a priori condițiunile posibilității de a gândi, n-ar putea conține astfel de predicate (cari nu sunt) empirice. În acest fel, înțelegerea mea, atât de aparentă la început, de a judeca asupra naturii unei ființe cugetătoare, și anume din pure concepte, îmi devine suspectă deși încă n'am descoperit eroarea ei.

Dar, continuarea cercetării asupra originii acestor atribute pe cari mi le atribui Mie ca unei ființe cugetătoare în general, poate descoperi această eroare. Aceste atribute nu sunt decât categorii pure prin cari eu nu gândesc nicicând un obiect determinat, ci numai unitatea reprezentărilor pentru a determina un obiect al lor. Fără o intuiție ce stă la bază categoria singură nu-mi poate da niciun concept despre un obiect; căci numai în intuiție se dă obiectul, care apoi e gândit în conformitate cu categoria. Dacă explic un lucru zicând că e substanță în fenomen, atunci trebuie să-mi fie date mai înainte predicate ale intuiției sale, în care eu deosebesc persistentul de ceea ce-i variabil și substratul (lucrul însuș) de aceea ce-i este inerent.

Dacă un lucru îl numesc simplu în fenomen, eu înțeleg prin aceasta că intuiția sa e, ce-i drept, o parte a fenomenului, dar că ea însăși nu poate fi împărțită, etc. Dacă însă e cunoscut ceva ca simplu în concept și nu în fenomen, prin aceasta eu n'am de fapt nicio cunoaștere despre obiect, ci numai despre conceptul meu ce mi-l fac în general despre ceva ce nu e susceptibil de nicio intuiție propriu zisă. Eu zic numai că eu gândesc ceva cu totul simplu, deoarece de fapt eu nu știu să spun nimic mai departe decât numai că e ceva.

Or, simpla a percepție (Eul) este substanță în concept, simplă în concept, etc., și astfel toate acele teoreme psihologice își au exactitatea lor netăgăduită. Totuș, prin aceasta nu se cunoaște nicidecum despre suflet ceea ce vrem să știm de fapt, căci toate aceste predicatate nu sunt deloc valabile despre intuiție și nici nu pot avea consecințe cari să fie aplicate la obiecte ale experienței, deci ele sunt cu totul goale. Căci acel concept al substanței nu mă învață: că sufletul durează pentru sine însuș, nici, că e o parte din intuițiile exterioare care n'ar mai putea fi împărțită, și care deci nu se poate naște prin nici un fel de schimbări ale naturii, nici nu poate dispărea; tot însușiri cari mi-ar putea face cunoscut sufletul în nexul experienței, și m'ar putea lămuri cu privire la originea și starea viitoare a sufletului.

Or, dacă zic prin simple categorii: sufletul este o substanță

simplică, e clar că deoarece conceptul gol al intelectului de substanță nu conține nimic mai mult decât că un lucru trebuie să fie reprezentat ca subiect în sine, fără să fie iarăș predicatul altui subiect, e clar zic că, în acest caz, nu se poate concluda de aci nimic cu privire la persistență, că atributul simplității nu poate desigur adăoga această persistență, deci că, prin aceasta, noi nu aflăm absolut nimic ce ar putea atinge sufletul în schimbările lumii. Dacă ni s'ar putea spune că el este o *parte simplă a materiei*, atunci noi am putea deriva din aceasta, din ceea ce ne învață experiența despre ea, persistența și, împreună cu natura simplă, indestructibilitatea sa. Despre aceasta însă conceptul Eului, în principiul psihologic (Eu cuget), nu ne spune niciun cuvânt.

Dar faptul că ființa care cugetă în noi crește a se cunoaște pe sine însăș prin categorii pure și, anume, prin acele cari exprimă unitatea absolută supt fiecare titlu al lor, rezultă din următoarele. Apercepția este, ea însăș, temeiul posibilității categoriilor, cari, la rândul lor, nu reprezintă nimic altceva decât sinteza diversului intuiției, întrucât acest divers are unitate în apercepție. Deaceea, conștiința de sine în general e reprezentarea a ceea ce-i condițiunea a toată unitatea, și totuș însuș e necondiționat. Despre Eul cugetător (suflet), care se reprezintă ca substanță, simplu, numeric-identic în orice timp, și ca un corelat a toată existența, din care orice altă existență tre-

bue scoasă prin concluziune, putem deci spune: că el *nu* se cunoaște nicidecum *pe sine însuș prin categorii*, ci că el cunoaște categoriile și prin ele toate obiectele, în unitatea absolută a apercepției, deci *prin sine însuș*. Or, fără îndoială că e foarte clar: că eu nu pot cunoaște ca obiect ceea ce trebuie abia să presupun pentru a cunoaște în general un obiect, și că Eul determinant (cugetarea) trebuie să se deosebească de Eul determinabil (subiectul cugetător), așa cum se deosebește cunoașterea de obiect. Totuș nimic nu e mai natural și mai ademenitor ca aparența de a lua unitatea în sinteza cugetărilor drept o unitate percepută în subiectul acestor cugetări. Această aparență am putea-o numi subreptiunea conștiinței ipostasiate. (*apperceptiones substantiatae*).

Dacă vrem să dăm un titlu logic paralogismului în raționamentele dialectice ale psihologiei raționale întrucât ele totuș au premise exacte, atunci el poate fi considerat ca un „*sophisma figurae dictionis*“, în care majora face de categorie, cu privire la condițiunea ei, o întrebuițare numai transcendentală, minora însă și concluziunea, cu privire la suflet, care a fost subsumat supt această condițiune, face de aceeaș categorie o întrebuițare empirică. Așa d. e. conceptul substanței e, în paralogismul simplicității, un concept pur intelectual, care, fără condițiuni ale intuiției senzibile, are o întrebuițare numai transcendentală, adică n'are nicio întrebuițare. În minoră însă, acelaș concept e aplicat la obiectul oricărei experiențe interne, fără a fixa totuș de mai înainte și a pune la bază condițiunea aplicării sale *in concreto*, anume persistența, și deaceea s'a făcut de el o întrebuițare empirică, deși aci inadmisibilă.

Pentru a arăta, înfârșit, înlănțuirea sistematică a tuturor a-

cestor aserțiuni dialectice într'o psihologie raționantă, în ordinea rațiunii pure, deci în întregimea ei, vom da seama: că percepția să fie trecută prin toate clasele categoriilor, dar numai până la acele concepte ale intelectului cari sunt, în fiecare din ele, la baza unității într'o percepție posibilă, prin urmare: până la subsistență, realitate, unitate (nu pluralitate) și existență, numai că rațiunea le reprezintă aci pe toate ca condițiuni ale posibilității unei ființe cugetătoare care, ea însăși, e necondiționată. Sufletul cunoaște deci în sine însuși

1. **Unitatea necondiționată a relațiunii**
adică
pe sine însuși, nu ca inerent
ci
ca **subsistent**.

2. **Unitatea necondiționată a calității,**
adică
nu ca un tot real,
ci ca **simplic** *)

3. **Unitatea necondiționată în pluralitatea în timp,** adică nu numeric -diferit în timpuri diferite, ci ca **unul** și chiar **același** subiect.

*) Cum simplicul corespunde aci iarăși categoriei realității, încă nu pot arăta acuma, ci se va demonstra în capitolul următor cu prilejul altei întrebări raționale a aceluiași concept.

4. **Unitatea necondiționată
a existenței în spațiu**
adică

nu ca conștiință a mai multor lucruri în afară de el,
ci
numai a existenței sale proprii,
a altor lucruri însă numai
ca **reprezentări** ale sale.

Rațiunea este facultatea principiilor. Aserțiunile psihologiei pure nu conțin predicate empirice despre suflet, ci numai astfel de predicate cari, dacă au loc, au să determine obiectul în sine în mod independent de experiență, deci prin simpla rațiune. Ele ar trebui deci, după dreptate, să fie întemeiate pe principii și concepte generale despre naturi cugetătoare în general. În loc de aceasta, găsim: că reprezentarea singulară, Eu sunt, le dominează pe toate, reprezentare care chiar pentru faptul că exprimă formula pură a întregii mele experiențe (în mod nedeterminat) se dă drept propoziție generală valabilă pentru toate ființele cugetătoare, și, deoarece totuș e individuală din toate punctele de vedere, ea poartă în sine aparența unei unități absolute a condițiunilor gândirii în general, și, prin acest fapt, se întinde mai departe decât pânăunde ar putea ajunge experiența posibilă.

Dialectica transcendențială

Cartea a doua

Capitolul al doilea

Antinomia rațiunii pure

În introducerea la această parte a lucrării noastre am arătat cumcă toată aparența transcendențială a rațiunii pure se întemeiază pe inferențe dialectice a căror schemă o pune logica la îndemână în cele trei feluri formale de raționamente în general, cam așa cum categoriile își găsesc schema lor logică în cele patru funcțiuni ale tuturor judecăților. *Primul fel* al acestor si-logisme rațiocinante se raporta la unitatea necondiționată a condițiunilor *subiective* ale tuturor reprezentărilor în general, (ale subiectului sau sufletului), în corespondență cu raționamentele *categorice*, a căror majoră exprimă, ca principiu, raportarea unui predicat la un *subiect*. *Al doilea fel* al argumentului dialectic va avea deci drept conținut, prin analogie cu raționamentele *ipotetice*, unitatea necondiționată a condițiunilor obiective în fenomen; precum *al treilea fel*, de care va fi vorba în capitolul următor, are ca temă unitatea necondiționată a condițiunilor obiective ale posibilității obiectelor în general.

E însă remarcabil că paralogismul transcendențial n'a produs decât o aparență unilaterală cu privire la ideea despre subiectul cugetării noastre, și că pentru aserțiunea contrarului nu se poate găsi nici cea mai neînsemnată aparență scoasă din concepte raționale. Avantajul e cu totul de partea pneumatismului, deși acesta nu-și poate ascunde viciul originar care face ca această teorie, în ciuda aparenței ce-i este favorabilă, să se prefacă toată în fum când e pusă la încercare în flacăra criticei.

Cu totul altfel se prezintă lucrurile când aplicăm rațiunea la *sinteza obiectivă* a fenomenelor, unde ea crede a-și impune, ce-i drept cu multă aparență, principiul unității necondiționate, dar

se încurcă repede în astfel de contradicții încât e nevoită să renunțe la pretenția ei în materie cosmologică.

Aci, anume, se manifestează un nou fenomen al rațiunii o-menești, adică o antitetică foarte naturală pe care nu trebuie să o născocescă nimene și să caute cu meșteșug a o prinde în laț, ci în care rațiunea intră dela sine, și anume în mod inevitabil; prin acest fapt ea e scutită fără îndoială de a fi adormită printr'o convingere imaginară pe care o produce o aparență numai unilaterală, dar, în acelaș timp, ea e ademenită sau să se lase pradă unei desnădejdi sceptice sau să adopte o cerbicie dogmatică și să se încapățineze cu tărie în anumite aserțiuni fără a acorda ascultare și judecată dreaptă argumentelor contrare. Amândouă aceste sunt moartea unei filozofii sănătoase, deși în primul caz, se mai poate vorbi încă totuș de o *euthanasie* a rațiunii pure.

Înainte de ce lăsăm să se vadă cum se înfățișează desbinarea și zguduirile produse de conflictul legilor (antinomia) rațiunii pure, vom da unele explicații ce pot lămuri și justifica metoda de care ne servim în tratarea obiectului nostru. Toate ideile transcendentele, întrucât privesc totalitatea absolută în sinteza fenomenelor, le numesc *concepte cosmologice*; pedeparte chiar din cauza acestei totalități necondiționate pe care se întemeiază și conceptul universului, care, el însuș, e numai o idee; pedaltăparte, deoarece ele se raportează numai la sinteza fenomenelor, deci la sinteza empirică, pe când, dimpotrivă, totalitatea absolută în sinteza condițiilor tuturor lucrurilor posibile în general va produce un ideal al rațiunii pure care e cu totul deosebit de conceptul cosmologic, deși stă în relație cu el. Deaceea, așa cum paralogismele rațiunii pure au pus baza unei psihologii dialectice, așa antinomia rațiunii pure va arăta principiile transcendentele ale unei pretinse cosmologii pure (raționale), nu pentru a o găsi valabilă și a și-o însuși, ci, precum arată acuma denumirea de conflict al rațiunii, pentru a o expune, ca o idee care nu se poate împăca cu fenomene, în aparența ei strălucită dar falsă.

Antinomia rațiunii pure

Secțiunea întâia

Sistemul ideilor cosmologice

Pentru a putea înșira acuma aceste idei cu precizie matematică după un principiu, trebuie, *mai întâiu*, să notăm că nu este decât intelectul din care pot izvorî concepte pure și transcendente, că rațiunea nu produce, bine zis, niciun concept, ci în orice caz *liberează* numai *conceptul intelectului* de restricțiunile inevitabile ale unei experiențe posibile, căutând a-l lărgi deci peste limitele domeniului empiric, totuș însă în legătură cu el. Aceasta are loc prin faptul că rațiunea cere pentru un condiționat dat o totalitate absolută dinspre partea condițiunilor (supt cari intelectul supune unității sintetice toate fenomenele) făcând prin aceasta din categorie o idee transcendentă, pentru a da sintezei empirice integralitate absolută prin continuarea ei până la necondiționat, (ceeace nu se găsește nici când în experiență, ci numai în idee). Rațiunea cere aceasta după principiu: *dacă e dat condiționatul, atunci e dată și toată suma condițiunilor, deci e dat și necondiționatul absolut*, prin care singur a fost posibil condiționatul. Prin urmare, *mai întâiu*, ideile transcendente nu vor fi bine zis nimic altceva decât categorii întinse până la necondiționat, și le vom putea face să intre într'o tablă ordonată după titlurile categoriilor. *In al doilea rând* însă, nu toate categoriile vor fi totuș potrivite pentru aceasta, ci numai acele în cari sinteza formează o *serie* și anume a condițiunilor, olaltă subordonate (nu coordonate), pentru un condiționat. Totalitatea absolută e cerută de rațiune numai întrucât ea se referă la seria ascendentă a condițiunilor necesare pentru un condiționat dat, deci nu în cazul când e vorba de linia descendentă a consecințelor, nici de agregatul condițiunilor coordonate privind aceste consecințe. Căci, cu privire la condiționatul dat, condițiunile sunt acuma presupuse și se vor con-

sidera ca date cu acesta, pecând, deoarece consecințele nu fac posibile condițiunile lor, ci dimpotrivă le presupun, în progresarea spre consecințe (sau în coborîrea dela condițiunea dată la condiționat) noi putem fi nepăsători ori de seria încetează sau ba, și, în general, chestiunea privind totalitatea ei nu e nici decum o presupuziție a rațiunii.

Așa ne și gândim în mod necesar ca dat un timp scurs cu desăvârșire până în clipa prezentă, (deși nu determinabil prin noi). In ce privește însă timpul viitor, dat fiind că el nu este condițiunea pentru a ajunge la prezent, atunci, pentru a înțelege prezentul, e cu totul indiferent ce vrem să facem cu timpul viitor, anume ori de vrem să-l facem să înceteze undeva sau să curgă în infinit. Să fie seria m, n, o în care n e dat ca fiind condiționat cu privire la m , dar totodată ca o condiție a lui o , seria să fie ascendentă dela condiționatul n la m (l, k, i , etc.), totașa descendentă dela condițiunea n la condiționatul o (p, q, r , etc.), atunci eu trebuie să presupun seria întâia pentru a considera n ca dat, și n , după rațiune (totalitatea condițiunilor), nu e posibil decât cu ajutorul acelei serii, posibilitatea sa nu se întemeiază însă pe seria următoare o, p, q, r , care, prin urmare, nici n'ar putea fi considerată ca dată, ci numai ca *dabilis*.

Sinteza unei serii dinspre partea condițiunilor, deci începând cu aceea care e cea mai apropiată de fenomenul dat, și așa până la condițiunile mai îndepărtate, voi numi-o sinteză *regresivă*, pe aceea însă care, dinspre partea condiționatului, înaintează dela consecința cea mai apropiată la condițiunile mai îndepărtate, voi numi-o sinteză *progresivă*. Cea dintâiu merge în *antecedentia*, a doua în *consequentia*. Ideile cosmologice se ocupă deci cu totalitatea sintezei regresive și merg în *antecedentia*, nu în *consequentia*. Dacă se întâmplă lucrul din urmă, atunci avem o problemă arbitrară și nu necesară a rațiunii pure, deoarece, pentru înțelegerea completă a ceea ce e dat în fenomen, noi avem fără îndoială nevoie de principii, dar nu de consecințe.

Or, pentru a întocmi tabla ideilor după tabla categoriilor, noi luăm întâiu: cele două *quanta* originare a toată intuiția noastră *timpul* și *spațiul*. Timpul e în sine o serie (și condițiunea for-

mală a tuturor seriilor), și deaceia în el se vor deosebi a priori, cu privire la un prezent dat, antecedentele ca condiții (trecutul) de consecințe (viitor). Prin urmare, ideea transcendentă a totalității absolute a seriei condițiunilor pentru un condiționat dat se raportează numai la tot timpul trecut. După ideea rațiunii întreg timpul trecut în mod necesar e gândit ca dat în calitate de condiție a momentului dat. În ce privește însă spațiul, în el considerat în sine nu e nicio deosebire între progres și regres, deoarece el constituie un *agregat*, dar nu o *serie*, dat fiindcă părțile sale sunt toate simultane. Momentul prezent eu nu l-am putut considera, în raport cu timpul trecut, decât ca condiționat, nicidecum însă ca o condițiune a lui, deoarece această clipă nu se naște decât abia prin timpul trecut (sau mai bine zis, prin scurgerea timpului precedent). Dar, deoarece părțile spațiului nu sunt olaltă subordonate, ci coordonate, atunci o parte nu e condiția posibilității celeilalte, și spațiul nu constituie, ca timpul, în sine însuș o serie. Cu toate acestea, sinteza părților diverse ale spațiului, prin care îl aprehendăm, este totuș succesivă, are deci loc în timp și conține o serie. Și, deoarece în această serie a spațiilor agregate (d. e. a picioarelor într'o prăjină), începând cu un spațiu dat, spațiile ce le mai adăugăm prin gândire sunt totdeauna *condițiunea limitei* celor precedente, se va considera și *măsurarea* unui spațiu ca o sinteză a unei serii a condițiunilor pentru un condiționat dat, numai că latura condițiunilor nu se deosebește în sine de latura înspre care se află condiționatul, prin urmare regresul și progresul par a fi, în spațiu, identice. Dar întrucât o parte a spațiului nu e dată prin cealaltă, ci e numai limitată, noi trebuie să și considerăm, din acest punct de vedere, orice spațiu limitat ca fiind condiționat, deoarece el presupune un alt spațiu ca condițiune a limitei sale, și așa mai departe. Cu privire la limitare deci, progresiunea în spațiu e și o regresivune, și ideea transcendentă a totalității absolute a sintezei în seria condițiunilor se raportează la spațiu, și eu pot pune întrebarea totatât de bine asupra totalității absolute a fenomenului în spațiu ca și asupra celei a fenomenului în timpul trecut. Dar, oride pretutindeni e

și posibil un răspuns la aceste întrebări se va putea hotărî mai târziu.

În al doilea rând: realitatea în spațiu, adică *materia*, e un condiționat ale cărui condițiuni interne sunt părțile spațiului și ale cărui condițiuni depărtate sunt părțile părților, în așa fel că aci are loc o sinteză regresivă pe a cărei totalitate absolută o cere rațiunea, totalitate care nu se poate înfăptui în alt mod decât printr'o diviziune completă prin care realitatea materiei se reduce fie la nimic sau la ceea ce nu mai este materie, anume la ceva simplu. Prin urmare, și aci e dată o serie de condițiuni și o progresare spre necondiționat.

În al treilea rând: în ce privește categoriile raportului real între fenomene, categoria substanței cu accidente ei nu se potrivește pentru o idee transcendentă, adică rațiunea n'are, cu privire la ea, niciun temei să se întoarcă în mod regresiv la condițiuni. Căci, accidentele, (întrucât sunt inerente unei substanțe unitare), sunt olaltă coordonate și nu formează o serie. Cu privire la substanță însă, ele, la drept vorbind, nu-i sunt subordonate, ci reprezintă modul de a exista chiar al substanței. Ceea ce aci ar putea încă părea că e o idee a rațiunii transcendente ar fi conceptul de *substanțial*. Dar, deoarece aceasta nu înseamnă nimic altceva decât conceptul despre obiect în general, care subsistă întrucât în el gândim numai subiectul transcendentă fără niciun fel de predicate, pe când aci e numai vorba de necondiționatul în seria fenomenelor, atunci e clar că substanțialul nu poate reprezenta niciun membru în această serie. Acelaș lucru e valabil și cu privire la substanțe în comunitate, cari sunt simple agregate și n'au niciun exponent al unei serii, dat fiind că ele nu sunt subordonate olaltă ca condiții ale posibilității lor, ceea ce se putea prea bine spune despre spațiu a căror limită nu era nicicând determinată în sine, ci totdeauna prin alt spațiu. Nu mai rămâne deci decât categoria *cauzalității*, care prezintă o serie a cauzelor pentru un efect dat, în care serie de la efect ca condiționat ne putem urca la cauze ca condiții și putem da răspuns la întrebarea rațiunii.

În al patrulea rând, conceptele posibilului, realului și necesarului nu conduc la nicio serie, doar numai întrucât *contingentul* în existență trebuie totdeauna considerat ca fiind condiționat și arată, după regula intelectului, spre o condiție, care ne trimite în mod necesar la o condiție mai înaltă, până ce rațiunea nu găsește decât în totalitatea acestei serii *necesitatea* necondiționată.

Nu există deci decât patru idei cosmologice, după cele patru titluri ale categoriilor, dacă scoatem la iveală pe acele care implică în mod necesar o serie în sinteza diversului.

1

Intregimea absolută
a compoziției
totului dat al tuturor fenomenelor.

2

Intregimea absolută
a diviziunii
unui tot dat în fenomen.

3

Intregimea absolută
a devenirii
unui fenomen în general

4

Intregimea absolută
a dependenței existenței
a ceea ce-i schimbător în fenomen.

Mai întâiu se va nota aci că ideea totalității absolute nu privește nimic altceva decât expunerea fenomenelor, deci nu conceptul pur al intelectului despre un tot al lucrurilor în general. Se consideră deci aci fenomene ca date, și rațiunea cere întregimea absolută a condițiunilor posibilității lor întrucât aceste formează o serie, deci o sinteză absolut (adică din toate punctele de vedere) completă după care fenomenul să poată fi expus după legi ale intelectului.

În al doilea rând nu e, bine zis, decât necondiționatul pe care-l caută rațiunea în această sinteză a condițiunilor care înaintază

în serie și anume în mod regresiv, deci ea caută așazicând întregimea în seria premiselor cari, la un loc, nu mai presupun nicio altă premisă. Or, acest *necondiționat* e cuprins totdeauna în *totalitatea absolută a seriei* când ne-o reprezentăm în imaginație. Dar, această sinteză absolut desăvârșită este iarăș numai o idee; căci, cel puțin mai de înainte nu putem ști dacă, la fenomene, o atare sinteză e și posibilă. Dacă ne reprezentăm toate cele prin simple concepte pure ale intelectului fără de condițiunile intuiției senzibile, noi putem spune deadreptul că la un condiționat dat e dată și toată seria condițiunilor olaltă subordonate; căci condiționatul nu e dat decât prin aceste. Dar, la fenomene, se găsește o limitare osebită a modului cum sunt date condițiunile, anume prin sinteza succesivă a diversului intuiției care, în regresivune, are să fie completă. Or, încă e o problemă de a ști dacă această întregime e posibilă considerându-se senzibilitatea. Dar, ideea acestei întregimi se găsește totuș în rațiune, făcându-se abstracție de posibilitatea sau imposibilitatea de a lega de ea în mod adecuat concepte empirice.. Prin urmare, dat fiind că în totalitatea absolută a sintezei regresive a diversului în fenomen (după indicația categoriilor, cari îl reprezintă ca o serie de condițiuni pentru un condiționat dat), e cuprins în mod necesar *necondiționatul*, chiar dacă lăsăm nehotărît oride și în ce mod are să se înfăptuiască această totalitate: rațiunea ia aci drumul pornind dela ideea totalității, deși ea are de fapt ca scop final *necondiționatul*, fie al seriei întregi sau al unei părți a ei.

Acest *necondiționat* ni-l putem acuma gândi ca stând numai în seria întreagă în care deci toate elementele fără excepție ar fi condiționate și numai totalitatea lor ar fi absolut *necondiționată*, și atunci regresivunea se numește infinită: sau *necondiționatul absolut* nu este decât o parte a seriei căreia îi sunt subordonate celelalte elemente ale seriei, dar care ea însăș nu stă supt nicio altă condițiune *). In cazul dintâiu, seria este a parte

*) Totul absolut al seriei de condițiuni pentru un condiționat dat e totdeauna *necondiționat*, deoarece afară de el nu mai există condițiuni cu

priori fără limite (fără de început), adică infinită și totuș dată în întregime, regresivitatea în ea însă nu e nicicând terminată și nu poate fi numită infinită decât *potentialiter*. În cazul al doilea, există un termen prim al seriei care se numește: cu privire la timpul trecut, *început al lumii*, cu privire la spațiu, *margină a lumii*, cu privire la părțile unui tot dat în limitele sale, *simpliciter*, cu privire la cauze, *spontaneitate* absolută (libertate), cu privire la existența de lucruri schimbătoare, *necesitate naturală* absolută.

Noi avem doi termeni: *lume și natură*, cari câteodată se contopesc. Cel dintâiu înseamnă totul matematic al tuturor fenomenelor și totalitatea sintezei lor, în mare precum și în mic, adică atât în progresivitatea lor prin compunere cât și prin diviziune. Aceeaș lume însă e numită natură *), întrucât e privită ca un tot dinamic și nu se consideră agregarea în spațiu și timp, pentru a o realiza ca o cantitate, ci se consideră unitatea în *existența* fenomenelor. Or, atunci condiționarea a ceea ce se întâmplă se numește cauză, și cauzalitatea necondiționată a cauzei în fenomen libertate, pecând cea condiționată se numește cauză naturală în înțeles mai restrâns. Condiționatul în existență în general se numește contingent și necondiționatul necesar. Necesitatea necondiționată a *fenomenelor* poate fi numită necesitate naturală.

privire la cari el ar putea fi condiționat. Dar acest tot absolut al unei atari serii nu e decât o idee sau, mai bine zis, un concept problematic, a cărui posibilitate trebuie cercetată, și anume cu privire la felul cum necondiționatul, ca fiind ideea transcendentală propriu zisă, tocmai despre ce e vorba, ar putea fi conținut în el.

*) Natură, luată *adjective* (*formaliter*) înseamnă înlanțuirea determinațiilor unui lucru după un principiu intern al cauzalității. Dimpotrivă, prin natură *substantive* (*materialiter*) înțelegem totalitatea fenomenelor întrucât ele se înlanțuiesc cu desăvârșire cu ajutorul unui principiu intern al cauzalității. În înțelesul dintâiu vorbim de natura meta-lichide, a focului, etc., și ne servim de acest cuvânt numai *adjective*; *dimpotrivă*, când vorbim de lucrurile naturii, noi avem în gând un tot subsistent.

Ideile cu cari ne ocupăm acuma le-am numit, mai sus, idei cosmologice, în parte deaceia că prin termenul de lume se înțelege totalitatea tuturor fenomenelor și ideile noastre sunt îndreptate, și ele, numai spre necondiționatul între fenomene, în parte și pentru că cuvântul lume, în înțeles transcendental, înseamnă totalitatea absolută a ansamblului lucrurilor existente și pentru că noi nu ne îndreptăm atenția decât spre întregimea sintezei, (deși numai, bine zis, în regresiunea spre condițiuni). Având în vedere faptul că, pe lângă aceasta, aceste idei sunt toate transcendente și, deși nu depășesc obiectul, anume fenomenele, *în ce privește felul lor*, ci au a face numai cu lumea simțurilor, (nu cu *noumena*), totuș împing sinteza până la un grad ce trece peste toată experiența posibilă. după părerea mea noi le putem numi pe toate în mod foarte potrivit *concepte cosmologice*. Cu privire la deosebirea necondiționatului matematic și a necondiționatului dinamic, spre care tinde regresiunea, le-aș numi totuș pe cele două dintâiu, în înțeles mai restrâns, *concepte cosmologice* (ale lumii în mare și mic), cele două din urmă însă *concepte naturale transcendente*. Această distincțiune nu e încă deocamdată de însemnată osebită, dar, în cursul expunerii, ea poate deveni mai importantă.

Antinomia rațiunii pure

Secțiunea a doua

Antitetica rațiunii pure

Dacă numim tetică orice ansamblu de doctrine dogmatice, atunci înțeleg prin antitetică nu afirmațiuni dogmatice ale contrarului, ci conflictul între cunoașteri în aparență dogmatice (*thesin cum antithesi*), fără să îngăduim uneia înaintea celeilalte o pretenție mai mare la aprobarea noastră. Antitetica deci nu se ocupă nicidecum cu aserțiuni unilaterale, ci consideră cunoașteri generale ale rațiunii după conflictul lor întreoaltă și

după cauzele acestui conflict. Antitetica transcendentală este o cercetare asupra antinomiei rațiunii pure, asupra cauzelor și rezultatului ei. Dacă nu aplicăm rațiunea noastră numai pentru întrebuițarea principiilor intelectului la obiecte ale experienței, ci îndrăznim a întinde aceste principii peste limitele experienței, atunci se ivesc propoziții *rațiocinante*, cari, în experiență, nici n'au a aștepta confirmare, nici n'au a se teme de respingere și din cari fiecare nu numai că e în sine însăși fără contradicție, ci găsește chiar în natura rațiunii condițiuni ale necesității sale, numai că, din nefericire, antiteza are de partea sa temeuri de aserțiune totatât de valabile și necesare.

Chestiunile cari se prezintă în mod natural într'o dialectică a rațiunii pure, sunt deci: 1. în cari propoziții e supusă oare într'adevăr rațiunea unei antinomii în mod inevitabil; 2. pe cari cauze se întemeiază această antinomie; 3. dacă și în ce mod rațiunii îi mai rămâne totuș, în această contradicție, un drum deschis spre certitudine.

O propoziție dialectică a rațiunii pure trebuie să se deosebească de toate propozițiile sofistice prin faptul că nu privește o chestiune arbitrară, ci o chestiune pe care orice rațiune ome-nească trebuie s'o întâlnească în mod necesar în înaintarea ei; și în al doilea rând, prin faptul că ea, cu antiteza ei, nu prezintă numai o aparență artificială care dispare îndată ce e descoperită, ci o aparență naturală și inevitabilă, care, chiar când nu mai suntem înșelați de ea, totuș, deși nu minte, încă ne amăgește totdeauna cu iluzii, așa că într'adevăr ea poate fi redusă la neputință, dar nu poate fi nicicând nimicită.

O atare doctrină dialectică nu se va raporta la unitatea intelectului în concepte ale experienței, ci la unitatea rațiunii în simple idei, a căror condițiune, dat fiind că are să congrueze mai întâiu, ca sinteză după regulile, cu intelectul și totuș în acelaș timp, ca unitate absolută a sintezei, cu rațiunea, va fi prea mare pentru intelect în cazul când e adecuată unității rațiunii, și, în cazul când e conformă intelectului, ea va fi prea mică pentru rațiune; din care fapt deci trebuie să rezulte un conflict ce nu poate fi evitat oricum am vrea s'o încercăm.

Aceste aserțiuni raționante deschid deci o arenă dialectică în care rămâne deasupra oricine are permisiunea de a începe atacul, și unde e cert că e înfrânt acela care e nevoit să se țină numai în defensivă. Și deaceea, cavalerii vajnici, fie că se bat pentru cauza bună sau cea rea, sunt siguri că vor dobândi coroana biruinței, numai dacă vor avea grija să aibă privilegiul de a face ultimul atac și nu sunt obligați a susține un nou asalt al adversarului. Ne putem lesne închipui că acest teren de luptă a fost călcat până acuma destul de adeseori, că multe biruințe au fost câștigate de ambele părți, dar că pentru cea din urmă care hotărea cauza s'a avut totdeauna grija în așa fel ca apărătorul cauzei bune să rămână singur stăpân pe teren prin faptul că adversarului său i s'a interzis de a mai lua armele în mână. Ca judecători nepărtinitori ai luptei, noi trebuie să neglijăm chestiunea dacă e cauza cea bună sau cea rea pentru care se bat luptătorii, lăsând ca ei între ei să hotărască mai întâiu afacerea lor. Poate că, după ce s'au obosit mai mult decât păgubit unul pe altul, vor recunoaște ei înșiși nimicnicia ceretei lor și se vor despărți ca buni prieteni.

Această metodă, de a privi la o luptă a aserțiunilor sau, mai bine zis, de a o provoca, nu pentru a decide în sfârșit în folosul uneia sau celeilalte părți, ci pentru a cerceta oride obiectul ei nu e poate că o simplă iluzie pe care toți înzadar încearcă să o prindă și la care nu pot nimic câștiga chiar dacă nu li se opune nicio rezistență, această procedare, zic, o putem numi *metodă sceptică*. Ea e cu totul diferită de *scepticism*, acest principiu al unei neștiințe artificiale și științifice care zdruncină temeliiile oricărei cunoașteri, pentru a nu-i lăsa nicăiri, pe cât posibil, nici certitudine nici siguranță. Căci, metoda sceptică tinde spre certitudine prin faptul că năzuește a găsi, într'o astfel de luptă dusă de ambele părți în mod cinstit și inteligent, punctul neînțelegerii, pentru a scoate, cum o fac legiuitorii înțelepți, din incurcătura judecătorilor în litigii învățatură pentru sine asupra ceea ce-i defectuos și prea puțin exact determinat în legile lor. Antinomia care se manifestează în aplicarea legilor este, dată fiind înțelepciunea noastră mărginită, cea mai bună încercare

de examinare a nomoteticeii pentru a atrage prin aceasta atenția rațiunii, care în speculațiunea abstractă nu observă lesne greșelile ei, asupra momentelor în determinarea principiilor ei.

Această metodă sceptică nu este însă în mod esențial proprie decât numai filozofiei transcendente și, în tot cazul, noi ne putem lipsi de ea în orice alt câmp de cercetare, numai în acesta nu. În matematică, întrebuițarea ei ar fi absurdă, deoarece aci aserțiuni false nu se pot ascunde și nu se pot face invizibile, dat fiind că dovezile trebuie să înainteze oricând urmând firul intuiției pure, și anume printr'o sinteză totdeauna evidentă. În filozofia experimentală, o îndoială provizorie poate fi, ce-i drept, folositoare; dar totuș, cel puțin nu e posibil nicio neînțelegere ce n'ar putea fi lesne înlăturată, și în experiență trebuie să se afle doar însfârșit ultimele mijloace pentru a decide cearta, fie acuma că le găsim mai de vreme sau mai târziu. Morala poate da toate principiile ei și *in concreto* împreună cu consecințele practice cel puțin în experiențe posibile, evitând prin aceasta o înțelegere greșită a abstracțiunii. Dimpotrivă, aserțiunile transcendente, cari au pretenția la cunoașteri ce se întind dincolo de câmpul oricărei experiențe posibile, nu sunt nici în cazul ca sinteza lor abstractă să poată fi dată a priori intr'o intuiție oareșcare, nici nu sunt de așa natură ca neînțelegerea să poată fi descoperită cu ajutorul vreunei experiențe. Rațiunea transcendentă nu îngăduie deci nicio altă piatră de probare decât încercarea unirii aserțiunilor ei între sine înseși și deci, mai înainte, încercarea luptei lor, libere și neturburate, într'olaltă, și această luptă vrem s'o reprezentăm acuma *).

*) Antinomiile urmează olaltă după ordinea ideilor transcendente arătate mai sus.

Antinomia

Întâiul conflict al

Teză.

Lumea are un început în timp și este și după spațiu închisă în limite.

Dovadă.

Căci să presupunem că lumea, după timp, n'are început: atunci până la fiecare moment dat a trecut o eternitate și s'a scurs deci în lume o serie infinită de stări succesive ale lucrurilor. Or, infinitatea unei serii stă tocmai în faptul că ea nu poate fi nicicând terminată printr'o sinteză succesivă. Prin urmare, o serie infinită scursă în lume e imposibilă, deci un început al lumii e o condiție necesară a existenței ei; ceea ce era mai întâiu de dovedit.

Cât privește *al doilea punct*, să admitem iarăș contrarul, atunci lumea va fi un tot infinit dat de lucruri ce există în acelaș timp. Or, mărimea unui quantum ce nu e dat înăuntrul unor anumite limite *) oricărei intuiții noi nu o putem gândi în niciun alt mod decât numai prin sinteza părților, și totalitatea unui atare quantum numai prin sinteza desăvârșită sau prin adăogarea repetată a unități la sine însaș **). Prin urmare, pentru a ne gândi

*) Noi putem intui un quantum nedeterminat ca un tot dacă e închis în limite, fără a trebui să construim totalitatea sa prin măsurare, adică prin sinteza succesivă a părților sale. Căci limitele determină acuma înțelegerea ,dat fiind că taie tot ce-i prea mult.

***) Conceptul totalității nu e, în acest caz nimic altceva decât reprezentarea sintezei terminate a părților sale, deoarece, neputând noi desprinde conceptul din intuiția totului, (care în acest caz e imposibilă), noi putem prinde acest concept, cel puțin în idee, numai prin sinteza părților până la desăvârșirea infinitului.

rațiunii pure

ideilor transcendente

Antiteză.

Lumea n'are nici început și nici limite în spațiu, ci e infinită atât cu privire la timp cât și la spațiu.

Dovadă.

Căci să punem: ea să aibă un început. Dat fiind că începutul e o existență precedată de un timp în care lucrul nu este, atunci trebuie să fi precedat un timp în care lumea nu era, adică un timp vid. Or, într'un timp vid nu e posibilă nicio devenire a vreunui lucru, deoarece nicio parte a unui atare timp n'are în sine mai mult decât alta o condiție distinctivă a existenței înaintea celei a neexistenței, (fieci presupunem că lumea se naște dela sine, sau prin o altă cauză). Deci, în lume pot începe, ce-i drept, multe serii de lucruri, dar lumea însăși nu poate avea niciun început și este deci, cu privire la timpul trecut, infinită.

În ceea ce privește al doilea punct, să admitem mai întâi contrarul: că anume lumea este, după spațiu, finită și limitată; atunci ea se află într'un spațiu vid care nu e limitat. N'ar exista deci numai un raport al lucrurilor în spațiu, ci și al lucrurilor față de spațiu. Or, deoarece lumea e un tot absolut în afară de care niciun obiect al intuiției și deci niciun corelat al lumii nu

lumea, care umple toate spațiurile, ca un tot, sinteza succesivă a părților unei lumi infinite ar trebui considerată ca terminată, adică un timp infinit ar trebui considerat, în numărarea tuturor lucrurilor coexistente, ca scurs; ceea ce-i imposibil. Prin urmare, un agregat infinit de lucruri reale nu poate fi considerat ca un tot dat, deci nici ca dat *în acelaș timp*. O lume nu e prin urmare *infinită* după întinderea în spațiu, ci e închisă în limitele sale; ceea ce-a fost punctul al doilea.

Notă la întâia

I. *La teză.*

În aceste argumente ce se opun olaltă eu n'am căutat iluzii pentru a da poate, (cum se zice), o dovadă ca un avocat care se servește de neprecauțiunea adversarului în folosul său și admite cu plăcere apelul lui la o lege rău înțeleasă pentru a clădi propriile sale pretenții nedrepte pe respingerea acestei legi. Fiecare din aceste dovezi e scoasă din natura lucrului și se lasă la o parte avantajul ce ni l-ar putea da paralogismele dogmaticilor din ambele părți.

Teza, eu aș fi putut-o dovedi în aparență și prin aceea că aș fi pus înainte, după obiceiul dogmaticilor, un concept vicios despre infinitatea unei mărimi date. *Infinită* este o mărime peste care niciuna mai mare, (adică peste mulțimea conținută în ea a unei unități date) nu e posibilă. Or, nicio mulțime nu e cea mai mare, deoarece tot se mai pot adăoga încă una sau mai multe unități. Prin urmare, o mărime infinită dată, deci și o lume infinită (după seria scursă precum și după întindere) e imposibilă: ea este deci de ambele laturi limitată. Așa aș fi putut expune

se găsește cu care ea să stea în raport, atunci raportul lumii față de spațiul vid ar fi un raport al ei față de *niciun lucru*. Un atare raport însă, deci și limitarea lumii prin spațiul vid nu e nimic; prin urmare lumea, după spațiu, nu e deloc limitată, adică ea e cu privire la întindere infinită *).

antinomie

II. La antiteză.

Dovada pentru infinitatea seriei date a lumii și a totalității lumii se întemeiază pe faptul că, în cazul contrar, un timp vid, și totașa un spațiu vid ar trebui să constituie limita lumii. Or, nu mi-i necunoscut că împotriva acestei consecințe se caută pre-texte zicându-se: o limită a lumii, după timp și spațiu, e prea bine posibilă fără să fim chiar nevoiți a admite un timp absolut înaintea începutului lumii sau un spațiu absolut, întins în afară

*) Spațiul e numai forma intuiției externe (intuiție formală), dar nu un lucru real care poate fi intuit din afară. Spațiul, înaintea tuturor lucrurilor cari îl determină (il umplu sau limitează) sau, mai bine zis, cari dau o *intuiție empirică* ce corespunde formei sale, nu este, sub numele de spațiu absolut, nimic altceva decât simpla posibilitate a fenomenelor exterioare, întrucât ele sau există în sine sau se mai pot adăoga la fenomene date. Intuiția empirică deci nu e compusă din fenomene și din spațiu (din percepție și intuiția goală). Unul nu este corelatul sintezei celuilalt, ci amândouă sunt unite în una și aceeași intuiție empirică numai ca materie și formă a ei. Dacă vrem să punem unul din aceste două elemente în afară de celalt (spațiu în afară de toate fenomenele), atunci rezultă din aceasta tot felul de determinațiuni goale ale intuiției exterioare, cari doar nu sunt percepții posibile, d. ex. mișcare sau repaos ale lumii în spațiul gol infinit, o determinațiune a repaosului amândurora întreolaltă, determinațiune care nu poate fi nicicând percepută și este deci, și ea, predicatul unui obiect numai gândit.

dovada mea; dar acest concept nu concordă cu ceea ce se înțelege printr'un tot infinit. Prin aceasta nu se reprezintă cât de mare este acest tot, deci conceptul său nici nu e un *maximum*, ci prin aceasta se gândește numai raportul său față de o unitate luată după plac, cu privire la care el e mai mare decât orice număr. Or, luându-se unitatea mai mare sau mai mică, infinitul ar fi mai mare sau mai mic; dar infinitatea, consistând numai în raportul față de această unitate dată, ar rămânea totdeauna aceeași, deși, fără îndoială, mărimea absolută a totului nu s'ar cunoaște deloc prin aceasta; despre care nici nu e vorba aci.

Adevăratul concept (transcendental) al infinității este că sinteza succesivă a unității în măsurarea unui quantum nu poate fi nicicând terminată *). De aci urmează cu deplină certitudine că o eternitate de stări reale succesive nu s'a putut scurge până la un moment dat (cel prezent), deci că lumea trebuie să aibă un început.

Cu privire la partea a doua a tezei dispăre ce-i drept dificultatea privind seria infinită și totuși scursă; căci elementele diverse ale unei lumi infinite în întindere sunt date în *mod simultan*. Dar, pentru a ne gândi totalitatea unei atari mulțimi, cum nu ne putem referi la limite cari constituiesc această totalitate dela sine în intuiție, noi trebuie să dăm socoteală de conceptul nostru care,

*) Aceasta conține, în acest fel, o mulțime (a unității date) care e mai mare decât orice număr; ceea ce este conceptul matematic al infinitului.

de lumea reală, ceea ce-i imposibil. Cu partea din urmă a acestei păreri a filosofilor din școala lui **Leibniz**, eu sunt pe deplin mulțumit. Spațiul este numai forma intuiției exterioare, dar nu un lucru real care poate fi intuit din afară, și nici un corelat al fenomenelor, ci forma chiar a fenomenelor. Spațiul deci nu se poate afla în mod absolut (pentru sine singur) ca ceva determinant în existența lucrurilor, dat fiind că nu e nicidecum un obiect, ci numai forma obiectelor posibile. Lucrurile deci, ca fenomene, determină fără îndoială spațiul, adică între toate predicatelor sale posibile (mărime și raport) ele fac ca aceste sau acele să aparțină realității; dar, invers, spațiul, ca ceva ce subsistă pentru sine, nu poate determina realitatea lucrurilor cu privire la mărime sau figură, deoarece el nu e în sine nimic real. Se poate deci prea bine ca un spațiu, (fie el plin sau gol) *), să fie limitat prin fenomene, dar fenomene nu pot fi *limitate printr'un spațiu gol* în afară de ele. Totașa e și cu timpul. Or, admitându-se toate aceste, totuș e incontestabil că am trebui să admitem în mod necesar aceste neființe, spațiul gol în afara și timpul gol înaintea lumii, dacă admitem o limită a lumii, fie după spațiu sau după timp.

Căci, în ce privește subterfugiul prin care căutăm a scăpa de consecința după care noi zicem: că, dacă lumea (după timp și spațiu) are limite, golul infinit ar trebui să determine existența unor lucruri reale după mărimea lor, acest subterfugiul consistă, pe ascuns, numai în faptul: că în locul unei *lumi senzibile* noi ne gândim cine știe ce lume inteligibilă și în locul primului început, (o existență înaintea căreia precedează un timp al neexistenței), ne gândim în general o existență care *nu presupune nicio altă condițiune* în lume; în locul limitei întinderii ne gândim *hotare ale universului* și că în acest fel evităm întâlnirea cu timpul și spațiul. Dar, aci nu e vorba decât de *mundus phaenome-*

*) Se observă lesne că prin aceasta vrem să spunem: *spațiul gol, întrucât e limitat prin fenomene*, deci spațiul *înăuntrul lumii*, nu contrazice cel puțin principiilor transcendente și poate fi deci admis cu privire la aceste principii, (deși prin aceasta nu se poate afirma îndată posibilitatea sa).

în atare caz ,nu poate merge dela tot la mulțimea determinată a părților, ci trebuie să arate posibilitatea unui tot prin sinteza succesivă a părților. Or, cum această sinteză ar trebui să formeze o serie ce n'are a se termina nicicând, noi nu ne putem gândi o totalitate nici înaintea ei și deci nici prin ea. Căci chiar conceptul totalității este, în acest caz, reprezentarea unei sinteze desăvârșite a părților, și această desăvârșire, deci și conceptul ei, e imposibilă.

Antinomia

Al doilea conflict al

Teză.

Orice substanță compusă, în lume, constă din părți simple, și nu există pretutindeni nimic decât simplul sau cecece e compus din simplu.

Dovadă.

Căci presupuneți: că substanțele compuse n'ar consta din părți simple, atunci, suprimând în gând orice compoziție, n'ar rămânea nicio parte compusă și, (neexistând părți simple), nici una simplă, deci absolut nimic, prin urmare n'ar fi fost dată nicio substanță. Deci, sau e imposibil de a suprima în gând toată

non și de mărimea sa, la care nu putem face nicidecum abstracție de amintitele condițiuni ale senzibilității fără a anula esența sa. Lumea senzibilă, dacă e limitată, se află în mod necesar în golul infinit. Dacă vrem să lăsăm la o parte pe acesta și deci spațiul în general ca condiție a priori a posibilității fenomenelor, atunci dispare toată lumea senzibilă. În problema noastră, aceasta singură ni-i dată. Acel *mundus intelligibilis* nu e nimic decât conceptul universal al unei lumi în general, conceptul în care facem abstracție de toate condițiunile intuirii acestei lumi și cu privire la care, prin urmare, nu e posibilă nicio propoziție sintetică, nici afirmativă nici negativă.

rațiunii pure

ideilor transcendente

Antiteză

Niciun lucru compus, în lume, nu constă din părți simple, și nu există pretutindeni nimic simplu în lume.

Dovadă.

Puneți: un lucru compus (ca substanță) să conste din părți simple. Deoarece orice relație exterioară, deci și orice compoziție din substanțe nu e posibilă decât în spațiu, atunci din câte părți constă compusul, din totalitatea părții trebuie să conste și spațiul ce-l ocupă. Or, spațiul nu constă din părți simple, ci din spațieri. Deci fiecare parte a compusului trebuie să ocupe un spațiu. Părțile absolut prime însă ale oricărui compus sunt simple. Așadar simplul ocupă un spațiu. Or, cum tot realul ce ocupă un spațiu cuprinde în sine elemente diverse ce se află unul în afară de celalalt, deci e compus și anume, ca un com-

compoziția, sau trebuie să mai rămână, după suprimarea ei, ceva ce subsistă fără nicio compoziție, adică simplul.

În cazul dintâi însă compusul iarăș n'ar consta din substanțe, (deoarece, la aceste, compoziția nu este decât o relație contingentă a substanțelor, fără de care acestea trebuie să subsiste ca ființe persistente pentru sine). Or, cum acest caz contrazice presupoziția, nu mai rămâne decât al doilea, anume că compusul substanțial în lume e format din părți simple.

De aci urmează în mod nemijlocit: că lucrurile din lume sunt toate ființe simple; că compoziția e numai o stare exterioară a lor și că, deși noi nu putem scoate substanțele elementare nici când cu desăvârșire din această stare de legătură și nu le putem izola, rațiunea totuș trebuie să le cugete ca prime subiecte ale oricărei compoziții și deci înaintea acestora ca ființe simple.

pus real ,nu din accidente, (căci aceste pot fi și fără substanță în afară de olaltă) deci din substanțe, atunci simplul ar fi un compus substanțial, ceea ce e contradictoriu.

A doua propoziție a antitezei: că în lume nu există absolut nimic simplu, trebuie să însemne aci numai atâta că: existența a ceva absolut simplu nu poate fi demonstrată din nicio experiență sau percepție, nici exterioară nici interioară, și că absolut simplu nu e deci decât o simplă idee a cărei realitate obiectivă nu poate fi arătată nicicând în vreo experiență posibilă, deci e într'o expunere a fenomenelor fără nicio aplicare și obiect. Căci noi vrem să admitem: că pentru această idee transcendentă s'ar putea găsi un obiect al experienței; atunci intuiția empirică a vreunui obiect ar trebui să poată fi cunoscută ca o intuiție care nu conține absolut niciun fel de elemente diverse în afară deolaltă și legate într'o unitate. Or, cum dela faptul că n'avem conștiință de un atare divers nu se poate concluda la desăvârșita imposibilitate a diversului în vre-o intuiție a unui obiect, și cum acest din urmă fapt însă e neapărat necesar pentru simplitatea absolută, atunci urmează că aceasta nu poate fi concludă din nicio percepție, oricare ar fi. Deoarece deci nicicând nu poate fi dat ceva ca un obiect absolut simplu într'o experiență posibilă oarecare, iar lumea senzibilă trebuie considerată ca fiind ansamblul tuturor experiențelor posibile, atunci nicăiri în ea nu e dat ceva simplu.

Această a doua propoziție a antitezei merge cu mult mai departe decât cea dintâi care nu exclude simplul decât din intuiția compusului, pecând aceasta o înlătură din întreaga natură; de aceea, ea nici n'a putut fi dovedită din conceptul unui obiect dat al intuiției exterioare (al compusului), ci din raportul său față de experiența posibilă în general.

Notă la

I. La teză.

Dacă vorbesc de un tot care constă în mod necesar din părți simple, eu nu înțeleg prin aceasta decât un tot substanțial ca adevăratul compus, adică unitatea contingentă a diversului, care, dat *in mod separat* (cel puțin în gând), e pus în legătură reciprocă și constituie, prin aceasta, o unitate. Spațiul ar trebui, bine zis, să nu fie numit un compus, ci un tot, deoarece părțile sale nu sunt posibile decât în tot, iar nu totul prin părțile sale. El ar putea fi numit în orice caz un *compositum ideale*, dar nu *reale*. Dar aceasta nu e decât subtilitate. Deoarece spațiul nu e un compus din substanțe (nici chiar din accidente reale), atunci, dacă suprim în el orice compoziție, nu poate rămânea nimic, nici chiar punctul; căci acesta nu e posibil decât ca limită a unui spațiu, (*deci a unui compus*). Spațiul și timpul nu constau deci din părți simple. Ceeace aparține numai stării unei substanțe, deși are o mărime, (d. ex. schimbarea), deasemeni nu constă din simplu, adică un anumit grad de schimbare nu se naște prin o adunare de multe schimbări simple.

antinomia a doua

II. La antiteză.

Impotriva acestei propoziții a unei diviziuni infinite a materiei, al cărei argument e numai matematic, se aduc din partea *monadiștilor* obiecțiuni, cari dau de bănuț acuma prin faptul că nu vreau să admită ca valabile nici cele mai lămurite dovezi matematice drept cunoștințe despre însușirea spațiului întrucât el de fapt e condiția formală a posibilității a toată materia, ci le consideră numai ca concluzii din concepte abstracte la lucruri reale. Ca și cum ar fi cumva posibil să ne imaginăm un alt mod de intuiție decât e cea dată în intuiția originară a spațiului, și ca și cum determinațiunile sale a priori n'ar privi în acelaș timp tot ce e posibil numai prin faptul că umple acest spațiu. Dacă le dăm ascultare, atunci, pe lângă punctul matematic, care e simplu, dar nu e o parte, ci numai limita unui spațiu, noi am mai trebui să gândim puncte fizice, cari fără îndoială sunt și ele, simple, dar au privilegiul, ca părți ale spațiului, să-l umple prin simpla lor agregare. Or, fără a repeta aci respingerile, comune și lămurite, ale acestei absurdități și cari se găesc în mare mulțime, precum e și doar cu totul înzadar de a vrea să înlăturăm, sofisticând, prin concepte numai discursive, evidența matematicii, eu notez numai că, dacă filosofia se ciondănește aci cu matematica, aceasta se întâmplă numai din cauza că ea uită că în această chestiune e vorba numai de *fenomene* și condiția lor. Dar aci nu ajunge de a găsi la *conceptul intelectual* pur al compusului conceptul simplului, ci la *intuiția* compusului, (a materiei), trebuie să găsim intuiția simplului, iar aceasta e, după legile senzibilității, deci și la obiectele simțurilor cu desăvârșire imposibil. Chiar dacă despre un tot din substanțe, gândit numai prin intelectul pur, s'ar putea oricum admite că înainte oricărei compunerii a lui noi trebuie să avem simplul, totuș acest lucru nu e valabil cu privire la *totum substantiale phaenomenon*, care, ca intuiție empirică în spațiu, implică această însușire necesară că

Concluzia noastră dela compus la simplu e valabilă numai despre lucruri ce subsistă pentru sine. Accidente însă ale stării nu subsistă pentru sine. Putem deci lesne zdruncina dovada pentru necesitatea simplului ca dând elementele constitutive ale oricărui compus substanțial și, prin aceasta, în general putem lesne pierde cauza, dacă întindem această dovadă prea departe și vrem s'o considerăm valabilă pentru orice compus fără deosebire, cum de fapt s'a și întâmplat adeseori.

Dealtfel, eu vorbesc aci de simplu întrucât e dat în mod necesar în compus, întrucât acesta poate fi desfăcut în el ca în ale sale părți constitutive. Înțelesul propriu al cuvântului *monas* (după cum îl întrebuițează **Leibniz**) n'ar trebui să se refere decât la simplul care e dat *nemijlocit* ca substanță simplă (d. ex. în conștiința de sine) și nu ca element al compusului, pe care l-am putea numi mai bine atom. Și, deoarece eu vreau să demonstrez substanțele simple numai în raport cu compusul ale cărui elemente sunt ele, teza antinomiei a doua eu aș putea-o numi atomistică transcendentală. Deoarece însă acest cuvânt a fost întrebuițat acuma de mult pentru a însemna un mod osebit de explicare a fenomenelor corporale (*molecularum*) și presupune deci concepte empirice, atunci să-l numim principiu dialectic al *monadologiei*.

nici o parte a sa nu e simplă, din cauză că nici o parte a spațiului nu este simplă. Totuș, monadiștii au fost destul de ageri vrând să scape de această dificultate prin faptul că nu consideră spațiul ca o condiție a posibilității obiectelor intuiției exterioare, (a corpurilor), ci consideră aceste și raportul substanțelor în general ca condiție a posibilității spațiului. Or, despre corpuri noi n'avem un concept decât ca despre fenomene, ca atari însă ele presupun spațiul în mod necesar ca condiție a posibilității oricărui fenomen exterior, și pretextul e deci zădărnice, cum a și fost doar demascat îndeajuns mai sus în Estetica transcendentă. Dacă ele ar fi lucruri în sine, atunci fără îndoială că dovada monadiștilor ar fi valabilă.

A doua aserțiune dialectică se caracterizează prin faptul că are o aserțiune dogmatică împotriva sa care, între toate aserțiunile rațiocinante e singura ce întreprinde a dovedi în mod lămurit, într'un obiect al experienței, realitatea a ceea ce noi am considerat mai sus ca aparținând numai ideilor transcendente, anume simplitatea absolută a substanței: anume că obiectul simțului intern, Eul care cugetă, este o substanță absolut simplă. Fără a intra aci în amănunte asupra acestui punct, (deoarece mai sus a fost examinat mai pe larg), eu notez numai că, dacă ceva e gândit numai ca obiect fără a se adăoga vreo determinațiune sintetică a intuiției sale, (cum se face aceasta doar prin reprezentarea de tot goală „Eu”), atunci fără îndoială că nimic divers și nicio compoziție nu se poate percepe într'o astfel de reprezentare. Cum, pe lângă aceasta, predicătele prin cari cuget acest obiect nu sunt decât intuiții ale simțului intern, atunci nici nu se poate găsi aci nimic ce ar dovedi elemente diverse în afară deolaltă, deci compoziția reală. Deci numai conștiința de sine face că subiectul care cugetă, fiind propriul său obiect, nu se poate diviza pe sine, (deși el poate diviza determinațiunile ce-i sunt inerente); căci, cu privire la sine însuș, orice obiect este unitate absolută. Cu toate aceste, dacă acest subiect e considerat *din afară* ca obiect al intuiției, el ar arăta totuș în sine compoziție în fenomen. Și, în acest fel trebuie să fie considerat totdeauna, dacă vrem să știm, ori de se găesc sau nu se găesc în el elemente diverse *exterioare* unele altora.

Antinomia

Al treilea conflict al

Teză.

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

Dovadă.

Să admitem că nu există altă cauzalitate decât după legi ale naturii, atunci tot ce se *întâmplă* presupune o stare precedentă, căreia-i urmează în mod inevitabil după o regulă. Or, starea precedentă trebuie, ea însăși, să fie ceva ce s'a *întâmpat*, (ce a devenit în timp, deoarece nu era înainte), dat fiind că, dacă ar fi fost totdeauna, nici consecința sa n'ar fi început abia a fi, ci ar fi existat totdeauna. Prin urmare, cauzalitatea cauzei prin care se *întâmplă* ceva este ea însăși ceva ce s'a *întâmpat*, care, după legea naturii presupune iarăși o stare precedentă și cauzalitatea sa, această stare însă tot așa o stare încă mai veche etc. Dacă deci toate se *întâmplă* după simple legi ale naturii, atunci există oricând un început numai subaltern, nicicând însă un început prim și deci în general nu există o întregime a seriei de partea cauzelor ce derivă din o altă. Or, legea naturii consistă tocmai în faptul că fără o cauză suficient determinată a priori nu se *întâmplă* nimic. Prin urmare,

rațiunii pure

ideilor transcendente

Antiteză.

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

Dovadă.

Puneți : să existe o libertate în înțeles transcendental ca un fel oșebit de cauzalitate, după care ar putea să se desfășoare evenimentele lumii, anume o puțință de a începe în mod absolut o stare, deci și o serie de consecințe, atunci, prin această spontaneitate, va începe în mod absolut nu numai o serie, ci chiar determinațiunea acestei spontaneități pentru producerea seriei, adică va începe în mod absolut cauzalitatea, așa că nu precedează nimic prin ce ar fi determinată după legi constante această acțiune ce are loc. Dar, orice început de acționare presupune o stare a cauzei care încă nu acționează și un început dinamic-prim al acțiunii presupuse, o stare ce n'are nici o legătură de cauzalitate cu starea precedentă a aceleiaș cauze, adică nu rezultă în niciun mod din ea. Așa dar, libertatea transcendentală e împotriva legii cauzale și e o astfel de legătură a stărilor succesive ale cauzelor eficiente după care nu e posibilă nicio unitate a experienței, care deci nici nu se găsește în vre-o experiență, prin urmare nu este decât o ficțiune goală a cugetării.

Noi nu avem deci nimic decât *natură*, în care trebuie să căutăm înlănțuirea și ordinea evenimentelor lumii. Libertatea (independența) de legile naturii este, ce-i drept o *liberare* de *constrângere*, dar și de *firul conducător* al tuturor regulilor. Căci, nu se poate spune că în locul legilor naturii intervin, în cauzali-

propoziția: că toată cauzalitatea e posibilă numai după legi naturale, se contrazice pe sine în universalitatea sa nelimitată, și această cauzalitate nu poate fi deci admisă ca unică.

După cele de mai sus trebuie să se admită o cauzalitate prin care se întâmplă ceva fără ca a sa cauză să mai fie determinată după legi necesare printr'o altă cauză precedentă, adică o *spontaneitate absolută* a cauzelor, de a începe dela sine o serie de fenomene care se desfășoară după legi naturale, deci o libertate transcendentală, fără de care, chiar în cursul naturii, seria succesivă a fenomenelor nu e nicidecum completă dinspre partea cauzelor.

Notă la anti

I. La teză

Ideea transcendentală a libertății fără îndoială că nu formează nici pe departe tot conținutul conceptului psihologic de acest nume, care e în cea mai mare parte empiric, ci constituie numai conceptul spontaneității absolute a acțiunii ca fiind temeiul propriu al imputabilității acestei acțiuni, dar totuși ea e adevărata piatră de care se izbește filosofia, care găsește dificultăți de neînving în a admite acest fel de cauzalitate necondiționată. Ceea ce deci, în chestiunea libertății voinței, a pus totdeauna rațiunea speculativă în așa de mare încurcătură nu este bine zis decât o dificultate transcendentală și care se ocupă în mod exclusiv de problema dacă trebuie să admitem o facultate în stare să înceapă *dela sine* o serie de lucruri sau stări succesive. Cum e posibilă o astfel de facultate, nu e tot atât de necesar de a putea explica, deoarece și cu privire la cauzalitatea după legi naturale noi am trebuit să ne mulțumim a cunoaște a priori, că o atare cauzalitate trebuie presupusă, deși noi nu înțelegem în niciun mod cum printr'o anumită existență e pusă existența altui lucru,

tatea mersului lumii, legi ale libertății, deoarece, dacă libertatea ar fi determinată după legi, ea n'ar fi libertate, ci ea însăș nimic altceva decât natură. Natura deci și libertatea transcendentă se deosebesc ca legalitatea și anarhia, din cari cea dintâiu fără îndoială că apasă intelectul cu dificultatea de a căuta obârșia evenimentelor tot mai sus în seria cauzelor, cauzalitatea fiind în ele totdeauna condiționată, dar ea promite, spre despăgubire, unitate desăvârșită și conformă legilor, pe când, dimpotrivă, iluzia libertății, deși făgăduiește intelectului cercetător, în lanțul cauzelor, repaos, conducându-l la o cauzalitate necondiționată care începe de la sine a acționa, totuș, fiind ea însăș oarbă, rupe firul conducător al regulilor prin care singur e posibilă o experiență pe deplin coerentă.

n o m i a a t r e i a

II. *La antiteză.*

Apărătorul atotputerniciei naturii (*fiziocrația transcendentă*), în opoziție cu doctrina despre libertate, ar susține propoziția sa împotriva concluziunilor raționante ale acestei doctrine în următorul mod: *Dacă nu admiteți după timp nimic prim în lume din punct de vedere matematic, atunci nici nu aveți nevoie de a căuta ceva prim din punct de vedere dinamic după cauzalitate.* Cine v'a pus să vă imaginați o stare a lumii absolut primă și deci un început absolut al seriei fenomenelor ce se scurge în mod succesiv și să puneți hotare naturii nemărginite pentru a dobândi un punct de repaos pentru imaginația voastră? Deoarece substanțele au fost totdeauna în lume, cel puțin unitatea experienței face necesară o atare presuposiție, atunci nici nu există vre-o dificultate de a admite că schimbarea stării lor, adică o serie a

și trebuie să ne ținem aci numai de experiență. Or, noi am demonstrat, ce-i drept, această necesitate a unui prim început al unei serii de fenomene din libertate bine zis numai într'atâta cât e necesar pentru a putea înțelege o origine a lumii, pecând toate stările succesive le putem lua drept o urmare după simple legi naturale. Deoarece, însă, prin aceasta, totuș s'a dovedit, (deși nu s'a înțeles) odată puterea de a începe cu totul dela sine o serie în timp, atunci ne este și îngăduit de a lăsa să înceapă dela sine, în mijlocul mersului lumii, diferite serii ale cauzalității și de a atribui substanțelor lor o putere de a acționa din libertate. Dar, aci să nu ne lăsăm opriți printr'o neînțelegere: că, deoarece anume o serie succesivă în lume poate avea un început prim numai comparativ, precedând doar oricând o stare a lucrurilor în lume, poate că un început absolut prim al seriilor în cursul mersului lumii n'ar fi posibil. Căci noi nu vorbim aci de începutul absolut prim după timp, ci după cauzalitate. Dacă (de pildă) eu mă ridic acuma depe scaunul meu cu desăvârșire liber și fără influența necesar determinantă a cauzelor naturale, atunci în această întâmplare, împreună cu consecințele ei naturale, începe în mod absolut o nouă serie în infinit, deși după timp acest eveniment nu e decât continuarea unei serii precedente. Căci, această hotărâre și acțiune nu se află nicidecum în succesiunea unor simple efecte naturale și nu este o simplă continuare a lor, ci cauzele naturale determinante încetează cu totul înaintea lor cu privire la acest eveniment, care deși urmează după ele, dar nu derivă din ele și prin urmare trebuie numit, deși nu după timp, dar totuș cu privire la cauzalitate, un început absolut prim al unei serii de fenomene.

Confirmarea despre trebuința rațiunii, de a face apel, în seria cauzelor naturale, la un prim început din libertate, se vede foarte lămurit din faptul: că toți filozofii antichității, (cu excepția școlii lui Epicur), s'au văzut împinși să admită, pentru explicarea mișcărilor lumii, un *prim motor*, adică o cauză ce acționează liber și care a început această serie de stări mai întâi și dela sine. Căci, din simpla natură, ei nu s'au încumetat a face să se înțeleagă un prim început.

schimbărilor lor a fost totdeauna și că, prin urmare, niciun prim început, nici matematic nici dinamic, nu trebuie căutat. Posibilitatea unei atari obârșii infinite fără un prim membru, cu privire la care toate celelalte nu sunt decât succesive, nu se poate face a fi înțeleasă după posibilitatea sa. Dar, dacă, din această cauză, voi vreți să aruncați la o parte aceste enigme ale naturii, atunci vă veți vedea nevoiți să respingeți multe însușiri fundamentale sintetice, (forțe fundamentale), pe cari totatât de puțin le puteți înțelege și chiar posibilitatea unei schimbări în general trebuie să vă scandalizeze. Căci, dacă nu găsiți prin experiență că ea e reală, atunci nu v'ați putea nicicând imagina, cum o astfel de succesiune neîntreruptă de existență și neexistență e posibilă.

Deși totuș cumva se admite o facultate transcendentală a libertății pentru a începe schimbările lumii, această facultate ar trebui să fie totuș cel puțin numai în afară de lume, (cu toate că rămâne oricând o pretenție îndrăzneată de a admite, în afară de ansamblul tuturor intuițiilor posibile, încă un obiect care nu poate fi dat în nicio percepție posibilă). Dar, de a atribui chiar în lume substanțelor o astfel de facultate, nu poate fi găsit nici-odată, deoarece, în acest caz, înlănțuirea fenomenelor ce se determină oaltă în mod necesar după legi universale, înlănțuire pe care o numim natură, ar dispărea în cea mai mare parte, și, cu ea, și caracterul adevărului empiric, care deosebește experiența de vis. Căci, lângă o astfel de facultate, lipsită de legi, a libertății cu greu se mai poate gândi natura, deoarece legile naturii ar fi modificate neîntrerupt prin influențele libertății, și jocul fenomenelor, care după simpla natură ar fi regulat și uniform, ar fi, prin aceasta, turburat și ar deveni incoerent.

Antinomia

Al patrulea conflict al

Teză.

Lumea implică ceva ce, sau ca parte a ei sau ca o cauză a ei, e o ființă absolut necesară.

Dovadă.

Lumea senzibilă ca ansamblu al tuturor fenomenelor cuprinde totodată o serie de schimbări. Căci fără de aceste chiar reprezentarea seriei timpului ca condiție a posibilității lumii senzibile nu ne-ar fi dată *). Orice schimbare însă stă supt condițiunea ei, care o precedează după timp și supt care ea stă în mod necesar. Or, fiecă condiționat dat presupune, cu privire la existența sa, o serie completă de condițiuni până la necondiționatul absolut. Așadar, trebuie să existe ceva absolut necesar, dacă există o schimbare ca o consecință a sa. Acest ceva necesar însă aparține, el însuș, lumii senzibile. Căci puneți: el să fie în afară de ea, atunci dela acesta seria schimbărilor lumii și-ar deriva începutul, fără ca totuși această cauză necesară însăș să aparțină lumii senzibile. Or, aceasta e imposibil. Căci, dat fiindcă începutul unei serii de timp nu poate fi determinat decât prin ceea ce precedează în timp, condiția supremă a începutului unei serii de schimbări trebuie să existe în timpul când aceasta încă nu era, (căci începutul este o existență pe care o precedează un timp în care lucrul care

*) Timpul precedează, ce-i drept, ca condiție formală a posibilității schimbărilor, aceste schimbări, dar din punct de vedere subiectiv și în realitatea conștiinței, această reprezentare, ca și oricare alta, e dată totuș numai cu prilejul percepțiilor.

rațiunii pure

ideilor transcendente

Antiteză.

Nu există nicăiri o ființă absolut necesară, nici în lume nici în afară de lume, ca fiind cauza ei.

Dovadă

Puneți: lumea însăș, sau în ea ar fi o ființă necesară, atunci în seria schimbărilor ei, sau ar fi un început, care ar fi absolut necesar, deci fără cauză, ceea ce contrazice legea dinamică a determinării tuturor fenomenelor în timp; sau seria însăș ar fi fără niciun început și, deși în toate părțile ei contingentă și condiționată, ea ar fi totuș, în întreg, absolut necesară și necondiționată, ceea ce-i contradictoriu în sine, deoarece existența unei mulțimi nu poate fi necesară, dacă nici o singură parte a ei nu posedă o existență necesară în sine.

Puneți dimpotrivă: să existe o cauză a lumii absolut necesară, atunci ea, ca membru suprem în *seria cauzelor* schimbărilor lumii, ar începe întâiu existența acestor cauze și *seria lor* *). Or, atunci ea ar trebui să înceapă și a acționa, și cau-

*) Cuvântul „a începe” se ia în două înțelesuri. Cel dintâiu înțeles e *activ*, când cauza începe (*înfiit*) o serie de stări ca efect al ei. Al doilea e pasiv, când cauzalitatea începe (*fiit*) în cauza însăș. Eu conclud aici dela cel dintâiu la al doilea.

începe încă nu era) Așa dar, cauzalitatea cauzei necesare a schimbărilor, deci și cauza însăși aparține timpului, deci fenomenului, (numai în care timpul e posibil ca formă a sa), prin urmare ea nu poate fi gândită separată de lumea senzibilă ca ansamblu al tuturor fenomenelor. Așadar, chiar în lume există ceva absolut necesar, (fie acuma că acest ceva e chiar seria întreagă a lumii, sau o parte a ei).

Notă la anti

I. La teză.

Pentru a dovedi existența unei ființe necesare, eu nu trebuie să mă servesc aci decât de un argument *cosmologic*, care, anume, se ridică dela condiționatul în fenomen la necondiționatul în concept, considerându-l pe acesta ca condiție necesară a totalității absolute a seriei. Incercarea de a da dovada din simpla idee a unei ființe supreme între toate ființele în general aparține altui principiu al rațiunii, și o atare dovadă va trebui să se găsească în mod osebit.

Or, dovada cosmologică pură nu poate demonstra existența unei ființe necesare în alt mod decât lăsând în același timp nehotărât dacă această ființă e lumea însăși sau un lucru deosebit de lume. Căci pentru a rezolvi această problemă, se cer principii cari nu mai sunt cosmologice, și nu se găsesc în seria fenomenelor, ci sunt concepte de ființe contingente în general, (întrucât sunt considerate numai ca obiecte ale intelectului), și un principiu care leagă, prin simple concepte, aceste ființe de o ființă necesară, ceea ce totuși aparține unei filozofii *transcendente*, pentru care încă nu e locul aici.

Odată ce începem însă dovada din punct de vedere cosmolo-

zilitatea ei ar intra în timp, și, chiar deaceea, în asamblul fenomenelor, adică în lume, prin urmare ea însăși, cauza, n'ar fi în afară de lume ceea ce contrazice presupuziția. Așa dar, nu există nici în lume nici în afară de ea, (dar cu ea în nex causal), nicio ființă absolut necesară.

nomia a patra

II. *La antiteză.*

Dacă, urcându-ne în seria fenomenelor, credem a găsi dificultăți împotriva existenței unei cauze supreme absolut necesare, atunci aceste dificultăți nici nu trebuie să se întemeieze pe simple concepte despre existența necesară a unui lucru în general și nu trebuie deci să fie ontologice, ci trebuie să rezulte din nexul causal cu o serie de fenomene pentru a găsi pentru ea o condiție care, ea însăși, e necondiționată, prin urmare ele trebuie să fie cosmologice și deduse după legi empirice. Trebuie, anume, să se arate că urcarea în seria cauzelor (în lumea senzibilă) nu poate sfârși nicicând la o condiție empiric necondiționată și că argumentul cosmologic, scos din contingenta stărilor lumii, din cauza schimbărilor sale, e contrar presupuziției unei cauze prime care începe absolut întâiu seria.

gic, punând la bază seria fenomenelor și regresiunea în ea după legi empirice ale cauzalității, atunci n'o putem părăsi apoi deodată sărind la ceva ce nu aparține deloc seriei ca membru. Căci, în aceeaș semnificație trebuie să se considere ceva ca condiție în care a fost luată relația condiționatului cu condiția sa în seria ce ar avea să ducă la această supremă condițiune în progresiune continuă. Or, dacă această relație e senzibilă și aparține întrebuirii empirice posibile a intelectului, suprema condiție sau cauză nu poate încheia regresiunea decât după legi ale senzibilității, deci numai aparținând seriei timpului, și fiind necesară trebuie considerată ca fiind membrul cel mai înalt al seriei lumii.

Cu toate aceste, unii și-au luat libertatea de a face o atare săritură (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). S'a conclus, anume, din schimbările în lume la contingența lor empirică, adică la dependența lor de cauze empiric-determinante și s'a dobândit o serie ascendentă de condițiuni empirice, ceea ce era, dealtminteri, foarte just. De oarece însă aci nu se putea găsi nici un început prim și niciun membru suprem, s'a deviat deodată dela conceptul empiric al contingenței și s'a luat categoria pură, care a prilejuit apoi o serie numai inteligibilă, a cărei întregime se întemeia pe existența unei cauze absolut necesare, care acuma, nefiind legată de niciun fel de condițiuni senzibile, a fost scutită și de condițiunea timpului de a începe ea însăș cauzalitatea ei. Acest procedeu e însă cu totul ilegitim, cum se poate concluda din cele ce urmează.

Contingent, în înțelesul pur al categoriei, este acel lucru al cărui opus contradictoriu e posibil. Or, dela contingența empirică nu putem deloc concluda la cea inteligibilă. Contrarul (stării) a ceea ce se schimbă este, într'un alt timp, real, deci

Se arată însă, în această antinomie, un contrast surprinzător, anume că din același argument din care, în teză, se concluea existența unei ființe prime, în antiteză se concluea neexistența ei, și anume cu aceeași rigoare.

Întâiu se spunea: este o *ființă necesară*, deoarece întreg timpul trecut cuprinde în sine seria tuturor condițiilor și deci așa dar și necondiționatul (necesarul). Acuma se spune: *nu este o ființă necesară*, chiar din cauza că întreg timpul scurs cuprinde în sine seria tuturor condițiilor, (cari deci toate iarăș sunt condiționate).

Cauza acestui fapt este următoarea.

Argumentul dintâiu nu privește decât *totalitatea absolută* a seriei condițiilor, dintre cari una determină pe cealaltă în timp, și dobândește, prin aceasta, ceva necondiționat și necesar. Al doilea consideră, dimpotrivă, *contingența* a tot ce e determinat în *seria timpului*, (deoarece înaintea fiecăruia precedează un timp în care condiția însăș trebuie să fie iarăș determinată ca condiționată); prin care fapt deci tot necondiționatul și toată necesitatea absolută dispore cu desăvârșire. Totuș, modul de a conclue e, în ambele cazuri, cu totul conform chiar cu rațiunea umană comună, care ajunge de multe

și posibil; deci acesta nu e opusul contradictoriu al stării precedente, pentru care se cere ca, în acelaș timp când era starea precedentă, în locul ei să fi putut fi contrarul ei, ceea ce nu se poate concluda deloc din schimbare. Un corp care era în mișcare = A intră în repaos = $non A$. Or, din faptul că o stare opusă stării A o urmează nu se poate deloc concluda, cum că opusul contradictoriu al lui A ar fi posibil, deci că A ar fi contingent; căci, pentru aceasta, s'ar cere ca, în acelaș timp când era mișcare, în locul ei să fi putut fi repaos. Or, noi nu știm nimic mai mult decât că repaosul în timpul următor a fost real, deci și posibil. Mișcarea însă într'un timp și repaosul în alt timp nu sunt opuse olaltă în mod contradictoriu. Așa dar, succesiunea unor determinațiuni opuse, adică schimbarea nu dovedește nicidecum contingența după concepte ale intelectului pur și nu poate deci duce nici la existența unei ființe necesare după concepte intelectuale pure. Schimbarea nu dovedește decât contingența empirică, anume că noua stare n'ar fi putut avea nicidecum loc pentru sine fără de cauza ce aparține timpului precedent, în virtutea legii cauzalității. Această cauză, chiar fiind considerată ca absolut necesară, trebuie să se găsească, în acest fel, totuș în timp și trebuie să aparțină seriei fenomenelor.

ori în situația de a se desbina cu sine, după ce cumpenește obiectul său din două puncte de vedere diferite. Domnul de **Mairan** consideră că cearta unor astronomi renumiți, care izvorise dintr'o dificultate asemănătoare asupra alegerii punctului de vedere, e un fenomen destul de remarcabil pentru a scrie asupra ei un tratat osebit. Unul anume conludea așa: *luna se învârte în jurul axei sale* pentrucă ea arată pământului totdeauna aceeaș față; celalalt: *luna nu se învârte în jurul axei sale*, chiar din cauza că ea arată pământului totdeauna aceeaș față. Amândouă concluziuni erau exacte; după cum se alegea punctul de vedere din care vroiau să observe mișcarea lunii.

Antinomia rațiunii pure

Secțiunea a treia

Despre interesul rațiunii în acest conflict cu sine însăși

Cunoaștem acum tot jocul dialectic al ideilor cosmologice, cari nu îngăduesc deloc ca un obiect congruent să le fie dat în vreo experiență posibilă, ba nici chiar ca rațiunea să le gândească în armonie cu legi generale ale experienței, cari totuși nu sunt imaginate în mod arbitrar, ci la cari rațiunea e condusă în mod necesar în progresiunea continuă a sintezei empirice, dacă ea vrea să libereze de orice condiție și să prindă în totalitatea sa necondiționată ceea ce după regulile experienței poate fi determinat totdeauna numai în mod condiționat. Aceste aserțiuni rațiocinante sunt tot atâtea încercări de a rezolvi patru probleme naturale și inevitabile ale rațiunii, din cari deci nu pot exista decât chiar atâtea, nici mai multe, nici mai puține, deoarece nu există mai multe serii de presupuziții sintetice cari limitează a priori sinteza empirică.

Noi am expus pretențiile strălucite ale rațiunii, care-și lărgește teritoriile ei peste toate hotarele experienței, numai în formule seci, cari nu conțin decât temeiul pretențiilor ei legitime, și, cum se cuvine unei filozofii transcendente, noi le-am desbrăcat de tot ce-i empiric, deși toată strălucirea afirmațiunilor rațiunii nu poate ieși la iveală decât în legătură cu ceea ce-i empiric. În această aplicare însă și în lărgirea progresivă a întrebuițării rațiunii, filosofia, pornind dela câmpul experiențelor și ridicându-se pe 'nctul până la aceste idei sublime, arată o demnitate care, dacă ea ar putea numai susține pretențiile ei, ar lăsa departe în urmă valoarea oricărei alte științe omenești, deoarece ea promite a ne da temelia pentru așteptările și perspectivele noastre cele mai mari spre scopurile finale în cari toate străduințele rațiunii trebuie, în sfârșit, să se reunească. Chestiunile: ori de lumea are un început

și oarecare limită a întinderii ei în spațiu; ori de există undeva și poate că în Eul meu cugetător o unitate indivizibilă și indestructibilă sau nimic decât ceea ce-i divizibil și trecător; ori de eu sunt liber în acțiunile mele sau sunt condus, ca alte ființe, de firul naturii și a soartei; ori de, în sfârșit, există o cauză supremă a lumii sau că lucrurile naturii și ordinea lor constituiesc ultimul obiect la care noi trebuie să ne oprim în toate considerațiunile noastre: aceste sunt chestiuni pentru a căror rezolvire matematicianul ar da cu drag toată știința sa, căci aceasta doar nu-i poate procura nici o satisfacție cu privire la scopurile cele mai înalte și importante ale omenirii. Chiar demnitatea proprie a matematicii (această fală a rațiunii omenești) se întemeiază pe faptul că, dând ea rațiunii direcțiunea de a înțelege natura, în mare precum și în mic, în ordinea și regularitatea ei, tot așa în admirabila unitate a forțelor ce o mișcă, cu mult peste toată așteptarea filozofiei ce clădește pe experiența comună, ea dă, prin aceasta, prilej și încurajare pentru întrebuițarea rațiunii lărgită peste toată experiența, înzestrând tot astfel filozofia, care se ocupă cu aceste cercetări, cu cele mai bune materialuri pentru a-și sprijini cercetarea, întrucât o permite natura ei, pe intuiții corespușătoare.

Din nefericire pentru speculațiune, (dar poate că din ferire pentru menirea practică a omului) rațiunea se vede atât de încurcată, în mijlocul celor mai mari nădejdi ale sale, într'o învălmășeală de principii pentru și contra încât, — neputând, atât pentru onoarea sa cât și în interesul siguranței sale, nici să dea înapoi nici să privească cu nepăsare la acest proces ca la un simplu joc, și putând încă mai puțin să se mulțumească de a impune pace, deoarece obiectul certei e de un prea mare interes, — ei nu-i mai rămâne decât să reflecteze asupra originii acestei desbinări a rațiunii cu sine însaș pentru a vedea dacă nu cumva pricina ar fi o simplă neînțelegere, după a cărei lămurire poate că ar dispărea, ce-i drept, trufașe pretenții, deoparte și de alta, dar în locul lor ar începe o stăpânire durabilă și liniștită a rațiunii asupra intelectului și simțurilor.

Deocamdată, mai vrem să amânăm ceva această expunere

temeinică și să cumpenim mai întâiu: de care parte oare am vrea să ne dăm mai cu drag, dacă am fi nevoiți să luăm parte la această luptă. Dat fiind că, în acest caz, noi nu consultăm piatra de încercare logică a adevărului, ci numai interesul nostru, atunci o atare cercetare, deși nu decide nimic cu privire la dreptul litigios al amânduror părți, va avea totuși folosul de a face să se înțeleagă: de ce participanții la această luptă s'au înrolat mai cu drag de o parte decât de cealaltă, fără ca tocmai o înțelegere mai bună a obiectului să fi fost cauza acestei atitudini; tot așa ea va avea folosul de a explica încă alte lucruri secundare, d. e. zelul arzător al uneia din părți și afirmațiunea rece a celeilalte, de ce se aplaudă cu mare voieșie uneia din părți și de ce împotriva celeilalte există de mai înainte o pornire dușmănoasă neîmpăcată.

Există însă ceva ce, în această examinare provizorie, determină punctul de vedere din care singur acest examen poate fi făcut cu temeinicie cuvenită, și aceasta este compararea principiilor dela cari pornesc ambele părți. Se observă, în afirmațiunile antitezei, o uniformitate completă a felului de gândire și unitate desăvârșită a maximei, anume un principiu al *empirismului pur*, nu numai în explicarea fenomenelor în lume, ci și în soluțiunea ideilor transcendente chiar despre univers. Dimpotrivă afirmațiunile tezei, pe lângă modul empiric de explicare, mai pun la bază, înăuntrul seriei fenomenelor, încă începuturi intelectuale, și, din acest punct de vedere, maxima nu e simplă. Această maximă voiu numi-o, după esențialul ei caracter distinctiv, *dogmatism* al rațiunii pure.

De partea *dogmatismului* deci în determinarea ideilor cosmologice ale rațiunii sau de partea *tezei* se arată:

Mai întâiu un anumit *interes practic*, la care ia parte din toată inima orice om de suflet, dacă își înțelege adevăratul său interes. Că lumea are un început; că Eu meu cugetător e de natură simplă și deci nepieritoare; că acest Eu este, în acelaș timp, în acțiunile sale voite liber și ridicat deasupra constrângerii naturii; și că, în sfârșit, toată ordinea lucrurilor cari constituiesc lumea își are obârșia dela o ființă primă, dela

care toate își **împrumută** unitatea și înlănțuirea telică: aceste sunt tot atâtea pietre fundamentale ale moralei și religiei. Antiteza ne răpește toate aceste sprijine sau pare cel puțin a ni **le răpi**.

In al doilea rând se manifestează și un *interes speculativ* al rațiunii de această parte. Căci, dacă admitem și întrebuițăm în acest mod ideile transcendente, atunci putem prinde cu totul a priori tot lanțul condițiilor și putem înțelege derivarea condiționatului, deoarece pornim dela necondiționat, ceea ce nu ne permite antiteza, pentru care e o foarte rea recomandatie faptul că la întrebarea despre condițiunile sintezei ei nu poate da un răspuns care ne-ar scuti de a tot pune întrebări fără sfârșit. După ea, dela un început dat noi trebuie să ne urcăm la unul încă mai înalt, fiecare parte duce la o parte încă mai mică, orice eveniment tot mai are încă deasupra sa un alt eveniment care e cauza sa, și condițiunile existenței în general se sprijinesc totdeauna iarăș pe altele, fără a dobândi nicicând suport și sprijin necondiționat într'un lucru independent ca fiindă primă.

In al treilea rând, această parte are și avantajul *popularității*, care, într'adevăr, nu constituie cea mai neînsemnată lature a recomandatiei sale. Intellectul comun nu găsește nici cea mai mică dificultate în ideile începutului necondiționat al oricărei sinteze, dat fiind că și așa el e mai obicinuit a se coborî spre consecințe decât a se urca spre principii, și are, în concepțiile a ceva absolut prim, (asupra posibilității căruia el nu se neli-niștește), o înlesnire și totodată un punct fix pentru a lega de el firul ce conduce pașii săi, pe când, dimpotrivă, în urcarea fără răgaz dela condiționat la necondiționat, fiind totdeauna cu un picior în aer, el nu poate găsi nicio plăcere.

Dinspre partea *empirismului* în determinarea ideilor cosmologice sau de partea antitezei se găsește:

Intâiu, niciun atare interes practic din principii pure ale rațiunii cum îl au în sine morala și religia. Dimpotrivă, simplul empirism pare a lua amândurora toată puterea și influența. Dacă nu există o fiindă primă deosebită de lume; dacă lumea

e fără de început și deci și fără creator; dacă voința noastră nu e liberă și sufletul tot așa de divizibil și pieritor ca și materia: atunci și ideile și principiile *morale* pierd toată valabilitatea și cad împreună cu ideile *transcendentale* cari constituiesc sprijinul lor teoretic.

Dimpotrivă însă, empirismul oferă interesului speculativ al rațiunii avantaje cari sunt foarte ademenitoare și întrec cu mult pe cele ce le-ar putea promite învățătorul dogmatic al ideilor rațiunii. După empirism, intelectul se află totdeauna în câmpul său propriu, anume în câmpul exclusiv al experiențelor posibile ale căror legi el le cercetează și cu ajutorul cărora el poate lărgi nesfârșit cunoașterea sa sigură și lămurită. Aci el poate și trebuie să expună obiectul, atât în sine cât și în raporturile sale, în intuiție, sau totuș în concepte a căror imagine poate fi prezentată în mod clar și lămurit în intuiții asemănătoare date. Nu numai că el n'are nevoie de a părăsi acest lanț al ordinii naturale pentru a se lega de idei ale căror obiecte nu le cunoaște, deoarece ele, fiind lucruri imaginare, nu pot fi date nicicând; ci lui nici nu-i este îngăduit de a abandona opera sa și, sub pretextul că ea ar fi acuma terminată, de a trece în domeniul rațiunii idealizatoare și al conceptelor transcendente, unde el nu mai are nevoie să observe și să cerceteze în conformitate cu legile naturii, ci numai să *cugete* și să *plăsmuiască*, fiind sigur că nu va putea fi contrazis prin fapte ale naturii, chiar din cauza că nu e legat de mărturia ei, ci o poate neglija sau chiar supune unei autorități mai înalte, anume celei a rațiunii pure.

Empiristul nu va îngădui deci niciodată de a admite o epocă oarecare a naturii ca absolut întâia, nici de a considera ca ultimă o limită oarecare impusă vederii sale în sfera naturii, nici de a trece dela obiectele naturii pe cari el le poate analiza prin observație și matematică și determina în intuiție în mod sintetic, (dela întindere), la obiecte pe cari nici simțul nici imaginația nu le poate reprezenta nicicând *in concreto*, (la simplu); el nici nu va permite ca să se ia ca bază, chiar *in natură*, o facultate în stare să acționeze în mod independent

de legile naturii, (libertatea), și, prin aceasta, să se îngusteze activitatea intelectului de a cerceta, urmând firul conducător al regulilor, originea fenomenelor; în sfârșit, nu va îngădui să se caute în afară de natură cauza a ceva, (ființa primă), de oarece nu cunoaștem nimic decât pe ea, ea fiind singură în stare să ne ofere obiecte și să ne informeze asupra legilor lor.

Deși, dacă filozoful empiric, cu antiteza sa, n'are altă intenție decât de a distruge aroganța și îndrăzneala rațiunii ce nu-și cunoaște adevărata sa menire, care se mândrește cu înțelegere și *cunoaștere* unde bine zis încetează înțelegerea și cunoașterea, și vrea să prezinte ca o sporire a interesului speculativ ceea ce n'are valoare decât din punct de vedere al interesului practic, pentru a rupe acolo unde îi priește comodității sale firul cercetărilor fizice și a-l lega, pretextând lărgirea cunoașterii, de idei transcendente prin cari bine zis noi nu cunoaștem decât *că nu știm nimic*; dacă, zic, empiristul s'ar mulțumi cu aceste, atunci principiul său ar fi o maximă a moderației în pretenții, a modestiei în afirmațiuni și, în acelaș timp, a lărgirii celei mai mari posibile a intelectului nostru prin adevăratul învățător dat nouă, anume prin experiență. Căci, în acest caz, *presupozițiile* intelectuale și credința în vederea afacerilor noastre practice nu ni s'ar lua; numai că noi nu le-am putea prezinta sub titlul pompos de știință și cunoaștere rațională, deoarece adevărata *cunoaștere* speculativă nu poate întâlni nicăiri alt obiect decât pe cel al experienței și, dacă depășim limita ei, sinteza care încearcă cunoașteri noi și independente de experiență n'are în intuiție niciun substrat la care ar putea fi aplicată.

Așa însă, când cu privire la idei, (cum se întâmplă mai adese), empirismul el însuș devine dogmatic și neagă cu îndrăzneală ceea ce e dincolo de sfera cunoașterii sale intuitive, atunci el cade însuș în greșeala nemodestiei, care e aci cu atât mai blamabilă dat fiind că prin aceasta i se aduce interesului practic al rațiunii o pagubă ireparabilă.

Aceasta este opoziția *epicureismului* *) împotriva *platonismului*.

Fiecare din cele două concepții spune mai mult decât știe, dar așa că cea *dintâiu* încurajează și sporește cunoașterea deși în paguba laturei practice, a doua dă la îndemână, ce-i drept, pentru practică principii excelente, dar, chiar prin aceasta, cu privire la toate lucrurile despre cari nu ne este îngăduită decât o cunoaștere speculativă, ea permite rațiunii să umble după explicări idealiste ale fenomenelor naturale și să neglijeze din cauza lor cercetarea fizică.

În sfârșit, în ce privește al *treilea* moment care poate fi considerat la alegerea provizorie între cele două părți în luptă: e de tot straniu că empirismul este cu desăvârșire potrivit oricărei popularități, deși ar trebui să credem că intelectul comun va primi cu mare plăcere un proiect care promite a-l satisface numai și numai prin cunoașteri experimentale și în-lănțuirea lor rațională, pe când dogmatica transcendentală îl nevoiește a se urca la concepte cari depășesc cu mult pătrunderea și puterea rațională a capetelor celor mai încercate în cugetare. Dar chiar acesta e principiul său hotărâtor. Căci, în acest caz, intelectul comun se găsește într'o situație în care

*) Totuș e încă o întrebare dacă *Epicur* a expus cândva aceste principii ca afirmațiuni obiective. Dacă ele n'au fost cumva nimic altceva decât maxime ale întrebuițării speculative a rațiunii, atunci el a arătat în aceasta un spirit filosofic mai adânc decât oricare alt filozof al antichității. Că, în explicarea fenomenelor, trebuie să procedăm așa ca și cum câmpul cercetării n'ar fi mărginit prin niciun hotar sau început al lumii; că trebuie să admitem materia lumii așa cum trebuie să fie dacă vrem să fim instruiți despre ea prin experiență; că nici o altă producere a evenimentelor decât cum sunt determinate prin legile neschimbate ale naturii, și, în sfârșit, că nici o cauză deosebită de lume nu trebuie adoptată, aceste sunt principii încă în timpul de față foarte exacte, dar puțin observate, în stare de a lărși filozofia speculativă, precum și de a descoperi principiile moralei în mod independent de izvoare auxiliare străine, fără ca, din această pricină, acela care cere să *ignorăm* acele principii dogmatice câtă vreme suntem ocupați cu simpla speculație, să poată fi acuzat că ar vrea să le *nege*.

nici cel mai savant nu poate avea nici o superioritate față de el. Dacă el înțelege puțin sau nimic în chestiune, atunci nici că se poate mândri cineva că înțelege cu mult mai mult, și, cu toate că el nu poate vorbi în chestiune în mod așa de savant ca alții, totuși el poate raționa aci infinit mai mult, deoarece el se mișcă numai între idei, asupra cărora putem vorbi cel mai mult chiar pentru faptul că *nu știm nimic despre ele*; pe când despre cercetarea naturii el ar trebui să amuțească cu desăvârșire și să-și mărturisească ignoranța. Comoditatea și vanitatea deci sunt acuma o puternică recomandatie a acestor principii. Pe lângă aceasta, deși pentru un filozof e foarte greu de a adopta ceva ca principiu, fără a-și putea da sie-și seama asupra lui, sau chiar de a introduce concepte a căror realitate obiectivă nu poate fi înțeleasă, totuși pentru intelectul comun nimic nu e mai obicinuit decât aceste. El vrea să aibă ceva de unde să poată porni cu încredere. Dificultatea de a înțelege chiar o atare presupozitie nu-l neliniștește, deoarece lui, (care nu știe ce înseamnă a înțelege), ea nicicând nu-i vine în gând, și el consideră drept cunoscut ceea ce-i este familiar prin întrebunțare frecventă.

La urmă însă, tot interesul speculativ dispare la el înaintea celui practic, și el își imaginează de a înțelege și a ști ceea ce îl împing temerile sau nădejtile sale să admită sau să creadă. Astfel empirismul rațiunii transcendental-idealizatoare e lipsit cu desăvârșire de toată popularitatea, și ori și cât de păgubitor ar putea fi el supremelor principii practice, totuși nu trebuie să ne temem deloc că el va depăși cândva limitele școlii și va dobândi în comunitatea omenească vreo autoritate chiar numai întrucâtva remarcabilă și oarecare favoare la marea mulțime.

Rațiunea omenească este, după natura ei, arhitectonică, adică ea consideră toate cunoașterile ca aparținând unui sistem posibil, și îngăduie deci numai astfel de principii cari nu împiedică, cel puțin, ca o cunoaștere ce o avem de înaintea să se acorde cu altele într'un sistem oarecare. Propozițiile antitezei

sunt însă de așa natură că zădărnicesc cu totul desăvârșirea unei clădiri de cunoașteri. După ele, deasupra unei stări a lumii tot mai există una încă mai veche, în orice porțiune totdeauna încă altele iarăș divizibile, înaintea oricărui eveniment alt eveniment, care iarăș a fost produs deasemeni prin altul, și, în existență în general, totul e numai condiționat fără a se recunoaște o existență oareșcare, necondiționată și primă. Deoarece deci antiteza nu admite nicăiri ceva prim și nici un început care ar putea servi în mod absolut ca temelie a construcției, o clădire completă a cunoașterii e cu totul imposibilă supt astfel de presupuziții. De aceea, interesul arhitectonic al rațiunii, (care cere nu unitate rațională empirică, ci o unitate rațională pură a priori), cuprinde în sine o recomandatie naturală pentru afirmațiunile tezei.

Dacă însă un om s'ar putea desbrăca de tot interesul și ar putea lua în considerare afirmațiunile rațiunii, cu nepăsare față de toate consecințele, numai după valoarea principiilor lor, un atare om, presupunându-se că n'ar ști nicio cale de a ieși din încurcătură decât prin adoptarea uneia sau celeilalte din doctrinele în litigiu, s'ar afla într'o stare de neîntreruptă oscilație. Astăzi s'ar găsi convins că voința omenească e *liberă*; mâine, luând în considerare lanțul indisolubil al naturii, el ar susține că libertatea nu e nimic decât o înșelare de sine și totul e numai *natură*. Or, când ar veni la faptă și acțiune, acest joc al rațiunii numai speculative ar dispărea ca fantomele unui vis, și el ar alege principiile sale numai după interesul practic. Deoarece însă unei ființe cugetătoare și cercetătoare i se cuvine doar să dedice un anumit timp numai examinării rațiunii sale proprii, desbrăcându-se însă aci cu desăvârșire de orice părtinire și comunicând așa observațiile sale în mod public altora spre judecare, atunci nimănuia nu i se poate interzice de a face să se prezinte tezele și antitezele așa cum se pot apăra, fără teamă de nici o amenințare, înaintea unor jurați de propria sa stare socială, (anume de starea unor bieți oameni).

Antinomia rațiunii pure

Secțiunea a patra

Despre problemele transcendente ale rațiunii pure
întrucât trebuie să poată fi soluționate în mod absolut

A vrea să soluționezi toate problemele și să răspunzi la toate chestiunile ar fi o lăudăroșenie nerușinată și o aroganță atât de neînfrântă încât ne-ar face să pierdem îndată orice credință. Există totuși științe a căror natură e așa că orice chestiune ce i se prezintă trebuie să poată primi în mod absolut un răspuns din cele ce știm, dat fiind că răspunsul trebuie să izvorască din aceleași izvoare din cari răsare chestiunea, și unde nu e nicidecum îngăduit de a pretexta ignoranță inevitabilă, ci unde rezolvirea poate fi cerută. Ceea ce, în toate cazurile posibile, e *dreptate* sau *nedreptate*, trebuie să putem ști în virtutea regulii, dat fiind că aci e vorba de obligațiunea noastră și că pentru ceea ce *nu putem ști* noi n'avem nici o obligațiune. În explicarea fenomenelor naturii însă, multe lucruri trebuie să ne rămână nesigure și multe întrebări insolubile, deoarece ceea ce știm despre natură e departe de a ajunge în toate cazurile pentru ceea ce avem de explicat. E acumă întrebarea dacă în filozofia transcendentală vre-o întrebare ce privește un obiect prezentat rațiunii nu poate primi un răspuns prin chiar această rațiune pură, și dacă ne putem cu drept sustrage de a da un răspuns hotărâtor prin aceea că socotim obiectul ei, ca fiind absolut nesigur, (din toate cele ce putem cunoaște), între lucrurile despre cari avem, ce-i drept, atâta concepție pentru a ridica o chestiune, dar la cari, ne lipsesc cu desăvârșire mijloacele sau puterea de a da cândva un răspuns.

Or, eu afirm că filozofia transcendentală, între toate cunoașterile speculative, are acest caracter oșebit că nici o chestiune care privește un obiect dat rațiunii pure nu e insolubilă

pentru chiar aceeaș rațiune omenească, și că nici un pretext al unei ignoranțe inevitabile și al unei adâncimi nemăsurate a problemei nu poate scuti de obligațiunea de a da, la ea, un răspuns temeinic și complet; deoarece acelaș concept care ne pune în stare de a întreba trebuie să ne facă fără nicio îndoială capabili să răspundem la această întrebare, dat fiind că obiectul nici nu se găsește în afară de concept (cum e cazul la dreptate și nedreptate).

În filosofia transcendențială însă nu sunt alte întrebări decât cele cosmologice cu privire la cari se poate cere cu tot dreptul un răspuns satisfăcător care se referă la însușirea obiectului, fără ca filozofului să-i fie îngăduit să se sustragă acestui răspuns prin aceea că pretextează o întunecime de nepătruns; și aceste întrebări pot privi numai ideile cosmologice. Căci obiectul trebuie să fie dat în mod empiric, și întrebarea nu se raportează decât la conformitatea lui cu o idee. Dacă obiectul e transcendențial și deci însuș necunoscut, d. e. ori de ceva al cărui fenomen (în noi înșine) e cugetarea, (sufletul), este o fiiiință în sine simplă, ori de există o cauză a tuturor lucrurilor care e absolut necesară etc., atunci să căutăm pentru ideea noastră un obiect despre care putem mărturisi că ne este necunoscut, dar deaceea totuș nu ne este imposibil *). Ideile cosmologice singure au acest caracter osebit că pot presupune ca dat obiectul lor și sinteza empirică necesară pentru

*) La întrebarea ce însușire are un obiect transcendențial, fără îndoială că nu putem da un răspuns, anume *ce este*, dar prea bine că *întrebarea* însăș nu e *nimic*, din cauza că n'a fost dat un obiect al ei. Deaceea și toate întrebările psihologice transcendentale pot primi și au primit de fapt un răspuns; căci ele privesc subiectul transcendențial al tuturor fenomenelor interne, care, el însuș, nu e fenomen și deci nu e *dat* ca obiect, și la care niciuna din categorii, (pe cari doar de fapt se întemeiază întrebarea), nu găsește condițiuni ale aplicării ei. Așa dar e aici cazul unde e valabilă expresia comună: că și niciun răspuns este un răspuns, anume, că o întrebare după însușirea acelu ceva care nu poate fi gândit prin niciun predicat determinat și cu totul nulă și deșartă, deoarece acel ceva e pus cu desăvârșire în afară de sfera obiectelor cari ne pot fi date.

conceptul lui, și întrebarea ce izvorește din ele se referă numai la progresiunea acestei sinteze, întrucât ea are să conțină totalitate absolută, care din urmă nu mai e nimic empiric, deoarece ea nu poate fi dată în nici o experiență. Or, aci nefiind vorba decât numai de un lucru ca obiect al unei experiențe posibile și nu ca lucru în sine, răspunsul la întrebarea cosmologică transcendentă nu se poate afla nicăiri în afară de idee; căci ea nu se raportează la un lucru în sine; și cu privire la experiența posibilă nu se întreabă după ceea ce poate fi dat *in concreto* într'o experiență oarecare, ci după ceea ce e cuprins în idee, de care sinteza empirică are numai să se apropie; așa dar, ea trebuie să poată fi soluționată numai din idee; căci aceasta e o simplă creatură a rațiunii, care deci nu poate declina dela sine răspunderea împingând-o asupra lucrului necunoscut.

Nu e așa de extraordinar, cum se pare la început, că o știință, cu privire la chestiunile ce aparțin sferei conceptului ei (*quaestiones domesticae*), nu poate cere și aștepta decât numai soluțiuni certe, deși ele deocamdată poate că încă nu sunt găsite. În afară de filozofia transcendentă mai există încă două științe raționale pure, una de conținut numai speculativ, cealaltă de conținut practic: *matematica pură și morala pură*. S'a auzit oare cândva că, așa zicând din cauza unei ignoranțe necesare a condițiilor, s'ar fi dat ca nesigur raportul ce-l are diametrul față de circumferință în mod cu totul exact în numere raționale sau iraționale? Cum acest raport nu poate fi dat în mod congruent prin numere raționale, prin numere iraționale însă încă n'a fost găsit, s'a judecat că cel puțin imposibilitatea unei atari rezolviri poate fi cunoscută cu certitudine și Lambert dădu dovada. În principiile generale ale moravurilor nu poate fi nimic nesigur, deoarece propozițiile sau sunt cu totul tot nule și goale de înțeles sau trebuie să curgă numai din conceptele noastre raționale. Dimpotrivă, în știința naturală există o infinitate de conjecturi cu privire la cari născându-se nu se poate aștepta certitudine, deoarece fenomenele naturale sunt obiecte ce ne sunt date în mod independent de

conceptele noastre, la cari deci cheia nu este în noi și cugetarea noastră pură, ci în afară de noi și, chiar din această cauză, în multe cazuri nu poate fi găsită, deci nu se poate aștepta o lămurire sigură. Nu socotesc că intră aci chestiunile Analiticei transcendente cari privesc deducțiunea cunoașterii noastre pure, deoarece nu tratăm acuma decât despre certitudinea judecăților cu privire la obiecte și nu cu privire la originea chiar a conceptelor noastre.

De obligațiunea unei rezolviri cel puțin critice a chestiunilor raționale propuse nu vom putea scăpa deci prin aceea că ne-am plânge asupra limitelor înguste ale rațiunii noastre și am mărturisi, cu aparența unei umile cunoașteri de noi înșine, că ar fi peste puterea rațiunii noastre de a hotări oride lumea există din vecie sau are un început; oride spațiul lumii e umplut în infinit cu ființe sau e închis înăuntrul unor hotare certe; ori de în lume există ceva simplu, sau oride totul trebuie să fie divizat în infinit ;ori de există creare și producere din libertate, sau ori de totul atârnă de lanțul ordinei naturale; în sfârșit ori de există vre-o ființă cu totul necondiționată și în sine necesară, sau ori de totul e, după existența sa, condiționat și deci dependent din afară și în sine contingent. Căci toate aceste chestiuni privesc un obiect care nu poate fi dat nicăiri decât în cugetările noastre, adică totalitatea absolut necondiționată a sintezei fenomenelor. Dacă, din propriile noastre concepte, noi nu putem spune și hotări nimic cert în această privință, noi nu trebuie să împingem vina asupra lucrului ce se ascunde de noi; căci un atare lucru, (dat fiind că în afară de ideea noastră nu se întâlnește nicăiri), nu ne poate fi dat nicidecum; ci noi trebuie să căutăm cauza în ideea noastră însăși, care o problemă ce nu îngăduie o rezolvire, și despre care noi totuș presupunem cu încăpățănare că îi corespunde un obiect real. O expunere lămurită a dialecticei care e cuprinsă chiar în conceptul nostru, ne-ar conduce în scurt timp la certitudine desăvârșită asupra a ceea ce trebuie să judecăm cu privire la o atare chestiune.

Pretextului vostru al incertitudinii cu privire la aceste pro-

bleme îi putem opune mai întâiu această întrebare, la care cel puțin trebuie să dați un răspuns lămurit: De unde vă vin ideile a căror rezolvire vă încurcă aci în astfel de dificultăți? E vorba cumva de fenomene ce aveți nevoie să le explicați și la cari, după aceste idei, voi n'aveți să căutați decât principiile sau regula expunerii lor? Presupuneți că natura ar fi cu totul desvăluită înaintea voastră, că nimic n'ar fi ascuns simțurilor voastre și conștiinței a tot ce se prezintă intuiției voastre: voi totuș nu veți putea cunoaște *in concreto*, prin nicio singură experiență, obiectul ideilor voastre, (căci, pe lângă această intuiție completă, se mai cere o sinteză desăvârșită și conștiința totalității ei absolute, ceea ce nu e posibil prin nicio cunoaștere empirică), prin urmare, întrebarea voastră nu poate fi dată nicidecum pentru explicarea vreunui fenomen ce vi se prezintă în mod necesar și deci așa zicând prin obiect însuș. Căci obiectul nu vi se poate prezenta nicicând, deoarece el nu poate fi dat prin nicio experiență posibilă. Voi rămâneți cu toate percepțiile posibile totdeauna prinși supt *condițiuni*, fie în spațiu sau în timp, și nu ajungeți la nimic necondiționat pentru a decide ori de acest necondiționat ar fi de pus într'un început absolut al sintezei sau într'o totalitate absolută a seriei fără niciun început. Totul însă, în înțeles empiric, e totdeauna numai comparativ. Totul absolut al mărimii (universul), al diviziunii, al obârșiei, al condițiunii existenței în general, împreună cu toate chestiunile ori de ar fi să se înfăptuiască printr'o sinteză finită sau o sinteză ce se întinde în infinit, nu se raportează întru nimic la nicio experiență posibilă. Voi n'ați putea explica d. e. fenomenele unui corp cu nimic mai bine și nici chiar în alt mod, fie că presupuneți că el constă din părți simple sau că constă cu desăvârșire totdeauna din părți compuse; căci nu vi se poate prezenta nicicând un fenomen simplu și, tot atât de puțin, și o compoziție infinită. Fenomenele nu cer decât să fie explicate în măsura ce condițiunile lor de explicare sunt date în percepție, dar tot ce poate fi dat cândva în ele, prins într'un *întreg absolut*, nu este, el

însuș, nicio percepție. Acest tot însă este, bine zis, ceea ce se cere a fi explicat în problemele transcendente ale rațiunii.

Deoarece deci chiar rezolvirea acestor probleme nu se poate prezenta nicicând în experiență, voi nu puteți spune că nu se știe ce trebuie să atribuim aci obiectului. Căci obiectul vostru este numai în creerul vostru și nu poate fi dat nicidecum în afară de el; deaceia voi trebuie să aveți numai grija ca să fiți de acord cu voi înșivă și să împiedicați amfibologia care face din ideea voastră o pretinsă reprezentare a unui obiect dat în mod empiric și care ar fi deci să se cunoască deasemeni după legi ale experienței. Rezolvirea dogmatică nu este deci cumva incertă, ci e imposibilă. Cea critică însă, care poate fi cu totul certă, nu consideră chestiunea de loc în mod obiectiv, ci după fundamentul cunoașterii pe care se întemeiază.

Antinomia rațiunii pure

Secțiunea a cincea

Reprezentarea sceptică a chestiunilor cosmologice prin cele patru idei transcendente

Am renunța cu drag la cererea de a avea un răspuns dogmatic la chestiunile noastre dacă am înțelege acuma de mai înainte: că, fie răspunsul care vrea, el n'ar face decât să sporească încă ignoranța noastră și ne-ar arunca dintr'o nepricepere în alta, dintr'o obscuritate în una încă mai mare și poate chiar în contradicții. Dacă întrebarea noastră e pusă numai pe afirmare sau negare, atunci e prudent de a lăsa deocamdată la o parte pretinsele argumente ale răspunsului și de a cumpeni mai întâiu ce am câștiga oare dacă răspunsul ar fi într'un senz, și ce dacă ar fi în alt senz. Or, întâmplându-se ca în ambele cazuri să nu iasă decât ceva lipsit de

înțeles (un nonsens), atunci noi avem un motiv întemeiat de a cerceta chiar chestiunea noastră în mod critic și să vedem, dacă ea însăș nu se sprijină pe o presupuziție fără temei și dacă nu se joacă cu o idee care-și tradează falșitatea mai bine în aplicare și prin consecințele ei decât în reprezentarea abstractă. Acesta este marele folos pe care-l are felul sceptic de a trata chestiunile ce rațiunea pură le pune rațiunii pure, și prin care noi putem scăpa cu puțină trudă de un mare balast dogmatic pentru a pune în locul său o critică austeră care, ca un adevărat catharticon, va face să dispară lesne vanitatea împreună cu tovarășa ei, polimatia.

Dacă deci despre o idee cosmologică eu aș putea înțelege de mai înainte că, de ori și care parte a necondiționatului sintezei regresive a fenomenelor ea s'ar și da, ea totuș ar fi pentru orice *concept al intelectului sau prea mare sau prea mică*; atunci eu aș înțelege că această idee, dat fiind că totuș n'are aface decât cu un obiect al experienței care trebuie să corespundă unui concept intelectual posibil, trebuie să fie cu totul goală și fără semnificație, deoarece obiectul nu i se potrivește oricum am vrea să i-l adaptăm. Și așa e de fapt cazul cu toate conceptele cosmologice, cari, tocmai din această cauză, încurcă rațiunea, câtă vreme se leagă de ele, într'o anti-nomie inevitabilă. Căci admiteți:

Mai întâiu: că *lumea n'are început*, atunci ea e pentru conceptul vostru *prea mare*; căci acesta, care constă într'o regresivune succesivă, nu poate atinge niciodată toată eternitatea scursă. Puneți: ea *să aibă un început*, atunci ea e iarăș *prea mică* pentru conceptul vostru intelectual în regresivunea empirică necesară. Căci începutul, presupunând totdeauna mai un timp care precedează, încă nu e necondiționat, și legea întrebuirii empirice a intelectului vă impune de a întreba încă după o condițiune de timp mai înaltă, și lumea este deci evident că *prea mică* pentru această lege.

Tot așa stau lucrurile și cu răspunsul dublu la întrebarea privind mărimea lumii după spațiu. Căci, *dacă ea e infinită și nemărginită*, atunci ea este pentru ori ce concept empiric posi-

bil prea mare. *Dacă e finită și mărginită*, atunci mai întrebați cu drept cuvânt: ce determină această limită?

Spațiul gol nu e un corelat al lucrurilor existent pentru sine și nu poate fi o condițiune la care vă puteți opri, cu mult mai puțin încă o condiție empirică care ar constitui o parte a unei experiențe posibile. (Căci cine poate avea o experiență despre ceea ce-i absolut vid?) Pentru totalitatea absolută însă a sintezei empirice se cere oricând ca necondiționatul să fie un concept experimental. Așa dar, o lume *mărginită e prea mică* pentru conceptul vostru.

Al doilea: dacă orice fenomen în spațiu (materie) constă *din infinit de multe părți*, atunci regresivitatea diviziunii e oricând *prea mare* pentru conceptul vostru; și dacă e ca *diviziunea* spațiului să înceteze la un membru oarecare al ei (la simplu), atunci ea este, pentru ideea necondiționatului, *prea mică*. Căci acest membru mai îngăduie încă oricând o regresivitate la mai multe părți conținute în ea.

Al treilea: dacă admiteți că în tot ce se întâmplă în lume nu e nimic decât consecință după legile *naturii*, cauzalitatea cauzei este oricând, la rândul ei, ceva ce se întâmplă și face neîntreput necesară regresivitatea voastră la o cauză încă mai înaltă, deci prelungirea seriei de condițiuni *a parte priori*. Simpla *natură* eficientă este deci pentru tot conceptul vostru în sinteza evenimentelor lumii *prea mare*.

Dacă alegeți ici și colo evenimente *spontane*, deci producere prin *libertate*, atunci vă urmăriți acel *dece* după o lege naturală inevitabilă și vă nevoiște de a depăși acest punct după legea cauzală a experienței, și voi găsiți că atare totalitate a nexului e *prea mică* pentru conceptul vostru empiric necesar.

Al patrulea: dacă admiteți o ființă absolut necesară, (fie lumea însăși sau ceva în lume sau cauza lumii), voi o puneți într'un timp infinit de depărtat de orice moment dat, deoarece ea ar fi de altfel dependentă de o altă existență mai veche. Atunci însă, această existență e pentru conceptul vostru em-

piric inaccesibilă și *prea mare*, pentru ca să puteți ajunge la ea prin vre-o regresiuine continuă.

Dacă însă, după părerea voastră, tot ce aparține lumii; (fie ca condiționat sau ca condițiune), e *contingent*, atunci orică existență dată vouă e *prea mică* pentru conceptul vostru. Căci ea vă nevoiește să mai căutați încă oricând o altă existență de care depinde.

În toate aceste cazuri, noi am zis că *ideea lumii* e pentru regresiuinea empirică, deci pentru orice concept intelectual posibil sau *prea mare* sau și, pentru acelaș concept, *prea mică*. Dece nu ne-am exprimat în mod invers zicând: că în cazul dintâiu conceptul empiric e pentru idee totdeauna *prea mic*, în al doilea însă *prea mare*, și că deci vina ar cădea așa zicând asupra regresiuinii empirice, în loc să acuzăm *ideea cosmologică* că ar devia prin exces sau prin lipsă dela scopul ei, anume dela experiența posibilă? Cauza a fost aceasta. Experiența posibilă este singurul lucru ce poate da realitate conceptului nostru: fără de aceasta tot conceptul nu e decât idee fără adevăr și fără raportare la un obiect. Deaceea, conceptul empiric posibil a fost măsura după care trebuia să fie judecată *ideea* dacă e simplă idee și lucru gândit sau își găsește obiectul în lume. Căci numai despre acel lucru se zice că este, în raport cu altceva, *prea mare* sau *prea mic*, care se adoptă numai din cauza acestuia din urmă și e potrivit după acesta. Jocului vechilor școli dialectice îi aparține și această întrebare: dacă o bilă nu trece printr'o gaură, ce să zicem: e bila *prea mare* sau gaura *prea mică*? În acest caz e indiferent cum vreți să vă exprimați; căci voi nu știți care din cele două lucruri există pentru celălalt. Dimpotrivă voi nu veți zice: omul e *prea lung* pentru haina sa, ci: haina e *prea scurtă* pentru om.

Noi suntem deci cel puțin împinși la bănuiala întemeiată că ideile cosmologice și, cu ele, toate afirmațiunile rațiocinante intrate întreolaltă în ceartă au poate la bază un concept gol și numai imaginat de felul cum ne este dat obiectul acestor idei, și această bănuială ne poate duce acuma pe urma adevărată pentru a descoperi iluzia ce ne-a făcut să rătăcim atâta vreme.

Antinomia rațiunii pure

Secțiunea a șasea

Idealismul transcendențial ca chee a deslegării
dialectice cosmologice

În Estetica transcendențială noi am dovedit îndeajuns că tot ce se intuește în spațiu sau în timp, deci toate obiectele unei eperiențe posibile pentru noi nu sunt nimic decât fenomene, adică simple reprezentări, cari așa cum sunt reprezentate, ca ființe extensive sau serii de schimbări, nu au nicio existență întemeiată în sine în afară de gândirea noastră. Această doctrină eu o numesc *idealism transcendențial* *). Realistul, în înțeles transcendențial, face din aceste modificări ale senzibilității noastre lucruri subsistente în sine și deci din *simple reprezentări* lucruri în sine.

Ni s'ar face nedreptate dacă ni s'ar atribui cu voință idealismul empiric, atât de defăimat acuma de lungă vreme, care, admitând realitatea proprie a spațiului, neagă existența ființelor extensive în el, cel puțin o găsește îndoelnică și nu admite, în acest punct, nici o diferență destul de manifestă între vis și adevăr. În ce privește fenomenele simțului intern în timp: în aceste ca lucruri reale el nu găsește nici o dificultate; ba el afirmă chiar că această experiență internă dovedește, ea unică și singură, în mod îndestulător existența reală a obiectului ei (în sine), (cu toată această determinare de timp).

Idealismul nostru transcendențial permite, dimpotrivă, ca

[*] Eu l-am numit și de altminteri câteodată *idealism formal*, pentru a-l deosebi de cel *material*, adică de cel comun care pune la îndoială sau neagă chiar existența lucrurilor exterioare. În unele cazuri pare a fi prudent de a ne servi mai bine de această expresie decât de cele amintite mai sus, pentru a evita orice neînțelegere].

obiectele intuiției externe, așa cum sunt intuite în spațiu, să fie și reale, și în timp toate schimbările așa cum le reprezintă simțul intern. Căci, deoarece spațiul e acuma o formă a celei intuiții pe care o numim exterioară, și fără obiecte în el n'ar exista nicio reprezentare empirică, atunci noi putem și trebuie să admitem în el ființe extensive ca reale, și tot așa e și cu timpul. Dar acel spațiu însuși împreună cu acest timp și, deodată cu amândouă, toate fenomenele nu sunt totuși în sine lucruri, ci nimic decât reprezentări și nu pot exista nicidecum în afară de mintea noastră, și chiar intuiția internă și senzibilă a minții noastre, (ca obiect al conștiinței), a cărei determinațiune e reprezentată în timp prin succesiunea de diferite stări, nu este nici ea adevăratul Eu așa cum există în sine, sau subiectul transcendental, ci numai un fenomen ce a fost dat senzibilității acestei ființe, nouă necunoscute. Existența acestui fenomen intern ca lucru existent așa în sine nu poate fi admisă, deoarece condiția sa este timpul, care nu poate fi determinațiunea vreunui lucru în sine. În spațiu însă și în timp, adevărul empiric al fenomenelor este destul de asigurat și deosebit îndeajuns de înrudirea cu visul, când aceste două lucruri se înlănțuiesc în mod exact și desăvârșit, după legi empirice, într'o experiență.

Obiectele experienței deci nu sunt date *nicicând în sine*, ci numai în experiență și nu există nicidecum în afară de ea. Că ar putea exista locuitori în lună, deși niciun om nu i-a văzut cândva, trebuie să se admită, ce-i drept; dar aceasta nu înseamnă decât atâta că în progresul posibil al experienței noi am putea da de ei, căci real este tot ce stă în context cu o percepție după legi ale progresiunii empirice. Ei sunt deci reali atunci când stau cu conștiința mea reală într'o înlănțuire empirică, deși nu sunt deaceea în sine reali, adică în afară de acest progres al experienței.

În realitate nimic nu ne este dat decât percepția și progresiunea empirică dela această percepție la alte percepții posibile. Căci, în sine, fenomenele, ca simple reprezentări, nu sunt reale decât în percepție care de fapt nu este nimic alt-

ceva decât realitatea unei reprezentări empirice adică fenomen. A numi un fenomen, înaintea percepției, un lucru real înseamnă sau că în progresiunea experienței noi trebuie să întâlnim o atare percepție, sau nu are nici o semnificație. Căci, că fenomenul ar exista în sine fără raportare la simțurile noastre și la o experiență posibilă, s'ar putea spune, ce-i drept, dacă ar fi vorba de un lucru în sine. Dar e vorba numai de un fenomen în spațiu și timp, cari amândouă nu sunt determinațiuni ale lucrurilor în sine, ci numai ale senzibilității noastre. din care cauză ceea ce-i în ele, (fenomenele), nu sunt în sine ceva ci sunt simple reprezentări, cari, dacă nu sunt date în noi, (în percepție), nu se găsesc nicăiri.

Facultatea senzibilă de intuire nu este, bine zis, decât o receptivitate care ne face capabili să fim afectați într'un anumit mod prin reprezentări al căror raport întreolaltă este o intuiție pură a spațiului și timpului, (simple forme ale senzibilității noastre), și cari se numesc *obiecte*, întrucât ele sunt legate și determinabile în acest raport, (în spațiu și timp), după legile unității experienței. Cauza nesenzibilă a acestor reprezentări ne este cu totul necunoscută, și pe ea deci nu o putem intui ca obiect; căci un atare obiect n'ar trebui să fie reprezentat nici în spațiu nici în timp, (ca simple condițiuni ale reprezentării senzibile), condițiuni fără de cari noi nu ne putem gândi nici o intuiție. Totuș, cauza numai inteligibilă a fenomenelor în general noi o putem numi obiectul transcendental, numai pentruca să avem ceva ce corespunde senzibilității considerată ca receptivitate. Acestui obiect transcendental noi îi putem atribui toată sfera și înlanțuirea percepțiilor noastre și putem zice: că el e dat în sine înaintea oricărei experiențe. Fenomenele însă, în raport cu el, nu sunt date în sine, ci numai în această experiență. deoarece ele sunt simple reprezentări, cari numai ca percepții înseamnă un lucru real, anume când această percepție se înlanțuie cu toate celelalte după regulile unității experienței. Așa putem zice: lucrurile reale ale timpului trecut sunt date în obiectul transcendental al experienței; ele nu sunt însă

pentru mine obiecte și reale în timpul trecut decât numai întrucât îmi reprezintă că o serie regresivă de percepții posibile. (fie urmărind firul conducător al istoriei sau urmele cauzelor și efectelor), cu un cuvânt mersul lumii, conduce după legi empirice la o serie de timp scursă ce reprezintă condiția timpului prezent, care apoi e reprezentată ca reală totuș numai în înlănțuirea unei experiențe posibile și nu ca reală în sine. așa că toate evenimentele trecute din timpuri imemorabile înaintea existenței mele totuș nu înseamnă nimic altceva decât posibilitatea prelungirii lanțului experienței dela percepția prezentă în sus spre condițiunile cari o determină pe aceasta după timp.

Dacă îmi reprezintă deci toate lucrurile existente ale simțurilor în tot timpul și în toate spațiurile în întregime, atunci eu nu le pun în spațiu și timp înaintea experienței, ci această reprezentare nu e nimic altceva decât gândul despre o experiență posibilă în întregimea ei absolută. În ea singură sunt date acele lucruri, (cari nu sunt nimic decât simple reprezentări). Că se spune însă că ele există înainte de toată experiența mea, nu înseamnă decât că ele se găsesc în aceea parte a experienței până la care eu trebuie abia să progrez începând dela percepție. Cauza condițiunilor empirice ale acestei progresiuni, deci chestiunea cari membri, sau și în ce măsură eu aș putea întâlni astfel de membri în regresivune, este transcendentală și deci în mod necesar mie necunoscută. Dar nici nu e vorba de aceasta, ci numai de regula progresului în experiența în care îmi sunt date obiectele, anume fenomenele. E și totuna în ce privește rezultatul ori de zic: eu aș putea întâlni, în progresiunea empirică în spațiu, stele cari sunt de o sută de ori mai depărtate decât cele mai extreme pe cari le văd, sau dacă zic: poate că în spațiul lumii se pot găsi stele, deși nicicând un om nu le-a văzut și nici nu le va vedea; căci, chiar dacă ele ar fi date ca lucruri în sine fără raportare la o experiență posibilă în general, ele totuș pentru mine nu sunt nimic. deci nu sunt obiecte decât numai întrucât sunt cuprinse în seria re-

gresiunii empirice. Numai în alt raport, anume când aceste fenomene urmează să fie întrebuințate pentru ideea cosmologică despre un tot absolut, și când deci e vorba de o chestiune ce depășește limitele experienței posibile, deosebirea modului cum considerăm realitatea obiectelor amintite ale simțurilor are importanță, pentru a împiedica o iluzie înșelătoare, care trebuie să rezulte din interpretarea greșită a propriilor noastre concepte experimentale.

Antinomia rațiunii pure

Secțiunea a șaptea

Hotărârea critică a conflictului cosmologic al rațiunii cu sine însăși

Toată antinomia rațiunii pure se întemeiază pe argumentul dialectic: dacă condiționatul e dat, atunci e dată și întreaga serie a tuturor condițiilor sale; or, nouă ne sunt date obiecte ale simțurilor ca condiționate, prin urmare etc. Prin acest silogism rațional, a cărui majoră pare a fi atât de naturală și evidentă, se introduc acuma, după diversitatea condițiilor (în sinteza fenomenelor), întrucât ele formează o serie, tot atâtea idei cosmologice, cari postulează totalitatea absolută a acestor serii și pun, chiar prin aceasta, rațiunea în mod inevitabil în conflict cu sine însăși. Înainte de a descoperi însă ceea ce-i înșelător în acest argument rațios, trebuie să ne pregătim pentru aceasta prin rectificarea și determinarea unor anumite concepte cuprinse în el.

Mai întâiu, următoarea propoziție e clară și fără îndoială certă: că, dacă e dat condiționatul, chiar prin aceasta ni se propune o regresivitate în seria tuturor condițiilor ce duc spre el; căci conceptul condiționatului implică acuma că prin aceasta un lucru oarecare e raportat la o condiție și, dacă aceasta, la rândul ei, e condiționată, la o condiție mai de-

părtată și așa prin toți membrii seriei. Această propoziție este deci analitică și se ridică peste toată teama de o critică transcendentă. Ea este un postulat logic al rațiunii: de a urmări și continua cât se poate de departe prin intelect acea legătură a unui concept cu condițiunile sale care e acuma inerentă conceptului însuș.

Mai apoi: dacă atât condiționatul cât și condițiunea sa sunt lucruri în sine, atunci, dacă a fost dat primul, nu numai regresivitatea spre a doua e *propusă*; ci această condițiune este acuma în realitate *pusă* în acelaș timp prin acest fapt. și deoarece acest lucru e valabil despre toți membrii seriei, atunci seria completă a condițiunilor, deci și necondiționatul e dat în acelaș timp sau, mai bine zis, e presupus prin faptul că condiționatul, care n'a fost posibil decât prin acea serie, e dat. Aci, sinteza condiționatului cu condițiunea sa este o sinteză a simplului intelect, care reprezintă lucrurile *cum sunt* fără a lua în seamă, dacă și cum putem ajunge la cunoașterea lor. Dimpotrivă, dacă am a face cu fenomene, cari ca simple reprezentări nu sunt date deloc, dacă nu ajung la cunoașterea lor, (adică la ele înseși, căci ele nu sunt nimic decât cunoștințe empirice), atunci eu nu pot spune în acelaș înțeles: dacă e dat condiționatul, atunci sunt date și toate condițiunile (ca fenomene) ce duc spre el, și nu pot deci nicidecum concluda la totalitatea absolută a lor. Căci *fenomenele* nu sunt, ele înseși, în aprehensiune nimic altceva decât o sinteză empirică (în spațiu și timp) și nu sunt deci date decât *in ea*. Or, nu urmează deloc că, dacă e dat condiționatul (în fenomen), să fie dată, prin aceasta, în acelaș timp și să fie presupusă și sinteza care constituie condițiunea sa empirică. ci aceasta are loc abia în regresivitate și niciând fără ea. Dar aceasta se poate prea bine spune, într'un atare caz, că o *regresivitate* la condițiuni, adică o sinteză empirică continuă e impusă sau *propusă* din această parte, și că nu pot lipsi condițiunile cari sunt date prin această regresivitate.

De aci se vede că majora silogismului rațional cosmologic ia condiționatul în înțelesul transcendent al unei categorii

pure, minora însă în înțelesul empiric al unui concept intelectual aplicat la simple fenomene, și că prin urmare se găsește aci acea înșelare dialectică pe care o numim *sophisma figurae dictionis*. Această înșelare nu e însă artificială, ci este o prea naturală iluzie a rațiunii comune. Căci, prin ea, noi presupunem, (în majoră), așa zicând *pe nevăzute*, condițiunile și seria lor, când ceva e dat ca condiționat, deoarece aceasta nu e nimic altceva decât postulatul Logic de a admite premise complete la o concluziune dată, și atunci în legătura condiționatului cu condițiunea sa nu se găsește nici o ordine de timp; ele se presupun ca date în sine în mod simultan. Mai apoi, e tot așa de natural (în minoră), de a considera fenomene ca lucruri în sine și ca obiecte date simplului intelect așa precum s'a făcut în majoră, dat fiind că am făcut abstracție de toate condițiunile intuiției, numai supt cari pot fi date obiecte. Or, noi am trecut aci cu vederea o deosebire importantă între concepte. Sinteza condiționatului cu condițiunea sa și toată seria condițiunilor (în majoră) nu cuprindea în sine nici un fel de limitare prin timp și nici un concept al succesiunii. Pe când, sinteza empirică și seria condițiunilor în fenomen, (care se subsumează în minoră), sunt în mod necesar succesive și nu sunt date în timp decât după o altă; prin urmare, absoluta *totalitate* a sintezei și a seriei reprezentate prin ea eu n'o puteam presupune și aci ca acolo, deoarece acolo toți membrii seriei sunt dați în sine (fără condițiune de timp), aci însă nu sunt posibili decât numai prin regresiunea succesivă care nu e dată decât în măsura ce o înfăptuim în realitate.

După dovedirea unei atari greșeli a argumentului pus în comun la baza (asertiunilor cosmologice), cele două părți în litigiu pot fi cu drept respinse, dat fiind că nu-și întemeiază pretenția pe nici un titlu bine fondat. Prin aceasta însă, cearta lor încă nu e terminată chiar prin faptul că li s'ar fi dovedit că ele sau una din amândouă ar avea nedreptate (în concluziune) în cauza însăș ce o susține, cu toate că n'a știut să o întemeieze pe argumente solide. Nu pare doar nimic mai

clar decât ca din doi, dintre cari unul susține: „Lumea are un început“, celălalt: „Lumea n'are început, ci ea este din vecie“. unul totuș ar trebui să aibă dreptate. Dar dacă e așa, atunci, dat fiind că claritatea este egală de ambele părți, e doar imposibil de a găsi cândva de care parte e dreptatea. și cearta persistă ca mai înainte, deși tribunalul rațiunii a ordonat părților să țină pace. Nu mai rămâne deci niciun mijloc de a pune capăt certei în mod temeinic și spre mulțumirea ambelor părți decât ca ele, dat fiind că se pot combate olaltă așa de frumos, să fie în sfârșit aduse la convingerea că luptă pentru nimic și că o anumită aparență transcendențială le-a făcut să vadă o realitate acolo unde nu se află niciuna. Pe această cale a concilierii unei certe care nu poate fi hotărâtă vrem să pornim noi acuma.

* * *

Zenon din *Elea*, un subtil dialectician, a fost blamat, ca îndrăzneț sofist, acuma de **Platon** pentru faptul că el, pentru a-și arăta arta. căuta aceeaș propoziție să o dovedească prin argumente aparente și. îndată apoi: să o răstoarne prin argumente tot atât de puternice. El susținea că Dumnezeu, (care, pentru el, nu era, pe cât se pare, nimic altceva decât lumea), n'ar fi nici finit nici infinit, n'ar fi nici în mișcare nici în repaos, n'ar fi unui alt lucru nici asemănător nici neasemănător. Celor ce îl judecau în această chestiune li se părea că el a vroit să nege două propoziții olaltă contradictorii; ceea ce-i absurd. Dar eu nu găsesc că aceasta i se poate reproșa cu drept. Pe cea dintâiu din aceste propoziții eu voiu lămuri-o în curând mai deaproape. În ce privește pe celelalte, dacă el înțelegea prin cuvântul „Dumnezeu“ universul, atunci fără îndoială că el trebuia să zică: că acesta nu e nici în mod persistent prezent (în repaos) în locul său, nici nu-l schimbă, (se mișcă), deoarece toate locurile nu sunt decât în univers, acesta însuș deci nu e *în nici un loc*. Dacă universul cuprinde în sine tot ce există, atunci din acest punct de vedere, el nu-i nici asemănător nici neasemănător *altui lucru*, deoarece în

afară de el nu există *niciun alt lucru* cu care ar putea fi comparat. Dacă două judecăți opuse olaltă presupun o condițiune inadmisibilă, ele dispar amândouă cu toate că sunt în conflict, (care totuș nu este o adevărată contradicție), deoarece cade condiția numai supt care fiecare din aceste propoziții ar avea să fie valabile.

Dacă zice cineva: „Orice corp miroase sau bine, sau el nu miroase bine“, atunci are loc al treilea caz, anume că el nu miroase (exalează) de loc; și așa ambele propoziții contrare pot fi false. Dacă zic: „El e sau bine mirositor, sau el nu e bine mirositor“ (*vel suaveolens vel non suaveolens*), atunci cele două judecăți sunt opuse olaltă în mod contradictoriu și numai cea dintâiu e falsă, pe când opusul său contradictoriu, anume: „Unele corpuri nu sunt bine mirositoare“ cuprinde în sine și corpurile *cari nu miroase de loc*. În precedentă opoziție (*per disparata*) condițiunea accidentală a conceptului de corpuri (mirosul) a rămas încă la judecata contrară, și n'a fost deci suprimată prin această judecată: de aceea aceasta din urmă nu e opusul contradictoriu al celei dintâiu.

Când zic deci: „Lumea e, după spațiu, sau infinită, sau ea nu e infinită (*mundus non est infinitus*)“, atunci, dacă întâia propoziție e falsă, opusul ei contradictoriu „Lumea nu e infinită“ trebuie să fie adevărat. Prin acest fapt eu aș înălătura numai o lume infinită, fără a pune alta, anume pe cea finită. Dacă s'ar zice însă: „Lumea e sau infinită sau finită (nu infinită)“, ambele propoziții ar putea fi false. Căci, în acest caz, eu consider lumea ca în sine determinată după mărimea ei, întrucât în propoziția opusă eu nu numai că anulez infinitatea și, cu ea, poate că întreaga ei existență osebă, ci adaog lumii o determinațiune ca unui lucru real în sine; ceea ce poate fi tot atât de bine fals, anume când lumea n'ar avea să fie dată *deloc ca lucru în sine*, deci nici după mărimea ei, nici ca infinită și nici ca finită. Atare opoziție să-mi fie îngăduit a o numi opoziție *dialectică*, pe cea a contradicției însă *opoziție analitică*. Așa dar, două judecăți opuse olaltă în mod dialectic pot fi amândouă false din cauza

că una nu contrazice numai pe cealaltă, ci spune ceva mai mult decât e necesar pentru contradicție.

Considerând cele două propoziții „Lumea este după mărime infinită” „Lumea este după mărimea ei finită” ca fiind opuse olaltă în mod contradictoriu, atunci admitem că lumea, (toată seria fenomenelor) este un lucru în sine. Căci ea rămâne, fie că suprim regresivitatea infinită sau finită în seria fenomenelor ei. Dacă înlătur însă această presupuziție sau această aparență transcendentă și neg că ea e un lucru în sine, atunci opoziția contradictorie a celor două afirmațiuni se prefacă într'o opoziție numai dialectică, și deoarece lumea nu există nicidecum în sine (în mod independent de seria regresivă a reprezentărilor mele), atunci ea nu există nici ca *un tot infinit în sine*, nici ca *un tot finit în sine*. Ea nu se găsește decât în regresivitatea empirică a seriei fenomenelor și nicidecum în sine. De aceea, dacă această serie e totdeauna condiționată, atunci ea nu e dată nicidecum întreagă, și lumea nu e deci un tot necondiționat, nici nu există deci ca un atare, nici cu mărime infinită, nici cu mărime finită.

Ceea ce s'a spus aci despre întâia idee cosmologică, adică despre absoluta totalitate a mărimii în fenomen, e valabil și pentru toate celelalte. Seria condițiunilor nu se găsește decât în sinteza regresivă însăș, nu însă în sine în fenomen ca într'un lucru oșebit, dat înainte oricărei regresivități. De aceea, eu voiu și trebui să zic: mulțimea părților într'un fenomen dat nu e în sine nici finită, nici infinită, deoarece fenomenul nu e nimic existent în sine, și părțile sunt date abia prin regresivitatea sintezei de descompunere și în această regresivitate, care nu e dată nicidecum absolut întreagă, nici ca finită, nici ca infinită. Tot așa e și cu seria cauzelor subordonate olaltă sau cu seria ce merge dela existența condiționată până la cea necondiționată necesară, care nu poate fi considerată nici când nici în sine după totalitatea ei ca finită, nici ca infinită, deoarece ea, ca serie de reprezentări subordonate, nu consistă decât în regresivitatea dinamică, înainte acesteia însăș.

și ca serie de lucruri subsistă în sine ea nu poate nicidecum exista.

Așa dispăre deci antinomia rațiunii pure în ideile ei cosmologice prin aceea că se arată că ea e numai dialectică și un conflict al unei aparențe care rezultă din faptul că ideea totalității absolute, care e valabilă numai ca o condiție a lucrurilor în sine, a fost aplicată la fenomene cari nu există decât în reprezentare și, dacă formează o serie, în regresivă succesivă, de altfel însă nu există nicidecum. Dar, în schimb, noi putem trage din această antinomie și un adevărat folos, deși nu dogmatic, dar totuși critic și doctrinal: anume, de a dovedi prin ea în mod indirect idealitatea transcendentă a fenomenelor, în cazul când cineva n'ar fi fost cumva mulțumit cu dovada directă în Estetica transcendentă. Dovada ar consta în această dilemă: Dacă lumea e un tot existent în sine, atunci ea este sau finită sau infinită. Or, atât întâia cât și a doua propoziție e falsă (în temeiul dovezilor expuse mai sus ale antitezei pedeparte, și ale tezei pe de altă parte). Așa dar e și falsă că lumea, (ansamblul tuturor fenomenelor), ar fi un tot existent în sine. Din care urmează că fenomenele în general nu sunt nimic în afară de reprezentările noastre, ceea ce tocmai am vroit să exprimăm prin idealitatea lor transcendentă.

Această notă e importantă. Se vede din ea că dovezile de mai sus ale celor patru antinomii n'au fost iluzorii, ci bine întemeiate, anume sunt presupuziția că fenomenele sau o lume senzibilă, care le cuprinde pe toate în sine, ar fi lucruri în sine. Dar conflictul propozițiilor ce rezultă de aci descoperă că în presupuziție e cuprinsă o falșitate, și ne conduce prin acest fapt, la descoperirea adevăratei naturi a lucrurilor ca obiecte ale simțurilor. Dialectica transcendentă nu dă deci nicidecum sprijin scepticismului, dar fără îndoială metodei sceptice, care poate arăta aci un exemplu al marelui ei folos, când punem față în față argumentele rațiunii, în cea mai mare libertate a lor, cari, deși nu ne dau la sfârșit ceea ce căutăm, totuși vor da oricând ceva folositor și ce poate servi pentru îndreptarea judecăților noastre.

Antinomia rațiunii pure

Secțiunea a opta

Principiul regulator al rațiunii pure cu privire la ideile cosmologice

Deoarece prin principiul cosmologic al totalității nu e dat un maximum al seriei de condițiuni într'o lume senzibilă ca lucru în sine, ci poate fi numai *propus* în regresiuinea acestei serii, principiul amintit al rațiunii pure, în înțelesul astfel rectificat, își păstrează încă buna sa valabilitate deși nu ca *axiomă* pentru a gândi totalitatea în obiect ca reală, ci ca o *problemă* pentru intelect, deci pentru subiect, pentru a începe și continua, în conformitate cu întregimea în idee, regresiuinea în seria condițiunilor unui condiționat dat. Căci, în senzibilitate, adică în spațiu și timp, orice condițiune la care putem ajunge în expunerea fenomenelor date este iarăși condiționată, deoarece aceste fenomene nu sunt obiecte în sine în cari absolut necondiționatul ar putea avea loc, ci reprezentări numai empirice, cari trebuie să-și găsească totdeauna în intuiție condițiunea care le determină după spațiu sau timp. Principiul rațiunii deci nu e, bine zis, decât o *regulă* care, în seria condițiunilor fenomenelor date, impune o regresiuine căreia nu-i este nicicând îngăduit a se opri la un absolut necondiționat. El nu este deci un principiu al posibilității experienței și al cunoașterii empirice a obiectelor simțurilor, deci nu este un principiu al intelectului; căci orice experiență e închisă în limitele sale (în conformitate cu intuiția dată); el nici nu este un principiu *constitutiv* al rațiunii pentru a lărgi conceptul lumii senzibile dincolo de toată experiența posibilă, ci e un principiu al unei pe cât se poate de mari continuări și lărgiri a experienței, principiu după care nicio limită empirică nu trebuie să aibă valoarea unei limite absolute, deci un principiu al rațiunii care postulează

ca regulă ceea ce noi trebuie să înfăptuim în regresivitate, și nu anticipăm ceea ce e dat în sine în obiect înaintea oricărei regresivități. Deaceia, eu îl numesc un principiu *regulator* al rațiunii, pe când principiul totalității absolute a seriei condițiilor, ca fiind dat în obiect, (în fenomene), în sine, ar fi un principiu cosmologic constitutiv, a cărui nulitate eu am vădit s-o arăt chiar prin această distincțiune și să împiedic prin acest lucru ca să nu se atribuie cum se întâmplă de altfel în mod inevitabil, (prin subreptivitate transcendentă) realitate obiectivă unei idei ce nu servește decât ca regulă.

Or, pentru a determina cum se cuvine înțelesul acestei reguli a rațiunii pure, trebuie să notăm mai întâi că ea nu poate spune *ce este obiectul*, ci *cum trebuie făcută regresivitatea empirică* pentru a ajunge la conceptul complet al obiectului. Căci, dacă s'ar prezenta primul caz, ea ar fi un principiu constitutiv, ceea ce nu e nicicând posibil din rațiune pură. Prin aceasta deci nu putem avea nicidecum intenția de a zice că seria condițiilor unui condiționat dat e în sine finită sau infinită; căci, prin aceasta, o simplă idee a totalității absolute, care nu există decât în această idee, ar cuprinde un obiect ce nu poate fi dat în nicio experiență, dat fiind că s'ar atribui unei serii de fenomene o realitate obiectivă, independentă de sinteza empirică. Ideea rațională va prescrie deci numai sintezei regresive în seria condițiilor o regulă după care ea înaintează dela condiționat, cu ajutorul tuturor condițiilor olaltă subordonate, până la necondiționat, deși necondiționatul nu e atins nicicând. Căci absolut-necondiționatul nu se găsește nicidecum în experiență.

Or, în acest scop, se va determina mai întâi în mod exact sinteza unei serii, întrucât ea nu e nicicând completă. În această intuiție ne servim de obicei de două expresii, cari ar avea să stabilească aci o deosebire, fără ca să știm bine a arăta temeiul acestei deosebiri. Matematicienii vorbesc numai de un *progressus in infinitum*. Cercetătorii conceptelor, (filozofii), vreau să înlocuiască această expresie cu cea de *progressus in indefinitum*, ce singură li se pare valabilă. Fără a mă opri la examinarea acestei dificultăți care le-a sugerat o astfel de distincțiune, și fără a

examina dacă întrebuițarea ei e bună sau inutilă, eu vreau să încerc a determina aceste concepte în mod exact în vederea scopului meu.

Despre o linie dreaptă se poate zice prea bine că ea ar putea fi prelungită în infinit, și aci distincțiunea progresiunii infinite și a celei indefinit de largi (*progressus in indefinitum*) ar fi o subtilitate deșartă. Căci deși „dacă se spune „Prelunghiți o linie“, e fără îndoială mai exact zis dacă se adaugă „in indefinitum“, decât dacă se zice „in infinitum“; deoarece întâia expresie nu înseamnă mai mult decât „Prelunghiți-o cât de mult vreți“, a doua însă „Nu trebuie să încetați nicicând a o prelungi“, (ceeace aci nu e intenția), totuș când e vorba numai de a putea, întâia expresie e cu totul exactă; căci voi o tot puteți prelungi în infinit. Și așa e și în toate cazurile unde nu se vorbește decât de progresiune, adică de înaintarea dela condițiune la condiționat; această înaintare posibilă merge, în seria fenomenelor, în infinit. Incepând dele o pereche de părinți, voi puteți înainta în linie descendentă a procreației fără sfârșit și vă puteți prea bine gândi că ea continuă în realitate așa în lume. Căci, aci, rațiunea n'are nicicând nevoie de totalitatea absolută a seriei, deoarece ea nu o presupune ca condiție și ca dată (*datum*), ci numai ca ceva condiționat care numai poate fi dat (*dabile*) și se adaugă fără încetare.

Cu totul altfel se prezintă problema cât de departe se întinde regresiunea care se urcă, într'o serie, dela condiționatul dat la condițiuni; ori de aș putea spune: că ea este o regresiune în infinit, sau numai o regresiune ce se întinde nehotărît de departe (*in indefinitum*), și ori de mă pot deci urca dela oamenii ce trăesc acuma în infinit în seria strămoșilor lor, sau oride se poate spune numai: că, ori și cât aș fi mers înapoi, nicicând nu se găsește un principiu empiric pentru a considera seria undeva ca limitată, așa eu sunt îndreptățit și totodată obligat de a mai căuta, deși nu chiar de-a presupune, pentru fiecare dintre strămoși încă pe înaintașul său.

Eu zic prin urmare: dacă totul a fost dat în intuiția empirică, regresiunea în seria condițiunilor sale interne merge la infinit.

Dacă însă nu e dat decât un membru al seriei dela care regresivitatea ar fi abia să meargă spre totalitatea absolută, atunci n'are loc decât o regresivitate în întindere nehotărîtă (*in indefinitum*). Aşa, despre diviziunea unei materii date între limitele sale (a unui corp) trebuie de spus că ea merge în infinit. Căci această materie e dată, în intuiţia empirică, întregă, prin urmare cu toate părţile ei posibile. Or, cum condiţiunea acestui întreg e partea sa, şi condiţiunea acestei părţi e partea din parte, etc., şi cum în această regresivitate a descompunerii nu se întâlneşte nicicând un membru necondiţionat (indivizibil) al acestei serii de condiţiuni, atunci nu numai că nu este nicăiri un principiu empiric de a ne opri în diviziune, ci ceilalţi membri ai diviziunii seriei continue sunt, ei înşişi, daţi în mod empiric înaintea acestei diviziuni progresive, adică diviziunea merge în infinit. Dimpotrivă, seria strămoşilor, pentru un om dat, nu e dată în totalitatea ei absolută în nicio experienţă posibilă, regresivitatea însă merge totuşi dela fiecare membru al acestei procreări la un membru mai înalt, aşa că nicio limită empirică nu se găseşte care ar reprezenta un membru ca absolut necondiţionat. Deoarece însă şi membrii cari ar putea constitui condiţiunea pentru aceasta nu se află în intuiţia empirică a întregului acuma înaintea regresivităţii, această regresivitate nu merge în infinit (în diviziunea a ceea ce-i dat), ci merge în întindere nehotărîtă în căutarea mai multor membri la cei daţi, cari, la rândul lor, sunt totdeauna daţi numai în mod condiţionat.

În niciunul din cele două cazuri, nici în *regressus in infinitum* nici în cel *in indefinitum*, seria condiţiunilor nu e considerată dată ca infinită în obiect. Nu sunt aci lucruri cari sunt date ca condiţiuni pentru o altă numai în regresivitatea însăşi. Aşadar, nu mai e chestiunea cât de mare este în sine această serie a condiţiunilor, dacă e finită sau infinită; căci ea nu e nimic în sine; ci: cum să facem noi regresivitatea empirică şi cât de departe să o continuăm. Şi atunci este fără îndoială o deosebire importantă cu privire la regula acestui progres. Dacă întregul a fost dat în mod empiric, atunci e *posibil* de a face regresivitatea *in infinitum* în seria condiţiunilor sale interne. Dar dacă întregul nu e dat, ci

are să fie dat abia prin regresiuinea empirică, atunci eu pot zice numai: e *posibil în infinit* de a progresa la condiții încă mai înalte ale seriei. În cazul dintâi eu puteam spune: există totdeauna și sunt dați în mod empiric mai mulți membri decât ajung eu prin regresiuine (descompunere); în al doilea însă: eu pot merge în regresiuine oricând mai departe, deoarece niciun membru nu e dat în mod empiric ca absolut necondiționat, și că mai admite deci oricând un membru mai înalt ca posibil și deci căutarea lui ca necesară. Acolo era necesar *de a întâlni* mai mulți membri ai seriei, aci însă e totdeauna necesar *de a căuta* alții, deoarece nicio experiență nu limitează în mod absolut. Căci, sau voi n'aveți nicio percepție care limitează în mod absolut regresiuinea voastră empirică, și atunci voi trebuie să considerați că regresiuinea voastră nu e terminată; sau aveți o astfel de percepție care limitează seria voastră, și atunci această percepție nu poate fi o parte a seriei voastre înfăptuite, (deoarece ceace *limitează* trebuie să se distingă de ceace e *limitat prin aceasta*), și voi trebuie să continuați deci regresiuinea voastră și spre această condițiune, și așa mai departe.

Secțiunea următoare va pune aceste note, prin aplicarea lor, în lumina lor potrivită.

Antinomia rațiunii pure

Secțiunea a noua

Despre întrebuițarea empirică a principiului regulator al rațiunii cu privire la toate ideile cosmologice

Deoarece nu există, cum am arătat în mai multe rânduri, nicio întrebuițare transcendențială nici a conceptelor pure ale intelectului nici ale rațiunii, dat fiindcă totalitatea absolută a seriilor condițiunilor în lumea sensibilă se întemeiază numai pe o întrebuițare transcendențială a rațiunii care cere această întregime necondiționată dela ceace ea presupune ca lucru în sine; de-

oarece însă lumea senzibilă nu conține așa ceva: atunci nu mai poate fi vorba nicicând de mărimea absolută a seriilor în această lume, fie că ele ar fi limitate sau *in sine* nelimitate, ci numai până unde trebuie să mergem înapoi în regresivitatea empirică în reducerea experienței la condițiunile ei, pentru ca să ne oprim la altă rezolvire a acestor chestiuni decât la ceea ce-i corespunde obiectului.

Nu ne mai rămâne deci decât *valabilitatea principiului rațiunii* ca o regulă a *continuării* și mărimii unei experiențe posibile, după ce s'a expus îndeajuns nevalabilitatea sa ca principiu constitutiv al fenomenelor în sine. Deasemeni, dacă putem pune acea valabilitate în afară de orice îndoială, conflictul rațiunii cu sine însăși va fi cu desăvârșire terminat, întrucât, prin rezolvirea critică, nu numai că a fost înlăturată aparența ce o desbinase cu sine însăși, ci în locul ei a fost stabilit înțelesul în care ea se acordă cu sine însăși și a cărui interpretare greșită singură a prilejuit conflictul, și că un principiu dealtminteri *dialectic* e prefăcut într'un principiu *doctrinal*. De fapt, dacă aceasta, după semnificația sa subiectivă de a determina întrebunțarea intelectului, cea mai mare posibilă în experiență, în conformitate cu obiectele ei, poate fi justificat, atunci aceasta e ca și cum el ar determina a priori ca o axiomă, (ceea ce din rațiune pură e imposibil), obiectele în sine; căci, și o axiomă n'ar putea avea, cu privire la obiectele experienței, nicio influență mai mare pentru lărgirea și rectificarea cunoașterii noastre decât că s'ar dovedi activă în cea mai largă întrebunțare empirică a intelectului nostru.

I.

Rezolvirea ideii cosmologice despre totalitatea compunerii fenomenelor într'un univers

Atât aci cât și la celelalte chestiuni cosmologice, temeiul principiului regulator al rațiunii este propozițiunea: că în regresivitatea empirică nu se poate întâlni *nicio experiență despre o limită ab-*

solută, deci despre nicio condițiune care, ca atare, ar fi, din punct de vedere empiric, absolut necondiționată. Cauza acestui fapt este însă că o atare experiență ar trebui să cuprindă în sine o limitare a fenomenelor prin nimic sau prin vid de care ar putea da continua regresivitate cu ajutorul unei percepții, ceea ce-i imposibil.

Or, această propoziție, care nu zice decât că, în regresivitatea empirică, eu ajung totdeauna numai la o condițiune care, la rândul ei, trebuie considerată ca fiind condiționată în mod empiric, conține regula *in terminis*: că, ori și cât de departe aș fi ajuns aci în seria ascendentă, eu trebuie să caut oricând un membru mai înalt al seriei, fie că acesta poate sau nu poate fi cunoscut prin experiență.

Or, pentru rezolvirea primei probleme cosmologice nu mai e necesar nimic decât de a se hotări: dacă, în regresivitatea spre mărimea necondiționată a universului (după timp și spațiu), această urcare nicidecum limitată se poate numi o *regresivitate în infinit* sau numai o regresivitate continuată în mod indeterminabil (*in indefinitum*).

Simpla reprezentare generală a seriei tuturor stărilor trecute ale lumii, totastfel ale lucrurilor cari sunt în acelaș timp în spațiul lumii, nu e, ea însăș, nimic altceva decât o regresivitate empirică posibilă, pe care mi-o gândesc, deși încă într'un mod nedeterminat, și prin care singură se poate naște conceptul unei atari serii de condițiuni pentru percepția dată *). Or, eu am universul totdeauna numai în concept, nicidecum însă (ca un tot) în intuiție. Așadar, eu nu pot să conclud dela mărimea sa la mărimea regresivității și să determin pe aceasta în conformitate cu aceea, ci eu trebuie să-mi fac mai întâi un concept despre mă-

*) Această serie a lumii deci nu poate fi nici mai mare nici mai mică decât regresivitatea empirică posibilă pe care singură se întemeiază conceptul ei. Și deoarece această regresivitate nu poate da niciun infinit determinat, totașa de puțin însă un finit determinat (absolut limitat), atunci de aci e clar că noi nu putem admite mărimea lumii nici ca finită nici ca infinită, deoarece regresivitatea, (prin care ea e reprezentată), nu îngăduie nici una nici alta.

rimea lumii prin mărimea regresivității empirice. Despre aceasta însă eu nu știu nicicând ceva mai mult decât că dela orice membru dat al seriei de condițiuni eu trebuie tot să mai înaintez în mod empiric la un membru mai înalt (mai depărtat). Așadar, prin aceasta, mărimea ansamblului fenomenelor nu e determinată nicidecum în mod absolut; prin urmare, nici nu se poate spune că această regresivitate merge în infinit, căci aceasta ar anticipa membrii la cari regresivitatea încă n'a ajuns și ar reprezenta mulțimea lor așa de mare încât nicio sinteză empirică nu poate ajunge la ea, prin urmare ar *determina* mărimea lumii înainte de regresivitate (deși numai în mod negativ); ceea ce-i imposibil. Căci aceasta nu-mi este dată prin nicio intuiție (după totalitatea ei), deci nici mărimea ei nu e nicidecum dată înaintea regresivității. Prin urmare, despre mărimea lumii în sine noi nu putem spune absolut nimic, chiar nici că în ea ar avea loc un *regressus in infinitum*, ci trebuie să căutăm numai conceptul mărimii ei, după regula care determină regresivitatea empirică în ea. Această regulă însă nu spune nimic mai mult decât că, ori și cât de departe am fi putut ajunge în seria condițiilor empirice, noi să nu admitem nicăiri o limită absolută, ci trebuie să subordonăm orice fenomen, ca condiționat, altui fenomen, ca condițiune, deci că trebuie să tot înaintăm spre aceasta, ceace e acel *regressus in indefinitum*, care, nedeterminând nicio mărime în obiect, trebuie deosebit destul de lămurit de cel *in infinitum*.

Eu nu pot deci zice: lumea este, după timpul trecut sau după spațiu, *infinită*. Căci atare concept de mărime, ca un concept al unei infinități date, e empiric, deci și cu privire la lucru ca obiect al simțurilor absolut imposibil. Eu nici nu voi spune: regresivitatea dela o percepție dată la tot ce o limitează într'o serie atât în spațiu cât și în timpul trecut, merge *in infinitum*; căci aceasta presupune acuma mărimea infinită a lumii; nici nu pot zice: ea e *finită*; căci limita absolută e deasemeni imposibilă în experiență. Deaceea nu voi putea spune nimic despre tot obiectul experienței, (al lumii senzibile), ci numai despre regula după care experiența are să se facă și să continue în conformitate cu obiectul ei.

La chestiunea cosmologică deci privind mărimea lumii, acesta

este răspunsul prim și negativ: lumea n'are un prim început după timp și nici o limită extremă în spațiu.

Căci, în cazul contrar, ea ar fi limitată prin timp gol pedeo- parte și prin spațiul gol pedealtăparte. Or, cum ea ca fenomen nu poate fi nici una nici alta în sine; căci fenomenul nu este un lucru în sine: atunci ar trebui să fie posibilă o percepție a limitării prin un timp absolut gol sau spațiu gol, percepție prin care aceste limite ale lumii ar fi date într'o experiență posibilă. O atare experiență însă, fiind cu totul goală de conținut, e imposibilă. Așadar, o limită absolută a lumii e imposibilă din punct de vedere empiric, deci e și absolut imposibilă *).

De aci urmează totodată răspunsul *afirmativ*: regresiunea în seria fenomenelor lumii, ca determinare a mărimii lumii merge *in indefinitum*; ceea ce înseamnă totatât că: lumea senzibilă n'are o mărime absolută, ci regresiunea empirică, (prin care ea poate fi dată numai dinspre partea condițiilor ei), are regula sa, anume de a înainta dela orice membru al seriei, ca dela un condiționat, oricând la un membru încă mai depărtat, (fie prin experiență proprie sau prin firul conducător al istoriei, sau prin lanțul efectelor și al cauzelor), și de a nu ne dispensa nicăiri de lărgirea întrebuintării empirice posibile a intelectului nostru, ceea ce doar e și afacerea adevărată și unică a rațiunii în principiile sale.

O regresiune empirică determinată care ar merge neîncetat într'un anumit fel de fenomene nu e impusă prin aceasta, d. ex. că dela un om în viață să trebuiim a ne urca oricând tot mai sus într'o serie de strămoși fără a nădăjdui să găsim o primă păreche, sau, în seria corpurilor cosmice, fără a admite un soare extrem; ci se impune numai înaintarea dela fenomene la fe-

*) Se va observa că dovada a fost dată aci cu totul în altfel, decât cea dogmatică mai sus în antiteza primei antinomii. Acolo noi prezentam lumea senzibilă ca un lucru ce era dat în sine în totalitatea sa înaintea oricărei regresiuni și îi refuzasem, dacă nu ocupa tot timpul și toate spațurile, în general orice loc determinat în timp și spațiu. Deaceea și concluziunea a fost altfel decât aci, anume ea conducea la infinitatea reală a lumii.

nomene, chiar dacă aceste nu reprezintă nicio percepție reală, (dacă, după grad, ea e prea slabă pentru conștiința noastră pentru a deveni experiență), deoarece ele aparțin totuși experienței posibile.

Tot începutul este în timp și toată limita a ceea ce-i extensiv este în spațiu. Spațiul și timpul însă nu sunt decât în lumea senzibilă. Prin urmare, nu sunt limitate decât fenomenele în lume în mod condiționat, dar lumea însăși nu e limitată nici în mod condiționat nici necondiționat.

Chiar din această cauză și deoarece lumea nu poate fi dată nicidecum *întreagă* și nici seria însăși a condițiunilor unui condiționat dat nu *poate fi dată întreagă* ca serie a lumii, conceptul despre mărimea lumii e dat numai prin regresivitate și nu înaintea ei într'o intuiție colectivă. Acea regresivitate consistă însă oricând numai în *determinarea* mărimii și nu dă deci un concept *determinat*, deci nici un concept despre o mărime care ar fi infinită cu privire la o anumită măsură, nu merge deci în infinit (așazicând dat), ci în întindere indefinită, pentru a da o mărime (a experienței), care abia prin această regresivitate devine reală.

II.

Rezolvirea ideii cosmologice despre totalitatea diviziunii unui tot dat în intuiție

Dacă împărțesc un tot care e dat în intuiție, eu merg dela un condiționat la condițiunile posibilității sale. Impărțirea părților (*subdivisio* sau *decompositio*) este o regresivitate în seria acestor condițiuni. Totalitatea absolută a acestei *serii* ar fi dată numai atunci când regresivitatea ar putea ajunge până la părți *simple*. Dacă însă toate părțile sunt oricând iarăș divizibile într'o continuă descompunere progresivă, atunci diviziunea, adică regresivitatea dela condiționat la condițiunile sale merge în *infinitum*, deoarece condițiunile (părțile) sunt conținute chiar în condiționat și, acesta fiind dat în întregime într'o intuiție închisă în

limitele sale, ele sunt date deasemeni toate în acelaș timp. Regresiunea deci nu poate fi numită numai o regresiune *in indefinitum*, cum singură îngăduia ideea cosmologică precedentă, când eu trebuiam să înaintez dela condiționat la condițiunile sale cari erau date în afară de el, deci nu prin el în mod simultan, ci cari abia se adăogau în regresiunea empirică. Cu toate acestea, nu e totuș nicidecum îngăduit de a spune despre un atare tot care e divizibil în infinit: *că se compune din înfinit de multe părți*. Căci, deși toate părțile sunt cuprinse în intuiția întregului, totuș *nu e cuprinsă aci toată diviziunea*, care nu consistă decât în decompoziția continuă sau în regresiunea însăș care face abia seria reală. Or, deoarece această regresiune e infinită, atunci, ce-i drept, toți membrii (toate părțile) la cari ajunge sunt cuprinși în întregul dat, ca *agregat*, dar nu toată *seria diviziunii*, care e succesiv-infinită și nu e nicicând *întreagă*, prin urmare nu poate reprezenta o mulțime infinită și o prindere a ei într'un întreg.

Această mențiune generală se poate aplica mai întâi foarte lesne la spațiu. Orice spațiu intuit în limitele sale e un atare întreg ale cărui părți, cu toată decompoziția, sunt oricând iarăș spațuiri, și este deci divizibil în infinit.

De aci urmează, în mod foarte natural, și a doua aplicare la un fenomen exterior închis în limitele sale (corp). Divizibilitatea sa se întemeiază pe divizibilitatea spațiului, care constituie posibilitatea corpului ca un tot extensiv. Corpul este deci divizibil în infinit, fără a fi totuș compus, din această cauză, din părți infinite de multe.

Se pare, într'adevăr, că, deoarece un corp trebuie să fie reprezentat ca substanță în spațiu, el se va deosebi de spațiu prin ceea ce privește legea divizibilității spațiului; căci se poate prea bine admite, în orice caz, că decompoziția n'ar putea înlătura în spațiu nicicând toată compoziția, întrucât atunci chiar tot spațiul, care de altminterlea nu e nimic independent, ar înceta, (ceea ce-i imposibil); dar că, fiind anulată în gând toată compoziția materiei, n'ar fi să rămână absolut nimic, pare a nu se putea acorda cu conceptul unei substanțe, care ar trebui să fie,

bine zis, subiectul oricărei compoziții și ar trebui să mai subsiste în elementele ei, deși reunirea lor în spațiu, prin care ele formează un corp ,ar fi dispărut în întregime. Dar, cu ceace se cheamă substanță în *fenomen* nu stau lucrurile așa cum am gândi poate, printr'un concept intelectual pur, despre un lucru în sine. Acea substanță nu e subiect absolut, ci imagine persistentă a senzibilității și nimic decât intuiție, în care nu se găsește nicăiri ceva necondiționat.

Or, deși însă această regulă a progresului în infinit are fără îndoială loc în subdiviziunea unui fenomen ca simplă umplere a spațiului, ea totuș nu poate fi valabilă, dacă vrem să o întindem și asupra mulțimii părților într'un anumit mod acuma osebite în întregul dat, prin care fapt ele formează un *quantum discretum*. A admite că în orice tot structurat (organizat) fiecare parte ar fi iarăș organizată și că, în acest fel, la diviziunea părților în infinit am întâlni totdeauna noi părți structurate, cu un cuvânt: că întregul este organizat în infinit, aceasta nu putem nicidecum gândi, deși prea bine că părțile materiei ar putea fi organizate la decompoziția lor în infinit. Căci infinitatea diviziunii în spațiu a unui fenomen dat se întemeiază numai pe faptul că prin fenomen e dată numai divizibilitatea, adică o mulțime de părți, în sine absolut nedeterminată, pecând părțile înseși nu sunt date și determinate decât prin subdiviziune, într'un cuvânt: că întregul nu este divizat acuma în sine. Deaceea, diviziunea poate determina în acest întreg o mulțime care merge așa de departe cât vrem să mergem în regresiuena diviziunii. Dimpotrivă, într'un corp organic structurat în infinit, întregul e reprezentat acuma ca divizat chiar prin acest concept, și se întâlnește în el, înaintea oricărei regresiuini a diviziunii, o mulțime a părților, determinată în sine, dar infinită, prin care fapt ne contrazicem pe noi înșine, întrucât această desvoltare infinită e considerată ca o serie nicicând desăvârșită (infinită) și totuș, prinsă la un loc, ca desăvârșită. Diviziunea infinită înseamnă numai fenomenul ca *quantum continuum* și e inseparabilă de umplerea spațiului, deoarece chiar în ea se află temeiul divizibilității infinite. Când însă ceva e luat drept *quantum discretum*,

atunci mulțimea unităților e în el determinată, deci totdeauna egală unui număr. Cât de departe deci ar putea merge organizarea într'un corp structurat, poate hotărî numai experiența, și chiar dacă ea n'ar ajunge cu certitudine la nicio parte neorganică, astfel de părți trebuie totuș să se afle cel puțin în experiența posibilă. Dar, cât de departe se întinde în general diviziunea transcendentă a unui fenomen, nu e nicidecum treaba experienței, ci e un principiu al rațiunii de a nu considera nicicând ca absolut-desăvârșită regresivitatea empirică, în decompoziția a ceea ce-i extensiv, înfăptuită în conformitate cu natura acestui fenomen.



*Notă finală la rezolvarea ideilor matematice-transcendentale,
și notă preliminară la rezolvarea ideilor dinamice-transcendentale.*

Când am reprezentat, într'un tablou, antinomia rațiunii pure prin toate ideile transcendentale, arătând temeiul acestui conflict și singurul mijloc de a-l înlătura și care consista în faptul că cele două aserțiuni opuse au fost declarate false: atunci noi am reprezentat pretutindeni considerațiunile ca aparținând condiționatului lor după raporturile spațiului și timpului, ceea ce e obișnuita presuposiție a intelectului uman comun, pe care doar se și întemeia în întregime acel conflict. Din acest punct de vedere, și toate reprezentările dialectice ale totalității în seria condițiilor unui condiționat dat erau cu desăvârșire de *acelaș fel*. Era totdeauna o serie în care condițiunea era unită cu condiționatul ca membri ai seriei și, prin aceasta, amândouă erau *de acelaș fel*, deoarece regresivitatea nu era doar nicicând gândită ca desăvârșită sau, dacă aceasta s'ar fi întâmplat, un membru în sine condiționat trebuia să fie admis, în mod greșit, ca prim membru, deci ca necondiționat. Nu s'a cumpănit deci, ce-i drept, pretutindeni obiectul, adică condiționatul, dar totuș seria condițiilor sale numai după mărimea ei, și dificultatea, care nu putea fi înlăturată prin niciun compromis, ci numai prin tăierea totală a

nodului, consista aci în faptul că rațiunea îi dădea intelectului un obiect sau prea *lung* sau prea *scurt*, așa că acesta nu putea nicicând ajunge la egalitate cu ideea rațiunii.

Dar am trecut aci cu vederea o deosebire esențială, care domnește între obiecte, adică între conceptele intelectului pe cari rațiunea năzuește a le ridica la rangul de idei, anume, deoarece, după tabla noastră de mai sus a categoriilor, două din ele înseamnă o sinteză *matematică*, celelalte două însă o sinteză *dinamică* a fenomenelor. Și, până aci, s'a putut prea bine îngădui această neglijare, întrucât noi, așa cum am rămas, în reprezentarea generală a tuturor ideilor transcendente, totdeauna numai la condițiunii *în fenomen*, totașa și în cele două idei matematice-transcendente n'am avut niciun alt *obiect* decât pe cel în fenomen. Acuma însă, când trecem la concepte *dinamice* ale intelectului, întrucât trebuie să se adapteze ideii rațiunii, acea deosebire devine importantă și ne deschide o perspectivă cu totul nouă cu privire la procesul în care e încurcată rațiunea, și care, fiind *respins* mai înainte ca întemeindu-se, din ambele părți, pe presupuziții false, acuma, când poate că în antinomia dinamică are loc o atare presupuziție care poate sta împreună cu pretenția rațiunii, poate fi terminat din acest punct de vedere, și deoarece judecătorul completează lipsa mijloacelor de drept nesocotite de ambele părți, spre mulțumirea ambelor părți, printr'o *transacțiune*; ceeace, în acest conflict nu se putea face în antinomia matematică.

Seriile condițiilor sunt, ce-i drept, toate de acelaș fel întrucât considerăm numai *intinderea* lor: anume ori de sunt conforme ideii, sau ori de sunt pentru ea prea mari sau prea mici. Dar conceptul intelectului, care e la baza acestor idei, conține sau numai o *sinteză a omogenului*, (ceace se presupune la orice mărime, atât în compoziția cât și în diviziunea ei), sau și a *eterogenului*, care poate fi cel puțin admis în sinteza dinamică a nexului causal precum și în cea a necesarului cu contingentul.

De aci rezultă că în legătura matematică a seriilor fenomenelor nu poate intra nicio altă condiție decât o condiție *senzibilă*, adică o condiție care, ea însăș, este o parte a seriei; pecând seria

dinamică a condițiunilor senzibile mai îngăduște totuș încă o condițiune eterogenă, care nu este o parte a seriei, ci se află, ca *numai inteligibilă*, în afară de serie; prin care fapt deci se dă o satisfacție rațiunii și se pune necondiționatul în fruntea fenomenelor, fără a turbura, prin aceasta, seria acestor fenomene, totdeauna condiționată, și fără a o întrerupe în opoziție cu principiile intelectului.

Or, prin faptul că ideile dinamice îngăduesc o condițiune a fenomenelor în afară de seria lor, adică o condiție care nu este, ea însăș, un fenomen, se întâmplă ceva ce e cu totul deosebit de consecința antinomiei matematice. Aceasta făcea ca două afirmațiuni dialectice opuse să trebuiască a fi declarate false. Dimpotrivă, desăvârșit-condiționatul seriilor dinamice, care e nedespărțit de aceste serii considerate ca fenomene, legat de condițiunea deși empiric-necondiționată dar și *nesenzibilă*, poate da satisfacție, pedeparte *intelectului* și, pedeałtăparte *rațiunii* *), și, pe când argumentele dialectice, cari căutau, într'un fel sau altul, totalitatea necondiționată în simplele fenomene, cad amândouă, propozițiunile raționale, după ce am rectificat semnificația lor, pot fi *amândouă adevărate*; acest lucru nu poate avea nicidecum loc în ideile cosmologice care privesc numai unitatea matematică necondiționată, deoarece, în aceste idei, nu găsim altă condiție a seriei fenomenelor decât pe cea care, ea însăș, este un fenomen și care este, din acest titlu, și ea un membru al seriei.

*) De fapt, intelectul nu permite deloc între fenomene o condițiune care ar fi ea însăș necondiționată în mod empiric. Dar, dacă am putea gădi la un condiționat (în fenomen) o condițiune inteligibilă, care, prin urmare, n'ar aparține a seriei fenomenelor ca membru, fără a rupe prin aceasta cât de puțin seria condițiunilor empirice, o astfel de condițiune ar putea fi admisă ca empiric-necondiționată, în așa fel că regresivitatea empirică continuă n'ar fi întreruptă prin aceasta în nicio parte.

III.

Rezolvarea ideilor cosmologice despre totalitatea derivării evenimentelor lumii din cauzele lor

Nu ne putem gândi decât două feluri de cauzalitate cu privire la ceea ce se întâmplă, sau o cauzalitate după *natură* sau una din *libertate*. Cea dintâiu este legarea, în lumea sensibilă, a unei stări cu o stare precedentă, căreia-i urmează prima după o regulă. Or, cum *cauzalitatea* fenomenelor se întemeiază pe condițiuni de timp și starea precedentă, dacă ar fi existat totdeauna, nici n'ar fi produs un efect care se ivește abia în timp: atunci cauzalitatea cauzei a ceea ce se întâmplă sau se ivește s'a ivit și ea, și, după principiul intelectului, are ea însăși nevoie, la rândul ei, de o cauză.

Dimpotrivă, prin libertate, în senz cosmologic, eu înțeleg facultatea de a începe *dela sine* o stare, a cărei cauzalitate deci nu stă, după legea naturii, iarăș supt altă cauză care ar determina-o după timp. Libertatea este, în această semnificație, o idee transcendentală pură care, mai întâi, nu conține nimic împrumutat dela experiență, al cărei obiect, mai apoi, nici nu poate fi dat în mod determinat în experiență, deoarece e o lege generală chiar pentru posibilitatea oricărei experiențe ca tot ce se întâmplă să aibă o cauză, deci și cauzalitatea cauzei, care ea însăși s'a întâmplat sau s'a ivit să aibă, la rândul ei, o cauză; prin care fapt deci întreg câmpul experienței, ori și cât de departe s'ar întinde, se preface într'un tot ce nu este decât natură. Deoarece însă, în acest fel, nu se poate dobândi o totalitate absolută a condițiilor în raportul causal, rațiunea își creiază ideea unei spontaneități care ar putea începe dela sine să acționeze, fără ca să fie nevoie de o altă cauză precedentă pentru a o determina la acțiune după legea nexului causal.

Se va nota că pe această idee *transcendentală* a libertății se întemeiază conceptul practic al libertății, și că această idee constituie, în această libertate, adevăratul moment al dificultăților

cari au înconjurat din capul locului chestiunea posibilității ei. *Libertatea în înțeles practic* este independența alegerii arbitrare de *constrângerea* prin impulsuri ale senzibilității: Căci, o alegere arbitrară este senzibilă, întrucât e *afectată în mod patologic* (prin motive ale senzibilității); ea se numește *animală (arbitrium brutum)* când ea poate fi necesită în mod patologic. Arbitriul uman e fără îndoială un *arbitrium sensitivum*, dar nu *brutum*, ci *liberum*, deoarece senzibilitatea nu face necesară acțiunea sa, ci, în om, se găsește o facultate de a se determina dela sine în mod independent de constrângerea prin impulsuri senzibile.

Se vede lesne că, dacă toată cauzalitatea în lumea senzibilă ar fi numai natură, atunci orice eveniment ar fi determinat prin altul în timp după legi necesare; și prin urmare, deoarece fenomenele, întrucât ele determină arbitriul, ar trebui să facă necesară orice acțiune ca urmare naturală a lor, anularea libertății transcendente ar nimici în același timp toată libertatea practică. Căci aceasta presupune că, deși ceva nu s'a întâmplat, totuși ar fi *trebuit* să se întâmple, și cauza sa în fenomen n'a fost așa de determinată ca să nu se afle în arbitriul nostru o cauzalitate capabilă de a produce, în mod independent de acele cauze naturale și chiar împotriva puterii și influenței lor, ceva ce e determinat în ordinea de timp după legi empirice, deci de a începe *cu totul dela sine* o serie de evenimente.

Se întâmplă deci aci, ceea ce în general se găsește în conflictul unei rațiuni care se încumetă a trece dincolo de limitele experienței posibile, că problema nu este, bine zis, *fiziologică*, ci *transcendentală*. Deaceia, chestiunea despre posibilitatea libertății interesează fără îndoială psihologia, dar, deoarece ea se întemeiază pe argumentele dialectice ale rațiunii numai pure, ea trebuie să ocupe, cu rezolvarea sa, numai filozofia transcendentală. Or, pentru a o pune pe aceasta, care nu poate refuza aci un răspuns satisfăcător, în starea de a-l da, eu trebuie mai întâi să încerc a determina mai de aproape printri'o notă metoda ei în această problemă.

Dacă fenomenele ar fi lucruri în sine, deci spațiul și timpul forme ale existenței lucrurilor în sine, atunci condițiunile și cu

condiționatul ar aparține totdeauna ca membri uneia și aceleiaș serii și de aci ar și izvorî, în cazul de față, antinomia care e comună tuturor ideilor transcendente, anume că această serie ar trebui să fie, în mod inevitabil, prea mare sau prea mică pentru intelect. Conceptele dinamice ale rațiunii însă, cu cari ne ocupăm în acest număr și în cel următor, au acest caracter oșebit că, neavând ele a face cu un obiect considerat ca mărime, ci numai cu *existența* sa, noi și putem face abstracție de mărimea seriei condițiunilor și nu trebuie să considerăm aci decât raportul dinamic al condițiunii față de condiționat, astfel, că în problema despre natură și libertate, noi găsim acuma dificultatea de a ști dacă libertatea e cumva pretutindeni posibilă și dacă, fiind așa, ea s'ar putea acorda cu universalitatea legii naturale a cauzalității: deci, dacă e o propoziție exact-disjunctivă că orice efect în lume ar trebui să rezulte *sau* din natură *sau* din libertate, sau dacă nu mai degrabă amândouă ar putea avea loc, dintr'un punct de vedere diferit, în mod simultan în unul și acelaș eveniment. Exactitatea acelu principiu despre înlănțuirea desăvârșită a tuturor evenimentelor lumii senzibile după legi naturale neschimbate este acuma bine stabilită ca un principiu al Analiticei transcendente și nu suferă nicio excepție. E deci numai întrebarea: dacă, cu toate acestea, în acelaș efect, determinat după natură, ar putea avea loc și libertate sau dacă ea nu e cu totul exclusă prin acea regulă inviolabilă. Și aci presupoziția comună, dar înșelătoare a *realității absolute* a fenomenelor își arată influența ei păgubitoare, care turbură rațiunea. Căci, dacă fenomenele sunt lucruri în sine, libertatea nu mai poate fi salvată. În acest caz, natura este cauza desăvârșită și în sine îndeajuns determinată a oricărui eveniment, și condițiunea acestuia e conținută oricând numai în seria fenomenelor, cari, împreună cu efectul lor, sunt necesare supt legea naturală. Dacă, dimpotrivă, fenomenele nu se prezintă ca nimic altceva decât ca ceea ce sunt de fapt, adică nu ca lucruri în sine, ci ca simple reprezentări cari se înlănțue după legi empirice, atunci ele înseși mai trebuie să aibă cauze cari nu sunt fenomene. O atare cauză inteligibilă însă nu e determinată, cu privire la cauzalitatea ei.

prin fenomene, deși efectele ei devin fenomene și pot fi deci determinate prin alte fenomene. Ea ste deci, împreună cu cauzalitatea ei, în afară de serie; pe când efectele se găesc în seria condițiunilor empirice. Efectul deci poate fi considerat, cu privire la cauza sa inteligibilă, ca liber și totuș în acelaș timp, cu privire la fenomene, ca o urmare din aceste fenomene după necesitatea naturii; o distincțiune care, expusă în general și în mod abstract, trebuie să pară extrem de subtilă și obscură, care însă, în aplicare, se va lămuri. Aci n'am vroit decât să notez că, înlănțuirea desăvârșită a tuturor fenomenelor într'un context al naturii fiind o lege indispensabilă, această lege ar trebui să răs- toarne, în mod necesar, toată libertatea, dacă am vrea să ne legăm cu încăpățănare de realitatea fenomenelor. Și din această cauză, cei ce urmează aci opiniunea comună n'au ajuns niciodată să împreune natura și libertatea.

Posibilitatea cauzalității prin libertate în împreunare cu legea generală a necesității naturale

Numesc *inteligibil* ceea ce, într'un obiect al simțurilor, nu e însuș fenomen. Dacă, deci, ceea ce trebuie considerat în lumea senzibilă ca fenomen mai are în sine însuș o facultate care nu e obiect al intuiției senzibile, prin care însă totuș poate fi cauza unor fenomene, atunci putem privi cauzalitatea acestei ființe din două laturi: ca *inteligibilă* după acțiunea ei, ca o cauzalitate a unui lucru în sine și ca *senzibilă* după efectele acestei acțiuni, ca o cauzalitate a unui fenomen în lumea senzibilă. Noi ne-am face deci despre facultatea unui atare subiect un concept empiric și, deasemeni, un concept intelectual despre cauzalitatea sa, și aceste două se întâlnesc amândouă în unul și acelaș efect. Modul acesta îndoit de a ne gândi facultatea unui obiect al simțurilor nu contrazice niciunuia dintre conceptele ce avem a ni le face despre fenomene și despre o experiență posibilă. Căci, deoarece la baza acestora, cari doar nu sunt în sine lucruri, trebuie să stea un obiect transcendental care le determină ca simple re-

prezentări, nimic nu împiedică pentru ca să nu atribuim acestui obiect transcendentă, pe lângă însușirea prin care devine fenomen, și o *cauzalitate* care nu e fenomen, deși *efectul* ei se găsește, cu toate aceste, în fenomen. Orice cauză eficientă însă trebuie să aibă un *caracter*, adică o lege a cauzalității ei, fără de care ea nici n'ar fi cauză. Și atunci, într'un subiect al lumii senzibile, am avea, mai întâi, un *caracter empiric*, prin care acțiunile sale ca fenomene ar sta în înlăunțire desăvârșită cu alte fenomene după legi naturale constante și ar putea fi derivate din ele ca din condițiunile lor, formând astfel, împreună cu aceste, membrii unei serii unice a ordinii naturale. În al doilea rând, noi am mai trebui să-i acordăm un *caracter inteligibil*, prin care el, ce-i drept, este cauza acelor acțiuni ca fenomene, dar care, el însuș, nu stă supt condițiunile senzibilității și nu este, el însuși, fenomen. Pe cel dintâi l-am putea numi caracter al unui atare lucru în fenomen, pe al doilea, caracter al lucrului în sine.

Or, acest subiect activ n'ar sta, după caracterul său inteligibil, supt condițiunile timpului; căci timpul nu este decât condițiunea fenomenelor, nu însă a lucrurilor în sine. În el nu s'ar naște *niciun act* nici n'ar *inceta*, prin urmare nici n'ar fi supus legii oricărei determinațiuni de timp, a tot ce e schimbător: anume că tot ce se *întâmplă* își găsește cauza în *fenomene* (ale stării precedente). Cu un cuvânt: cauza sa, întrucât e intelectuală, n'ar sta nicidecum în seria condițiunilor empirice cari fac necesar evenimentul în lumea senzibilă. Acest caracter inteligibil fără îndoială că n'ar putea fi cunoscut nicicând în mod nemijlocit, dat fiind că noi nu putem percepe ceva decât în măsura ce devine fenomen; dar acest caracter ar trebui totuș *gândit* în conformitate cu caracterul empiric, așa cum în general noi trebuie să punem, în gând, la baza fenomenelor un obiect transcendentă, deși noi nu știm nimic despre el ce este în sine.

După caracterul său empiric deci, acest subiect ca fenomen ar fi supus tuturor legilor determinării după nexul cauzal, și n'ar fi, din acest punct de vedere, nimic decât o parte a lumii senzibile, ale cărei efecte, ca și orice alt fenomen, ar decurge în mod

inevitabil din natură. Totașa cum fenomenele exterioare influențează asupra lui, cum caracterul său empiric, adică legea cauzalității sale, ar fi cunoscut prin experiență, toate acțiunile sale ar trebui să se poată explica după legi naturale, și toate mijloacele pentru determinarea lor completă și necesară ar trebui găsite într'o experiență posibilă.

După caracterul său inteligibil însă, (deși despre el nu putem avea nimic decât numai conceptul său general); acelaș subiect ar trebui totuș declarat liber de toată influența senzibilității și determinarea prin fenomene; și deoarece în el, întrucât e *noumenon*, nu se *întâmplă* nimic, nu se găsește nicio schimbare care cere o determinare dinamică de timp, deci nici o legătură cu fenomene ce ar fi cauze, atunci această ființă activă, din acest punct de vedere, ar fi în acțiunile sale independentă și liberă de toată necesitatea naturală, cum e cea ce se găsește numai în lumea senzibilă. S'ar spune despre ea în mod foarte exact că ea își începe *dela sine* însăș efectele sale în lumea senzibilă fără ca actul să înceapă *în ea* însăș; și aceasta ar fi valabil fără ca, deaceea, efectele să trebuiască să înceapă *dela sine* în lumea senzibilă, deoarece aci ele sunt determinate oricând de mai înainte prin condițiuni empirice în timpul precedent, dar totuș numai cu ajutorul caracterului empiric, (care este numai fenomenul celui inteligibil) și sunt posibile numai ca o continuare a seriei cauzelor naturale. Așa deci s'ar găsi, în mod simultan și fără niciun conflict, libertatea și natura, fiecare în înțelesul său întreg, în aceleași acțiuni, după cum le comparăm cu cauza lor inteligibilă sau senzibilă.

Lămurirea ideii cosmologice a unei libertăți în unire
cu necesitatea universală a naturii

Am aflat de bine de a trage mai întâi o schiță a rezolvării problemei noastre transcendente pentru a putea prinde mai bine mersul rațiunii în soluționarea ei. Acuma vrem să expunem momentele ei decisive, cari interesează în primul rând, și să le examinăm pe fiecare în mod osebit.

Legea naturală spunând că tot ce se întâmplă are o cauză și cauzalitatea acestei cauze, adică *acțiunea*, deoarece precedează în timp și cu privire la un efect ce s'a ivit aci nu poate să fi fost ea însăși totdeauna, ci trebuie să se fi *întâmpat*, are deasemeni între fenomene cauza sa prin care e determinată, și că, prin urmare, toate evenimentele sunt determinate în mod empiric într'o ordine naturală; această lege, prin care abia fenomenele pot constitui o *natură* și pot deveni obiecte ale unei experiențe, este o lege a intelectului, dela care nu e îngăduit, supt nici un pretext, de a ne depărta sau de a excepta dela ea vreun fenomen, deoarece dealtminteri l-am pune în afară de orice experiență posibilă, prin acest fapt însă l-ăm deosebi de toate obiectele unei experiențe posibile și am face din el un lucru numai gândit și o născocire a creierului.

Dar, deși nu vedem aci decât numai un lanț de cauze care, în regresiuinea la condițiunile lor, nu îngăduie nicio *totalitate absolută*, totuș această dificultate nu ne oprește deloc; căci ea a fost înlăturată acuma în discuția generală a antinomiei rațiunii, când tinde la necondiționat în seria fenomenelor. Dacă am vrea să cedăm iluziei realismului transcendental, atunci n'ar mai rămănea nici natură nici libertate. Aci se pune numai întrebarea: dacă, nerecunoscându-se în întreaga serie a tuturor evenimentelor decât numai necesitate naturală, ar fi totuș posibil, de a considera această necesitate, care pedeoparte e un simplu efect natural, totuș pedealtăparte ca efect din libertate, sau dacă între aceste două feluri de cauzalitate s'ar găsi o directă contradicție.

Între cauzele în fenomen e cert că nu poate exista ceva ce ar putea începe o serie în mod absolut și dela sine. Orice acțiune, ca fenomen, întrucât produce un eveniment, este ea însăși, eveniment sau întâmplare care presupune o altă stare unde să se găsească cauza; și astfel, tot ce se întâmplă nu e decât o continuare a seriei și niciun început care s'ar ivi dela sine nu e posibil în ea. Așadar, toate acțiunile cauzelor naturale sunt în succesiunea de timp, la rândul lor, iarăș efecte cari deasemeni presupun cauzele lor în seria de timp. O acțiune *originară*, prim

care se întâmplă ceva ce nu era înainte, nu se poate aștepta dela nexul causal al fenomenelor.

Dar e oare și necesar ca, dacă efectele sunt fenomene, cauzalitatea cauzei lor, care (anume cauza), și ea însăși e fenomen; să fie numai empirică? și nu e oare, dimpotrivă, posibil ca, deși pentru fiecare efect în fenomen se cere fără îndoială o legătură cu cauza sa după legile cauzalității empirice, totuș această cauzalitate empirică însăși, fără a întrerupe câtuș de puțin înlănțuirea sa cu cauzele naturale, să poată fi totuș un efect al unei cauzalități neempirice, ci inteligibile? adică a acțiunii, cu privire la fenomene originare, a unei cauze, care deci, din acest punct de vedere, nu e fenomen, ci, după această facultate, e inteligibilă, deși dealtfel ea trebuie socotită ca aparținând cu desăvârșire lumii senzibile ca un membru al lanțului naturii.

Noi avem nevoie de principiul cauzalității fenomenelor întrealtă pentru a căuta și a putea arăta condițiunile naturale ale evenimentelor naturale, deci cauze în fenomen. Dacă se admite această pozițiune și nu se slăbește prin nicio excepție, atunci intelectul, care în întrebuintărea sa empirică nu vede, în toate evenimentele, nimic decât natură și e și în drept să o facă, are tot ce poate cere, și explicațiunile fizice merg drumul lor fără a întâlni piedici.

Or, lui nu i se aduce nicio daună, chiar dacă n'ar fi dealtfel decât ficțiune, admitându-se că între cauzele naturale ar exista și unele cari au o facultate care e numai inteligibilă, întrucât determinarea ei spre acțiune nu se întemeiază nicidecum pe condițiuni empirice, ci pe simple principii ale intelectului, în așa fel totuș ca *acțiunea în fenomen* a acestei cauze să corespundă tuturor legilor cauzalității empirice. Căci în acest fel, subiectul care acționează ca o *causa phaenomenon* ar fi înlănțuit cu natura în dependență nedespărțită a tuturor acțiunilor sale, și numai *phaenomenon*-ul acestui subiect (cu toată cauzalitatea sa în fenomen) ar conține anumite condițiuni, cari ar trebui considerate ca fiind numai inteligibile, în cazul când vrem să ne urcăm dela obiectul empiric la cel transcendental. Căci, dacă urmăm regula naturii numai în ceea ce ar putea fi cauza între fenomene,

atunci am putea fi fără grijă despre ceace, în subiectul transcendentă, care ne este necunoscut din punct de vedere empiric, e gândit ca un principiu al acestor fenomene și al înlănțuirii lor. Acest principiu inteligibil nu atinge deloc chestiunile empirice, ci privește cam numai cugetarea în intelectul pur, și, cu toate că efectele acestei cugetări și acțiuni ale intelectului pur se găsesc în fenomene, acestea totuș trebuie să poată fi explicate, cu toate acestea, în întregime după legi naturale din cauza lor în fenomen, neținându-se seama decât de caracterul lor empiric ca principiu suprem de explicare și neglijând cu desăvârșire, ca necunoscut, caracterul inteligibil care este cauza transcendentă a celui dintâi, afară de cazul numai când el e indicat prin caracterul empiric ca semn senzibil al lui. Să aplicăm acestea la experiență. Omul este un fenomen între fenomenele lumii senzibile și, din acest punct de vedere, și el este o cauză între cauzele naturale a căror cauzalitate trebuie să stea supt legi empirice. Ca atare și el trebuie deci să aibă un caracter empiric ca toate celelalte lucruri ale naturii. Noi observăm acest caracter prin forțele și facultățile pe cari le manifestează în efectele lor. În natura neînsuflețită sau numai animală noi nu găsim niciun temei de a ne gândi vreo facultate în alt fel decât numai condiționată în mod sensibil. Numai omul, care nu cunoaște toată natura în altfel decât numai prin simțuri, se cunoaște pe sine și prin simplă a percepție, și anume în acțiuni și determinațiuni interne pe cari nu le poate atribui impresiunii simțurilor, și-și este sie, fără îndoială, pedeoparte fenomen, pedealtăparte însă, anume cu privire la anumite facultăți, un obiect numai inteligibil deoarece acțiunea sa nu poate fi atribuită nicidecum receptivității senzibilității. Această facultate noi o numim intelect și rațiune; mai ales cea din urmă se deosebește, în înțeles precis și eminent, de toate forțele condiționate în mod empiric, deoarece ea cumpește obiectele ei numai după idei și determină, în conformitate cu aceste idei, intelectul, care face apoi de conceptele sale (ce-i drept tot pure) o întrebuițare empirică.

Or, că această rațiune are cauzalitate, cel puțin că ne reprezentăm în ea o cauzalitate, aceasta rezultă în mod lămurit din

imperativele pe cari le impunem ca regule, în tot domeniul practic, forțelor în acțiune. *Trebuirea* exprimă un fel de necesitate și de legătură cu principii, care nu se prezintă de altfel în toată natura. Intelectul poate cunoaște, cu privire la natură, numai ceea ce este sau a fost sau va fi: E imposibil ca ceva să *trebuiească a fi* aci altfel decum este de fapt în toate aceste raporturi de timp; ba mai mult, *trebuirea*, avându-se în vedere numai mersul naturii, n'are absolut nicio semnificație. Noi nu putem întreba nicidecum: ce trebuie să se întâmple în natură; totașa de puțin ca: ce însușiri trebuie să aibă un cerc, ci, ce se întâmplă în natură, sau ce însușiri are cercul.

Or, această *trebuire* exprimă o acțiune posibilă al cărei principiu nu e nimic altceva decât un simplu concept, pe când principiul unei simple acțiuni naturale trebuie să fie totdeauna un fenomen. Or, acțiunea trebuie să fie fără îndoială posibilă supt condițiuni naturale dacă *trebuirea* e îndreptată spre ea; dar aceste condițiuni naturale nu privesc determinarea arbitriului însuș, ci numai efectul și rezultatul său în fenomen. Oricât de multe principii naturale ar fi cari mă împing la *voire*, ori și câte excitații senzibile, ele nu pot produce *trebuirea*, ci numai o voință care, departe de a fi necesară, e totdeauna condiționată, pecând *trebuirea*, pe care o enunță rațiunea, opune măsură și țintă, ba chiar oprire și autoritate. Fie că e un obiect al simplei senzibilități (plăcutul) sau și al rațiunii pure (binele), rațiunea nu cedează principiului care e dat în mod empiric și nu urmează ordinea lucrurilor așa cum se prezintă ele în fenomen, ci ea își face, cu deplină spontaneitate, o ordine proprie după idei, căroro le adaptează condițiunile empirice și după cari ea declară necesare chiar acțiuni cari doar *nu s'au întâmplat* și poate că nu se vor întâmpla, presupunând totuș despre toate că rațiunea ar putea avea cauzalitate cu privire la ele; căci fără de acestea ea n'ar aștepta dela ideile sale efecte în experiență.

Or, să ne oprim aci și să admitem, cel puțin ca posibil, că rațiunea are de fapt cauzalitate cu privire la fenomene; atunci ea trebuie, ori și cât ar fi ea rațiune, totuș să arate un caracter empiric, deoarece orice cauză presupune o regulă după care

anumite fenomene urmează ca efecte, și orice regulă reclamă o uniformitate a efectelor care întemeiază conceptul cauzei (ca al unei facultăți), concept pe care noi, întrucât el trebuie să iasă la iveală din simple fenomene, îl putem numi caracter empiric al său, care e constant, pe când efectele apar în forme schimbătoare după diversitatea condițiilor concomitente și în parte limitative.

Așadar, fiecare om are un caracter empiric al arbitriului său, care nu este nimic altceva decât o anumită cauzalitate a rațiunii sale, întrucât aceasta, în efectele ei în experiență, arată o regulă după care putem cunoaște principiile ei raționale și acțiunile ei după fel și grad și putem judeca principiile subiective ale arbitriului său. Deoarece acest caracter empiric însuș trebuie scos din fenomene ca efect și din regulile lor pe cari le pune experiența la îndemână, atunci toate acțiunile omului în fenomen sunt determinate din caracterul său empiric și din celelalte cauze concomitente după ordinea naturii; și dacă am putea cerceta până 'n fund toate fenomenele arbitriului său, atunci n'ar exista nicio unică acțiune omenească pe care n'am putea-o prezice cu certitudine și n'am putea-o cunoaște din condițiunile ei precedente ca fiind necesară. Cu privire la acest caracter empiric nu există deci libertate, și doar numai după acesta îl putem considera pe om când *observăm* numai, și când, cum se întâmplă în antropologie, vrem să cercetăm, din punct de vedere fiziologic, cauzele ce determină acțiunile sale.

Dacă însă cumpănim chiar aceleași acțiuni cu privire la rațiune, și anume nu la cea speculativă pentru a *explica* acțiunile după originea lor, ci cu desăvârșire numai întrucât rațiunea e cauza pentru a le *produce* ea însaș; cu un cuvânt, dacă le apropiem de rațiune din punct de vedere *practic*, atunci găsim o cu totul altă regulă și o ordine care e cu totul diferită de ordinea naturii. Căci, aci poate că *nu trebuia să se fi întâmplat* acele toate ce *s'au întâmplat* doar după mersul naturii și trebuia să se întâmple în mod inevitabil după principiile sale empirice. Dar, câteodată găsim sau credem cel puțin a găsi că ideile rațiunii au dovedit de fapt cauzalitate cu privire la acțiunile omului ca fe-

nomene, și că aceste acțiuni s'au întâmplat, nu pentru că erau determinate prin cauze empirice, nu, ci pentru că erau determinate prin principii ale rațiunii.

Or, presupunând că am putea zice că rațiunea are cauzalitate cu privire la fenomen: acțiunea sa s'ar putea numi ea oare aci liberă, dat fiind că ea, în caracterul ei empiric (în modul de simțire), e prea exact determinată și necesară? Acesta, la rândul său, e determinat în caracterul inteligibil (în modul de gândire). Dar noi nu cunoaștem acest din urmă mod, ci noi îl însemnăm prin fenomene, cari nu ne fac, bine zis, să cunoaștem *nemijlocit decât modul de simțire (caracterul empiric) *).

Or, acțiunea, întrucât trebuie atribuită modului de gândire ca fiind cauza ei, nu rezultă totuși nicidecum după legi empirice, adică așa ca să precedeze condițiunile rațiunii pure, ci numai așa ca să precedeze efectele lor în fenomenul simțului intern. Rațiunea pură, ca o facultate numai inteligibilă, nu e supusă forme de timp și deci nici condițiunilor succesiunii în timp. Cauzalitatea rațiunii în caracterul inteligibil nu se naște, sau nu începe cumva într'un timp anumit pentru a produce un efect. Căci, dealtfel, ea însăș ar fi supusă legii naturale a fenomenelor întrucât aceasta determină serii cauzale după timp, și cauzalitatea ar fi natură și nu libertate. Așadar vom putea zice: dacă rațiunea poate avea cauzalitate cu privire la fenomene, atunci ea e o facultate prin care abia începe condițiunea senzibilă a unei serii de efecte. Căci condițiunea ce se află în rațiune nu e senzibilă și deci nu începe ea însăș. Prin urmare, aci are deci loc ceea ce ne lipsea în toate seriile empirice, anume că condițiunea unei serii succesive de evenimente putea fi ea însăș empiric-necon condiționată.

*) Moralitatea propriu zisă a acțiunilor (merit și vină), și chiar cea a propriei noastre conduite, ne rămâne deaceea cu desăvârșire ascunsă. Imputațiunile noastre nu pot fi raportate decât la caracterul empiric. Dar, cât efect pur din aceste trebuie de atribuit libertății, cât simplei naturi și greșelii fără voie a temperamentului sau dispozițiunii sale fericite (*merito fortunae*), nu poate nimenea descoperi și deci nici nu poate judeca după deplină dreptate.

Căci aci condițiunea este în afară de seria fenomenelor (în inteligibil) și nu e supusă deci niciunei condiții senzibile și niciunei determinațiuni de timp printr'o cauză precedentă.

Cu toate acestea, chiar aceeaș cauză aparține și ea totuș, din alt punct de vedere, seriei fenomenelor. Omul însuș e fenomen. Arbitriul său are un caracter empiric care e cauza (empirică) a tuturor acțiunilor sale. Nu există niciuna din condițiunile cari determină pe om în conformitate cu acest caracter care să nu fie conținută în seria efectelor naturale și să nu asculte de legea ei, după care nu se găsește nicio cauzalitate empiric-necon condiționată a ceea ce se întâmplă în timp. Deaceea, nicio acțiune dată, (deoarece nu poate fi percepută decât ca fenomen), nu poate începe absolut dela sine. Dar, despre rațiune nu se poate spune că, înaintea acelei stări în care ea determină voința, precedează altă stare în care chiar această stare e determinată. Căci, deoarece rațiunea însăș nu e fenomen și nu e supusă nicidecum condițiunilor senzibilității, atunci în ea, cu privire la cauzalitatea ei, nu are loc nicio succesiune de timp, și la ea nu se poate aplica deci legea dinamică a naturii care determină succesiunea de timp după reguli.

Rațiunea este deci condițiunea permanentă a tuturor acțiunilor voluntare prin cari se manifestează omul. Fiecare din ele e determinată, în caracterul empiric al omului, încă mai înainte de ce se întâmplă. Cu privire la caracterul inteligibil, cel empiric nefiind decât schema senzibilă a acestuia, nu există niciun înainte sau după, și orice acțiune, fără considerarea raportului de timp în care stă cu alte fenomene, este efectul nemijlocit al caracterului inteligibil al rațiunii pure, care acționează deci în libertate, fără a fi determinată în mod dinamic în lanțul cauzelor naturale prin principii externe sau interne, dar cari o precedează în timp, și această a ei libertate nu numai că o putem considera în mod negativ drept independență de condițiuni empirice, (căci prin aceasta facultatea rațiunii ar înceta să fie o cauză a fenomenelor), ci o putem caracteriza și în mod pozitiv printr'o facultate de a începe dela sine o serie de evenimente, așa că în ea însaș nu începe nimic, ci că ea, ca condiție necon condiționată a oricărei

acțiuni voluntare, nu îngăduie deasupra sa niciun fel de condițiuni precedente în timp, pe când totuș efectul ei începe în seria fenomenelor, dar nu poate constitui aci nicicând un început absolut prim.

Pentru a lămuri principiul regulator al rațiunii printr'un exemplu din întrebuițarea sa practică, nu pentru a-l confirma, (căci astfel de dovezi sunt nepotrivite pentru afirmațiuni transcendentale), să luăm o acțiune voluntară, d. ex. o minciună răutăcioasă prin care un om a adus o anumită tulburare într'o societate, și pe care o examinăm mai întâiu după motivele ei din cari s'a născut și o judecăm apoi cum îi poate fi imputată împreună cu efectele ei. În scopul dintâiu, noi analizăm caracterul empiric al acestui om până la izvoarele sale, pe cari le căutăm în educația greșită, în societatea rea, în parte și în răutatea unui naturel nesimțitor pentru rușine, în parte le atribuim ușurinței și lipsei de cumpătare; unde nu neglijăm nici influența cauzelor ocazionale. În toate aceste procedăm cum se procedează în general în cercetarea seriei cauzelor determinante ale unui efect natural dat. Or, deși credem că, prin acestea, acțiunea e determinată, cu toate aceste noi îl dojenim pe făptuitor, și anume nu pentru naturelul său nenorocit, nu pentru împrejurările cari au influențat asupra sa, ba chiar nici pentru conduita sa din trecut; căci noi presupunem că am putea lăsa cu totul la o parte cum a fost acea conduită, și că am putea considera seria de condițiuni trecută ca neavenită, această faptă însă ca în întregime necondiționată cu privire la starea precedentă, ca și cum făptuitorul ar începe cu totul dela sine o serie de consecințe. Această dojană se întemeiază pe o lege a rațiunii, unde noi considerăm rațiunea ca o cauză care ar fi putut și trebuit să determine în alt mod conduita omului fără considerarea tuturor condițiunilor empirice amintite. Și anume, cauzalitatea rațiunii nu se consideră cumva numai ca o concurență, ci ca desăvârșită în sine, deși impulsurile senzibile n'ar fi deloc pentru, ci chiar împotrivă; acțiunea se atribue caracterului său inteligibil, el are acuma, în clipa ce minte, vină întreagă; prin urmare, cu toate condițiunile empirice ale faptei,

rațiunea era pe deplin liberă, și această faptă trebuie atribuită în întregime neglijenței ei.

Se vede lesne prin această judecată de imputabilitate că aci ne gândim că rațiunea nu e afectată nicidecum prin toată acea senzibilitate, că ea nu se schimbă, (deși se schimbă fenomenele ei, anume modul cum ea se manifestează în efectele sale), că în ea nu precedează nicio stare care să determine pe cea următoare, că deci ea nu aparține nicidecum seriei condițiunilor senzibile cari fac necesare fenomenele după legi naturale. Ea, rațiunea, e prezentă și identică în toate acțiunile omului în toate împrejurările de timp, dar ea însăși nu e în timp și nu intră poate cumva într'o nouă stare în care nu era înainte; ea este *determinantă*, dar nu *determinabilă* cu privire la noua stare. De aceea nu se poate întreba: de ce rațiunea nu s'a determinat *pe sine* altfel? ci numai: de ce n'a determinat ea *fenomenele* altfel prin cauzalitatea sa? Dar la această întrebare niciun răspuns nu e posibil. Căci un alt caracter inteligibil ar fi dat alt caracter empiric, și dacă zicem că făptuitorul cu toată conduita sa de până atunci, s'ar fi putut abține totuș dela minciună, aceasta înseamnă numai că ea stă nemijlocit supt puterea rațiunii și că rațiunea, în cauzalitatea ei, nu e supusă condițiunilor fenomenului și cursului timpului, că diferența timpului poate, ce-i drept, constitui o diferență capitală a fenomenelor respective întreolaltă, dar că, aceste nefiind însă lucruri, deci nici cauze în sine, ea nu poate constitui nicio diferență a acțiunii față de rațiune.

În judecarea acțiunilor libere, deci, cu privire la cauzalitatea lor, noi nu putem ajunge decât până la cauza inteligibilă, dar nu putem trece *dincolo de ea*; noi putem cunoaște că ea poate fi liberă, adică determinată în mod independent de senzibilitate și că poate fi deci, în acest fel, condițiunea senzibil-neconștientă a fenomenelor. De ce însă caracterul inteligibil dă tocmai acest fenomen și acest caracter empiric în aceste împrejurări prezente, această întrebare depășește așa de mult toată puterea rațiunii noastre de a răspunde, ba tot dreptul ei de a întreba chiar numai, ca și cum am întreba: de unde vine că obiectul transcendental al intuiției noastre senzibile exterioare dă chiar

numai intuiție în spațiu și nu oarecare altă intuiție. Dar problema pe care trebuim să o deslegăm nu ne obligă a răspunde, căci ea nu era decât aceasta: ori de libertatea contrazice, în una și aceeași acțiune, necesitatea naturală, și la această chestiune noi am dat un răspuns satisfăcător, arătând că, deoarece în libertate e posibilă o relație cu un fel cu totul deosebit de condițiuni decum e posibilă în necesitatea naturală, legea acestei din urmă nu afectează pe cea dintâiu, prin urmare că amândouă pot avea loc în mod independent de oaltă și fără a fi turburate una prin alta.

*

* *

Trebuie să notăm bine că, prin acestea, noi n'am vrut să demonstrăm *realitatea* libertății ca a uneia din facultățile ce conțin cauza fenomenelor lumii noastre senzibile. Căci, pe lângă faptul că aceasta n'ar fi fost deloc o considerație transcendentă, care n'are a face decât cu concepte, aceasta nici n'ar fi putut reuși, dat fiind că din experiență noi nu putem concluda nicicând la ceva ce nu trebuie gândit nicidecum după legile experienței. Mai apoi, noi n'am vroit să dovedim nici chiar *posibilitatea* libertății, căci nici aceasta n'ar fi reușit, deoarece noi nu putem cunoaște în general posibilitatea niciunui principiu real și a niciunei cauzalități **din simple concepte a priori**. Libertatea se tratează aci numai ca idee transcendentă, prin care rațiunea gândește a începe în mod absolut seria condițiilor în fenomen prin ceea ce-i necondiționat din punct de vedere senzibil, încurcându-se însă aci într'o antinomie cu legile ei proprii pe cari ea le prescrie întrebuițării empirice a intelectului. Or, că această antinomie se întemeiază pe o simplă aparență și că natura *nu contrazice*, cel puțin, cauzalitatea din libertate, acesta a fost singurul lucru pe care l-am putut face și care, în mod cu totul exclusiv, ne-a preocupat.

IV.

Rezolvarea ideii cosmologice despre totalitatea dependenței fenomenelor, după existența lor în general

În numărul precedent noi am considerat schimbările lumii senzibile în seria lor dinamică, deoarece fiecare stă supt alta ca supt cauza ei. Acuma, această serie a stărilor nu ne servește decât drept direcție pentru a ajunge la o existență care ar putea fi suprema condiție a tot ce se schimbă, anume la *ființa necesară*. Aci nu e vorba de cauzalitatea necondiționată, ci de existența necondiționată chiar a substanței. Așadar, seria ce o avem înaintea noastră este, bine zis, numai o serie de concepte și nu de intuiții, întrucât una e condiția celeilalte.

Dar se vede lesne cumcă, deoarece totul e schimbător în ansamblul fenomenelor, deci condiționat în existență, nu poate exista nicăieri în seria existenței dependente niciun membru necondiționat a cărui existență ar fi absolut necesară, și că deci, dacă fenomenele ar fi lucruri în sine și, chiar prin aceasta, condițiunea lor ar aparține, împreună cu condiționatul, uneia și aceleiaș serii a intuițiilor, nicicând n'ar putea exista o ființă necesară ca condiție a existenței fenomenelor lumii senzibile.

Dar regresiuinea dinamică are acest caracter particular și care o deosebește de cea matematică: anume că, deoarece această din urmă are a face, bine zis, numai cu compoziția părților într'un întreg sau cu decompoziția unui întreg în părțile sale, condițiunile acestei serii trebuiesc considerate totdeauna ca părți ale ei, deci ca omogene, prin urmare ca fenomene, pe când în regresiuinea dinamică, deoarece nu e vorba de posibilitatea unui tot necondiționat din părți date sau a unei părți necondiționate a unui tot dat, ci de derivarea unei stări din cauza sa sau a existenței contingente a substanței înseș din existența necesară, condiția nu trebuie să constituie, chiar în mod necesar, o serie empirică cu condiționatul.

Ne mai rămâne deci, în antinomia aparentă ce o avem înainte,

încă o cale deschisă, anume deoarece cele două propoziții opuse olaltă pot fi, din diferite puncte de vedere, în acelaș timp adevărate, în așa fel că toate lucrurile lumii senzibile sunt absolut contingente, și au deci totdeauna o existență numai empiric-condiționată, deși există pentru întreaga serie și o condiție neempirică, adică o ființă necondiționat-necesară. Căci aceasta, ca condiție inteligibilă, n'ar aparține nicidecum seriei ca membru al ei, (nici chiar ca membru suprem) și ea nici n'ar face pe vreun membru al seriei empiric-necondiționat, ci ar lăsa toată lumea senzibilă în existența ei empiric-condiționată și care merge prin toți membrii. Acest fel de a pune la baza fenomenelor o existență necondiționată, s'ar deosebi deci de cauzalitatea empiric-necondiționată (libertatea), din articolul precedent, prin faptul că, la libertate, lucrul însuș ar aparține, în calitate de cauză (*substantia phaenomenon*), totuș seriei condițiunilor și numai *cauzalitatea* sa a fost gândită ca inteligibilă, aci însă ființa necesară ar trebui gândită ca stând cu desăvârșire în afară de seria lumii senzibile (ca *ens extramundanum*) și ca fiind numai inteligibilă; numai prin care fapt ea poate fi împiedicată de a fi supusă, ea însăși, legii contingenței și dependenței tuturor fenomenelor.

Principiul regulator al rațiunii, cu privire la această problemă a noastră, este deci: că totul în lumea senzibilă are o existență empiric-condiționată și că nicăiri în ea nu există, cu privire la nicio însușire, o necesitate necondiționată; că nu există niciun membru al seriei de condițiuni, pentru care n'am trebui să așteptăm și să căutăm, pe cât putem, totdeauna condițiunea empirică într'o experiență posibilă, și că nimic nu ne îndreptățește de a deriva vreo existență dintr'o condițiune în afară de seria empirică sau și de a o considera, chiar în serie, ca absolut independentă și subsistentă prin ea însăș; dar fără a nega prin aceasta nicidecum că toată seria n'ar putea fi întemeiată în vreo ființă inteligibilă, (care, prin aceasta, e liberă de toată condițiunea empirică, și mai conține încă și principiul posibilității tuturor acestor fenomene).

Dar, aci nu e deloc intenția noastră de a dovedi existența

necondiționat-necesară a unei ființe sau și numai de a întemeia pe aceasta posibilitatea unei condiții numai inteligibile a existenței fenomenelor lumii senzibile, ci numai de a limita deci, așa cum limităm rațiunea ca să nu părăsească firul condițiilor empirice și să se rătăcească în principii explicative *transcendente* și cari nu sunt susceptibile de nicio reprezentare *in concreto*, tot așa pedealtăparte și legea întrebuițării numai empirice a intelectului în așa fel: ca ea să nu decidă asupra posibilității lucrurilor în general și să *nu* declare inteligibilul, deși nu poate fi întrebuițat de noi pentru explicarea fenomenelor, din acest fapt ca *imposibil*. Prin aceasta se arată deci numai că desăvârșita contingență a tuturor lucrurilor naturale și a tuturor condițiilor lor (empirice) poate subsista prea bine cu preșupozitia arbitrară a unei condițiuni necesare, deși numai inteligibile, deci că nu se găsește o contradicție adevărată între aceste afirmațiuni, prin urmare *amândouă pot fi adevărate*. Fie că o atare ființă inteligibilă absolut necesară ar fi imposibilă în sine, ea totuș nu poate fi concludă nicidecum din contingența și dependența universală a tot ce aparține lumii senzibile, deasemeni nici din principiul de a nu se opri la niciun membru al ei întrucât e contingent și de a apela la o cauză în afară de lume. Rațiunea merge calea ei în întrebuițarea empirică și calea ei oșebită în întrebuițarea transcendentală.

Lumea senzibilă nu conține nimic decât fenomene, acestea însă sunt simple reprezentări cari, la rândul lor, sunt totdeauna condiționate în mod senzibil și deoarece aci noi n'avem nicicând ca obiecte lucruri în sine, nu e de mirare că noi nu suntem nicicând în drept de a sări dela un membru al seriilor empirice, oricare ar fi el, în afară de înlănțuirea senzibilității, ca și cum aci ar fi lucruri în sine cari ar exista în afară de principiul lor transcendental și pe cari le-am putea părăsi pentru a căuta, în afară de ele, cauza existenței lor; ceeace fără îndoială în *lucruri* contingente ar trebui în sfârșit să se întâmple dar nu în simple *reprezentări* ale lucrurilor a căror contingență, ea însăș, e numai fenomen și nu poate conduce la nicio altă regresiune decât la ceeace determină fenomenele, deci care e empirică. A-și gândi

însă un principiu inteligibil al fenomenelor, adică al lumii senzibile și a și-l cugeta pe acesta liber de contingența lor, nu e nici împotriva regresivității empirice nelimitate în seria fenomenelor nici împotriva contingenței lor desăvârșite. Dar acesta e și singurul lucru ce-l aveam de făcut pentru înlăturarea antinomiei aparente și ceea ce numai în acest mod s'a putut face. Căci, dacă fiecare condițiune pentru fiecare condiționat e (după existență) senzibilă și aparține, chiar de aceea, seriei, ea însăși, la rândul ei, e condiționată, (cum o dovedește antiteza antinomiei a patra). Trebuia deci sau să rămână un conflict cu rațiunea, care cere necondiționatul, s'au acest necondiționat trebuia pus, în afară de serie, în inteligibil, a cărui necesitate nu cere și nici nu îngăduie nicio condiție empirică și este deci, cu privire la fenomene, absolut necesar.

Întrebuințarea empirică a rațiunii (cu privire la condițiunile existenței în lumea senzibilă) nu e afectată prin admiterea unei ființe numai inteligibile, ci merge, după principiul contingenței desăvârșite, dela condițiuni empirice la condițiuni mai înalte care sunt deasemeni empirice. Și totată de puțin exclude însă acest principiu regulator **admiterea unei cauze** inteligibile care nu se află în serie, când e vorba de întrebuințarea pură a rațiunii (cu privire la scopuri). Căci aci, cauza aceasta nu înseamnă decât principiul, pentru noi numai transcendental și necunoscut, al posibilității seriei senzibile în general, a cărui existență independentă de toate condițiunile seriei și, cu privire la ea, necondiționat-necesară nu e nicidecum împotriva contingenței lor nelimitate și deci nici împotriva regresivității, nicăiri terminate, în seria condițiunilor empirice.

Notă finală la întreaga antinomie a rațiunii

Câtă vreme noi, cu conceptele noastre raționale, avem ca obiect numai totalitatea condițiunilor în lumea senzibilă și ceea ce, cu privire la ea, poate fi folosul rațiunii, ideile sunt, ce-i drept, transcendente, dar totuși *cosmologice*. Dar, îndată ce punem necondiționatul, (care doar ne preocupă în primul rând), în

ceea ce se află cu totul în afară de lumea senzibilă, deci în afară de toată experiența posibilă, ideile devin *transcendente*; ele nu servesc numai pentru desăvârșirea întrebuițării empirice a rațiunii (care rămâne totdeauna o idee nicicând realizabilă, dar care totuși trebuie urmărită), ci ele se separă cu totul de aceasta și își fac, ele înseși, obiecte, a căror materie nu e luată din experiență, și a căror realitate deasemeni nu se întemeiază pe desăvârșirea seriei empirice, ci pe concepte pure a priori. Atari idei transcendente au un obiect numai inteligibil, pe care fără îndoială că e îngăduit a-l admite ca obiect transcendental, despre care de altfel nu știm nimic, fără a avea însă de partea noastră, pentru a-l gândi ca un lucru determinabil prin predicatul său distinctiv și intern, nici principii ale posibilității (ca lucru independent de toate conceptele experienței) nici cea mai neînsemnată justificare de a admite un atare obiect, și care deci este un simplu lucru gândit. Totuși, între toate ideile cosmologice, aceea care a dat naștere antinomiei a patra, ne împinge să riscăm acest pas. Căci, existența fenomenelor, care, în sine, nu e deloc întemeiată, ci e totdeauna condiționată, ne invită a căuta ceva ce e deosebit de toate fenomenele, deci un obiect inteligibil la care să înceteze această contingență. Deoarece însă, odată ce ne-am luat libertatea să admitem în afară de câmpul întregii senzibilități o realitate existentă pentru sine, fenomenele trebuie considerate numai ca moduri contingente cum ființe, cari ele înseși sunt inteligente, își reprezintă obiecte inteligibile; atunci nu ne mai rămâne nimic altceva decât analogia după care noi facem întrebuițare de conceptele experienței, pentru a ne face despre lucrurile inteligibile, despre cari în sine noi nu avem nici cea mai neînsemnată cunoaștere, totuși un concept oarecare. Deoarece la cunoașterea a ceea ce-i contingent noi nu ajungem în alt fel decât prin experiență, aci însă e vorba de lucruri cari n'au să fie nicidecum obiecte ale experienței, noi vom trebui să derivăm cunoașterea lor din ceea ce e necesar în sine: din concepte pure despre lucruri în general. Deaceia, primul pas ce-l facem în afară de lumea senzibilă ne obligă să începem noile noastre cunoașteri cu cercetarea ființei absolut necesare și să derivăm

din conceptele¹⁾ acesteia conceptele despre toate lucrurile întrucât sunt numai inteligibile; și această încercare vrem s'o facem în capitolul ce urmează.

Dialectica transcendențială

Cartea a doua

Capitolul al treilea

Idealul rațiunii pure

Secțiunea întâia

Despre ideal în general

Am văzut mai sus că prin *concepte pure ale intelectului* fără toate condițiunile senzibilității nu pot fi reprezentate niciun fel de obiecte, lipsind condițiunile realității lor obiective și negându-se în ele nimic decât simpla formă a gândirii. Totuș ele pot fi reprezentate *in concreto*, dacă le aplicăm la fenomene; căci în aceste ele au într'adevăr materia pentru conceptul experienței care nu e nimic decât un concept al intelectului *in concreto*. *Ideile* însă sunt încă mai îndepărtate de realitatea obiectivă decât *categoriile*; căci nu se poate găsi niciun fenomen prin care ele ar putea fi reprezentate *in concreto*. Ele conțin o anumită întregime la care nu ajunge nicio cunoaștere empirică posibilă, și rațiunea are aci în vedere numai o unitate sistematică de care ea caută să apropie unitatea empiric-posibilă fără a o atinge nicicând pe deplin.

Dar încă mai mult decât ideea pare să fie îndepărtat de realitatea obiectivă ceea ce numesc eu *ideal* și prin care eu înțeleg ideea nu numai *in concreto*, ci *in individuo*, anume ca un lucru individual, determinabil sau chiar determinat numai prin idee.

Omenirea în întreaga ei perfecțiune conține nu numai lăr-

1. E₁: conceptul.

girea tuturor însușirilor esențiale ce aparțin acestei naturi și cari constituiesc conceptul despre ea, până la congruența completă cu scopurile ei, ceea ce ar fi ideea noastră a omenirii perfecte, ci ea conține și tot ce, pe lângă acest concept, aparține determinării desăvârșite a ideii; căci, din toate predicatelor opuse, poate doar numai unul singur să se potrivească la ideea omului perfect. Ceea ce pentru noi e un ideal, pentru **Platon** era o *idee a intelectului divin*, un obiect individual în intuiția pură a acestui intelect, cea mai perfectă ființă din fiecare specie de ființe posibile și prototipul tuturor copiilor în fenomen.

Dar, fără a ne ridica atât de sus, noi trebuie să mărturisim că rațiunea omenească conține nu numai idei, dar și idealuri, cari n'au, ce-i drept, așa ca cele *platonice*, putere *creatoare*, dar au totuș putere *practică* (în calitate de principii regulatoare) și stau la baza posibilității perfecțiunii unor anumite *acțiuni*. Conceptele morale nu sunt în întregime concepte pure ale rațiunii, deoarece la baza lor se află ceva empiric (plăcere sau neplăcere). Totuș, cu privire la principiul prin care rațiunea pune hotare libertății, care în sine e lipsită de legi, (deci când dăm atenție numai formei lor), ele pot servi prea bine ca exemplu de concepte pure ale rațiunii. Virtutea și, cu ea, înțelepciunea omenească în toată puritatea lor sunt idei. Dar înțeleptul (stoicianului) este un ideal, adică un om care există numai în gândire, dar care congruează cu desăvârșire cu ideea înțelepciunii. Așa cum ideea de *regula*, așa servește idealul, în atare caz, drept *prototip* pentru determinarea desăvârșită a copiei, și noi n'avem niciun alt criteriu al faptelor noastre decât atitudinea acestui om divin în noi, căruia noi ne comparăm, pentru a ne judeca și, prin aceasta, a ne îndrepta, deși nu-l putem ajunge nîcîcînd. Aceste idealuri, deși n'am vrea să le atribuim realitate obiectivă (existență), totuș, din această cauză, nu sunt a se considera ca ficțiuni, ci reprezintă un criteriu indispensabil al rațiunii, care are nevoie de conceptul a ceea ce, în felul său, e cu totul perfect, pentru a aprecia și măsura după el gradul și defectele a ceea ce-i imperfect. A vrea însă să realizăm idealul într'un exemplu, adică în fenomen, ca de

pildă pe înțelept într'un roman, e impracticabil și are, pe lângă aceasta, ceva absurd și puțin edificator în sine, dat fiind că hotarele naturale, cari strică neîntrerupt perfecțiunea în idee, zădărnicesc, în această încercare, toată iluzia și, prin aceasta, conduc a suspecta chiar binele ce se află cuprins în idee și a-l face asemănător unei ficțiuni.

Așa stau lucrurile cu idealul rațiunii, care trebuie să se înțeleasă totdeauna pe concepte determinate și să servească drept regulă și prototip, fie pentru imitare sau judecare. Cu totul altfel e cu creațiunile imaginației, asupra cărora nimene nu se poate explica și nu poate da un concept ce s'ar putea înțelege, așazicând *monograme*, cari sunt caractere numai izolate, deși nicio preținsă regulă nu le determină, caractere cari constituiesc mai mult un desen care oscilează așazicând la mijloc între experiențe diverse decât o imagine determinată, caractere de felul cum prețind a avea în capul lor pictorii și fizionomiștii, și cari ar fi să fie o imagine-umbră, incomunicabilă, a producțiunilor sau și a judecăților lor. Ele pot fi numite, deși numai în înțeles impropriu, idealuri ale senzibilității, deoarece ele au să fie modelul ce nu se poate atinge al intuițiilor empirice posibile și totuș nu dau nicio regulă susceptibilă de explicare și examinare.

Intenția rațiunii cu idealul său e, dimpotrivă, determinarea de-săvârșită după regule a priori; deaceea ea își gândește un obiect care trebuie să fie pe deplin determinabil după principii, deși pentru aceasta, în experiență, lipsesc condițiunile suficiente și conceptul însuș e deci transcendent.

Capitolul al treilea

Secțiunea a doua

Despre idealul transcendențial

(*Prototypon transcendentale*).

Orice *concept* este, cu privire la ceace nu e conținut în el însuș, nedeterminat și stă supt principiul *determinabilității*: că numai unul din *oricari două* predicate opuse olaltă în mod contra-

dictoriu i se poate atribui, principiu care se întemeiază pe principiul contradicției și este deci un principiu numai logic care face abstracție de tot conținutul cunoașterii și n'are în vedere nimic decât forma logică a ei.

Orice *lucru* însă, după posibilitatea sa, mai stă încă supt principiul *determinării desăvârșite*, după care, din *toate* predicatelor *posibile* ale *lucrurilor*, întrucât ele se compară cu contrarele lor, unul trebuie să i se atribuie. Această afirmație nu se întemeiază numai pe principiul contradicției: căci, pe lângă raportul duor predicate olaltă contradictorii, ea mai consideră orice lucru și în raport cu *întreaga posibilitate* ca ansamblu al tuturor predicatelor lucrurilor în general: și, presupunând această posibilitate ca o condiție a priori, ea reprezintă orice lucru așa ca el să derive posibilitatea sa proprie din partea ce o are la acea întreagă posibilitate *). Principiul determinării desăvârșite privește deci conținutul și nu numai forma logică. El este principiul sintezei tuturor predicatelor cari trebuie să formeze conceptul complet al unui lucru, și nu numai al reprezentării analitice înfăptuite prin unul din două predicate opuse și conține o presupuziție transcendentă, anume pe cea a materiei *pentru toată posibilitatea*, care trebuie să conțină a priori datele pentru posibilitatea *osebită* a fiecărui lucru.

Propoziția „*Tot ce există e determinat în mod desăvârșit*“ nu înseamnă numai că din fiecare pereche de predicate opuse olaltă *date*, ci că și din toate predicatelor *posibile*, totdeauna unul i se cuvine; prin această propoziție nu numai că se compară întreolaltă predicate în mod logic, ci lucrul însuș e comparat, în mod

*) Prin acest principiu deci orice lucru se raportează la un *correlatum* comun, anume la întreaga posibilitate, care, dacă ea, (adică materia pentru toate predicatelor *posibile*), s'ar găsi în ideea unui unic lucru, ar dovedi afinitatea a tot ce-i posibil prin identitatea principiului determinării sale desăvârșite. *Determinabilitatea* fiecărui concept e subordonată *universalității* (*universalitas*) principiului excluderii unui termen mediu între două predicate opuse, determinarea unui lucru însă e supusă *totalității* (*universitas*) sau ansamblului tuturor predicatelor *posibile*.

transcendențial, cu ansamblul tuturor predicatelor posibile. Ea vrea să zică atâta că: pentru a cunoaște un lucru în mod complet, trebuie să cunoaștem tot posibilul și prin aceasta, să-l determinăm, fie în mod afirmativ sau negativ. Determinațiunea desăvârșită este prin urmare un concept pe care nu-l putem reprezenta nicicând *in concreto* după totalitatea sa, și se întemeiază deci pe o idee ce-și are sediul numai în rațiune, care îi prescrie intelectului regula întregii sale întrebuițări.

Or, deși această idee despre *ansamblul oricărei posibilități*, întrucât acest ansamblu e temeiul condițiunii determinării desăvârșite a oricărui lucru, este încă ea însăși nedeterminată cu privire la predicatelor ce ar putea constitui acest ansamblu și, deși noi, prin aceasta, nu gândim nimic mai mult decât un ansamblu al tuturor predicatelor posibile în general, totuși, printr'o cercetare mai de aproape, noi găsim că această idee, ca concept original, eliminează o mulțime de predicate cari, fiind derivate, sunt acuma date prin altele sau nu pot sta lângă olaltă, și că ea se purifică până a forma un concept determinat cu desăvârșire a priori, devenind prin aceasta conceptul unui lucru individual care 'e determinat în mod desăvârșit prin simpla idee, deci trebuie numit un *ideal* al rațiunii pure

Cumpenind toate predicatelor posibile nu numai din punct de vedere logic, ci transcendențial, adică după conținutul lor ce poate fi gândit în ele a priori, găsim că prin unele din ele se reprezintă o existență, prin altele o simplă neexistență. Negațiunea logică, arătată numai prin cuvântul „nu”, nu e inerentă, bine zis, nicicând unui concept, ci numai raportului lui cu altul în judecată și nu poate fi deci cătuși de puțin suficient de a desemna un concept cu privire la conținutul său. Expresiunea: nemuritor, nu poate nicidecum face să cunoaștem că prin aceasta se reprezintă în obiect o simplă neexistență, ci lasă neatins tot conținutul. O negațiune transcendențială înseamnă dimpotrivă neexistența în sine căreia i se opune afirmațiunea transcendențială, care e un ceva al cărui concept exprimă acuma în sine însuși o existență și se numește deci realitate, deoarece numai prin ea și până unde ajunge ea obiectele sunt ceva (lucruri), pe când negațiunea ce

i se opune înseamnă o simplă lipsă, și unde aceasta singură e gândită, se reprezintă suprimarea întregului lucru.

Or, nimene nu-și poate gândi o negațiune în mod determinat fără a avea la bază afirmațiunea opusă. Cel născut orb nu-și poate face nici cea mai neînsemnată reprezentare de întuneric, deoarece n'are niciuna de lumină; sălbatecul nu-și poate reprezenta sărăcia, deoarece nu cunoaște bogăția *). Ignorantul n'are nicio idee despre ignoranța sa, deoarece n'are niciuna despre știință, etc. Deci și toate conceptele negațiunilor sunt derivate, și realitățile conțin datele și așazicând materia sau conținutul transcendental pentru posibilitatea și determinarea desăvârșită a tuturor lucrurilor.

Dacă deci la baza determinării desăvârșite în rațiunea noastră se pune un substrat transcendental care conține așazicând toată rezerva materiei din care pot fi luate toate predicatle posibile ale lucrurilor, acest substrat nu e nimic altceva decât ideea despre un tot al realității (*omnitudo realitatis*). Toate negațiunile adevărate nu sunt atunci nimic decât *limite*, ceea ce nu le-am putea numi dacă la bază n'ar sta nemărginitul (totul).

Dar și prin această posesiune întregă a realității conceptul unui *lucru în sine* e reprezentat ca determinat cu desăvârșire, și conceptul unui *entis realissimi* este conceptul unei ființe individuale, deoarece dintre toate predicatle opuse posibile, unul anume cel ce aparține existenței în mod absolut, se găsește în determinațiunea sa. Așadar, un *ideal* transcendental e ceea ce stă la baza determinării desăvârșite care se găsește în mod necesar la tot ce există, și ceea ce formează condiția materială supremă și întregă a posibilității sale, condiție la care toată gândirea de obiecte în general trebuie redusă după conținutul ei. Dar e și

*) Observațiunile și calculele astronomilor ne-au învățat multe lucruri minunate, dar cel mai important lucru este că ei ne-au descoperit prăpastia ignoranței, pe care rațiunea omenească, fără de aceste cunoștințe, nu și-ar fi putut-o imagina nicidecum așa de mare; și reflexiunea asupra acestei neștiințe trebuie să producă o mare schimbare în determinarea scopurilor finale ale întrebuirii rațiunii noastre.

unicul ideal adevărat de care e capabilă rațiunea omenească, deoarece numai în acest unic caz un concept universal în sine despre un lucru e determinat prin sine însuși în mod desăvârșit și e cunoscut ca reprezentare despre un individ.

Determinarea logică a unui concept prin rațiune se întemeiază pe un silogism rațional disjunctiv, în care majora conține o diviziune logică, (diviziunea sferei unui concept general), minora limitează această sferă la o parte și concluziunea determină conceptul prin această parte. Conceptul universal al unei realități în general nu poate fi divizat a priori, deoarece, fără experiență, nu se cunosc specii determinate de realitate cari ar fi cuprinse supt acel gen. Prin urmare, majora transcendențială a determinării desăvârșite a tuturor lucrurilor nu e nimic altceva decât reprezentarea ansamblului a toată realitatea, nu numai un concept care cuprinde *supt sine* toate predicatelor după conținutul lor transcendențial, ci un concept care le cuprinde *în sine*, și determinarea desăvârșită a oricărui lucru se întemeiază pe limitarea acestui *tot* al realității, întrucât ceva din această realitate se atribuie lucrului, restul însă se exclude, ceea ce se acordă cu *acel fiecă* și *sau* al majorei disjunctive și cu determinățiunea obiectului prin unul din membrii acestei diviziuni în minoră. Prin urmare, întrebuintarea rațiunii, prin care ea pune idealul transcendențial la baza determinării ei a tuturor lucrurilor posibile, e analogă aceleia după care ea procedează în silogismele raționale disjunctive; ceea ce era principiul ce l-am pus mai sus la baza diviziunii sistematice a tuturor ideilor transcendentale, și după care aceste idei sunt produse într'un mod paralel și corespunzător celor trei feluri de silogisme raționale.

Se 'nțelege dela sine că rațiunea, pentru această intenție a sa, anume de a-și reprezenta numai desăvârșita determinățiune necesară a lucrurilor, nu presupunea existența unei existențe care e conformă idealului, ci numai ideea ei, pentru a deriva dintr'o totalitate necondiționată a determinării desăvârșite pe cea condiționată, adică pe cea a limitatului. Idealul este deci pentru ea prototipul (*prototypon*) tuturor lucrurilor, cari toate, fiind copii defectuoase (*ectypa*), își scot de aci materia pentru posibilitatea

lor, și apropiindu-se de prototip mai mult sau mai puțin, rămân totuși oricând infinit de departe de a-l ajunge.

Așa deci, toată posibilitatea lucrurilor, (a sintezei diversului după conținutul ei), se consideră derivată și numai singură cea a ceea ce conține în sine toată realitatea e considerată originară. Căci toate negațiunile, (cari sunt doar unicele predicate prin cari tot ce mai rămâne se poate deosebi de cea mai reală ființă), sunt simple limitări ale unei realități mai mari și, în sfârșit, ale celei mai înalte, prin urmare ele o presupun și derivă numai din ea în ce privește conținutul lor. Toată diversitatea lucrurilor nu e decât un totatât de divers mod de a limita conceptul realității supreme, concept care e substratul lor comun, așa cum toate figurile sunt posibile numai ca moduri diferite de a limita spațiul infinit. Deaceia, obiectul idealului lor și care se află numai în rațiune se și numește *ființă originară* (*ens originarium*), iar întrucât nu are nicio altă ființă deasupra sa: *ființă supremă* (*ens summum*), și întrucât totul se află, condiționat, supt ea: *ființă a tuturor ființelor* (*ens entium*). Toate aceste însă nu înseamnă raportul obiectiv al unui lucru real cu alte lucruri, ci al *ideii* cu *concepte*, și ne lasă în necunoștință deplină cu privire la existența unei ființe de o superioritate atât de excepțională.

Deoarece nici nu se poate zice că o ființă originară e compusă din multe ființe derivate, deoarece fiecare din aceste o presupun pe aceea, prin urmare nu o poate constitui, atunci și idealul ființei originare va trebui gândit ca simplu.

Derivarea oricărei alte posibilități din această ființă originară nici nu se va putea considera deci, exact vorbind, ca o *limitare* a realității sale supreme și așazicând ca o *diviziune* a ei; căci atunci ființa originară ar fi considerată ca un simplu agregat de ființe derivate; ceace, după cele precedente, e imposibil, deși la început, în prima schițare grosolană, am reprezentat-o în acest fel. Dimpotrivă, la baza realității tuturor lucrurilor realitatea supremă ar sta ca *principiu* și nu ca *ansamblu*, și diversitatea celei dintâi nu s'ar întemeia pe limitarea ființei originare înseși, ci pe desfășurarea sa completă, căreia i-ar aparține deci și toată senzibilitatea noastră împreună cu toată realitatea în fenomen.

care nu poate aparține ca un ingredient, ideii ființei supreme.

Or, dacă noi urmărim așa mai departe această idee a noastră, ipostasiind-o, noi vom putea determina ființa originară prin simplul concept al realității supreme ca o ființă unică, simplă, autarcă, eternă, etc., cu un cuvânt: vom putea-o determina în întregime sa necondiționată prin toate predicamentele. Conceptul unei atari ființe e cel despre *Dumnezeu* gândit în înțeles transcendentă, și, astfel, idealul rațiunii pure este obiectul unei *teologii* transcendentale, așa cum am arătat și mai sus.

Totuș, această întrebuire a ideii transcendentale ar depăși acum limitele determinațiunii și admisibilității sale. Căci rațiunea a pus-o la baza determinării desăvârșite a lucrurilor în general numai ca *concept* a toată realitatea, fără a cere ca această realitate să fie dată în mod obiectiv și să constituie ea însaș un lucru. Acest lucru e o simplă ficțiune prin care noi unim și realizăm diversul ideii noastre într'un ideal ca într'o ființă osebită, ceea ce nu suntem în drept de a face, chiar nici de a admite așa direct posibilitatea unei atari ipoteze, precum de altminteri și toate consecințele cari izvorăsc dintr'un atare ideal nu privesc întru nimic și nu influențează câtuș de puțin determinarea desăvârșită a lucrurilor în general, singurul scop pentru care era necesară ideea.

Nu ajunge a descrie procedarea rațiunii noastre și dialectica ei, noi trebuie să căutăm a descoperi și izvoarele ei, pentru a putea explica chiar această aparență ca un fenomen al intelectului; căci idealul despre care vorbim se întemeiază pe o idee naturală și nu numai arbitrară. De aceea întreb: cum ajunge rațiunea să considere toată posibilitatea lucrurilor ca derivată din una singură care stă la bază, anume din cea a realității supreme și să o presupună apoi pe aceasta ca fiind conținută într'o ființă originară osebită ?

Răspunsul rezultă dela sine din expunerile Analiticei transcendentale. Posibilitatea obiectelor simțurilor este un raport al lor cu gândirea noastră, unde ceva, (anume forma empirică) poate fi gândit a priori, ceea ce însă constituie materia, realitatea în fenomen, (ceea ce corespunde senzației), trebuie să fie dat, fără

de care nici nu s'ar putea gândi și deci nici posibilitatea sa nu s'ar putea reprezenta. Or, un obiect al simțurilor poate fi determinat în mod desăvârșit numai când e comparat cu toate predicatle fenomenului și e reprezentat prin ele în mod afirmativ sau negativ. Deoarece însă aci trebuie să fie dat ceea ce constituie lucrul însuș (în fenomen), anume realul, și deoarece aceea unde realul tuturor fenomenelor e dat este experiența unitară și atotcuprinzătoare: atunci materia pentru posibilitatea tuturor obiectelor simțurilor, trebuie presupusă dată ca într'un ansamblu pe a cărui limitare numai poate fi întemeiată toată posibilitatea obiectelor empirice, deosebirea lor de olaltă și determinațiunea lor desăvârșită. Or, de fapt niciun altfel de obiecte nu ne pot fi date decât cele ale simțurilor și nicăiri decât în contextul unei experiențe posibile, prin urmare nimic nu este *pentru noi* un obiect, dacă nu presupune ansamblul întregii realități empirice ca condiție a posibilității sale. Prin o iluzie naturală, noi considerăm deci aceasta ca un principiu care trebuie să fie valabil pentru toate lucrurile în general, care, propriu zis, e valabil numai pentru cele ce sunt date ca obiecte ale simțurilor noastre. Prin urmare, principiul empiric al conceptelor noastre despre posibilitatea lucrurilor ca fenomene noi îl vom considera, prin înlăturarea acestei restricțiuni, drept un principiu transcendent al posibilității lucrurilor în general.

Că noi ipostasiem apoi această idee despre ansamblul întregii realități, rezultă din faptul că noi prefacem în mod dialectic unitatea *distributivă* a întrebuițării experimentale a intelectului în unitate *colectivă* a unui tot al experienței, gândindu-ne în acest tot al fenomenului un lucru individual care conține în sine toată realitatea empirică, ceea ce se confundă apoi, prin mijlocirea subreptiunii transcendente, despre care am vorbit mai înainte, cu conceptul unui lucru care stă în fruntea posibilității tuturor lucrurilor, pentru a căror determinare desăvârșită el dă condițiunile reale *).

*) Acest ideal al ființei celei mai atotreale, deși e numai o simplă reprezentare, se realizează deci mai întâi, adică e transformat în obiect,

Capitolul al treilea

Secțiunea a treia

Despre argumentele rațiunii speculative pentru a concluda la existența unei ființe supreme

Cu toată această trebuință imperioasă a rațiunii de a presupune ceva ce ar putea sta în întregime la baza intelectului pentru desăvârșita determinare a conceptelor sale, ea observă totuși prea lesne conținutul ideal și numai fictiv al unei atari presupuziții pentru ca să poată fi înduplecată numai prin aceasta de a admite o simplă creațiune a gândirii sale de îndată drept o ființă reală, dacă ea n'ar fi împinsă prin alt ceva de a-și căuta undeva repaosul în regresiunea dela condiționat, care e dat, la necondiționat, care fără îndoială că nu e dat ca real în sine și după simplul său concept, dar care singur poate desăvârși seria condițiilor dusă până la principiile ei. Or, acesta este mersul natural pe care-l ia orice rațiune omenească, chiar cea mai comună, deși nu fiecare rămâne pe această cale. Ea nu pornește dela concepte, ci dela experiența comună și pune deci la bază ceva existent. Dar acest teren se scufundă dacă nu e așezat pe stâncă neclintită a ceea ce-i absolut necesar. Dar chiar această stâncă plutește fără sprijin, dacă în afară de ea și supt ea mai este încă spațiu gol, și dacă ea nu umple singură totul, nelăsând niciun loc pentru întrebarea *dece*, adică fiind, după realitate, infinită.

Dacă există ceva, ori și ce ar fi, atunci trebuie să se și admită

apoi e ipostasiat, în sfârșit e personificat chiar, precum vom arăta îndată, printr'un progres natural al rațiunii spre desăvârșirea unității, deoarece unitatea regulativă a experienței nu se întemeiază pe fenomene înseși (numai pe senzibilitate), ci pe legarea diversului lor prin intelect (într'o apercepție), prin urmare unitatea realității supreme și desăvârșita determinabilitate (posibilitate) a tuturor lucrurilor pare a se găsi într'un intelect suprem, deci într'o inteligență.

că există oareșcare lucru *in mod necesar*. Căci contingentul există numai supt condițiunea altui lucru ca o cauză a sa, și acelaș raționament se aplică și acesteia până ce se ajunge la o cauză care nu e contingentă și chiar deaceea există fără condiție *in mod necesar*. Acesta este argumentul pe care rațiunea își întemeiază progresul spre ființa originară.

Or, rațiunea caută un concept al unei ființe care să se potrivească pentru o astfel de prerogativă a existenței cum e necesitatea necondiționată, nu atât pentru a concluda apoi a priori delă conceptul acestei ființe la existența ei, (căci dacă s'ar încumeta aceasta, atunci ar trebui să cerceteze în general numai între simple concepte și n'ar avea nevoie să pună la bază o existență dată), ci numai pentru a găsi, între toate conceptele lucrurilor posibile, pe acela care nu are în sine nimic ce ar contrazice necesitatea absolută. Căci faptul că trebuie să existe doar ceva în mod absolut necesar, ea îl crede acuma bine stabilit prin primul raționament. Or, dacă ea poate înlătura tot ce nu se împacă cu această necesitate afară de un lucru, atunci acest lucru este ființa absolut necesară, fie acum că am putea înțelege necesitatea ei, adică am putea-o deriva numai din conceptul ei, sau ba.

Or, acel lucru al cărui concept conține în sine un răspuns, fără greș în toate și din toate punctele de vedere, oricând se pune întrebarea „dece“, acel lucru care e suficient pretutindeni ca condițiune, pare a fi chiar deaceea ființa potrivită pentru necesitatea absolută, deoarece, posedând ea însăș toate condițiunile pentru tot ce-i posibil, nu are nevoie de nicio condiție, ba chiar nici nu e susceptibilă de ea, prin urmare satisface, cel puțin într'o privință, conceptul necesității necondiționate, ceea ce nu poate face în acelaș grad niciun alt concept, care, fiind defectuos și având nevoie de completare, nu arată un atare caracter de independență de toate condițiunile ce ar fi să mai urmeze. E adevărat că de aci încă nu se poate concluda cu certitudine că ceea ce nu conține în sine condițiunea supremă și completă din toate punctele de vedere ar trebui să fie deaceea însuș condiționat după existența sa; dar îi lipsește totuș singurul caracter al

existenței necondiționate care face rațiunea capabilă să cunoască, printr'un concept a priori, o ființă oarecare ca necondiționată.

Conceptul unei ființe de realitate supremă s'ar potrivi deci, între toate conceptele lucrurilor posibile, cel mai bine pentru conceptul unei ființe necondiționat-necesare, și chiar dacă și nu-l satisface pe acesta în mod complet, totuș noi n'avem nicio alegere, ci ne vedem nevoiți a ne ținea de el, deoarece noi nu putem arunca în vânt existența unei ființe necesare, dar dacă o admitem, noi nu putem găsi totuș, în întregul câmp al posibilității, nimic ce ar putea ridica o pretenție întemeiată la o astfel de prerogativă în existență.

Așa este deci mersul natural al rațiunii omenești: Mai întâiu ea se convinge de existența vreunei ființe necesare. În aceasta ea recunoaște o existență necondiționată. Acuma, ea caută conceptul a ceea ce-i independent de toată condițiunea, și găsește acest concept în ceea ce însăși este condițiunea suficientă pentru toate celelalte, adică în ceea ce conține toată realitatea. Dar totalitatea fără limite este unitate absolută și implică conceptul unei ființe unitare, anume al ființei supreme, și astfel concludă rațiunea că ființa supremă există ca principiu originar al tuturor lucrurilor în mod absolut necesar.

Acestui concept nu i se poate contesta o anumită temeinicie când e vorba de a lua anumite *hotăriri*, anume de a stabili în ce să punem existența unei ființe necesare odată ce am admis-o și am convenit că trebuie să o apărăm; căci atunci nu putem alege mai potrivit sau, mai bine zis, nu avem nicio alegere, ci suntem nevoiți de a da votul nostru unității absolute a realității complete ca izvorului originar al posibilității. Dacă însă nu ne împinge nimic de a ne hotărî, și am amâna mai bine toată afacerea până ce, prin deplina greutate a argumentelor, am fi constrânși a consimți, adică dacă nu e vorba decât de a *judeca* cât știm despre această problemă și ce ne măgulim numai a ști: atunci raționamentul de mai sus nu apare nicidecum în lumină așa de avantajoasă și are nevoie de favoare pentru a înlocui lipsa titlurilor sale legitime.

Intr'adevăr, dacă lăsăm totul ca bine stabilit așa cum ni se

prezintă aci, anume că, mai întâi, dela oarecare existență dată, (în orice caz și numai dela a mea proprie), se poate concluda în mod exact la existența unei ființe necondiționat-necesare, în al doilea rând, că o ființă care conține toată realitatea, deci și toată condiția, eu trebuie să o consider ca absolut necondiționată, prin urmare că conceptul unui lucru ce se potrivește pentru necesitatea absolută e aflat prin aceasta: atunci totuși nu se poate concluda de aci, că conceptul unei ființe limitate, care n'are realitatea supremă, e, din această cauză, în contradicție cu necesitatea absolută. Căci, deși eu nu găsesc în conceptul său necondiționatul, care implică acum totalitatea condițiilor, totuși de aci nu se poate concluda nicidecum, că existența sa trebuie să fie, chiar din această cauză, condiționată; așa cum într'un silogism rațional disjunctiv eu nu pot zice: unde o anumită condiție, (anume aci cea a întregirii cu privire la concepte), nu este, acolo nu este nici condiționatul. Dimpotrivă, ne rămâne îngăduit să le considerăm, totașa de bine, pe toate celelalte ființe limitate ca necondiționate, deși nu putem concluda necesitatea lor din conceptul general ce-l avem despre ele. În acest fel însă, acest argument nu ne-ar fi procurat nici cea mai neînsemnată noțiune despre însușirile unei ființe necesare și n'ar fi izbutit nicăiri ceva.

Totuș, acestui argument îi rămâne o anumită importanță și autoritate care încă nu i se poate lua îndată din cauza acestei insuficiențe obiective. Căci puneți că ar exista obligațiuni cari ar fi prea exacte în ideea rațiunii, dar fără de nicio realitate de aplicare față de noi înșine, adică fără de impulsuri, dacă nu s'ar presupune o ființă supremă care ar putea da legilor practice efect și greutate: atunci am avea totuș o obligație de a urma conceptele, cari, deși ar putea să fie neîndestulătoare din punct de vedere obiectiv, totuș sunt hotărâtoare după măsura rațiunii noastre, și în comparație cu cari noi nu cunoaștem doar nimic mai bun și mai convingător. Datoria de a alege ar răsturna aci, printr'un adaos practic, nehotărârea speculațiunii, ba rațiunea n'ar găsi nici chiar înaintea sa, ca înaintea celui mai blând judecător, nicio justificare, dacă din motive urgente, deși nefiind

bine lămurită, n'ar fi ținut seama de aceste argumente ale judecății sale, cari sunt cel puțin cele mai bune ce cunoaștem.

Acest argument, deși de fapt e transcendental, întrucât se întemeiază pe insuficiența internă a contingentului, este totuș atât de simplu și natural, încât corespunde simțului omenesc celui mai comun de îndată ce numai a fost îndreptat spre el. Vedem lucrurile schimbându-se, născându-se și pierind; ele, sau cel puțin starea lor, trebuie să aibă o cauză. Despre oricare cauză însă, care ar putea fi dată cândva în experiență, se poate pune iarăș chiar aceeaș întrebare. Unde să punem deci cauzalitatea *supremă* mai cu drept decât acolo unde e și cea *mai înaltă* cauzalitate, adică în acea ființă care conține în sine, în mod originar, rațiunea suficientă pentru efectul posibil, și al cărei concept se și înfăptuește foarte lesne prin unicul caracter al unei perfecțiuni atotcuprinzătoare. Această cea mai înaltă cauză noi o considerăm deci ca absolut necesară, deoarece găsim că e absolut necesar de a ne urca până la ea, și nu găsim temeiul de a o depăși. De aceea vedem la toate popoarele cum prin cel mai orb politeism lucesc totuș câteva scânteii ale monoteismului, spre care nu conduce reflexiunea și speculațiunea adâncă, ci numai un mers natural, devenit încetul cu încetul inteligibil, al intelectului comun.

Prin rațiunea speculativă nu sunt posibile decât trei moduri de a dovedi existența lui Dumnezeu.

Toate căile pe cari am vrea să pornim în acest scop sau încep dela experiența determinată și dela constituția oșebită, cunoscută prin această experiență, a lumii noastre senzibile și se urcă de aci după legile cauzalității până la cauza cea mai înaltă în afară de lume; sau ele nu pun la bază decât în mod empiric o experiență nedeterminată, adică o existență oarecare; sau, în sfârșit, ele fac abstracție de toată experiența și conclud, cu desăvârșire a priori, din simple concepte la existența celei mai înalte cauze. Intâia dovadă este cea *fizico-teologică*, a doua cea *cosmologică*, a treia cea *ontologică*. Mai multe nu există, și mai multe nici nu pot exista.

Voiu arăta că rațiunea nu poate face nimic nici pe o cale

(cea empirică) și totașa de puțin pe cealaltă (cea transcendentă) și că ea înzadar își întinde aripile pentru a trece, prin simpla putere a speculațiunii, dincolo de lumea senzibilă. În ce privește însă ordinea în care aceste feluri de dovadă trebuiesc prezentate examinării, ea va fi tocmai inversă față de cea urmată de rațiunea năzuind a se lărgi încetul cu încetul și în care noi am și pus-o întâiu. Căci se va arăta că, deși experiența dă întâiul prilej, totuș numai *conceptul transcendent* conduce rațiunea în această năzuință a ei și îi fixează ținta în toate încercările de acest fel pe cari și le-a propus. Voiu începe deci cu examinarea dovezii transcendente și voiu vedea apoi ce poate face adaosul empiric pentru sporirea puterii sale doveditoare.

Capitolul al treilea

Secțiunea a patra

Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice despre existența lui Dumnezeu

Din cele expuse până acuma se vede lesne că conceptul unei ființe absolut necesare este un concept pur al rațiunii, adică o simplă idee, a cărei realitate obiectivă e încă departe de a fi dovedită numai prin faptul că rațiunea are nevoie de ea, care și dealtfel dă numai indicație pentru o întregime anumită, deși inaccesibilă și servește, bine zis, mai mult pentru a limita intelectul decât de a-l întinde asupra unor obiecte nouă. Or, aci se găsește faptul straniu și paradoxal că concluziunea dela o existență dată în general la o existență oarecare absolut necesară pare a fi imperioasă și exactă și noi totuș avem cu desăvârșire împotriva noastră toate condițiunile necesare intelectului pentru a-și face un concept despre o atare necesitate.

S'a vorbit în toate timpurile despre ființa *absolut necesară* și s'a cheltuit muncă nu atât pentru a înțelege dacă și cum s'ar putea gândi numai cumva un lucru de acest fel, ci mai mult

pentru a dovedi existența ei. Or, o definiție nominală a acestui concept e ce-i drept foarte ușoară, anume că e ceva a cărui neexistență e imposibilă; dar prin aceasta nu devenim cu nimic mai instruiți cu privire la condițiunile cari fac imposibil de a considera existența unui lucru ca absolut cu neputință de gândit, și cari bine zis sunt ceea ce vrem să știm anume dacă prin acest concept noi ne gândim ceva în general sau ba. Căci a arunca la o parte prin cuvântul „necondiționat” toate condițiunile de cari intelectul are oricând nevoie, nu mă face încă de loc să înțeleg, dacă, în acest caz, printr'un concept al unei ființe absolut necesare mai gândesc ceva sau poate nu gândesc absolut nimic.

Ba mai mult: s'a mai crezut pedeeasupra că acest concept, riscat așa numai la întâmplare și devenit apoi foarte curent, se poate explica printr'o mulțime de exemple, așa că toată cercetarea ulterioară cu privire la inteligibilitatea sa a părut cu totul inutilă. Orice propoziție geometrică, d. e. că un triunghi are trei unghiuri, este absolut necesară, și s'a vorbit astfel despre un obiect care se află cu totul în afară de sfera intelectului nostru, ca și cum s'ar fi înțeles prea bine ce avea să se spună cu acest concept.

Toate exemplele date sunt luate, fără excepție, numai din judecăți, dar nu din lucruri și din existența lor. Necesitatea necondiționată a judecăților însă nu e o necesitate absolută a lucrurilor. Căci necesitatea absolută a judecății este numai o necesitate condiționată a lucrului sau a predicatului în judecată. Propoziția precedentă nu spunea că trei unghiuri sunt absolut necesare, ci: supt condițiunea că un triunghi este (e dat), și trei unghiuri (în el) sunt în mod necesar. Totuș această necesitate logică a dovedit, în iluzia sa, o putere atât de mare încât, după ce ne-am făcut despre un lucru un concept a priori stabilit în așa mod ca, după părerea noastră, existența să fie cuprinsă în sfera sa, s'a crezut că putem concluda de aci cu certitudine că, deoarece obiectului acestui concept i se cuvine existența în mod necesar, adică supt condițiunea că pun acest lucru ca dat (existent), și existența sa e pusă în mod necesar

(după regula identității), și că această ființă deci este, ea însăși, absolut necesară, deoarece existența ei e gândită totdeodată într'un concept, luat după plac, și supt condițiunea că eu pun obiectul acestui concept.

Dacă, într'o judecată identică, eu suprim predicatul și păstrez subiectul, atunci se ivește o contradicție, și deaceia zic: predicatul i se cuvine subiectului în mod necesar. Dacă suprim însă subiectul împreună cu predicatul, nu rezultă nicio contradicție; căci *nu mai există nimic* ce ar putea fi contrazis. A pune un triunghi și a suprima totuș cele trei unghiuri ale sale, e contradictoriu; dar a suprima triunghiul împreună cu cele trei unghiuri ale sale, nu e contradicție. Totașa e și cu conceptul unei ființe absolut necesare. Dacă suprimați existența ei, atunci voi suprimați lucrul însuș cu toate predicatele sale; de unde să vină atunci contradicția? Nu e nimic din afară ce ar putea fi contrazis, căci lucrul n'are să fie din afară necesar; dinăuntru tot nimic, căci prin suprimarea lucrului însuș voi ați suprimat deodată și toate dinăuntru. „Dumnezeu e atotputernic“ aceasta este o propoziție necesară. Atotputernicia nu poate fi suprimată, dacă puneți o zeitate, adică o ființă infinită cu al cărei concept e identic Dumnezeu. Dar dacă ziceți: „Dumnezeu nu e nimic“, atunci nu e dată nici atotputernicia, nici vreun altul din predicatele sale; căci ele sunt înlăturate toate odată cu subiectul, și în această cugetare nu se arată nici cea mai neînsemnată contradicție.

Ați văzut deci că, dacă suprim predicatul unei judecăți împreună cu subiectul, nicicând nu se poate ivi o contradicție internă, predicatul fie care vrea. Acuma nu vă mai rămâne niciun pretext decât că trebuie să ziceți: există subiecte cari nu pot fi nicidecum suprimate, cari trebuie deci să rămână. Aceasta însă ar fi identic cu a zice: există subiecte absolut necesare; o presupoziție de a cărei exactitate eu tocmai m'am îndoit și a cărei posibilitate voi ați vrut să mi-o demonstrați. Căci eu nu-mi pot face nici cel mai neînsemnat concept despre un lucru care, dacă ar fi suprimat cu totate predicatele sale, ar lăsa în urmă o contradicție; și fără de contradicție, eu n'am,

prin simple concepte pure a priori, niciun criteriu al imposibilității.

Impotriva tuturor acestor raționamente generale, (cărora nu se poate sustrage niciun om), voi mă provocați printr'un caz pe care îl prezentați ca o dovadă de fapt: că există totuș un concept și anume numai acesta unic, deoarece neexistența sau suprimarea obiectului său ar fi o contradicție în sine însăș, și acesta este conceptul ființei celei mai atotreale. Ea are, ziceți, toată realitatea, și că voi sunteți în drept a admite o atare ființă ca posibilă, (ceace consimt deocamdată, deși conceptul ce nu se contrazice încă e departe de a dovedi posibilitatea obiectului *). Or, în toată realitatea e cuprinsă totodată și existența; prin urmare existența se află în conceptul despre ceva posibil. Or, dacă acest lucru e suprimat, atunci e suprimată posibilitatea internă a lucrului, ceace e contradictoriu.

Răspund: Ați căzut acuma într'o contradicție, când în conceptul unui lucru, pe care ați vrut să-l gândiți numai după posibilitatea sa, ați introdus acuma, supt oricare nume ascuns ar fi, conceptul existenței sale. Dacă vă îngăduim aceasta, voi, după aparență, ați câștigat jocul, dar de fapt n'ați spus nimic; căci ați comis o simplă tautologie. Vă întreb: este oare propoziția „Acest sau acel lucru (pe care vi-l acord ca posibil, fie el care ar fi), există“, este, zic, această propoziție o propoziție analitică sau sintetică? Dacă e analitică, atunci prin existența lucrului voi nu adăogați nimic la cugetarea despre acest lucru; dar, în acest caz, sau cugetarea, care e în voi, ar trebui să fie lucrul însuș, sau voi ați presupus o existență ca aparți-

*) Conceptul e totdeauna posibil când nu se contrazice. Acesta este criteriul logic al posibilității, și prin aceasta se deosebește obiectul său de nihil negativum. Dar, cu toate aceste, el poate fi un concept gol, dacă nu se arată în mod osebit realitatea obiectivă a sintezei prin care se produce conceptul; ceace se întemeiază însă totdeauna, cum s'a arătat mai sus, pe principii ale experienței posibile și nu pe principiul analizei (pe principiul contradicției). Aceasta ne avertizează de a nu concluda dela posibilitatea conceptelor (cea logică) imediat la posibilitatea lucrurilor (cea reală).

nând posibilității, pretinzând apoi a concluda existența din posibilitatea internă, ceea ce nu-i nimic decât o mizerabilă tautologie. Cuvântul „realitate“, care în conceptul lucrului sună altfel decât „existența“ în conceptul predicatului, nu rezolvă chestiunea. Căci, dacă și numiți tot ce puneți, (fără a determina ceea ce puneți), realitate, voi ați pus acuma și adoptat ca real lucrul cu toate predicatul sale în conceptul subiectului, iar în predicat voi îl repetați numai Mărturisind dimpotrivă, cum după dreptate orice om inteligent trebuie să mărturisească, cumcă orice propoziție existențială e sintetică, cum vreți atunci să afirmați că predicatul existenței nu se lasă suprimat fără contradicție? când acest privilegiu li se cuvine propriu zis numai propozițiilor analitice, al căror caracter se întemeiază chiar pe acest fapt.

Aș nădăjdui fără indoială să nimicesc această subtilă arguție fără multă vorbă printr'o determinare exactă a conceptului existenței, dacă n'aș fi găsit că iluzia izvorând din confundarea unui predicat logic cu unul real (adică a determinării unui lucru) respinge aproape toată lămurirea. Ca predicat logic poate servi tot ce vrem, chiar și subiectul poate deveni predicatul său propriu; căci logica face abstracție de tot conținutul. Dar *determinațiunea* este un predicat care se adăogă la conceptul subiectului și îl sporește. Ea nu trebuie deci să fie acuma conținută în el.

A *fi* nu este, se vede lămurit, un predicat real, adică un concept despre ceva ce se poate adăoga conceptului unui lucru. Acest cuvânt exprimă numai pozițiunea unui lucru sau a unor anumite determinațiuni în sine. În întrebunțarea logică, acest verb este numai copula unei judecăți. Propoziția „*Dumnezeu este atotputernic*“ conține două concepte cari își au obiectele lor: Dumnezeu și atotputernicia; cuvințelul „*este*“ nu e încă un predicat pedeaupra, ci numai ceea ce pune predicatul *în relație* cu subiectul. Or, dacă iau subiectul (Dumnezeu) cu toate predicatul sale, (între cari se află și atotputernicia), și zic: „*Dumnezeu este*“ sau „*Este un Dumnezeu*“, atunci eu nu adăog un predicat nou la conceptul despre Dumnezeu,

ci pun numai subiectul în sine cu toate predicatle sale, și anume *obiectul* în relație cu *conceptul* meu. Amândouă trebuie să conțină exact acelaș lucru, și deaceea la *conceptul* care exprimă numai posibilitatea nu se poate adăoga nimic mai mult prin faptul că eu gândesc *obiectul* său ca absolut dat (prin expresiunea „el este”). Și astfel, *realul* nu conține nimic mai mult decât ceea ce e numai posibil. O sută de galbeni reali nu conțin câtuș de puțin mai mult decât o sută de galbeni posibili. Căci, deoarece aceștia înseamnă *conceptul*, aceia însă *obiectul* și pozițiunea sa în sine, atunci, în cazul când acesta ar conține mai mult decât acela, *conceptul* meu n'ar exprima întregul *obiect* și nici n'ar fi deci *conceptul* lui adecvat. Dar, în averea mea e mai mult în cazul sutei de galbeni reali decât în cazul simplului *concept* al lor, (adică al posibilității lor). Căci, în realitate, *obiectul* nu e conținut numai în mod analitic în *conceptul* meu, ci se adăogă, în mod sintetic, la *conceptul* meu, (care e o determinațiune a stării mele), fără ca prin această existență în afară de *conceptul* meu acești o sută de galbeni gândiți să fie sporiți, ei înșiși, câtuș de puțin.

Dacă deci gândesc un lucru, prin cari și prin câte predicatle vreau, (chiar în determinarea desăvârșită), atunci prin faptul că mai adăog „Acest lucru este”, nu i se adăogă *lucrul* absolut nimic. Căci, dealtfel, n'ar exista acelaș lucru, ci mai mult decât gândesc în *concept*, și eu n'aș putea zice că există chiar *obiectul* *conceptului* meu. Și chiar dacă îmi gândesc într'un lucru toată realitatea afară de una, atunci, prin faptul că zic „Un atare lucru defectuos există”, nu se adăogă realitatea ce lipsește, ci el există chiar cu acelaș defect care-l afecta când l-am gândit; dealtminteri ar exista alt ceva decât ceea ce am gândit. Or, dacă îmi gândesc o ființă ca cea mai înaltă realitate (fără defect), mai rămâne încă totuș întrebarea, dacă există sau ba. Căci, deși în *conceptul* meu despre conținutul real posibil al unui lucru în general nu lipsește nimic, totuș mai lipsește ceva în raportul cu toată starea mea de gândire, anume cumcă cunoașterea acelu *obiect* e posibilă și a posteriori. Și aci se arată și cauza dificultății ce domnește în această privință.

Dacă ar fi vorba de un obiect al simțurilor, atunci n'aș putea confunda existența lucrului cu simplul concept al lucrului. Căci, prin concept, obiectul e gândit numai în acord cu condițiunile generale ale unei cunoașteri empirice posibile în general, prin existență însă e gândit ca fiind conținut în contextul întregii experiențe; dacă deci, prin legătura cu conținutul întregii experiențe, conceptul despre obiect nu se sporește câtuș de puțin, gândirea noastră însă dobândește prin el o percepție posibilă mai mult. Dimpotrivă, dacă vrem să gândim existența numai prin categoria pură, atunci nu e de mirare că nu putem indica nici un criteriu pentru a o deosebi de simpla posibilitate.

Conceptul nostru despre un obiect poate conținea deci ce și cât vrea, noi trebuie totuș să-l depășim pentru a atribui obiectului existență. La obiectele simțurilor aceasta se întâmplă prin înlănțuirea cu vreuna din percepțiile mele după legi empirice; dar pentru obiecte ale cugetării pure nu există absolut niciun mijloc de a cunoaște existența lor, deoarece ea ar trebui cunoscută cu desăvârșire a priori, conștiința noastră a toată existența însă, (fie nemijlocit prin percepție, sau prin raționamente cari leagă ceva cu percepția), aparține cu totul tot unității experienței, și o existență în afară de acest câmp nu poate fi declarată, ce-i drept, în mod absolut ca imposibilă, dar ea este o presuposiție pe care nu o putem justifica prin nimic.

Conceptul unei ființe supreme este o idee în multe privințe foarte utilă; dar chiar pentrucă nu e decât idee, ea e cu totul incapabilă să lărgească, numai cu ajutorul său propriu, cunoașterea noastră cu privire la ceace există. Ea nu e în stare nici atâta ca să ne instruiască cu privire la posibilitatea unei pluralități. Criteriul analitic al posibilității, care consistă în faptul că simple pozițiuni (realități) nu produc contradicții, nu i se poate, ce-i drept, contesta; deoarece însă legea tuturor însușirilor reale într'un lucru e o sinteză, despre posibilitatea căreia noi nu putem judeca a priori, fiindcă realitățile nu ne sunt date în mod specific și, chiar dacă ar fi așa, nicio judecată n'are nicăiri loc aci, dat fiind că criteriul posibilității cunoașterilor sintetice trebuie căutat oricând numai în experiență, căreia însă nu-i poate

aparținea obiectul unei idei; atunci renumitul **Leibniz** a fost departe de a face ceea ce măgulea a fi ajuns, anume să înțeleagă a priori, după cum vroia el, posibilitatea unei ființe ideale atât de sublime.

Cu dovada ontologică (*cartesiană*), atât de renumită, care vrea să demonstreze prin concepte existența unei ființe supreme, e pierdută toată munca și truda, și un om ar putea într'adevăr deveni din simple idei totașa de puțin mai bogat în cunoașteri, ca și un comerciant în avere, dacă, pentru a-și îndrepta situația, el ar vrea să adauge stării casei sale câteva zerouri.

Capitolul al treilea

Secțiunea a cincea

Despre imposibilitatea unei dovezi cosmologice despre existența lui Dumnezeu

Era ceva cu totul nenatural și o simplă inovație scolastică de a vrea să scoți dintr'o idee schițată în mod arbitrar existența chiar a obiectului ce-i corespunde. De fapt, acest lucru nu s'ar fi încercat nicicând pe această cale, dacă n'ar fi precedat trebuința rațiunii de a admite pentru existența în general ceva necesar, (la care să ne putem opri în urcare), și dacă rațiunea, dat fiind că această necesitate trebuie să fie necondiționată și certă a priori, n'ar fi fost constrânsă să caute un concept care să satisfacă pe cât se poate o astfel de cerere și să facă a se cunoaște, cu desăvârșire a priori, o existență. Or, acest concept se credea că se găsește în ideea unei ființe atotreale, și astfel această idee a fost întrebuințată numai pentru cunoașterea mai determinată a unui lucru despre care toți erau convinși sau înduplecați acuma din altă parte să creadă că trebuie să existe, adică a ființei necesare. Dar acest mers natural al rațiunii a fost disimulat, și în loc să se sfârșească cu acest con-

cept, s'a încercat de a începe cu el, pentru a deriva din el necesitatea existenței, pe care el nu era menit decât doar s'o completeze. Or, de aci a izvorit nenorocita dovadă ontologică care nu conține nimic pentru a satisface nici intelectul natural și sănătos, nici cercetarea metodică.

Dovada cosmologică, pe care vrem s'o analizăm acuma, menține legătura necesității absolute cu realitatea supremă; dar în loc să concludă, ca cea precedentă, dela realitatea supremă la necesitatea în existență, ea concludă, dimpotrivă, dela necesitatea necondiționată, dată de mai înainte, a unei ființe oarecare la realitatea ei nelimitată și, din acest punct de vedere, aduce toate cel puțin pe calea unui raționament, nu știu dacă rațional sau rațiocinant, dar cel puțin natural și care are cea mai mare putere de convingere nu numai pentru intelectul comun, ci și pentru cel speculativ; cum și dealtfel acest raționament trage, pentru toate dovezile teologiei naturale, primele linii fundamentale cari au fost totdeauna urmate și vor fi urmate și pe viitor, oricum și ori și cât am vrea să le împodobim și să le ascundem prin fel de fel de ornamente. Această dovadă, pe care **Leibniz** a mai numit-o *a contingentia mundi*, vrem s'o expunem și s'o analizăm acuma.

Ea e formulată astfel: Dacă există ceva, atunci trebuie să existe și o ființă absolut necesară. Or, cel puțin eu însumi exist; deci există o ființă absolut necesară. Minora conține o experiență, majora concludă dela o experiență în general la existența necesarului *). Așadar, dovada începe bine zis dela experiență, prin urmare ea nu e dedusă cu desăvârșire a priori sau în mod ontologic, și deoarece obiectul a toată experiența posibilă se cheamă lume, deaceia această dovadă se numește cea *cosmologică*. Cum ea face abstracție și de toată însușirea:

*) Această argumentare e prea cunoscută pentru ca să fie nevoie de a o expune aci pe larg. Ea se întemeiază pe pretinsa lege naturală transcendentală a cauzalității: că tot contingentul își are cauza sa, care, dacă iarăși e contingentă, trebuie să aibă deasemeni o cauză, până ce seria cauzelor olaltă subordonate trebuie să se oprească la o cauză absolut necesară, fără de care ea n'ar fi nicicând completă.

osebită a obiectelor. experienței, prin care această lume s'ar putea distinge de oricare alta posibilă: ea se deosebește acuma prin denumirea sa și de dovada fizico-teologică, care întrebuintează, ca argumente, observațiuni scoase din constituția osebită a lumii noastre senzibile.

Dovada concludă acuma mai departe: ființa necesară poate fi determinată numai într'un singur fel, adică, având în vedere toate predicătele opuse posibile, numai prin unul din ele; prin urmare ea trebuie să fie determinată în mod desăvârșit prin conceptul său. Or, despre un lucru nu e posibil decât un singur concept care îl determină în mod desăvârșit, anume conceptul *entis realissimi*; prin urmare conceptul ființei celei mai atotreală e unicul prin care o ființă necesară poate fi gândită, adică o ființă supremă există în mod necesar.

În acest argument cosmologic se întâlnesc atâtea principii raționante, încât rațiunea speculativă pare a fi concentrat aci toată arta ei dialectică, pentru a produce cea mai mare aparență transcendențială posibilă. Vom lăsa însă un moment la o parte examinarea ei pentru a pune în evidență viclenia ei prin care ea dă drept argument nou un argument vechiu îmbrăcat în altă haină și apelează la consimțământul duor martori, anume al unui martor rațional pur și al altuia de atestare empirică, deși totuș nu se prezintă decât primul singur și care-și schimbă numai haina și vocea pentru a fi luat drept al doilea. Pentru a-și dobândi o temelie bine așezată, această dovadă se sprijină pe experiență și își dă prin aceasta aparența că s'ar deosebi de dovada ontologică care-și pune toată încrederea numai în concepte pure a priori. De această experiență însă, dovada cosmologică se servește numai pentru a face un unic pas, anume spre existența unei ființe necesare în general. Ce însușiri are aceasta, argumentul empiric nu o poate arăta, ci, în acest punct, rațiunea își ia rămas bun dela el pentru totdeauna și, orientându-se numai după concepte, cercetează: ce anume însușiri trebuie să aibă o ființă absolut necesară în general, deci care între toate lucrurile posibile conține în sine condițiunile cerute (*requisita*) pentru o necesitate absolută. Și ea crede a găsi,

numai și numai în conceptul unei ființe atotreale aceste rechizite și concludă apoi: aceasta este ființa absolut necesară. Dar e clar că aci se presupune cumcă conceptul unei ființe de cea mai înaltă realitate satisface pe deplin conceptul necesității absolute în existență, adică se poate concludă dela aceea la aceasta; o propoziție pe care a susținut-o argumentul ontologic, pe care-l admitem deci în dovada cosmologică și-l punem la bază, cu toate că vroisem doar să-l evităm. Căci, necesitatea absolută este o existență din simple concepte. Or, zicând: conceptul *entis realissimi* e un atare concept, și anume unicul care se potrivește la existența necesară și îi este adecvat, atunci trebuie să și admit, că din el se poate concludă aceasta din urmă. Este deci, bine zis, numai dovada ontologică din simple concepte care în așazisa dovadă cosmologică conține toată puterea probatorie, și pretinsa experiență e cu totul de prisos, poate pentru a ne conduce numai la conceptul necesității absolute, nu însă pentru a o expune pe aceasta într'un lucru oarecare determinat. Căci, îndată ce avem această intenție, noi trebuie să părăsim numai-decât experiența și să căutăm între conceptele pure, care din ele ar conține oare condițiunile posibilității unei ființe absolut necesare.

Dacă însă, în acest fel, se vede numai posibilitatea unei atari ființe, atunci e demonstrată și existența sa; căci aceasta se cheamă totatăta ca: între tot posibilul este și o ființă care implică necesitate absolută, adică această ființă există în mod absolut necesar.

Toate iluziile în raționare se descopăr foarte lesne dacă le expunem în mod metodic. Iată o astfel de expunere.

Dacă-i exactă propoziția: „Orice ființă absolut necesară este totodată ființa cea mai atotreală“, (ceea ce constituie *nervus probandi* al dovezii cosmologice), atunci această propoziție, ca toate judecățile afirmative, trebuie să se poată converti cel puțin *per accidens*, deci „Unele ființe atotreale sunt totodată ființe absolut necesare“. Or, un *ens realissimum* nu e deosebit prin nimic de altul, și ceace e valabil despre unele, conținute supt acest concept, e valabil și pentru toate. Deci, eu voiu putea con-

verti propoziția (în acest caz) și în mod absolut, adică „Orice ființă atotreală este o ființă necesară“. Or, cum această propoziție e determinată numai din conceptele sale a priori, simplul concept al ființei celei mai reale trebuie să implice și necesitatea ei absolută; ceea ce susținea tocmai dovada ontologică și nu vroia să recunoască cea cosmologică, totuș însă o punea, deși pe ascuns, la baza concluziunilor sale.

Astfel deci, calea a doua. pe care o ia rațiunea speculativă pentru a dovedi existența ființei supreme, nu numai că e totată de înșelătoare ca și cea dintâiu, ci ea mai are și defectul de a comite o *ignoratio elenchi*, întrucât ne făgăduiește a ne duce pe o cărare nouă, dar după o ocolire scurtă ne readuce iarăș pe cea veche pe care o părăsisem din cauza ei.

Ceva mai sus eu am zis că în acest argument cosmologic se ascunde un întreg cuib de pretenții dialectice, pe care critica transcendentală lesne îl poate descoperi și distruge. Le voiu înșira numai acuma, lăsând în seama cetitorului, acuma îndemânatec, să urmărească mai departe și să suprime aceste principii înșelătoare.

Aci se găsește deci d. ex.: 1. principiul transcendental de a concluda dela contingent la o cauză, principiu ce are valoare numai în lumea senzibilă, în afară de ea însă n'are niciun înțeles. Căci conceptul numai intelectual al contingentului nu poate produce nicio propoziție sintetică cum e cea a cauzalității, și principiu cauzalității n'are nicio semnificație și niciun criteriu de întrebuițare decât numai în lumea senzibilă; aci însă ar trebui să servească chiar pentru a trece dincolo de lumea senzibilă. 2. Raționamentul: de a concluda dela imposibilitatea unei serii infinite de cauze, supraordonate olaltă și date în lumea senzibilă, la o cauză primă, la care principiile întrebuițării rațiunii nu ne îndreptătesc nici chiar în experiență, încă mai puțin de a putea întinde acest principiu dincolo de experiență, (acolo unde acest lanț nu poate fi nicidecum prelungit). 3. Falșa mulțumire cu sine însăș a rațiunii cu privire la desăvârșirea acestei serii prin faptul că, la urmă, se înlătură toată condițiunea fără de care doar niciun concept al unei necesități nu poate avea loc.

și cum, în acest caz, nu se poate înțelege nimic mai departe, se ia aceasta drept desăvârșire a conceptului său. 4. Confuziunea posibilității logice a unui concept despre toată realitatea reunită (fără contradicție internă) cu cea transcendentală, care are nevoie de un principiu al posibilității de înfăptuire a unei sinteze care iarăș însă nu se poate aplica decât în câmpul experiențelor posibile, etc.

Artificiul dovezii cosmologice are numai scopul de a ocoli dovada existenței unei ființe necesare a priori prin simple concepte, dovadă care ar trebui dedusă în mod ontologic, ceeace însă nu ne simțim deloc în stare să facem. În acest scop, noi concludem dintr'o existență reală pusă la bază (dintr'o experiență în general), pe cât se poate face, la o condiție oarecare absolut necesară a acestei existențe. În acest caz, noi n'avem nevoie să explicăm posibilitatea ei. Căci, dacă e dovedit că există, atunci chestiunea posibilității sale e cu totul inutilă. Or, dacă vrem să determinăm mai departe această ființă necesară după constituția ei, atunci noi nu căutăm ceeace ajunge pentru a înțelege din conceptul său necesitatea existenței; căci, dacă am putea-o face, noi n'am avea nevoie de nicio presuposiție empirică; nu, noi căutăm numai condițiunea negativă, (*conditio sine qua non*), fără de care o ființă n'ar fi absolut necesară. Or, aceasta ar merge bine în orice altfel de raționamente cari progresează dela o consecință dată la principiul ei; din nefericire însă, aci, condițiunea, cerută pentru necesitatea absolută, poate fi găsită numai într'o unică ființă, care deci ar trebui să conțină în conceptul său tot ce se cere pentru necesitatea absolută și care, prin urmare, face posibilă o concluziune a priori a acestei necesități; adică eu aș trebui să pot concluda și în mod invers: lucrul căruia i se cuvine acest concept (al realității supreme) este absolut necesar, și dacă nu pot concluda în acest mod, (ceace trebuie doar să mărturisesc, dacă vreau să evit dovada ontologică), atunci am eșuat și în noua mea cale și mă aflu iarăș acolo de unde am pornit. Conceptul ființei supreme satisface fără îndoială a priori tuturor chestiunilor cari pot fi puse cu privire la determinațiunile interne ale unui lucru, și este, deaceea, un ideal fără seamăn.

deoarece conceptul general îl arată totodată ca un individ între toate lucrurile posibile. Dar el nu satisface nicidecum chestiunii despre existența sa proprie, ceea ce era doar singurul lucru important, și, la întrebarea celui ce admitea existența unei ființe necesare și vroia numai să știe care anume între toate lucrurile trebuie considerat ca atare, nu puteam răspunde: Iată aci este ființa necesară.

Se poate prea bine să fie îngăduit a admite existența unei ființe de cea mai înaltă suficiență reprezentând cauza tuturor efectelor posibile, pentru a înlesni rațiunii unitatea principiilor de explicare pe care o caută. Dar, îndrăzneala de a zice chiar „O atare ființă există în mod necesar” nu mai este expresiunea modestă a unei ipoteze îngăduite, ci pretenția arogantă a unei certitudini apodictice; căci cunoașterea a ceea ce pretindem a cunoaște ca absolut necesar, trebuie să cuprindă ea însăși în sine necesitate absolută.

Toată problema idealului transcendentă consistă: sau în a găsi pentru necesitatea absolută un concept, sau pentru conceptul despre un lucru oarecare necesitatea absolută a acestui lucru. Dacă putem una, trebuie să putem și cealaltă; căci, ca absolut necesar rațiunea nu recunoaște decât ceea ce e necesar din conceptul său. Dar, și una și alta depășesc cu desăvârșire toate străduințele cele mai încordate pentru a satisface în acest punct intelectul nostru, dar și toate încercările, de a-l liniști cu privire la această neputință a sa.

Necesitatea necondiționată de care avem așa de neapărată nevoie ca ultim suport al tuturor lucrurilor, este adevărata prăpastie pentru rațiunea omenească. Chiar eternitatea, orișicât de îngrozitor și sublim ar descri-o un **Haller**, e departe de a face această impresie amețitoare asupra minții; căci ea măsoară numai durata lucrurilor, dar nu o susține. Nu ne putem apăra de acest gând, dar nici nu-l putem suporta, că o ființă, ce ne-o reprezentăm și ca cea mai înaltă între toate ființele posibile, să spună așazicănd către sine: Eu sunt din vecie în vecie; pe lângă mine nu e nimic afară de ceea ce este ceva prin voința mea; dar de unde oare sunt eu? Aci se scufundă

toate supt noi, și cea mai mare perfecțiune precum și cea mai mică plutește fără sprijin numai înaintea rațiunii pure, pe care nu o costă nimic de a face să dispară pe una și pe alta fără cea mai neînsemnată piedică.

Multe forțe ale naturii, cari își manifestează existența prin anumite efecte, rămân pentru noi nepătrunse; căci noi nu le putem urmări destul de departe cu ajutorul observației. Obiectul transcendental care stă la baza fenomenelor și, cu el, cauza pentru care senzibilitatea noastră are aceste mai mult decât alte condițiuni supreme, rămân pentru noi lucruri nepătrunse, deși, dealtminteri, lucrul însuș e dat, dar numai nu e înțeles. Un ideal al rațiunii pure însă nu poate fi numit *nepătruns*, deoarece nu poate oferi altă garanție a realității sale decât trebuința rațiunii de a desăvârși cu ajutorul ei toată unitatea sintetică. Nefiind deci dat nici chiar ca obiect ce se poate gândi, el nici nu este, ca atare, nepătruns; dimpotrivă, ca simplă idee, el trebuie să-și aibă sediul și rezolvarea în natura rațiunii și, deci, să poată fi pătruns; căci chiar în aceasta consistă rațiunea că putem da socoteală, despre toate conceptele, opiniunile și aserțiunile noastre, fie din principii obiective sau, dacă ele sunt simplă aparență, din principii subiective.

*Descoperirea și explicarea aparenței dialectice
in toate dovezile transcendente despre o ființă necesară*

Cele două dovezi, expuse până aci, au fost transcendente, adică au fost încercate în mod independent de principii empirice. Căci, deși cea cosmologică pune la bază o experiență în general, ea totuș n'a fost dedusă din vreo însușire osebită a experienței, ci din principii pure ale rațiunii, în raport cu o existență dată prin conștiința empirică în general, și ea părăsește chiar această conducere, pentru a se sprijini numai pe concepte pure. Or, ce este oare în aceste dovezi transcendente cauza aparenței dialectice, dar naturale, care unește conceptele necesității și ale realității supreme și realizează și ipostasiază ceea ce poate fi doar numai o idee? Ce este oare cauza

care ne obligă a admite, între lucrurile existente, ceva ca necesar în sine și care ne face totuș, în acelaș timp, să ne oprim tremurând în fața existenței unei atari ființe ca înaintea unei prăpăstii, și cum să facem ca rațiunea să se înțeleagă pe sine în acest punct și ieșind din starea nesigură a unui asentiment timid și totdeauna iarăș retractat, să ajungă la înțelegere liniștită?

E un lucru foarte remarcabil că, presupunând că ceva există, nu putem evita consecința că există și ceva în mod necesar. Pe această concluziune prea naturală, (deși pentru acest fapt, încă nu certă) se întemeia argumentul cosmologic. Pecând, admitând despre un lucru orice concept vreau, eu găsesc că existența sa nu poate fi reprezentată nicicând de mine ca absolut necesară, și că nimic nu mă împiedică, poate să existe orice vrea, să gândesc neexistența sa, prin urmare că eu trebuie, ce-i drept, să admit, la ceace există în general, ceva necesar, dar că nu pot gândi niciun singur lucru ca fiind el însuș necesar în sine. Adică: eu nu pot *desăvârși* nicicând regresiunea la condițiunile existenței fără a admite o ființă necesară, dar eu nu pot *incepe* nicicând cu ea.

Dacă, la lucruri existente în general, eu trebuie să gândesc ceva necesar, dar nu sunt în drept să gândesc niciun lucru ca necesar în sine, atunci urmează de aci în mod inevitabil că necesitatea și contingența nu trebuie să privească și să atingă lucrurile înseși, deoarece dealtminteri s'ar ivi o contradicție; deci că niciunul din aceste două principii nu e obiectiv, ci că ele pot fi în orice caz numai principii subiective ale rațiunii, anume, pe deo parte, ca ea să caute pentru tot ce-i dat ca existent ceva ce-i necesar, adică să nu se oprească nicicând altundeva decât la o explicație desăvârșită a priori, pe de altă parte însă să nu nădăjduiască nicicând această desăvârșire, adică să nu admită nimic empiric ca necondiționat, dispensându-se prin aceasta de o explicație ulterioară.

În acest înțeles, amândouă aceste principii pot sta prea bine lângă olaltă ca numai euristice și *regulatoare*, cari nu satisfac nimic decât interesul formal al rațiunii. Căci un principiu zice: să filozofați așa asupra naturii ca și cum pentru tot ce apar-

ține existenței ar fi dat un prim principiu necesar, numai pentru a introduce în cunoașterea voastră o unitate sistematică, urmărind o atare idee, anume un principiu suprem imaginar; celalalt însă vă avertizează să nu admiteți nicio singură determinațiune, care privește existența lucrurilor, drept un astfel de principiu suprem, deci ca absolut necesară, ci să vă țineți încă oricând calea deschisă pentru o deducțiune ulterioară și să o considerați deci încă totdeauna ca fiind condiționată. Dar, dacă tot ce se percepe în lucruri trebuie să fie considerat de noi ca necesar în mod condiționat, atunci deasemeni niciun lucru, (care ar fi dat în mod empiric), nu poate fi considerat ca absolut necesar.

Rezultă însă de aci că voi trebuie să admiteți absolut necesarul *in afară de lume*, deoarece trebuie să servească numai ca principiu al celei mai mari unități posibile a fenomenelor, în calitate de temei suprem al lor, și voi nu puteți ajunge aici nicicând *in lume*, deoarece a doua regulă vă ordonă să considerați toate cauzele empirice ale unității totdeauna ca derivate.

Filozofii antichității considerau toată forma naturii ca fiind contingentă, materia însă, după judecata rațiunii comune, ca originară și necesară. Dacă însă ei ar fi privit materia nu ca substrat al fenomenelor, în mod relativ, ci *in sine* după existența ei, atunci ideea necesității absolute ar fi dispărut de îndată. Căci nu este nimic ce leagă rațiunea de această existență în mod absolut, ci ea o poate suprima în gândire totdeauna și fără contradicție; tot numai în gândire însă se afla necesitatea absolută. Trebuia deci ca temeiul acestei convingeri să fie un anumit principiu regulator. De fapt, și întinderea și impenetrabilitatea, (cari la un loc constituiesc conceptul de materie), sunt principiul empiric suprem al unității fenomenelor și acest principiu, întrucât e empiric necondiționat, are în sine o însușire a principiului regulator. Totuș, deoarece orice determinațiune a materiei, care constituie realul în ea, deci și impenetrabilitatea, este un efect (acțiune) care trebuie să-și aibă cauza sa și e deci tot încă derivat, materia nu se potrivește așadar pentru ideea unei ființe necesare ca a unui principiu al oricărei unități derivate; deoarece fiecare din însușirile ei

reale, fiind derivată, nu e decât condiționat-necesară și poate fi deci suprimată în sine, prin aceasta însă toată existența materiei ar fi suprimată, iar dacă acest lucru nu s'ar întâmpla, noi am fi atins, din punct de vedere empiric, principiul suprem al unității, ceea ce e oprit prin al doilea principiu regulator, atunci urmează: că materia, și, în general, ceea ce aparține lumii, nu se potrivește pentru ideea unei ființe originare necesare ca a unui simplu principiu al celei mai mari unități empirice, ci că această ființă trebuie pusă în afară de lume, deoarece, în acest caz, noi putem deriva tot înainte, fără grijă, fenomenele lumii și existența lor din alte fenomene, ca și cum n'ar exista nicio ființă necesară, și totuș noi putem năzui neîncetat spre desăvârșirea derivațiunii, ca și cum s'ar fi presupus o atare ființă ca principiu suprem.

După aceste considerațiuni, idealul ființei supreme nu e nimic altceva decât un *principiu regulator* al rațiunii de a considera toată legătura în lume ca și cum ea ar izvorî dintr'o cauză necesară atotsuficientă, pentru a întemeia pe ea regula unei unități sistematice și necesare după legi generale în explicarea acestei legături, și nu este afirmațiunea unei existențe necesare în sine. Dar, totodată, e inevitabil de a ne reprezenta, cu ajutorul unei subreptiuni transcendente, acest principiu formal ca fiind constitutiv și de a ne gândi această unitate în mod ipostatic. Căci așa cum spațiul, deoarece face dela origine posibile toate figurile cari nu sunt decât diverse limitări ale lui, deși e numai un principiu al senzibilității, totuș e considerat ca un ceva existent pentru sine și ca un lucru dat a priori în sine, totașa se întâmplă în mod prea natural că, deoarece unitatea sistematică a naturii nu poate fi pusă, în niciun fel, ca principiu al întrebunțării empirice a rațiunii noastre decât întrucât noi luăm ca temei ideea unei ființe atotreale ca supremă cauză, această idee e reprezentată, prin aceasta, ca un lucru real, și acesta iarăș, fiind condiția supremă, ca necesar, prin urmare e natural ca un principiu *regulator* să fie prefăcut într'un principiu constitutiv; care substituie se manifestează prin faptul că, dacă această ființă supremă, care în raport cu lumea e absolut

(necondiționat) necesară, eu o consider acum ca lucru în sine, această necesitate nu e susceptibilă de niciun concept și deci ar fi trebuit să fi fost găsită în rațiunea mea numai ca o condiție formală a gândirii, nu însă ca o condiție materială și ipostatică a existenței.

Capitolul al treilea

Secțiunea a șasea

Despre imposibilitatea dovezii fizico-teologice

Dacă deci nici conceptul de lucruri în general, nici experiența despre o *existență în general* nu poate da ceea ce cere, atunci mai rămâne un mijloc de a încerca dacă nu cumva o *experiență determinată*, deci cea a lucrurilor lumii prezente, natura și ordinea lor ar da un argument care ne-ar ajuta să dobândim în mod sigur convingerea despre existența unei ființe supreme. O atare dovadă am numi-o *fizico-teologică*. Dacă și aceasta ar fi imposibilă, atunci nicăiri nu e posibilă o dovadă satisfăcătoare, din rațiune numai speculativă, pentru existența unei ființe care să corespundă ideii noastre transcendente.

După toate considerațiunile de mai sus se va înțelege îndată că, la această chestiune, poate fi așteptat foarte lesne un răspuns scurt. Căci cum poate fi dată cândva o experiență care să fie adecvată unei idei? În aceasta doar consistă caracterul unei idei că o experiență nu-i poate fi nicicând adecvată. Ideea transcendentală despre o ființă necesară originară și atotsuficientă, e atât de nemăsurat de mare și se ridică la așa înălțime sublimă deasupra a tot ce-i empiric și oricând condiționat, încât, pedeoparte, noi nu putem găsi nicicând destulă materie în experiență pentru a umplea un astfel de concept, pedealtăparte noi tot orbecăm în ceea ce-i condiționat căutând totdeauna în zadar necondiționatul, pentru care nicio lege a vreunei sinteze empirice nu ne dă un exemplu și nici cel mai neînsemnat indiciu.

Dacă ființa supremă ar sta în acest lanț al condițiilor, atunci ea însăși ar fi un membru al seriei ei și ar cere, ca și ceilalți membri inferiori, în fruntea cărora ea e pusă, încă o cercetare ulterioară a unui principiu încă mai înalt de care depinde. Dacă, dimpotrivă, vrem să o desprindem din acest lanț și, considerând-o ca o ființă numai inteligibilă, să nu o cuprindem în seria cauzelor naturale: ce punte poate oare dura rațiunea în acest caz pentru a ajunge la ea? Deoarece toate legile trecerii dela efecte la cauze, ba chiar toată sinteza și lărgirea cunoașterii noastre în general nu se raportează la nimic altceva decât la experiență posibilă, deci numai la obiectele lumii senzibile și nu pot avea nicio semnificație decât cu privire la ele.

Lumea prezentă ne oferă un atât de vast teatru de diversitate, ordine, finalitate și frumuseță, fie că urmărim acestea în nemărginirea spațiului sau în diviziunea sa infinită, încât, chiar după cunoștințele ce le-a putut dobândi aci slabul nostru intelect, tot graiul e neputincios de a traduce impresiunea sa asupra unor atât de numeroase și imense minuni, toate numerele pierd puterea de a măsura și chiar gândurile noastre sunt lipsite de orice limite, astfel că judecata noastră asupra totalității trebuie să se prefacă într'o mirare mută, dar cu atât mai elocventă. Pretutindeni vedem un lanț de efecte și cauze, de scopuri și mijloace, o regularitate în devenire sau dispariție, și întrucât nimic n'a intrat dela sine în starea în care se află, această stare arată tot mai departe spre un alt lucru ca fiind cauza sa, care face necesară continuarea chiar aceleiași cercetări, așa că, în acest fel, întregul univers ar trebui să se scufunde în prăpastia neantului, dacă nu s'ar admite ceva ce, existând în mod original și independent pentru sine în afară de acest contingent infinit, l-ar susține și, fiind cauza originii sale, ar asigura totodată durata sa. Această cauză supremă (cu privire la toate lucrurile lumii), cât de mare să ne-o gândim? Lumea nu o cunoaștem după conținutul ei întreg, încă mai puțin știm să apreciem mărimea ei prin comparația cu tot ce-i posibil. Ce ne împiedică însă pentruca, odată ce în privința cauzalității avem nevoie de o ființă ultimă și supremă, noi să

nu o punem totodată, după gradul de perfecțiune, deasupra a tot ce-ar mai fi posibil? ceeace putem înfăptui lesne, deși fără îndoială numai prin ușoara schițare a unui concept abstract, reprezentându-ne în el, ca substanță unitară, reunită toată perfecțiunea posibilă ;un concept care e favorabil postulatului rațiunii noastre, în economia principiilor, nu e supus în sine niciunei contradicții și e priincios chiar lărgirii întrebuițării rațiunii în mijlocul experienței prin conducerea ce o dă o atare idee spre ordine și finalitate, nicăiri însă nu se împotrivesște, în mod hotărît, unei experiențe.

Această dovadă merită a fi numită totdeauna cu respect. Ea este cea mai veche, mai clară și mai conformă cu rațiunea omenească comună. Ea înviează studiul naturii, așa cum ea însăși își are existența din el și-și dobândește de aci totdeauna puteri noi. Ea introduce scopuri și intenții acolo unde observația noastră nu le-ar fi descoperit dela sine, și sporește cunoștințele noastre despre natură prin firul conducător al unei unități osebite, al cărei principiu se află în afară de natură. Aceste cunoștințe influențează însă la rândul lor asupra cauzei lor, anume asupra ideii ce le provoacă, și întăresc credința într'un creator suprem până la o convingere irezistibilă.

N'ar fi deci numai desolant, ci și cu totul zădarnic de a vrea să scădem cu ceva autoritatea acestei dovezi. Rațiunea, neîntrerupt ridicată prin aceste argumente atât de puternice și mereu crescânde supt mâinile ei, deși argumente numai empirice, nu poate fi apăsată prin niciun fel de îndoieli de subtilă speculațiune abstractă într'atâta încât să nu fie smulsă din orice nehotărîre chinuitoare, așa ca dintr'un vis, printr'o privire aruncată de ea asupra minunilor naturii și maiestății clădirii universului, pentru a se ridica din mărime în mărime până la mărimea cea mai înaltă, dela condiționat la condițiune, până la creatorul suprem și necondiționat.

Dar, deși noi n'avem nimic de obiectat împotriva a ceeace este rațional și util în acest procedeu, ci că dimpotrivă îl recomandăm și încurajăm, totuș noi nu putem aproba, pentru acest motiv, pretențiile pe cari acest argument ar vrea să le

ridice cu privire la o certitudine apodictică și o adeziune ce n'ar avea nevoie de nicio favoare sau sprijin străin, și nu poate strica nicidecum cauzei bune, dacă limbajul dogmatic al unui sofist arrogant e redus la tonul moderațiunii și modestiei cuvenit unei credințe, care e suficientă pentru liniștire, dar care nu poruncește supunere necondiționată. Susțin prin urmare că dovada fizico-teologică, nu poate demonstra nicicând singură existența unei ființe supreme, ci că ea trebuie să lase totdeauna în seama celei ontologice, (căreia-i servește numai ca introducere), de a completa această lipsă, deci că aceasta din urmă conține totuș încă *singurul argument posibil*, (în cazul când pretutindenii are loc numai o dovadă speculativă), pe care nicio rațiune omenească nu-l poate lăsa nebăgat în seamă.

Momentele principale ale amintitei dovezii fizico-teologice sunt următoarele: 1. In lume se găsesc pretutindenii semne lămurite ale unei orânduiri instituite după o intenție determinată cu mare înțelepciune, și într'un tot de nedescrisă varietate a conținutului precum și de nelimitată mărime a sferei; 2. Lucrurilor lumii această orânduire telică le este cu totul străină și le aparține numai în mod contingent, adică natura unor lucruri diferite nu putea să se adapteze dela sine, prin atât de variate mijloace reunite, la scopuri finale determinate, dacă aceste mijloace n'ar fi fost alese și întocmite chiar anume pentru aceasta printr'un principiu rațional care să rânduiască lucrurile, luând ca bază anumite idei; 3. Există deci o cauză sublimă și înțeleaptă (sau mai multe), care trebuie să fie cauza lumii nu numai prin *fecunditatea* sa ca natură atotputernică acționând orbește, ci prin *libertate* ca inteligență; 4. Unitatea ei se poate concluda din unitatea relației reciproce a părților lumii considerate ca părți diverse ale unei opere de artă, și ea se concluda, cu certitudine, în lucrurile pe cari le atinge observația noastră, și dincolo, cu probabilitate, după toate principiile analogiei.

Fără a cicăli aci cu rațiunea naturală asupra raționamentului ei, dacă, din analogia unor produse naturale cu ceea ce produce arta omenească când ea constrânge natura cu forța de a nu

proceda după scopurile ei proprii, ci de a se adapta scopurilor noastre, (din asemănarea acestor produse cu case, corăbii, ceasuri), ea concludă că natura va avea la bază o cauzalitate chiar de acelaș fel, anume intelect și voință, când ea derivă posibilitatea internă a naturii ce acționează în libertate, (care face abia posibilă toată arta și poate chiar rațiunea însăș), încă din altă artă, deși supraomenească, un fel de raționament care poate n'ar putea suporta o prea aspră critică transcendentă, totuș trebuie să mărturisim că, dacă acuma avem să numim o cauză, noi nu putem proceda aci cu mai mare certitudine decât după analogia cu astfel de produse telice, cari sunt singurele despre cari cunoaștem pe deplin cauzele și modul de acțiune. Rațiunea nu s'ar putea justifica înaintea sa proprie, dacă ar vrea să treacă dela cauzalitatea pe care o cunoaște la principii de explicare obscure și indemonstrabile pe cari nu le cunoaște.

După acest raționament, finalitatea și armonia atâtor întocmiri ale naturii ar trebui să dovedească numai contingența formei, dar nu a materiei, adică a substanței, în lume; căci pentru acest din urmă punct s'ar mai cere să se poată dovedi că lucrurile în lume ar fi în sine nepotrivite pentru o astfel de ordine și armonie după legi naturale, dacă ele n'ar fi, *chiar după substanța lor*, produsul unei supreme înțelepciuni: pentru care s'ar cere însă cu totul alte argumente decât sunt cele despre analogia cu arta omenească. Dovada ar putea demonstra deci cel mult un *arhitect al lumii*, care ar fi totdeauna foarte limitat prin capacitatea materiei ce o prelucrează, dar nu un *creator al lumii* ideii căruia e supus totul; ceea ce e departe de a fi suficient pentru marele scop ce-l avem înaintea ochilor, anume de a dovedi o ființă originară atotautarcă. Dacă am vrea să dovedim contingența chiar a materiei, noi am trebui să ne luăm refugiul la un argument transcendent, ceea ce însă aci noi am trebuit doar să evităm.

Raționamentul merge deci dela ordinea și finalitatea, ce se observă pretutindeni în lume, ca dela o întocmire cu totul contingentă, la existența unei cauze *proporționate* acestei întocmiri. Conceptul acestei cauze însă trebuie să ne arate despre ea

ceva cu totul *determinat*, și el nu poate fi deci altul decât cel despre o ființă care posedă toată puterea, înțelepciunea, etc., cu un cuvânt toată perfecțiunea ca o ființă atotautarcă. Căci predicatele de putere și perfecțiune *foarte mare*, minunată, nemărginită, nu dau niciun concept determinat și nu spun bine zis ce este lucrul în sine, ci sunt numai reprezentări relative despre mărimea lucrului pe care observatorul (lumii) îl compară cu sine însuș și cu puterea sa de înțelegere și cari rămân totașa de preamăritoare fiecă mărime obiectul sau mișorăm, în raport cu el, subiectul observator. Unde e vorba de mărimea (perfecțiunea) unui lucru în general, acolo nu există niciun concept determinat afară de acela care cuprinde toată perfecțiunea posibilă, și numai totalitatea (*omnitude*) realității e cu desăvârșire determinată în concept.

Or, eu nu vreau să nădăjduesc că cineva s'ar încumeta să înțeleagă raportul mărimii lumii, observată de el (după întindere precum și conținut), față de atotputernicie, al ordinii lumii față de suprema înțelepciune, al unității lumii față de unitatea absolută a creatorului, etc. Așadar, fizico-teologia nu poate da niciun concept determinat despre suprema cauză a lumii și nu poate fi deci suficientă pentru un principiu al teologiei, care, la rândul ei, să formeze temelia religiei.

Pasul spre totalitatea absolută este, pe călea empirică, cu desăvârșire imposibil. Or, în dovada fizico-teologică, el se face totuș. De care mijloc deci să ne servim oare pentru a trece o prăpastie atât de largă?

După ce am ajuns până la admirarea măreției, înțelepciunii, puterii, etc., a autorului lumii și nu putem merge mai departe, părăsim deodată acest argument, care se întemeia pe dovezi empirice, și trecem la contingenta lumii concludă chiar dela început din ordinea și finalitatea lumii. Dela această contingenta singură trecem *acuma*, numai prin concepte transcendente, la existența unei ființe absolut necesare și dela conceptul necesității absolute a cauzei prime la conceptul acestei ființe cu desăvârșire determinat sau determinant, adică al unei realități

atotcuprinzătoare. Așa fu deci oprită dovada fizico-teologică în întreprinderea sa, sări, ajunsă la această strâmtoare, deodată la dovada cosmologică, și, aceasta nefiind decât o dovadă ontologică ascunsă, ea își înfăptui intenția ei de fapt numai prin rațiune pură, deși la început ea negase toată înrudirea cu aceasta și voise să întemeieze toate pe dovezi evidente scoase din experiență.

Fizico-teologii n'au deci nicio cauză să se arate atât de reci față de dovada transcendentală și să o privească de sus cu trufia unor naturaliști clarvăzători considerând-o ca o pânză de păianjen țesută de visători nebuloși. Căci, dacă ei ar vrea numai să se examineze pe ei înșiși, ei ar găsi că, după ce au înaintat o bună bucată pe pământul naturii și al experienței și se văd totuși încă totată de departe de obiectul ce apare înaintea rațiunii lor, deodată ei părăsesc acel pământ și trec în regiunea unor simple posibilități, unde ei, pe aripile ideilor, speră să se apropie de ceea ce se sustrase oricărei cercetări empirice a lor. După ce, în sfârșit, printr'un salt atât de mare, ei cred a fi pus piciorul pe teren solid, ei întind conceptul acuma determinat, (în a cărui posesiune au intrat fără să știe cum), asupra întregului câmp al creațiunii și lămuresc idealul, care nu era decât un produs al rațiunii pure, deși într'un mod destul de sărăcăcios și cu mult supt demnitatea obiectului său, prin experiență, fără a vrea să mărturisească totuși că au ajuns la această cunoaștere sau presuposiție pe altă cărare decât pe cea a experienței.

Astfel deci, la baza dovezii fizico-teologice stă cea cosmologică, la baza acesteia însă dovada ontologică despre existența unei ființe originare unitare ca supremă ființă, și deoarece, afară de aceste trei căi, nu mai e deschisă niciuna pentru rațiunea pură, atunci dovada ontologică, scoasă din simple concepte pure, este unica posibilă, dacă în general numai e posibilă o dovadă a unei propoziții atât de mult înălțată deasupra oricărei întrebunțări empirice a intelectului.

Capitolul al treilea

Secțiunea a șaptea

Critica oricărei teologii întemeiate pe principii speculative ale rațiunii

Dacă prin teologie înțeleg cunoașterea ființei originare, atunci teologia este sau cea din simplă rațiune (*theologia rationalis*) sau din revelație (*revelata*). Or, cea dintâiu își gândește obiectul său numai prin rațiune pură cu ajutorul de concepte curat transcendentale, (*ens originarium, realissimum, ens entium*) și se numește teologie *transcendentală*, sau ea îl gândește ca supremă inteligență cu ajutorul unui concept pe care-l împrumută din natură (din sufletul nostru) și ar trebui să se numească teologie *naturală*. Acela care n'admite decât o teologie transcendentală se numește *deist*, acela care admite și o teologie naturală, *teist*. Cel dintâiu e de acord că, în orice caz, noi putem cunoaște existența unei ființe prime prin simpla rațiune, despre care însă conceptul nostru este numai transcendental, anume numai ca despre o ființă ce are toată realitatea, pe care însă n'o putem determina mai de aproape. Al doilea susține că rațiunea e în stare să determine obiectul mai de aproape prin analogia cu natura, anume ca o ființă care, prin intelect și libertate, conține în sine principiul prim al tuturor lucrurilor. Acela deci își reprezintă, prin această ființă, numai o *cauză a lumii*, (ori de prin necesitatea naturii sale sau prin libertate, rămâne nehotărît), acesta un *autor al lumii*.

Teologia transcendentală este sau aceea care gândește a deriva existența ființei prime dintr'o experiență în general, (fără să determine ceva mai de aproape asupra lumii căreia-i aparține), și se numește *cosmoteologie*, sau crede a cunoaște existența sa prin simple concepte fără ajutorul nici celei mai neînsemnate experiențe și se numește *ontoteologie*.

Teologia naturală concludă la însușirile și existența unui autor

al lumii din constituția, ordinea și unitatea ce se găsește în această lume, în care trebuie de admis două feluri de cauzalitate și regula fiecăreia, anume natura și libertatea. Deaceea, ea se ridică dela această lume spre suprema inteligență, sau ca la principiul oricărei ordine naturale sau ca la cel al oricărei ordini și perfecțiunii morale. In cazul dintâiu ea se cheamă *fizico-teologie*, în cel din urmă *teologie morală* *).

Cum, prin conceptul de Dumnezeu avem a înțelege nu cumva numai o natură eternă ce acționează orbește ca rădăcină a lucrurilor, ci o ființă supremă care trebuie să fie autorul lucrurilor prin inteligența și libertatea sa, și cum, totastfel, numai acest concept ne interesează, atunci, la rigoare, noi i-am putea contesta deistului orice credință în Dumnezeu și i-am putea lăsa numai afirmațiunea unei ființe prime sau a unei cauze supreme. Totuș, deoarece nimene, când nu se încumetă a afirma un lucru, nu poate fi învinuit că ar vrea să-l nege chiar, atunci e mai moderat și mai drept de a zice : *deistul crede într'un Dumnezeu, teistul însă într'un Dumnezeu viu (summam intelligentiam)*. Vom căuta acum izvoarele posibile ale tuturor acestor încercări ale rațiunii.

Mă mulțumesc aci să definesc cunoașterea teoretică ca o cunoaștere prin care cunosc *ce este*, cea practică însă, prin care eu îmi reprezint *ce ar trebui să fie*. In temeiul acesta, întrebuițarea teoretică a rațiunii e aceea prin care eu cunosc a priori (ca necesar) că este ceva, cea practică însă prin care se cunoaște a priori ce trebuie să se întâmple. Or, dacă e neîndoelnic cert sau că este ceva sau că trebuie să se întâmple, dar că totuș e numai condiționat, atunci sau doar o anumită condițiune determinată poate fi pentru aceasta absolut necesară, sau ea poate fi numai presupusă ca arbitrară și contingentă. In cazul dintâiu, condițiunea e postulată (*per thesin*), în al doilea ea e presupusă

*) Nu morală teologică ; căci aceasta conține legi morale cari presupun existența unui suprem cărmuitor al lumii, pecând teologia morală e o convingere despre existența unei ființe supreme ,convingere ce se întemeiază pe legi morale.

(*per hypothesin*). Dacă există legi practice cari sunt absolut necesare (cele morale), atunci, dacă aceste presupun în mod necesar vreo existență ca o condiție a posibilității puterii lor obligatorii, această existență trebuie postulată, pentru faptul că condiționatul dela care pornește raționamentul pentru a ajunge la această condițiune determinată e cunoscut el însuși a priori ca fiind absolut necesar. Noi vom arăta, mai târziu, cu privire la legile morale, că ele nu numai că presupun existența unei ființe supreme, ci că și o postulează cu drept, deși fără îndoială numai în mod practic, dat fiindcă aceste legi, din alt punct de vedere, sunt absolut necesare; acest fel de raționament îl mai lăsăm acuma la o parte.

Deoarece, când e numai vorba de cecece este (nu de cecece trebuie să fie), condiționatul, care ne este dat în experiență, e gândit totdeauna ca contingent, atunci condițiunea ce-i aparține nu poate fi deci cunoscută de aci ca absolut necesară, ci ea servește numai ca o presupuziție relativ necesară sau, mai bine zis, *trebuincioasă*, pentru cunoașterea rațională a condiționatului, dar care, în sine și a priori, e arbitrară. Dacă deci necesitatea absolută a unui lucru trebuie să fie cunoscută în cunoașterea teoretică, aceasta s'ar putea face numai prin concepte a priori, nicicând însă ca acea a unei cauze în raport cu o existență dată prin experiență.

O cunoaștere teoretică e *speculativă*, dacă se raportează la un obiect sau la astfel de concepte despre un obiect la cari nu se poate ajunge în nicio experiență. Ea se opune *cunoașterii naturale* care nu se referă la niciun fel de obiecte sau predicate ale lor decât cele ce pot fi date într'o experiență posibilă.

Principiul de a concluda dela cecece se întâmplă, (dela cecece-i empiric contingent), ca efect la o cauză, e un principiu al cunoașterii naturale, dar nu al celei speculative. Căci, dacă facem abstracție de el ca de un principiu care conține condițiunea experienței posibile în general, și dacă lăsând la o parte tot ce-i empiric, vrem să-l aplicăm la cecece-i contingent în general, atunci nu mai rămâne nici cea mai neînsemnată justificare a unei atari propoziții sintetice, pentru a vedea de aci cum pot trece dela ceva

ce este la ceva cu totul diferit (numit cauză): ba chiar conceptul unei cauze pierde totaşa ca cel al contingentului, într'o astfel de întrebuiţare numai speculativă, orice semnificaţie a cărei realitate obiectivă s'ar putea înţelege *în concreto*.

Or, dacă concludem dela existenţa *lucrurilor* în lume la cauza lor, acest raţionament nu aparţine întrebuiţării *naturale*, ci celei *speculative* a raţiunii, deoarece aceea nu raportează la o cauză oarecare lucrurile înseşi (substanţele), ci numai ceea ce *se întâmplă*, deci *stările* lor, ca empiric contingente; că substanţa însăş (materia) e contingentă cu privire la existenţă ar trebui să fie o cunoaştere raţională numai speculativă. Dar, dacă ar şi fi numai vorba de forma lumii, de felul legăturii ei şi de schimbările ei, şi eu aş vrea să conclud de aci la o cauză care e cu totul deosebită de lume: atunci aceasta ar fi iarăş o judecată a raţiunii numai speculative, deoarece obiectul nu e aci nicidecum un obiect al unei experienţe posibile. Dar atunci, principiul cauzalităţii, care nu e valabil decât înlăuntrul câmpului experienţelor şi în afară de el e fără întrebuiţare, ba chiar fără semnificaţie, ar fi sustras cu totul menirii sale.

Or, eu susţin că toate încercările ale unei întrebuiţări numai speculative a raţiunii sunt, cu privire la teologie, cu desăvârşire sterpe şi, după natura internă a acestei ştiinţe, nule şi fără valoare; dar că principiile întrebuiţării ei naturale nu conduc nicidecum la o teologie, şi că, prin urmare, dacă nu punem la bază sau nu luăm ca fir conducător legi morale, nu poate exista nicăiri o teologie a raţiunii. Căci toate principiile sintetice ale intelectului sunt de întrebuiţare imanentă, pentru cunoaşterea unei fiinţe supreme însă se cere o întrebuiţare transcendentă a lor, pentru care intelectul nostru nu e înzestrat de loc. Dacă legea, empiric-valabilă, a cauzalităţii trebuie să conducă la fiinţa primă, atunci această fiinţă ar trebui să intre şi ea în lanţul obiectelor experienţei; atunci însă ea însăş ar fi, la rândul ei, ca toate fenomenele, condiţionată. Dacă însă am şi îngădui saltul peste limitele experienţei cu ajutorul legii dinamice a relaţiei efectelor cu cauzele lor, ce concept oare ne-ar putea da această metodă? Fără îndoială că nu un concept despre o fiinţă supremă, deoare-

ce experiența nu ne oferă nicicând pe cel mai mare efect din toate efectele posibile, (care să dea mărturie despre cauza sa). Dacă ar fi să ni se îngăduie, numai pentru a nu lăsa nimic gol în rațiunea noastră, să umplem această lipsă a determinării desăvârșite printr'o simplă idee a supremei perfecțiuni și a necesității originare, atunci aceasta se poate admite ce-i drept, din favoare, dar nu poate fi cerut din dreptul unei dovezi irezistibile. Dovada fizico-teologică ar putea deci întări alte dovezi, (dacă există astfel de dovezi), unind speculațiunea cu intuiție; dar pentru sine însaș ea pregătește mai mult intelectul pentru cunoașterea teologică, dându-i, în acest scop, o direcțiune dreaptă și naturală, decât că ar fi ea *singură* în stare să desăvârșească opera.

Deaci se vede deci bine că întrebări transcendente nu permit decât răspunsuri transcendente, adică din pure concepte a priori fără cel mai neînsemnat amestec empiric. Întrebarea e însă aci se vede că sintetică și cere o lărgire a cunoașterii noastre peste toate hotarele experienței, anume spre existența unei ființe care să corespundă simplei noastre idei căreia nicicând nu-i poate fi adecvată vreoa experiență. Or, după dovezile noastre de mai sus, toată cunoașterea sintetică a priori e posibilă numai prin faptul că ea exprimă condițiunile formale ale unei experiențe posibile, și toate principiile sunt deci numai de valabilitate iminentă, adică ele se raportează numai la obiecte ale cunoașterii empirice sau fenomene. Deci, nu se ajunge la nimic, nici prin metoda transcendentală cu privire la teologia unei rațiuni numai speculative.

Dacă însă cuiva i-ar plăcea mai mult să pună la îndoială toate dovezile de mai sus ale Analiticei decât să lase să i se răpească convingerea despre greutatea argumentelor întrebunțate atâta vreme, totuș el nu poate refuza a satisface reclamațiunea mea când cer să dea o justificare cel puțin asupra faptului cum și prin ce lumină se încumetă oare să zboare dincolo de toată experiența posibilă numai prin puterea unor simple idei. Cu dovezi noi sau cu rectificarea de dovezi vechi aș ruga să fiu cruțat. Căci, deși aci nu prea avem multă alegere, întrucât la

urmă doar toate dovezile numai speculative se reduc la o singură dovadă, anume la cea ontologică și eu deci nu prea trebuie să mă tem a fi molestat prea mult prin fecunditatea apărătorilor dogmatici ai acelei rațiuni libere de simțuri ; deși, pe lângă aceasta, fără a mă crede din această cauză prea bătaios, nu vreu să refuz provocațiunea de a descoperi, în orice încercare de acest fel, paralogismul ascuns și de a înlătura astfel pretențiile sale : totuș, prin acestea, nădejdea unui succes mai bun a celor ce sunt odată obicinuiți cu convingeri dogmatice nu dispăre nicicând cu desăvârșire, și eu rămân deaceea la singura cerere justă ,ca să se dea, în general și din natura intelectului omenesc precum și din toate celelalte izvoare de cunoaștere, o justificare asupra felului cum cineva ar vrea să încerce de a lărgi cunoașterea sa cu totulul tot a priori și să o întindă până acolo unde nicio experiență posibilă și deci niciun mijloc nu ajunge pentru a asigura realitate obiectivă vreunui concept format de noi înșine. Oricum ar fi ajuns intelectul la acest concept, totuș existența obiectului său nu poate fi găsită în el în mod analitic, deoarece cunoașterea existenței obiectului consistă chiar în faptul că obiectul e pus în sine *în afară de gândire*. E însă cu desăvârșire imposibil de a ieși delă sine dintr'un concept și, fără a urmări nexul empiric, (prin care însă se dau oricând numai fenomene), de a ajunge la descoperirea de obiecte noi și ființe nemărginite.

Dar, deși rațiunea, în întrebuițarea ei numai speculativă, e departe de a fi suficientă pentru acest scop atât de mare, anume pentru a ajunge la existența unei ființe supreme ,ea are totuș un foarte mare folos în a *rectifica* cunoașterea acestei ființe, în caz că această cunoaștere ar putea fi luată din altă parte, în a o acorda cu sine însaș și cu tot scopul inteligibil și a o purifica de tot ce ar putea fi împotriva conceptului unei ființe prime și de tot amestecul unor limitări empirice.

Teologia transcendentă rămâne deci, cu toată insuficiența ei, totuș de o importantă întrebuițare negativă și este o neîncetată cenzură a *rațiunii noastre*, când are a face numai cu idei pure cari, tocmai deaceea, nu îngădue decât o măsură transcendentă. Intr'adevăr, dacă odată, din alt punct de vedere, poate

că din punct de vedere practic, *presupoziția* unei ființe supreme și atotautarce, ca inteligență supremă, și-ar afirma valabilitatea fără contradicție, atunci ar fi de cea mai mare importanță de a determina în mod exact acest concept din laturea sa transcendențială ca un concept al unei ființe necesare și atotreale, și de a înlătura ceea ce e împotriva realității supreme, ceea ce aparține simplului fenomen, (antropomorfismului în înțeles mai larg) și de a suprima, în acelaș timp, toate aserțiunile contrare, fie ele *ateiste* sau *deiste* sau *antropomorfiste*; ceea ce-i foarte ușor într'un tratat critic de acest fel, întrucât aceleași argumente prin cari se arată lămurit neputința rațiunii omenești cu privire la afirmațiunea existenței unei atari ființe, ajung în mod necesar și pentru a dovedi nepotrivirea oricărei afirmațiuni contrare. Căci de unde vrea să ia cineva, prin simplă speculațiune a rațiunii, cunoașterea: că nu există nicio ființă supremă ca prim principiu al tuturor lucrurilor, sau că nu i se cuvine niciuna din însușirile pe cari ni le reprezentăm, după consecințele lor, ca analoge realităților dinamice ale unei ființe cugetătoare, sau că, în cazul din urmă, ele ar trebui să fie supuse și tuturor limitățiunilor pe cari senzibilitatea le impune în mod inevitabil inteligențelor pe cari le cunoaștem prin experiență.

Ființa supremă rămâne deci, pentru întrebuițarea numai speculativă a rațiunii, un simplu ideal, dar totuș un *ideal fără priorhană*, un concept care încheie și încoronează întreaga cunoaștere omenească, a cărui realitate obiectivă adevărată că nu poate fi dovedită pe această cale, dar nici nu poate fi răsturnată; și dacă ar fi să existe o teologie morală care poate completa această lipsă, atunci teologia transcendențială, considerată mai înainte numai ca problematică, dovedește cât de indispensabilă este prin determinarea conceptului său și neîncetata cenzură a unei rațiuni destul de adeseori înșelată de senzibilitate și nu totdeauna de acord cu ideile sale proprii. Necesitatea, infinitatea, unitatea, existența în afară de lume (nu ca suflet al lumii), eternitatea fără de condițiunile timpului, atotprezența fără de condițiunile spațiului, atotputernicia etc. sunt predicate curat transcendentale, și deaceia conceptul purificat al lor, de care orice teologie are atâta nevoie, poate fi scos numai din teologia transcendențială.

Adaos la Dialectica transcendentală

Despre întrebuițarea regulatoare a ideilor rațiunii pure.

Rezultatul tuturor încercărilor dialectice ale rațiunii pure confirmă nu numai ceea ce am dovedit acuma în Analitica transcendentală, anume că toate raționamentele noastre cari vreau să ne ducă dincolo de câmpul experienței posibile sunt înșelătoare și neîntemeiate; ci acest rezultat ne învață totodată această particularitate că rațiunea omenească are, aci, o înclinație naturală de a trece acest hotar, că ideile transcendentele îi sunt totașa de naturale ca intelectului categoriile, deși cu deosebirea că, așa cum cele din urmă duc la adevăr, adică la concordanța conceptelor noastre cu obiectul, totașa cele dintâiu produc o simplă, dar inevitabilă aparență, a cărei iluzie abia că o putem înlătura prin cea mai pătrunzătoare critică.

Tot ce se întemeiază pe natura facultăților noastre trebuie să fie potrivit unui scop și în conformitate cu întrebuițarea lor legitimă, numai dacă putem împiedica o anumită rea înțelegere și am putea găsi adevărata direcțiune a acestor facultăți. Asadar, ideile transcendentele își vor avea, după toată presupțiunea, întrebuițarea lor bună și prin urmare imanentă, deși, dacă semnificația lor e necunoscută și ele sunt luate drept concepte de lucruri reale, ele pot fi transcendente în aplicare și, din această cauză, înșelătoare. Căci nu ideea în sine, ci numai întrebuițarea ei poate fi, sau cu privire la toată experiența posibilă *transcendentă*, sau *imanentă*, după cum o îndreptăm sau deadreptul spre un obiect care pare a-i corespunde sau numai spre întrebuițarea intelectului în general cu privire la obiectele cu cari are a face, și toate greșelile subreptiunii sunt a se atribui totdeauna unui defect al puterii de judecată, nicidecum însă intelectului sau rațiunii.

Rațiunea nu se raportează nicidecum deadreptul la un obiect, ci numai la intelect și, prin el, la propria ei întrebuițare empirică, ea nu *creiază* deci concepte (de obiecte), ci le ordonează numai

și le dă acea unitate pe care o pot avea în întinderea lor cea mai mare posibilă, adică în raport cu totalitatea seriilor, totalitate pe care nu o are nicidecum în vedere intelectul, care nu se ocupă decât de acea legătură *prin care se constituiesc* pretutindeni *serii* de condițiuni după concepte. Rațiunea are deci, bine zis, ca obiect numai intelectul și întrebuițarea sa conformă unui scop, și așa cum acesta reunește prin concepte diversul în obiect, așa reunește aceea, la rândul ei, prin idei diversul conceptelor, punând o anumită unitate colectivă ca țintă a acțiunilor intelectului, cari, dealtfel, nu se ocupă decât cu unitatea distributivă.

Eu susțin prin urmare : ideile transcendentele nu sunt nicidecum de întrebuițare constitutivă, așa ca prin ele să fie date concepte de anumite obiecte, și în cazul când sunt înțelese în acest senz ele sunt numai concepte raționante (dialectice). În schimb însă, ele au o întrebuițare regulatoare excelentă și neapărat necesară, anume de a îndrepta intelectul spre o anumită țintă, în vederea căreia liniile de direcție ale tuturor regulilor sale tind a se împreuna într'un punct care, deși nu e decât o idee (*focus imaginarius*), adică e un punct din care de fapt nu pornesc conceptele intelectului, dat fiindcă se află cu totul în afară de limitele experienței posibile, totuș servește a le procura cea mai mare unitate pe lângă cea mai mare întindere. Or, pentru noi izvoarește ce-i drept de aci iluzia ca și cum aceste linii de direcție ar porni chiar dela un obiect ce s'ar afla în afară de câmpul unei cunoașteri empiric-possibile, (așa cum obiectele se văd îndărătul suprafeței oglinzii), dar această iluzie, (pe care o putem doar împiedica să nu înșele), e totuș neapărat necesară, dacă, pe lângă obiectele ce sunt înaintea ochilor noștri, mai vrem să vedem totodată și obiectele ce se află departe dinapoia noastră, adică dacă noi, în cazul nostru, vrem să împingem intelectul dincolo de orice experiență dată (făcând parte din întreaga experiență posibilă), deci și să-l potrivim pentru lărgirea cea mai mare posibilă și cea mai excentrică.

Dacă aruncăm o privire asupra cunoașterilor noastre intelectuale în toată întinderea lor, găsim că partea ce o are aci rațiunea în mod osebit și ceace vrea să înfăptuiască este *sistemat-*

zarea cunoaşterii, adică înlănţuirea ei dintr'un principiu. Această unitate a raţiunii presupune totdeauna o idee, anume pe cea despre forma unui tot al cunoaşterii; un tot care precedează cunoaşterea determinată a părţilor şi conţine condiţiunile pentru a-i determina a priori fiecărei părţi locul ei şi raportul faţă de celelalte. Această idee postulează deci o unitate desăvârşită a cunoaşterii intelectului, prin care aceasta nu devine numai un agregat contingent, ci un sistem înlănţuit după legi necesare. La drept vorbind nu se poate spune că această idee e un concept despre obiect, ci despre unitatea desăvârşită a acestor concepte, întrucât această unitate serveşte intelectului ca regulă. Astfel de concepte raţionale nu se scot din natură; dimpotrivă, noi întrebăm natura la îndemâna acestor idei şi considerăm cunoaşterea noastră ca defectuoasă câtă vreme ea nu le este adecvată. Se mărturiseşte că se găseşte cu greu *pământ pur, apă pură, aer pur* etc. Totuş avem nevoie de conceptele acestor lucruri, (cari deci, în ce priveşte puritatea deplină, îşi au originea numai în raţiune), pentru a determina cum se cuvine partea pe care o are, în fenomen, fiecare din aceste cauze naturale, şi așa reducem toate materiile la pământuri (aşazicând la simplă greutate), săruri şi substanţe combustibile (ca la forţă), în sfârşit la apă şi aer ca vehicule (aşazicând maşini cu ajutorul cărora acţionează cele dintâiu), pentru a explica după ideea unui mecanism acţiunile chimice ale materiilor întreolaltă. Căci, deşi în realitate nu ne exprimăm astfel, totuş o atare influenţă a raţiunii asupra clasificărilor fizicienilor se poate descoperi foarte lesne.

Dacă raţiunea e o facultate pentru a deriva particularul din general, atunci sau generalul e acum *in sine cert* şi dat, şi în acest caz, el cere numai *putere de judecată* pentru subsumpţie şi particularul e determinat în mod necesar prin aceasta. Această întrebuiţare a raţiunii voiu numi-o *apodictică*. Sau generalul se admite numai în mod *problematic* şi e o simplă idee, particularul e cert, dar *generalitatea* regulei relativă la această consecinţă e o problemă: atunci mai multe cazuri particulare, cari toate sunt certe, se încearcă prin această regulă, oride izvorăsc din ea, şi, în acest caz, dacă se pare că toate cazurile particulare cari pot

fi arătate derivă din ea, se concludă la generalitatea regulei, din ea însă apoi la toate cazurile cari încă nici nu sunt date în sine. Această întrebuițare a rațiunii voiu numi-o ipotetică.

Întrebuițarea ipotetică a rațiunii din idei puse la bază, ca concepte problematice, nu e bine zis *constitutivă*, adică nu e de așa natură ca prin ea, când vrem să judecăm după toată rigoarea, să urmeze adevărul regulei generale luată ca ipoteză ; căci cum vrem să știm oare toate consecințele posibile, cari, urmând din acelaș principiu admis, dovedesc generalitatea sa ? Ci această întrebuițare e numai regulatoare pentru a introduce prin aceasta, pe cât se poate, unitate în cunoașterile particulare și a *apropia*, prin aceasta, regula de generalitate.

Întrebuițarea ipotetică a rațiunii tinde deci spre unitatea sistematică a cunoașterilor intelectului, această unitate însă este *piatra de încercare a adevărului* regulelor. În mod reciproc, unitatea sistematică (ca simplă idee) nu este decât numai unitate proiectată, pe care, în sine, trebuie să o considerăm nu ca dată, ci numai ca problemă ; dar ea servește a se găsi, pentru întrebuițarea variată și particulară a intelectului, un principiu prin care această întrebuițare să fie condusă și în cazurile cari nu sunt date și să devină unitară.

Se vede însă de aci numai că unitatea sistematică sau rațională a cunoașterii diverse a intelectului este un principiu *logic* care servește acolo, unde intelectul singur nu ajunge pentru a stabili regule, de a-l ajuta prin idei și a procura, în acelaș timp, diversității regulelor sale unitate supt un principiu (sistematică) și, prin aceasta, o legătură, în măsura ce se poate face. Ori de însă natura obiectelor sau natura intelectului, care le cunoaște ca atari, e menită în sine pentru unitate sistematică, și ori de putem să o postulăm așazicănd pe aceasta, și fără a considera un astfel de interes al rațiunii, și să zicem : toate cunoașterile posibile ale intelectului, (între cari cele empirice), au unitate rațională și stau supt principii comune, din cari, cu toată diversitatea lor, pot fi derivate : aceasta ar fi un principiu *transcendental* al rațiunii care ar face unitatea sistematică nu numai necesară din

punct de vedere subiectiv și logic, ca metodă, ci ar face-o obiectiv-necesară.

Vom lămuri acestea printr'un caz al întrebuințării rațiunii. Între diversele feluri de unitate după conceptele intelectului intră și cea a cauzalității unei substanțe și pe care o numim forță. Diversele fenomene ale aceleiași substanțe arată, la întâia vedere, atâta eterogeneitate încât, la început, trebuie să admitem aproape totatătea forțe ale ei câte efecte se ivesc, cum sunt, în mintea omenească, senzația, conștiința, imaginația, memoria, istețimea, puterea de deosebire, plăcerea, dorința etc. La început, o maximă logică impune să micșorăm pe cât se poate această aparentă diversitate, descoperind prin comparație identitatea ascunsă și cercetând, dacă imaginația legată cu conștiința nu e poate memorie, istețime, putere de deosebire, poate chiar intelect și rațiune. Ideea unei *forțe fundamentale*, despre care însă logica nu cercetează de loc dacă există așa ceva, este cel puțin problema unei reprezentări sistematice a diversității forțelor. Principiul logic al rațiunii cere de a înfăptui această unitate pe cât se poate, și, cu cât mai mult fenomenele uneia sau altei forțe sunt găsite identice întreolaltă, cu atât mai aproape de adevăr este că ele nu sunt nimic decât manifestatii diverse ale uneia și aceleiași forțe, care (în mod comparativ) poate fi numită *forța lor fundamentală*. Totastfel procedăm și cu celelalte.

Forțele fundamentale comparative trebuiesc comparate, la rândul lor, întreolaltă, pentru a le apropia, prin faptul că se descoperă identitatea lor, de o unică forță fundamentală radicală, adică absolută. Această unitate rațională este însă numai ipotetică. Nu se afirmă că într'adevăr o astfel de unitate trebuie să se găsească, ci că ea trebuie căutată în folosul rațiunii, anume pentru instituirea anumitor principii servind diverselor regule pe cari experiența le-ar pune la îndemână, și că, în acest fel, trebuie să se introducă, acolo unde se poate face, în cunoaștere unitate sistematică.

Dar, când dăm atenție întrebuințării transcendente a intelectului, se arată că această idee a unei forțe fundamentale în general nu e menită numai ca problemă pentru întrebuințarea ipo-

tetică, ci că ea prezintă realitate obiectivă prin care se postulează unitatea sistematică a diverselor forțe ale unei substanțe și se stabilește un principiu apodictic al rațiunii. Căci, fără a fi cercetat cândva unitatea diverselor forțe, ba chiar când după toate încercările nu reușim a o descoperi, noi presupunem totuș : că o astfel de unitate se va găsi, și aceasta nu numai, ca în cazul amintit, din cauza unității substanței, ci, unde se găsesc așa de multe, deși într'un anumit grad omogene, ca în materie în general, rațiunea presupune o unitate sistematică a diverselor forțe, deoarece legile naturale particulare stau supt legi mai generale și economia principiilor nu e numai un principiu de economie al rațiunii, ci o lege internă a naturii.

Intr'adevăr, nici nu se poate pricepe cum un principiu logic al unității raționale a regulilor ar putea avea loc, dacă nu s'ar presupune un principiu transcendental prin care se admite, a priori ca necesară, o atare unitate sistematică inerentă chiar obiectelor, Căci, cu ce drept poate cere rațiunea în întrebuintărea logică de a trata diversitatea forțelor, pe cari natura ne face să le cunoaștem, ca o unitate numai ascunsă și a le deriva, atâta cât e în ea, dintr'o forță fundamentală oarecare, dacă ar avea libertatea să admită că e totașa de posibil ca toate forțele să fie eterogene și unitatea sistematică a derivațiunii lor să nu fie conformă cu natura ? căci atunci ea ar proceda tocmai împotriva menirii ei, dat fiind că și-ar pune ca țintă o idee care ar contrazice cu desăvârșire ordinea naturii. Nici nu se poate spune : că ea ar fi scos mai de înainte din constituția contingentă a naturii această unitate după principii ale rațiunii. Căci legea rațiunii de a o căuta este necesară, deoarece fără de ea noi n'am avea nicio rațiune, fără de rațiune însă nicio întrebuintăre sistematică a intelectului și în lipsa acesteia niciun criteriu îndestulător al adevărului empiric și, în vederea acestui criteriu, noi trebuie să presupunem deci unitatea sistematică a naturii în mod neapărat ca obiectiv-valabilă și necesară.

Această presuposiție transcendentală noi o mai găsim ascunsă, într'un fel minunat, în principiile filozofilor, desi ei nu au recunoscut-o totdeauna aci sau nu și-au mărturisit-o. Că toate di-

versitățile lucrurilor individuale nu exclud identitatea speciei, că diferite specii trebuesc tratate numai ca determinațiuni diferite ale unor puține *genuri*, aceste însă ca derivând din *clase* încă mai înalte etc., că trebuie să se caute deci o anumită unitate sistematică a tuturor conceptelor empirice posibile, întrucât pot fi derivate din unele mai înalte și mai generale, este o regulă clasică sau un principiu logic fără de care nicio întrebuițare a rațiunii n'ar avea loc, deoarece noi numai într'atâta putem concluda dela general la particular întrucât se pun la bază însușiri generale ale lucrurilor supt cari stau cele particulare.

Dar, că această armonie se găsește și în natură, aceasta presupun filozofii în cunoscuta regulă de școală : că începuturile ('principiile) nu trebuesc înmulțite fără nevoie (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). Prin aceasta se spune că însaș natura lucrurilor oferă materie pentru unitatea rațională și că aparenta diversitate infinită nu trebuie să ne rețină a bănuii îndărătul ei o unitate a însușirilor fundamentale, a căror diversitate poate fi derivată numai printr'o determinațiune mai multiplă. Această unitate, deși e numai o simplă idee, a fost căutată în toate timpurile cu atâta insistență încât se părea că e mai bine de a modera pornirea pătimașă spre ea decât de a o ațâța. A fost acuma mult că chimiștii au putut reduce toate sărurile la două genuri principale, acizi și alcalini; ei încearcă chiar a considera și această deosebire numai ca o varietate sau o manifestație diversă a uneia și aceleiaș materii primitive. Diferitele specii de pământuri (materia pietrelor și chiar a metalelor) s'a încercat a le reduce încetul cu încetul la trei, în sfârșit la două ; dar, încă nemulțumiți cu aceasta, chimiștii nu abandonează ideea de a bănuii îndărătul acestor varietăți totuș un singur gen, ba chiar pentru aceste și pentru săruri un principiu comun. S'ar putea crede poate că acesta este numai un procedeu economic al rațiunii, pentru a-și cruța cât se poate de mult truda, și o încercare ipotetică care, dacă reușește, dă, chiar prin această unitate, verosimilitate principiului de explicare presupus. Dar o astfel de intenție egoistă se poate foarte lesne deosebi de ideea după care oricine presupune că unitatea rațională e adecvată

chiar naturii și că aci rațiunea nu cerșește, ci poruncește, deși fără a putea determina limitele acestei unități.

Dacă între fenomenele ce ni se prezintă ar fi o deosebire așa de mare, nu vreu să zic după formă, (căci în aceasta ele pot să se asemene), ci după conținut, adică după diversitatea ființelor existente, încât nici cel mai ager intelect omenesc n'ar putea descoperi, prin comparația uneia cu alta, nici cea mai neînsemnată asemănare, (un caz ce ni-l putem prea bine imagina), atunci legea logică a genurilor n'ar avea nicidecum loc, și n'ar exista nici chiar un concept de gen sau vreun concept general, ba chiar nici un intelect, care doar n'are a face decât cu astfel de concepte. Principiul logic al genurilor presupune deci un principiu transcendențial dacă e să fie aplicat la natură, (prin care eu înțeleg aci numai obiecte ce ne sunt date). După acest principiu se presupune în diversul unei experiențe posibile în mod necesar omogeneitate, (deși nu putem determina a priori gradul ei), deoarece fără de ea n'ar fi posibile niciun fel de concepte empirice, deci nici experiență.

Principiului logic al genurilor, care postulează identitate, i se opune altul, anume cel al *speciilor*, care are nevoie de diversitatea și varietatea lucrurilor, cu tot acordul lor supt acelaș gen, și care prescrie intelectului de a da nu mai puțină atenție acestora decât acelora. Acest principiu (de pătrundere sau de putere de discernământ) limitează mult pornirea ușurată a celui dintâiu (al istețimii), și rațiunea arată aci două interese opuse olaltă, pedo- parte interesul *sferei* (al generalității), cu privire la genuri, pedo- altă parte al *conținutului*, cu privire la diversitatea speciilor, deoarece intelectul, în cazul dintâiu, gândește, ce-i drept, multe supt conceptele sale, în al doilea însă cu mult mai multe *in ele*. Și aceasta se manifestează în modul, foarte diferit, de gândire a naturaliştilor, dintre cari unii (cari sunt în primul rând speculativi), așazicând dușmănoși eterogeneității, caută totdeauna unitatea genului, ceilalți (mai ales spirite empirice) caută a scinda natura neîncetat într'o diversitate atât de mare încât aproape că am trebui să pierdem nădejdea de a judeca fenomenele ei după principii generale.

La baza acestui din urmă mod de gândire se află, se vede, deasemeni un principiu logic care tinde spre întregimea sistematică a tuturor cunoașterilor, când, pornind dela gen, cobor la diversul conținut supt el și caut în acest fel a da sistemului întindere, așa cum, în cazul dintâiu, când urc la gen, caut a-i procura simplitate. Căci, din sfera conceptului care arată un gen, ca și din spațiul ce-l poate ocupa materia, nu se poate vedea până unde poate merge diviziunea genului. Deaceea orice gen cere diverse *specii*, aceste însă cer diverse *subspecii*, și, cum nici una din aceste din urmă nu are loc fără să aibă, la rândul ei, iarăș o sferă (o extensiune ca un *conceptus communis*), rațiunea în toată întinderea ei cere ca nicio specie să nu fie considerată ca ultima în sine, deoarece, ea fiind doar tot încă un concept care nu conține în sine decât ceea ce-i comun unor lucruri diferite, acest concept nu poate fi determinat în mod desăvârșit, deci nici nu se poate raporta deocamdată la un individ, prin urmare trebuie să conțină sub sine totdeauna alte concepte, adică subspecii. Această lege a specificației ar putea fi exprimată astfel: *entium varietates non temere esse minuendas.*

Se vede însă lesne că și această lege logică ar fi fără senz și aplicare, dacă n'ar fi întemeiată pe o *lege transcendentală a specificației*, care nu cere, ce-i drept, dela lucrurile cari pot deveni obiectele noastre o *infiniitate* reală cu privire la deosebiri; căci pentru aceasta principiul logic, care nu susține decât *indeterminația* sferei logice cu privire la diviziunea posibilă, nu dă niciun prilej; dar această lege impune intelectului de a căuta supt fiecare specie ce ni se prezintă subspecii, și la fiecare diferență diferențe mai mici. Căci, dacă n'ar exista concepte inferioare, atunci n'ar exista nici concepte superioare. Or, intelectul cunoaște toate numai prin concepte, prin urmare, oricât de departe merge în diviziune, el nu cunoaște nicicând ceva prin simplă intuiție, ci are totdeauna neîntrerupt nevoie de concepte inferioare. Cunoașterea fenomenelor în determinarea lor desăvârșită, (care e posibilă numai prin intelect), cere o specificare, continuată neîncetat, a conceptelor sale și o progresiune spre deosebiri cari

mai rămân totdeauna și de cari s'a făcut abstracție în conceptul speciei și încă mai mult în cel al genului.

Și această lege nici nu poate să fie împrumutată dela experiență ; căci aceasta nu poate da perspective atât de întinse. Specificația empirică se oprește repede în deosebirea diversului, dacă prin legea transcendentală, acuma precedentă, a specificației ca principiu al rațiunii ea n'ar fi fost condusă să caute această deosebire și să-i bănuiască existența, deși ea nu se manifestează simțurilor. Faptul că pământurile absorbante mai sunt de specii diferite (pământuri calcare și muriatice), avea nevoie pentru descoperirea sa de o regulă premergătoare a rațiunii, care punea intelectului problema de a căuta deosebirea, presupunând natura destul de bogată pentru a bănuia această diversitate. Căci noi avem intelect totașa numai supt presupuziția deosebirilor în natură cum și supt condițiunea ca obiectele ei să aibă în sine omogenitate, deoarece chiar diversitatea a ceea ce poate fi cuprins supt un concept constituie întrebuițarea acestui concept și ocupația intelectului.

Rațiunea deci îi pregătește intelectului câmpul 1) printr'un principiu al *omogenității* diversului supt genuri mai înalte, 2) printr'un principiu al *varietății* omogenului supt specii inferioare; și, pentru a desăvârși unitatea sistematică, ea mai adaogă 3) o lege a *afinității* tuturor conceptelor, lege care poruncește o trecere continuă dela fiecare specie la fiecare alta prin creșterea treptată a deosebirii. Aceste principii noi le putem numi ale *omogenității, specificației și continuității* formelor. Cel din urmă principiu se ivește prin împreunarea celor două dintâiu, după ce, atât în urcarea la genurile mai înalte cât și în coborirea la specii inferioare, *înlănțuirea sistematică* a fost desăvârșită în idee: căci atunci toate diversitățile sunt înrudite întreolaltă, deoarece ele toate își au obârșia dintr'un unic gen suprem, trecând prin toate gradele determinațiunii lărgite.

Unitatea sistematică, supt cele trei principii logice, ne-o putem face senzibilă în modul următor: Orice concept îl putem considera ca un punct care, ca punctul în care stă un spectator, își are orizontul său, adică o mulțime de lucruri cari, din acest

punct, pot fi reprezentate și pot fi așazicând prinse cu vederea. Înăuntrul acestui orizont trebuie să poată fi dată o mulțime infinită de puncte, din care fiecare, la rândul său, are iarăș orizontul său mai îngust, adică fiecare specie conține subspecii după principiul specificației, și orizontul logic constă numai din orizonturi mai mici (subspecii), nu însă din puncte cari nu au nicio sferă (indivizi). Dar pentru diferite orizonturi, adică genuri, cari sunt determinate din totatătea concepte, ne putem gândi tras un orizont comun, din care le prindem pe toate cu vederea ca dintr'un punct central și care este genul mai înalt, până ce, în sfârșit, cel mai înalt gen e orizontul general și ade-vărat, care e determinat din punctul de vedere al conceptului celui mai înalt și cuprinde supt sine toată diversitatea ca genuri, specii și subspecii.

La acest, cel mai înalt, punct de vedere mă conduce legea omogeneității, iar la toate punctele de vedere inferioare și la cea mai mare varietate a lor, legea specificației. Dar deoarece, în acest fel, în întreaga sferă a tuturor conceptelor posibile nu e nici un gol și în afară de ea nu poate fi găsit nimic, atunci, din presupuziția acelu orizont general și din diviziunea sa de-săvârșită, rezultă principiul: *non datur vacuum formarum*, adică nu există diferite genuri originare și prime, cari ar fi așazicând izolate și separate deolaltă (printr'un interval gol), ci toate diversele genuri nu sunt decât diviziuni ale unui unic gen suprem și universal; și din acest principiu consecința sa nemijlocită: *datur continuum formarum*, adică toate diferențele speciilor se limitează reciproc și nu îngăduesc nicio trecere dela una la alta printr'un salt, ci numai prin toate gradele mai mici ale diferenței, prin cari se poate ajunge dela una la alta; cu un cuvânt, nu există niciun fel de specii sau subspecii cari (în conceptul rațiunii) ar fi cele mai apropiate de olaltă, ci tot mai sunt încă posibile specii intermediare, a căror deosebire de cea dintâi și de a doua e mai mică decât deosebirea lor între-olaltă.

Intâia lege deci împiedică rătăcirea în varietatea diferitelor genuri originare și recomandă omogenitatea; a doua limitează,

dimpotrivă, această înclinație spre uniformitate și impune a deosebi subspecii înainte de a ne îndrepta, cu conceptul nostru general, spre indivizi. A treia reunește pe cele două prin faptul că prescrie, cu toată diversitatea cea mai înaltă, totuș omogenitate prin trecerea treptată dela o specie la alta, ceea ce indică un fel de înrudire a diferitelor ramuri întrucât toate au crescut din aceeaș tulpină.

Această *lex logica continui specierum (formarum logicarum)* presupune însă o lege transcendentală (*lex continui in natura*), fără de care acel precept n'ar face decât să ducă în eroare întrebuințarea intelectului, care ar lua poate o cale deadreptul opusă naturii. Această lege trebuie deci să se întemeieze pe pure principii transcendentele și nu pe principii empirice. Căci, în cazul din urmă, ea ar veni mai târziu decât sistemele; pe când de fapt ea mai întâi a produs ceea ce-i sistematic în cunoașterea naturii. Și, îndărătul acestor legi nici nu sunt cumva ascunse intenții de a face, luându-le ca simple încercări, un fel de probă, deși fără îndoială această înlănțuire, când se manifestează, dă un puternic motiv de a considera ca bine întemeiată unitatea concepută în mod ipotetic, și deși aceste legi au deci, și supt acest raport, utilitatea lor; ci se vede în mod clar că după judecata lor, economia cauzelor prime, diversitatea efectelor și afinitatea, rezultată de aci, a părților naturii ar fi raționale în sine și conforme cu natura și că aceste principii deci se recomandă deadreptul și nu numai ca artificii de metodă.

Se vede deci lesne că această continuitate a formelor e o simplă idee, pentru care nu se poate arăta nicidecum în experiență un obiect congruent, *nu numai* pentru că speciile sunt în natură de fapt divizate și trebuie deci să formeze în sine un *quantum discretum* și că, dacă progresiunea treptată în afinitatea lor ar fi continuă, ea ar și trebui să conțină o adevărată infinitate a membrilor intermediari cari s'ar afla între două specii date, ceea ce-i imposibil; *ci și* pentru că noi nu putem face de această lege nicio întrebuințare empirică determinată, întrucât, prin aceasta, nu se indică nici cel mai neînsemnat criteriu al afinității, după care și cât de departe noi avem să căutăm succesiunea

treptată a diferenței lor, ci nu se indică nimic mai mult decât în general că noi trebuie să o căutăm.

Dacă rânduim principiile, amintite acuma, în ordinea lor pentru a le pune în conformitate cu întrebuintzarea empirică, atunci principiile unității sistematice ar sta cam așa: *diversitate, afinitate și unitate*, fiecare din ele însă luată ca idee în gradul cel mai înalt al perfecțiunii sale. Rațiunea presupune cunoașterile intelectului, cari se aplică mai întâiu la experiență, și caută unitatea lor după idei, unitate care merge cu mult mai departe decât poate ajunge experiența. Afinitatea diversului, cu toată varietatea sa, supt un principiu al unității, privește nu numai lucrurile, ci încă mai mult simplele însușiri și forțe ale lucrurilor. Deaceea, când d. ex. printr'o experiență (încă nu pe deplin verificată) cursul planetelor ni se dă ca circulară și noi găsim diferențe, atunci aceste diferențe le bănuim în ceea ce poate prefăce cercul, după o lege constantă, prin toate infinitele grade intermediare în unul din aceste cursuri divergente, adică mișcările necirculare ale planetelor se vor cam apropia mai mult sau mai puțin de proprietățile cercului și vor cădea în elipsă. Cometele arată o diferență și mai mare a orbitelor lor, deoarece ele, (pe cât ajunge observația), nici nu se întorc în cerc; dar noi bănuim că se mișcă pe o linie parabolică înrudită totuș cu elipsa și care, dacă axa lungă a elipsei e foarte întinsă, nu poate fi deosebită de ea în toate observațiunile noastre. Astfel ajungem, pe urma acestor principii, la unitatea genurilor acestor orbite în forma lor, prin acest fapt însă mai departe la unitatea cauzei tuturor legilor mișcării lor (la gravitațiune), de unde apoi noi întindem cuceririle noastre și căutăm a explica și toate varietățile și devierile aparente dela acele reguli din acelaș principiu, ba chiar adăogăm în sfârșit mai mult decât poate confirma cândva experiența, gândindu-ne anume noi înșine, după regulile afinității, orbite iperbolice de comete în cari aceste corpuri părăsesc cu totul lumea noastră solară și, mergând dela soare la soare, unesc în cursul lor părțile mai îndepărtate ale unui sistem de lume care e pentru noi nemărginit și e legat prin una și aceeaș forță motrice.

Ceeace, în aceste principii, e remarcabil și ne ocupă în mod exclusiv este faptul că ele par a fi transcendente și că, deși conțin simple idei pentru împlinirea întrebunțării empirice a rațiunii, — idei pe cari această întrebunțare nu le poate urma decât așazicând în mod asimptotic, adică numai în mod aproximativ fără a le atinge cândva, — ele au totuș, ca propoziții sintetice a priori, valabilitate obiectivă, dar nedeterminată și servesc ca regulă experienței posibile, fiind și de fapt întrebunțate cu rezultat bun în prelucrarea ei, ca principii euristice, fără să se poată înfăptui totuș o deducție transcendenală a lor, ceeace, cum am dovedit mai sus, cu privire la idei e totdeauna imposibil.

În Analitica transcendenală noi am deosebit, între principiile intelectului, pe cele *dinamice*, ca principii numai reglatoare ale *intuiției*, de cele *matematice* cari, cu privire la intuiție, sunt constitutive. Cu toate aceste, legile dinamice amintite sunt fără îndoială constitutive cu privire la experiență, întrucât ele fac posibile a priori *conceptele* fără de cari nicio experiență nu are loc. Principiile rațiunii pure, dimpotrivă, nu pot fi constitutive nici chiar cu privire la *conceptele* empirice, deoarece nu le poate fi dată nicio schemă corespunzătoare a senzibilității și nu pot avea deci niciun obiect *in concreto*. Or, dacă renunț la o atare întrebunțare empirică a lor ca principii constitutive, oare în ce fel vreau să le asigur totuș o întrebunțare reglatoare și, cu ea, oarecare valoare obiectivă, și ce înțeles poate avea această întrebunțare?

Intelectul este pentru rațiune totașa un obiect ca și senzibilitatea pentru intelect. A face sistematică unitatea tuturor actelor posibile ale intelectului este afacerea rațiunii, așa cum intelectul leagă diversul fenomenelor prin concepte supunându-l legilor empirice. Actele intelectului fără scheme ale senzibilității sunt însă *indeterminate*; totașa și *unitatea rațiunii*, cu privire la condițiunile supt cari, și la gradul în care intelectul trebuie să lege conceptele sale în mod sistematic, este în sine *ideterminată*. Dar, deși pentru desăvârșita unitate sistematică a tuturor conceptelor intelectului nu poate fi găsită nicio schemă în in-

tuiție, totuș poate și trebuie să fie dat un *analogon* al unei atari scheme, și aceasta este ideea unui *maximum* al diviziunii și al reunirii cunoașterii intelectului într'un singur principiu. Căci, maximul și absolut perfectul se poate gândi în mod determinat, deoarece se lasă la o parte toate condițiunile restrictive cari dau diversitate indeterminată. Așadar, ideea rațiunii este un analogon al unei scheme a senzibilității, dar cu deosebire că aplicarea conceptelor intelectului la schema rațiunii nu e în acelaș fel o cunoaștere a obiectului însuș, (cum e la aplicarea categoriilor la schemele lor senzibile), ci numai o regulă sau principiu al unității sistematice a toată întrebuițarea intelectului. Or, cum orice principiu care stabilește a priori intelectului o unitate desăvârșită a întrebuițării sale e valabil, deși numai în mod indirect, și pentru obiectul experienței, principiile rațiunii pure vor avea realitate obiectivă și cu privire la acest obiect, dar nu pentru a *determina* ceva în obiecte, ci numai pentru a indica procedeul după care întrebuițarea experimentală, empirică și determinată, a intelectului poate fi de acord cu sine însăș în mod desăvârșit, prin faptul că ea se leagă, *pe cât se poate*, cu principiul unității desăvârșite și se derivă din el.

Toate principiile subiective cari nu sunt scoase din natura obiectului, ci din interesul rațiunii cu privire la o anumită perfecțiune posibilă a cunoașterii acestui obiect, eu le voi numi maxime ale rațiunii. Astfel există maxime ale rațiunii speculative, cari nu se întemeiază decât numai pe interesul ei speculativ, deși s'ar părea că ar fi principii obiective.

Dacă principii numai regulatoare sunt considerate constitutive, ele pot fi, ca principii obiective, contradictorii; dacă le privim însă numai ca *maxime*, atunci nu e contradicție adevărată, ci numai un interes deosebit al rațiunii, care motivează divergența în felul de a gândi. De fapt, rațiunea are numai un interes unitar, și conflictul maximelor ei e numai o deosebire și o limitare reciprocă a metodelor pentru a satisface acest interes.

În acest fel, la *cutare* logician predomină interesul *diversității* (după principiul specificației), la *cutare* altul însă interesul *unității* (după principiul agregățiunii). Fiecare dintre ei crede a

avea judecata sa din cunoașterea obiectului și o întemeiază totuș numai pe adeziunea sa mai mare sau mai mică la unul din cele două principii, dintre cari niciunul nu se sprijină pe temeieri obiective, ci numai pe interesul rațiunii, și cari deci ar putea fi numite mai bine maxime decât principii. Când văd bărbați inteligenți angajându-se în controversă asupra caracteristicii oamenilor, animalelor sau plantelor, ba chiar a corpurilor regnului mineral, unii admitând d. ex. caractere naționale osebite și întemeiate în obârșie, sau și deosebiri hotăritoare și ereditare ale familiilor, raselor, etc., alții, dimpotrivă, susținând că natura, în aceeașă privință, a produs dispoziții cu totul identice și că toată deosebirea se întemeiază numai pe condițiuni exterioare contingente, atunci eu n'am decât să cercetez natura obiectului pentru a înțelege că obiectul e pentru amândoi cu mult prea adânc ascuns decât ca ei să poată vorbi din pătrundere în natura obiectului. Nu e nimic altceva decât indoitul interes al rațiunii, din care o parte adoptă sau și afectează a adopta o lature, cealaltă parte altă lature, deci nu e decât diferența maximelor privind diversitatea naturii sau unitatea naturii, cari se lasă unite prea bine, dar, câtă vreme sunt considerate ca fiind cunoașteri obiective, nu numai că pot prilejui conflicte ci pot pune și piedici cari opresc pentru multă vreme adevărul, până ce se găsește un mijloc de a împăca interesele opuse și a satisface rațiunea în aceeașă problemă.

Totașă e și cu **susținerea sau atacarea** acelei atât de faimoase legi, pusă în circulație de **Leibniz** și foarte bine ticluită de **Bonnet**, a *ierarhiei continue* a creaturilor, care nu este nimic decât o urmare a principiului afinității întemeiat pe interesul rațiunii; căci observațiunea și pătrunderea în întocmirea naturii nu putea să o pună la îndemână ca afirmație obiectivă. Gradele unei atari ierarhii, așa cum ni le poate da experiența, sunt cu mult prea distanțate de olaltă, și pretinsele noastre mici diferențe sunt de obicei în natură prăpăstii atât de largi încât pe astfel de afirmațiuni, considerate ca intenții ale naturii, nu se poate pune niciun temei, (mai ales într'o mare varietate de lucruri, unde trebuie să fie totdeauna ușor de a găsi anumite

asemănări și apropieri). Dimpotrivă, metoda de a căuta, după un astfel de principiu, ordine în natură, și maxima de a considera o atare ordine ca întemeiată într'o natură în general, deși fără a se putea determina unde sau până unde se întinde această ordine, este fără îndoială un legitim și excelent principiu regulator al rațiunii; care însă, ca atare, merge cu mult mai departe pentru ca experiența sau observațiunea să-i poată fi adecvate, dar care, fără a determina ceva, le arată totuș calea spre unitatea sistematică.

*Despre scopul final al dialecticei naturale
a rațiunii omenești*

Ideile rațiunii pure nu pot fi nicicând în sine dialectice, ci numai simpla lor întrebuițare greșită trebuie să fie cauza că ele devin pentru noi un izvor de aparență înșelătoare; căci ele ne sunt date prin natura rațiunii noastre, și acest suprem tribunal al tuturor drepturilor și pretențiilor speculațiunii noastre e imposibil să poată conținea el însuș iluzii și plăsmuiri înșelătoare. E probabil deci că ele vor avea menirea lor bună și adecvată scopului în constituția naturală a rațiunii noastre. Plebea sofistilor strigă însă ca de obicei că e absurditate și contradicție și vociferează împotriva guvernului, în ale cărui planuri intime ea nu poate pătrunde, dar influențelor binefăcătoare ale căruia ea datorește, totuș, bunăstarea sa și chiar cultura care o pune în stare de a-l blama și condamna.

Nu ne putem servi de un concept a priori cu certitudine fără a fi înfăptuit deducțiunea sa transcendentală. Ideile rațiunii pure nu îngăduesc, ce-i drept, o deducțiune de felul celei a categoriilor; dar, dacă e să aibă cel puțin oarecare valabilitate obiectivă, deși numai indeterminată și să nu reprezinte numai lucruri gândite goale (*entia rationis ratiocinantis*), atunci în orice caz trebuie să fie posibilă o deducțiune a lor, presupunând chiar că ea diferă cu mult de aceea pe care o putem face cu categoriile. Aceasta este desăvârșirea operei critice a rațiunii pure, și la aceasta vrem să procedăm noi acum.

E o mare deosebire oride ceva e dat rațiunii mele ca un *obiect în mod absolut* sau numai ca un *obiect în idee*. În cazul dintăiu, conceptele mele sunt îndreptate spre a determina obiectul; în al doilea nu este de fapt decât o schemă căreia, în mod direct, nu-i este dat niciun obiect, nici chiar în mod ipotetic, ci care servește numai pentru a ne reprezenta alte obiecte cu ajutorul raportului cu această idee după unitatea lor sistematică, deci în mod indirect. Așadar eu zic: conceptul unei inteligențe supreme este o simplă idee, adică realitatea lui obiectivă nu trebuie să consiste în faptul că el se raportează deadreptul la un obiect, (căci, în acest înțeles, noi n'am putea justifica valabilitatea sa obiectivă), ci el este numai o schemă a conceptului unui lucru în general, ordonată după condițiunile celei mai mari unități raționale și care servește numai pentru ca noi să dobândim cea mai mare unitate sistematică în întrebuițarea empirică a rațiunii noastre, derivând obiectul experienței așazicând din obiectul imaginar al acestei idei ca din principiul sau cauza sa. Atunci se zice d. ex.: lucrurile lumii trebuiesc considerate astfel ca și cum ele și-ar avea existența dela o inteligență supremă. În acest fel, ideea este bine zis un concept numai euristic și nu ostensiv și indică, nu cum e constituit un obiect, ci cum, supt conducerea lui, trebuie să căutăm natura și nexul obiectelor experienței în general.

Or, dacă putem arăta că, deși cele trei idei transcendente (cea psihologică, cosmologică și teologică) nu pot fi raportate nemijlocit la niciun obiect ce le corespunde și nici la determinarea sa, totuș toate regulele întrebuițării empirice a rațiunii conduc, supt presupuziția unui atare *obiect în idee*, la unitatea sistematică și largesc oricând cunoașterea experimentală, dar nicicând nu-i pot fi împotrivă, atunci e o *maximă* necesară a rațiunii de a proceda după atari idei. Și aceasta este deducțiunea transcendentală a tuturor ideilor rațiunii speculative, nu ca principii constitutive ale largirii cunoașterii noastre asupra mai multor obiecte decât poate da experiența, ci ca principii regulatoare ale unității sistematice a diversului cunoașterii empirice în general, care prin aceasta, e mai bine stabilită și îndreptată în

propriile ei limite decât s'ar putea face aceasta fără atari idei prin simpla întrebuintare a principiilor intelectului.

Voiu expune acestea mai lămurit. Noi vom lega, după ideile amintite considerate ca principii, *mai întâi* (în psihologie) toate fenomenele, acțiunile și toată receptivitatea minții noastre de firul conducător al experienței interne în așa fel ca și cum ea ar fi o substanță simplă, care există, cu identitate personală, în mod persistent (cel puțin în viață), pe când stările ei, din cari cele ale corpului nu fac parte decât ca niște condițiuni exterioare, se schimbă în mod continuu. *In al doilea rând*, (în cosmologie), noi trebuie să urmărim condițiunile fenomenelor naturale, atât interne cât și externe, într'o atare cercetare, care nu poate fi nicicând terminată, ca și cum ea ar fi în sine infinită și n'ar avea un termen prim sau suprem, fără a nega, din această cauză, că în afară de toate fenomenele n'ar exista cauzele prime numai inteligibile ale lor, dar deasemeni fără a le putea nicicând introduce în contextul explicațiunilor naturale, deoarece nu le cunoaștem deloc. *In sfârșit și în al treilea rând*, (cu privire la teologie), noi trebuie să considerăm tot ce numai poate intra în nexul experienței posibile în așa fel ca și cum aceasta ar constitui o unitate absolută, dar cu desăvârșire dependentă și tot încă condiționată în lăuntrul lumii senzibile, totuși însă în acelaș timp, ca și cum ansamblul tuturor fenomenelor, (lumea senzibilă însăși), ar avea, în afară de sfera sa, un unic principiu suprem și autarc, anume o rațiune originară și creatoare, așa-zicând neatârnată, în raport cu care noi îndreptăm toată întrebuintarea empirică a rațiunii noastre în toată întinderea ei, în așa fel ca și cum obiectele înseși ar fi izvorit din acel prototip a toată rațiunea; ceace vrea să zică: că noi nu trebuie să derivăm dintr'o substanță cugetătoare simplă fenomenele interne ale sufletului, ci să le derivăm din olaltă după ideea unei ființe simple; nu să derivăm dintr'o inteligență supremă ordinea lumii și unitatea ei sistematică, ci să scoatem din ideea unei ființe preaițelepte regula după care rațiunea poate fi cel mai bine întrebuintată, pentru satisfacerea ei proprie, în legarea cauzelor și efectelor în lume.

Or, nu există nici cea mai neînsemnată piedică de a admite aceste idei și ca obiective și ipostatice, cu singura excepție a celei cosmologice, unde rațiunea se izbește de o antinomie vroind să o realizeze, (cea psihologică și cea teologică nu conțin nicio atare antinomie). Căci o contradicție nu este în ele; cum ar putea deci cineva să ne conteste realitatea lor obiectivă, când el despre posibilitatea lor știe totatât de puțin pentru a le nega, ca și noi pentru a o afirma. Cu toate acestea, pentru a admite ceva, încă nu ajunge ca nicio piedică pozitivă să nu fie împotrivă, și nu ni se poate îngădui de a introduce, ca obiecte reale și determinate, ființe gândite cari depășesc toate conceptele noastre, deși nu contrazic niciunua, pe simplul credit al rațiunii speculative care ține a desăvârși opera sa. Ele nu trebuesc deci admise în sine, ci numai realitatea lor să fie valabilă ca cea a unei scheme a principiului regulator al unității sistematice a toată cunoașterea naturii, prin urmare ele să se pună la bază numai ca *analogă* de lucruri reale, dar nu ca lucruri reale în sine. Noi înlăturăm în obiectul ideii condițiunile cari limitează conceptul intelectului nostru, cari însă singure ne înlesnesc ca să putem avea despre un lucru oarecare un concept determinat. Și acuma, noi ne gândim un ceva despre care noi n'avem absolut niciun concept ce este în sine, dar despre care noi totuș ne gândim un raport cu ansamblul fenomenelor care este analog celui ce-l au fenomenele întreolaltă.

Dacă admitem deci astfel de ființe ideale, noi, bine zis, nu lărgim cunoașterea noastră despre obiectele experienței posibile, ci numai unitatea empirică a celei din urmă prin unitatea sistematică, a cărei schemă ne-o dă ideea, care, prin urmare, nu e valabilă ca principiu constitutiv, ci numai ca principiu regulator. Căci, prin faptul că punem un lucru ce corespunde ideii, un ceva sau o ființă reală, încă nu se spune că noi vrem să lărgim cunoașterea noastră a lucrurilor prin concepte transcendente; căci această ființă se pune la bază numai în idee și nu în sine, deci numai pentru a exprima unitatea sistematică care să ne servească ca regulă a întrebuintării empirice a rațiunii, fără a hotări totuș nimic asupra principiului acestei unități sau asupra

naturii intime a unei atari ființe pe care se întemeiază ca pe o cauză.

Astfel, conceptul determinat, transcendentă și unic, pe care ni-l dă despre Dumnezeu rațiunea curată speculativă, este în cel mai strict înțeles *deist*, adică rațiunea nu dă la îndemână nici cel puțin valabilitatea obiectivă a unui atare concept, ci numai ideea unui ceva pe care toată realitatea empirică își întemeiază suprema și necesara sa unitate și ce nu ne putem gândi în alt fel decât după analogia unei substanțe reale care ar fi, după legile raționale, cauza tuturor lucrurilor; și acestea, întrucât noi întreprindem doar de a gândi acel ceva ca un obiect osebit și nu preferim, mulțumiți fiind cu simpla idee a principiului regulator al rațiunii, de a lăsa la o parte, ca depășind intelectul omenesc, desăvârșirea tuturor condițiilor gândirii; ceeace însă **nu se poate acorda cu scopul unei perfecte unități sistematice în cunoașterea noastră, unitate căreia cel puțin rațiunea nu-i pune limite.**

Or, deaceea se întâmplă că, dacă admit o ființă divină, eu n'am ce-i drept nici cel mai neînsemnat concept nici despre posibilitatea internă a supremei sale perfecțiuni, nici a necesității existenței sale, dar că, în acest caz, eu pot răspunde totuși la toate celelalte chestiuni cari privesc contingentul și pot procura rațiunii cea mai perfectă mulțumire cu privire la cea mai mare unitate ce-o poate căuta în întrebuintarea ei empirică, dar nu cu privire la această presupuziție însăș: ceea ce dovedește că interesul ei speculativ, și nu pătrunderea ei, o îndreptățește de a porni dela un punct ce se află atât de departe peste sfera sa, pentru a contempla de aci obiectele sale într'un tot întreg.

Or, aci se arată o deosebire a felului de gândire la una și aceeaș presupuziție, deosebire care e cam subtilă, dar totuș în filozofia transcendentă de mare importanță. Eu pot avea temeiul suficient pentru a admite ceva în mod relativ (*suppositio relativa*), fără a fi totuș în drept de a-l admite în mod absolut (*suppositio absoluta*). Această deosebire se potrivește când e vorba numai de un principiu regulator, despre care

noi cunoaştem fără îndoială necesitatea în sine, dar nu izvorul ei, şi pentru care noi admitem un principiu suprem numai cu scopul de a gândi într'un mod cu atât mai determinat universalitatea principiului, ca d. ex. când îmi gândesc ca existentă o fiinţă care corespunde unei simple idei, şi anume unei idei transcendente. Căci atunci eu nu pot admite existenţa acestui lucru nicicând în sine, deoarece niciun fel de concepte, prin cari îmi pot gândi vreun obiect în mod determinat, nu ajung pentru aceasta, şi deoarece condiţiunile valabilităţii obiective a conceptelor mele sunt excluse chiar prin idee. Conceptele realităţii, substanţei, cauzalităţii, chiar ale necesităţii în existenţă n'au, în afară de întrebuiţarea prin care fac posibilă cunoaşterea empirică a unui obiect, nici o semnificaţie care ar determina vreun obiect. Ele pot fi deci întrebuiţate ce-i drept pentru explicarea posibilităţii lucrurilor în lumea sensibilă, dar nu a posibilităţii unui *univers însuş*, deoarece acest principiu de explicare ar trebui să fie în afară de lume şi deci să nu fie obiect al unei experienţe posibile. Or cu toate aceste, eu pot admite o atare fiinţă neînţeleasă, obiectul unei simple idei, în relaţie cu lumea senzibilă, deşi nu în sine. Căci, dacă la baza întrebuiţării empirice, celei mai mari posibile, a raţiunii mele stă o idee (a unităţii sistematice întregi, despre care voiu vorbi îndată mai lămurit), care în sine nu poate fi reprezentată nicicând în mod adecvat în experienţă, deşi, pentru a apropia unitatea empirică de gradul cel mai înalt posibil, ea e neapărat necesară, atunci eu nu voiu fi numai în drept, dar voiu fi şi nevoit de a realiza această idee, adică de a-i pune un obiect real, dar numai ca un ceva în general pe care nu-l cunosc deloc în sine şi căruia numai ca unui principiu al acelei unităţi sistematice şi în raport cu aceasta îi dau astfel de însuşiri cari sunt analoge conceptelor intelectului în întrebuiţarea empirică. Îmi voiu gândi deci, după analogia realităţilor în lume, a substanţelor, a cauzalităţii şi necesităţii, o fiinţă care posedă toate aceste în suprema perfecţiune şi, cum această idee e întemeiată numai pe raţiunea mea, eu voiu putea gândi această fiinţă ca

rațiune independentă care prin idei de cea mai mare armonie și unitate este cauza universului, astfel că eu las la o parte toate condițiunile ce limitează ideea, numai pentru ca subț scutul unui atare principiu prim să fac posibilă unitatea sistematică a diversului în univers și, cu ajutorul ei, o întrebuințare empirică cât se poate de mare a rațiunii, considerând toate legăturile în așa fel ca și cum ar fi orânduiri ale unei rațiuni supreme, față de care rațiunea noastră nu este decât o slabă imagine. Eu îmi gândesc atunci această ființă supremă curat numai prin concepte cari își au aplicarea lor bine zis numai în lumea senzibilă, cum însă și acea presupuziție transcendentă eu nu o am decât pentru o întrebuințare relativă, anume ca ea să reprezinte substratul celei mai mari unități posibile a experienței, atunci eu pot gândi prea bine o ființă, pe care o deosebesc de lume, prin însușiri ce aparțin numai lumii. Căci eu nu cer nicicum, și nici nu sunt în drept a cere, să cunosc acest obiect al ideii mele după ceea ce ar putea fi în sine, căci pentru asta eu n'am niciun fel de concepte, și chiar conceptele de realitate, substanță, cauzalitate, ba chiar de necesitate în existență pierd toată semnificația și sunt titluri goale pentru concepte fără conținut, dacă îndrăznesc a ieși cu ele în afară de câmpul simțurilor. Eu nu-mi gândesc decât relația unei ființe, mie cu totul necunoscută în sine, cu cea mai mare unitate sistematică a universului numai pentru a face din această ființă o schemă a principiului regulator a celei mai mari întrebuințări empirice posibile a rațiunii mele.

Dacă ne îndreptăm acuma privirea spre obiectul transcendent al ideii noastre, noi vedem că nu putem presupune în sine realitatea sa după conceptele de realitate, substanță, cauzalitate, etc., deoarece aceste concepte n'au nici cea mai neînsemnată aplicare la ceva ce-i cu totul deosebit de lumea simțurilor. Așa dar, supoziția rațiunii despre o ființă supremă, ca cea mai înaltă cauză, este gândită numai ca relativă, pentru scopul unității sistematice a lumii simțurilor și este un simplu ceva în idee, despre care ceva n'avem nici un concept a ceea ce este în sine. De aci se și explică de ce, cu privire la ceea

ce este dat simțurilor ca existent, noi avem, ce-i drept, nevoia de ideea unei ființe prime *necesare* în sine, dar nicicând nu putem avea nici cel mai neînsemnat concept despre această ființă și despre *necesitatea* sa absolută.

Acuma putem pune în mod lămurit înaintea ochilor rezultatul întregii *Dialectice transcendente* și putem determina în mod exact scopul final al ideilor rațiunii pure, cari numai prin înțelegere greșită și din nebagare de seamă devin *dialectice*. Rațiunea pură nu se ocupă de fapt cu nimic decât cu sine însăși și nici nu poate avea altă funcțiune, deoarece ei nu-i sunt date obiectele pentru unitatea conceptului experienței, ci numai cunoașterile intelectului pentru unitatea conceptului rațiunii, adică a înlănțuirii într'un singur principiu. Unitatea rațională este unitatea sistemului, și această unitate sistematică servește rațiunii nu în mod obiectiv ca un principiu pentru a o întinde asupra obiectelor, ci în mod subiectiv ca maximă pentru a o întinde asupra întregii cunoașteri empirice posibile a obiectelor. Totuș înlănțuirea sistematică pe care rațiunea o poate da întrebuițării empirice a intelectului nu numai că înlesnește întinderea ei, ci garantează totodată și exactitatea ei, și principiul unei atari unități sistematice este și obiectiv, dar într'un mod indeterminat (*principium vagum*), nu ca principiu constitutiv pentru a determina ceva cu privire la obiectul său direct, ci ca principiu numai regulator și ca maximă pentru a face să progreseze în infinit (indeterminat) și pentru a întări întrebuițarea empirică a rațiunii prin deschiderea de noi căi pe cari intelectul nu le cunoaște, fără a fi, în aceasta, cândva cătuș de puțin împotriva legilor întrebuițării empirice.

Rațiunea nu poate însă gândi această unitate sistematică în alt mod decât dând totodată ideii sale un obiect, care însă nu poate fi dat prin nicio experiență; căci experiența nu dă nicicând un exemplu de unitate sistematică perfectă. Or, această ființă a rațiunii (*ens rationis ratiocinatae*) este, ce-i drept, o simplă idee și nu se admite deci în mod absolut și în sine ca ceva real, ci se pune la bază numai în mod problematic, (deoarece nu

o putem atinge prin niciun fel de concepte ale intelectului), pentru a considera tot nexul lucrurilor lumii simțurilor în așa fel ca și cum ele și-ar avea temeiul în această ființă a rațiunii, dar numai cu scopul pentru a întemeia pe ea unitatea sistematică indispensabilă rațiunii, care însă cunoașterii empirice îi poate folosi în tot felul și totuș nu-i poate fi nicicând împotriva.

Ne înșelăm asupra semnificației acestei idei îndată ce o considerăm ca afirmație sau și numai ca presupuziție a unui lucru real, căruia ne-am gândi să-i atribuim principiul constituției sistematice a lumii; dimpotrivă, noi lăsăm cu totul nehotărît ce fel de natură are în sine principiul și ce se sustrage conceptelor noastre, și luăm numai o idee ca punct de vedere din care, unic și singur, noi putem întinde acea unitate atât de esențială rațiunii și atât de folositoare intelectului; cu un cuvânt: acest lucru transcendențial este numai schema acelui principiu regulator prin care rațiunea, pe cât depinde de ea, întinde unitate sistematică asupra întregii experiențe.

Primul obiect al unei atari idei sunt Eu însumi, considerat numai ca natură cugetătoare (suflet). Dacă vreau să caut înșurșirile cu cari o ființă cugetătoare există în sine, eu trebuie să întreb experiența, și chiar din toate categoriile eu nu pot aplica niciuna la acest obiect decât în măsura ce schema ei e dată în intuiția senzibilă. În acest fel însă eu nu ajung nicicând la o unitate sistematică a tuturor fenomenelor simțului intern. În locul conceptului experienței deci (despre ceea ce este sufletul în realitate), care nu ne poate duce departe, rațiunea ia conceptul unității empirice a toată gândirea și, prin aceea că această unitate o gândește în mod necondiționat și original, ea face din el un concept al rațiunii (idee) despre o substanță simplă, care, în sine neschimbată (personal identică), stă în comunitate cu alte lucruri reale în afară de ea, cu un cuvânt: despre o inteligență simplă și de sine stătătoare. Aci însă ea n'are nimic altceva în vedere decât principii ale unității sistematice în explicarea fenomenelor sufletului, anume: de a considera toate determinațiunile ca fiind într'un subiect unitar, toate facultățile, pe cât posibil, ca derivate

dintr'o unică facultate fundamentală, toată schimbarea ca a-
parținând stărilor uneia și aceleiași ființe persistente, și de a
reprezenta toate fenomenele în spațiu ca pe deaîntregul deosebite
de actele gândirii. Acea simplitate a substanței etc., ar trebui
să fie numai schema pentru acest principiu regulator și nu se
presupune că ar fi temeiul real al însușirilor sufletului. Căci
aceste s'ar putea să fie așezate pe cu totul alte temeiuri pe cari
nu le cunoaștem deloc, cum dealtfel, prin aceste predicate pre-
supuse, noi nici n'am putea cunoaște bine zis sufletul în sine,
chiar dacă am vrea să i le atribuim în mod absolut, dat fiind
că ele constituiesc o simplă idee care *in concreto* nu poate fi nici
decum reprezentată. Or, dintr'o atare idee psihologică nu poate
izvorî nimic altceva decât folos, dacă numai ne ferim de a o lua
drept ceva mai mult decât o simplă idee, adică numai în relație
cu întrebuițarea sistematică a rațiunii cu privire la fenomenele
sufletului nostru. Căci aci nu se amestecă niciun fel de legi empi-
rice ale fenomenelor corporale, cari sunt cu totul de altă natură,
în explicațiunile a ceea ce aparține numai *simțului intern*; aci nu
se permit niciun fel de ipoteze fluturatece de generațiune,
destrucțiune și palingenezie a sufletelor etc., așadar observa-
țiunea asupra acestui obiect al simțului intern se face în mod
cu totul pur și fără niciun amestec cu însușiri eterogene, și
pe lângă aceasta, cercetarea rațiunii se îndreaptă spre a duce
principiile de explicație în acest subiect, pe cât se poate, la un
singur principiu; ceea ce totul se face cel mai bine, ba chiar
în mod exclusiv printr'o atare schemă, ca și cum ar fi o ființă
reală. Ideea psihologică nici nu poate însemna altceva decât
schema unui concept regulator. Căci dacă aș vrea chiar nu-
mai să întreb oride sufletul nu e în sine de natură spirituală,
această întrebare n'are niciun înțeles. Căci, printr'un astfel de
concept, eu nu înlătur numai natura corporală, ci în general
toată natura, adică toate predicatele vreunei experiențe posi-
bile, deci toate condițiunile pentru a gândi, la un atare con-
cept, un obiect, ceea ce doar în mod exclusiv ne îndreptățește
să zicem că acest concept are un senz.

A doua idee regulatoare a rațiunii numai speculative este

conceptul lumii în general. Căci natura este bine zis numai singurul obiect dat cu privire la care rațiunea are nevoie de principii regulatoare. Această natură este de două feluri, sau natura cugetătoare sau cea corporală. Dar pentru cea din urmă, pentru a o gândi după posibilitatea ei internă, adică pentru a determina aplicarea categoriilor la ea, noi n'avem nevoie de nicio idee, adică de o reprezentare care depășește experiența; și cu privire la ea nici nu e posibilă vreuna, deoarece aci noi suntem conduși numai prin intuiție senzibilă și nu, ca în conceptul psihologic fundamental (Eu), care conține a priori o anumită formă a gândirii, anume unitatea ei. Așa dar, nu ne mai rămâne pentru rațiunea pură nimic decât natura în general și întregimea condițiunilor în ea după un principiu oarecare. Totalitatea absolută a seriilor acestor condițiuni în derivațiunea membrilor ei este o idee, care nu se poate înfăptui ce-i drept nicicând pe deplin în întrebuintarea empirică a rațiunii, dar servește totuș ca regulă cum să procedăm cu privire la ea, anume în explicarea unor fenomene date (în regresiune sau progresiune) așa ca și cum seria ar fi în sine infinită, adică *in indefinitum*, dar unde rațiunea însăș e considerată ca fiind cauză determinantă (în libertate), deci în principii practice, ca și cum n'am avea înaintea noastră un obiect al simțurilor, ci al intelectului pur, unde condițiunile nu mai pot fi puse în seria fenomenelor, ci în afară de ea, iar seria stărilor poate fi considerată ca și cum ar începe în mod absolut (printr'o cauză inteligibilă); aceste toate dovedesc cumcă ideile cosmologice nu sunt nimic decât principii regulatoare și că sunt departe de a pune, așazicând în mod constitutiv, o totalitate reală de a-tari serii. Ce mai rămâne de spus se poate căuta, la locul său, în Antinomia rațiunii pure.

A treia idee a rațiunii pure, care conține o supoziție numai relativă a unei ființe considerată ca unică și atotsuficientă cauză a tuturor seriilor cosmologice, este conceptul rațional de *Dumnezeu*. Obiectul acestei idei noi n'avem nici cel mai neînsemnat temei de a-l admite în mod absolut, (*de a-l presupune în sine*); căci, ce oare ne poate îndupleca sau și numai îndreptăți de

a crede sau afirma, din simplul ei concept, o ființă de supremă perfecțiune și ca absolut necesară după natura sa, dacă n'ar fi lumea, numai în raport cu care această supoziție poate fi necesară; și aci se arată în mod lămurit că ideea acestei ființe, precum toate ideile speculative, nu vreau să zică nimic mai mult decât că rațiunea poruncește de a considera tot nexul lumii după principiile unei unități sistematice, deci *ca și cum* ele toate ar fi izvorit dintr'o unică ființă atotcuprinzătoare ca supremă și atotsuficientă cauză. Deaci e clar că rațiunea nu poate avea aci alt scop decât propria ei regulă formală în lărgirea întrebunțării ei empirice, niciodată însă o lărgire *dincolo de toate limitele întrebunțării empirice*, prin urmare că sub această idee nu e ascuns niciun principiu constitutiv al întrebunțării ei îndreptate spre experiența posibilă.

Suprema unitate formală, care singură se întemeiază pe concepte raționale, este unitatea *telică* a lucrurilor, și interesul *speculativ* al rațiunii în mod necesar ne împinge a considera toată orânduirea lumii așa ca și cum ea ar rezulta din intenția unei rațiuni atotsupreme. Un atare principiu deschide anume rațiunii noastre, aplicată la câmpul experiențelor, perspective detot nouă de a lega lucrurile lumii după legi teleologice și de a pătrunde, prin aceasta, până la cea mai mare unitate sistematică a lor. Presupoziția unei inteligențe supreme ca fiind cauza unică a universului, dar ce-i drept numai în idee, poate deci folosi oricând rațiunii și, în acelaș timp, nu o poate păgubi nicicând. Căci dacă, în ce privește figura pământului (rotundă, dar totuș ceva turtită *), a munților și mărilor etc., admitem de mai înainte numai

*) Avantajul ce-l oferă forma sferică a pământului este destul de cunoscut; dar puțini știu că turtirea ei în formă de sferoid e singura piedică pentru ca înălțimile continentului sau și ale unor munți mai mici, ridicăți poate prin cutremure de pământ, să nu mute, neîncetat și într'un răstimp nu chiar prea lung, în mod considerabil axa pământului, dacă umflătura pământului supt linie n'ar fi un munte așa de imens, pe care rotația oricărui alt munte nu-l poate clinti nicicând în mod simțitor din situația sa în raport cu axa. Și totuș această întocmire înțeleaptă o explicăm fără răsăgândire din echilibrul masei terestre odinobară fluidă.

intenții înțelepte ale unui creator, atunci, pe această cale, putem face o mulțime de descoperiri. Rămânând numai la această presuposiție considerată ca un principiu numai *regulator*, atunci, chiar eroarea nu ne poate strica. Căci de aci, în orice caz, nu poate urma nimic mai departe decât că, acolo unde așteptam o înlanțuire teleologică (*nexus finalis*), să se găsească una numai mecanică sau fizică (*nexus effectivus*), prin care noi, în atare caz, simțim numai lipsa încă a unei unități, dar nu pierdem unitatea rațională în întrebuițarea ei empirică. Dar chiar acest obstacol nu poate atinge nicidecum legea însăși în scopul ei general și teleologic. Căci, deși un anatomist poate fi convins de o eroare când raportează un organ al unui corp de animal la un scop despre care se poate arăta în mod lămurit că nu rezultă de aci, totuși e cu desăvârșire imposibil de a *dovedi* într'un caz, că o întocmire a naturii, fie oricare ar fi, n'ar avea absolut niciun scop. De aceea și fiziologia (medicilor) își lărgește cunoașterea ei empirică foarte limitată despre scopurile structurii unui corp organic printr'un principiu pe care numai rațiunea pură îl sugerează, într'atâta încât se admite aci, cu mare îndrăzneală și, în același timp, cu consimțământul tuturor oamenilor inteligenți, cum că în animal toate își au folosul și scopul lor bun; care presuposiție, dacă ar fi să fie constitutivă, merge cu mult mai departe decât ne poate îndreptăți observațiunea de până acuma; din care se vede deci că ea nu este nimic decât un principiu regulator al rațiunii pentru a pătrunde la suprema unitate sistematică cu ajutorul ideii cauzalității telice a supremei cauze a lumii și ca și cum aceasta ca inteligență supremă ar fi, după cea mai înțeleaptă intenție, cauza tuturor lucrurilor.

Dacă încetăm însă de a restrânge ideea la întrebuițarea numai regulatoare, rațiunea greșește calea ei în diferite feluri, dat fiind că ea părăsește, în acest caz, câmpul experienței, care trebuie să conțină doar semnele drumului său, și îndrăznește a trece dincolo de acest câmp spre ceea ce e neînțeles și nepătruns, la înălțimi unde ea în mod necesar e cuprinsă de amețelă, deoarece ea se vede, din acest punct de vedere, lipsită de toată întrebuițarea conformă cu experiența.

Intăia eroare care rezultă din faptul că ideea unei ființe supreme nu se întrebuițează numai în mod regulator, ci, (ceea ce-i împotriva naturii unei idei), în mod constitutiv, este rațiunea leneșă (*ignava ratio* *)). Se poate numi așa orice principiu care face ca să considerăm cercetarea noastră a naturii, oriunde ar fi, ca absolut desăvârșită și că rațiunea intră așadar în repaos, ca și cum și-ar fi împlinit cu totul opera sa. Deaceea, însăși ideea psihologică, dacă e întrebuițată ca principiu constitutiv pentru explicarea fenomenelor sufletului nostru și apoi chiar pentru lărgirea cunoașterii noastre a acestui subiect dincolo de toată experiența noastră, (pentru a cunoaște starea sa după moarte), reprezintă într'adevăr pentru rațiune o mare înlesnire, dar ea corupe în acelaș timp și distruge cu desăvârșire toată întrebuițarea rațiunii cu privire la natură ce se poate face urmând direcțiunea experienței. Așa spiritualistul dogmatic explică unitatea persoanei, care persistă neschimbată prin toată schimbarea stărilor, din unitatea substanței cugetătoare, pe care crede a o percepe nemijlocit în Eu, interesul ce-l avem pentru lucrurile ce trebuie să se întâmple abia după moartea noastră o explică din conștiința naturii imateriale a subiectului nostru cugetător, etc., și se scutește de toată cercetarea naturală a cauzei acestor fenomene interne ale noastre din principii de explicație fizice, neluând în seamă, așazicănd printr'o poruncă imperioasă a unei rațiuni transcendente, izvoarele imanente de cunoaștere ale experienței, fără îndoială că pentru comoditatea sa, dar cu pierderea a toată înțelepciunea. În mod încă mai lămurit se vede această consecință dăunătoare în dogmatismul ideii noastre despre o supremă inteligență și în sistemul teologic al naturii (fizico-teologie), întemeiat în mod greșit pe acest dogmatism. Căci aci toate

*) Așa numeau vechii dialecticieni paralogismul următor: Dacă soarta vrea ca tu să te vindeci de această boală, acest lucru se va întâmpla fie că aduci un medic sau ba. *Cicerone* zice că acest fel de a raționa își trage numele din faptul că, dacă îl urmăim, nu mai rămâne nicio întrebuițare a rațiunii în viață. Aceasta este cauza de ce eu dau acelaș nume argumentului sofistic al rațiunii pure.

scopurile, cari se manifestează în natură și cari adeseori nu sunt decât inventate de noi înșine, servesc pentru a ne cruța de multă trudă în cercetarea cauzelor, anume ca, în loc să le căutăm în legile generale ale mecanismului materiei, noi să apelăm de-a dreptul la hotărîrea nepătrunsă a înțelepciunii supreme și să considerăm străduința rațiunii ca desăvârșită atunci când noi ne dispensăm de întrebuițarea ei, care totuș nu găsește nicăiri un fir conducător decât acolo unde ordinea naturii și seria schimbărilor ni-l pun la îndemână după legile ei interne și generale. Această eroare poate fi evitată dacă nu considerăm, din punct de vedere al scopurilor, numai unele părți ale naturii, ca d. ex. repartizarea uscatului, structura sa și natura și pozițiunea munților sau chiar numai organizația în regnul vegetal și animal, ci când facem *cu totul generală* această unitate sistematică a naturii în raport cu ideea unei inteligențe supreme. Căci atunci noi punem la bază o finalitate după legi naturale generale, dela cari nicio întocmire osebită nu face excepție, ci iesă numai la iveală pentru noi într'un mod mai mult sau mai puțin lămurit, și avem un principiu regulator al unității sistematice a unui nex teleologic, pe care însă n'o putem determina mai de înainte, ci trebuie să urmărim, numai în așteptarea ei, nexul fizico-mecanic după legi generale. Căci numai așa principiu unității telice poate lărgi oricând întrebuițarea rațiunii cu privire la experiență, fără a păgubi în niciun caz această întrebuițare.

A doua eroare, care izvorăște din interpretarea greșită a amintitului principiu al unității sistematice, este cea a rațiunii întoarse (*perversa ratio*, ὑστερον πρότερον *rationis*). Ideea unității sistematice ar fi să servească numai ca principiu regulator pentru a căuta această unitate în nexul lucrurilor după legi naturale generale și pentru a crede că întrucât se găsește din această unitate pe cale empirică într'atâta ne-am și apropiat de întrebuițarea ei întregă, deși fără îndoială că pe aceasta nu vom atinge-o nicicând. În loc de a proceda însă așa, se face tocmai contrarul și se începe prin a pune la bază realitatea unui principiu al unității telice considerat ca ipostatic, determinându-se conceptul unei atari inteligențe supreme în mod antropomorfic, deoarece în sine

el e cu totul inaccesibil cunoașterii, și impunându-se apoi, în mod silnic și dictatorial, naturii scopuri, în loc de a le căuta, precum se cuvine, pe calea cercetărilor fizice, astfel că nu numai că teologiea, care ar trebui să servească numai pentru a întregi unitatea naturii după legi generale, tinde acuma dimpotrivă a o face să dispară, ci pe lângă toate și rațiunea își greșește ea însaș scopul, anume de a dovedi existența unei atari cauze supreme, după acest scop, din natură. Căci, dacă nu putem presupune a priori finalitatea supremă în natură, anume ca aparținându-i în mod esențial, cum putem fi oare conduși a o căuta și a ne apropia, urcându-ne în mod treptat în ierarhia ei, de suprema perfecțiune a unui creator ca de o perfecțiune absolut necesară, care deci se poate cunoaște a priori? Principiul regulator cere ca unitatea sistematică să se presupună în mod absolut, și, prin urmare, ca derivând din esența lucrurilor, ca *unitate a naturii*, care nu e cunoscută numai în mod empiric, ci se presupune a priori, deși încă în mod indeterminat. Dacă însă, de mai înainte, pun la bază o supremă ființă orânduitoare, unitatea naturii se suprimă de fapt. Căci ea e cu totul străină și contingentă naturii lucrurilor și nici nu poate fi cunoscută din legile generale ale lor. De aci rezultă un cerc vicios în demonstrare, deoarece se presupune aceea ce propriu zis trebuia dovedit.

A lua principiul regulator al unității sistematice a naturii drept un principiu constitutiv și a presupune, în mod ipostatic, ca fiind cauză, ceea ce numai în idee se pune la baza întrebuițării unitariforme a rațiunii, nu este decât a încurca rațiunea. Cercetarea naturii merge drumul ei, urmărind numai și numai lanțul cauzelor naturale după legile generale ale lor, deși după ideea unui creator, dar nu pentru a deriva finalitatea, pe care o urmărește pretutindeni, dela acest creator, ci pentru a cunoaște existența sa din această finalitate, care se caută în esența lucrurilor naturale, pe cât se poate și în esența tuturor lucrurilor, deci ca absolut necesară. Fiecă acest din urmă lucru reușește sau nu, totuș ideea rămâne oricând exactă și totașa întrebuițarea ei, dacă a fost restrânsă la condițiunile unui principiu numai regulator.

Unitatea telică completă este perfecțiune (considerată în mod

absolut). Dacă nu o găsim pe aceasta în esența lucrurilor care constituiesc întregul obiect al experienței, adică a întregii noastre cunoașteri obiectiv-valabile, deci în legi naturale generale și necesare, atunci cum vrem oare să concludem de aci deadreptul la ideea unei perfecțiuni supreme și absolut necesare a unei ființe prime care e originea a toată cauzalitatea? Cea mai mare unitate sistematică, deci și telică este școala și chiar baza posibilității celei mai mari întrebuițări a rațiunii omenești. Ideea ei este deci legată în mod inseparabil de esența rațiunii noastre. Tot aceeași idee este deci pentru noi legilatoare, și așadar e foarte natural de a admite o rațiune legilatoare care-i corespunde (*intellectus archetypus*), din care să se derive toată unitatea sistematică a naturii ca obiect al rațiunii noastre.

Cu prilejul antinomiei rațiunii pure am zis că toate chestiunile pe cari le ridică rațiunea pură trebuie să poată primi în mod neapărat o rezolvare și că scuza cu limitele cunoașterii noastre, care în multe chestiuni fizice e totatât de inevitabilă ca și justă, nu poate fi îngăduită aci, deoarece aci nu ni se pun întrebări despre natura lucrurilor, ci numai prin natura rațiunii și numai asupra constituției ei interne. Acuma noi putem confirma această afirmație, la prima aparență îndrăzneată, cu privire la cele două chestiuni de cari rațiunea pură leagă interesul ei cel mai mare și, prin aceasta, putem desăvârși în întregime considerațiunile noastre asupra dialecticei ei.

Or, dacă se întreabă deci (cu scopul unei teologii transcendente) *) *mai întâiu*: ori de există ceva deosebit de lume ce ar conține temeiul ordinii lumii și al înlănțuirii ei după legi generale? atunci răspunsul este: *fără îndoială*. Căci lumea este o sumă de fenomene; trebuie să existe deci pentru aceste fenomene vreun

*) Ceeace am spus acuma mai înainte despre ideea psihologică și menirea ei propriu zisă, ca principiu pentru întrebuițarea numai reglatoare a rațiunii, mă scutește de a mai expune pe larg în mod osebit iluzia transcendentală după care acea unitate sistematică a toată diversitatea simfului intern se reprezintă în mod ipostatic. Metoda e aci cu totul analogă aceleia pe care o urmează Critica cu privire la idealul teologic.

principiu transcendentala, care poate fi gândit deci numai de intelectul pur. Dacă, *in al doilea rând*, e întrebarea: ori de această ființă este substanță, de cea mai mare realitate, necesară, etc? atunci eu răspund: *că această întrebare n'are niciun înțeles*. Căci toate categoriile prin cari eu încerc a-mi face un concept despre un atare obiect, nu sunt decât de întrebuițare empirică și n'au niciun senz dacă nu sunt aplicate la obiecte ale experienței posibile, adică la lumea senzibilă. In afară de acest câmp, ele sunt numai titluri pentru concepte pe cari le putem admite, prin cari însă nici nu putem înțelege nimic. Dacă, în sfârșit, e întrebarea: ori de nu ne este îngăduit a gândi această ființă deosebită de lume după analogia cu obiectele experienței? atunci răspunsul este: *da, desigur*, dar numai ca obiect în idee și nu în realitate, anume numai întrucât el e substrat, nouă necunoscut, al unității sistematice, al ordinei și finalității constituției lumii, din care rațiunea trebuie să-și facă principiul regulator al cercetării ei a naturii. Mai mult, noi putem permite în această idee fără teamă și fără a putea fi blamați, anumite antropomorfisme cari sunt avantajoase pentru principiul regulator amintit. Căci nu e decât tot o idee care nu se raportează nicidecum deadreptul la o ființă deosebită de lume, ci la principiul regulator al unității sistematice a lumii, dar numai cu ajutorul unei scheme a acestei unități, anume al unei inteligențe supreme, care, după intenții înțelepte, ar fi autorul ei. In ce privește ceea ce este în sine, acest prim principiu al unității lumii, nu urma să se gândească prin aceasta, ci putem gândi cum ar fi să aplicăm acest principiu sau, mai bine zis, ideea sa în întrebuițarea sistematică a rațiunii cu privire la lucrurile lumii.

In acest fel însă *putem* oare totuș (se va continua cu întrebările), admite un unic creator al lumii înțelept și atotputernic? *Fără nicio indoială*; și nu numai atâta, ci noi *trebuie* să presupunem un atare creator. Dar atunci noi întindem doar cunoașterea noastră dincolo de câmpul experienței posibile? *Nicidecum*. Căci noi am presupus numai un ceva, în privința căruia noi n'avem niciun concept despre ce ar fi în sine, (un obiect numai transcendentala); dar cu privire la ordinea sistematică și telică a

construcției lumii pe care noi trebuie să o presupunem când studiem natura, noi am gândit acea ființă, nouă necunoscută, numai după analogia cu o inteligență (un concept empiric), adică am înzestrat-o, în vederea scopurilor și perfecțiunii cari se întemeiază pe ea, chiar cu acele însușiri cari pot conține, după condițiunile rațiunii noastre, temeiul unei atari unități sistematice. Această idee este deci, în vederea întrebunțării cosmologice a rațiunii noastre, cu totul întemeiată. Dacă am vrea însă să-i atribuim valabilitate absolut obiectivă, noi am uita că e numai o ființă în idee pe care o gândim, și pornind atunci dela un principiu care nu se poate nicidecum determina prin contemplarea lumii, noi, prin acest fapt, n'am mai fi în stare să aplicăm acest principiu în conformitate cu întrebunțarea empirică a rațiunii.

Dar, (se va mai întreba), în acest fel pot eu oare totuș face întrebunțare de conceptul și presupoziția unei ființe supreme în contemplarea rațională a lumii? Da; în acest scop chiar a fost pusă la bază această idee de către rațiune. Dar pot eu considera acum orânduiri ce seamănă a scopuri ca fiind intenții, derivându-le din voința divină, deși cu ajutorul unor întocmiri osebite stabilite pentru această menire în lume? Da, și aceasta puteți face, dar așa ca să vă fie indiferent dacă cineva zice: înțelepciunea divină a rânduit toate așa pentru scopurile sale supreme, sau: ideea supremei înțelepciuni este un regulator în cercetarea naturii și un principiu al unității ei sistematice și telice după legi naturale generale chiar și acolo unde noi nu o observăm; adică acolo unde o constatați trebuie să vă fie cu totul indiferent de a zice: Dumnezeu a vroit așa în înțelepciunea sa, sau: natura a rânduit așa în mod înțelept. Căci cea mai mare unitate sistematică și telică, pe care rațiunea voastră a cerut să fie pusă, ca principiu regulator, la baza întregii cercetări a naturii, a fost chiar ceace v'a îndreptățit de a pune la bază ideea unei inteligențe supreme ca o schemă a principiului regulator, și câtă finalitate găsiți în lume după acest principiu, atâta confirmare aveți despre legitimitatea ideii voastre; cum însă principiul amintit nu avea nicio altă menire decât de a căuta o unitate a naturii, necesară și cât se poate de mare, atunci noi vom datora-o, ce-i drept, pe aceasta, întrucât

o putem ajunge. ideii unei ființe supreme, dar legile generale ale naturii, în scopul cărora numai a fost pusă la bază ideea, noi, fără a intra cu noi înșine în contradicție, nu le putem lăsa la o parte, pentru a considera această finalitate a naturii, după originea ei, ca contingentă și suprafizică, deoarece nu eram în drept de a admite, deasupra naturii, o ființă înzestrată cu însușirile amintite, ci numai de a pune la bază ideea ei, pentru a considera, după analogia unei determinațiuni cauzale, fenomenele ca legate întrelaltă în mod sistematic.

Totdeaci suntem și îndreptățiți a gândi cauza lumii în idee nu numai după un antropomorfism mai subtil, (fără de care nu s'ar putea gândi nimic despre ea), anume ca o ființă care are intelect, plăcere și neplăcere, precum și prin urmare dorință și voință etc., ci și de a-i atribui perfecțiune infinită care deci o depășește cu mult pe aceea la care putem fi îndreptățiți prin cunoașterea empirică a ordinii lumii. Căci legea regulatoare a unității sistematice vrea ca noi să studiem natura în așa fel ca și cum pretutindeni s'ar găsi în infinit unitate sistematică și telică împreună cu cea mai mare varietate posibilă. Căci, deși noi nu vom zări sau nu vom atinge decât puțin din această perfecțiune a lumii, totuși aparține legislației rațiunii noastre de a o căuta și bănuși pretutindeni, și trebuie să fie pentru noi folositor, și nicidecum nu ne poate fi dăunător de a cerceta natura după acest principiu. Dar în această reprezentare a ideii unui creator suprem, pusă la bază, e și lucru lămurit că eu nu iau ca temei existența și cunoașterea unei atari ființe, ci numai ideea ei și că nu deriv bine zis nimic din această ființă, ci numai din ideea ei, adică din natura lucrurilor lumii după o atare idee. Și se pare că o conștiință anumită, deși nedesvoltată despre adevărata întrebuintare a acestui concept rațional al nostru a fost cauza limbajului modest și cumpenit al filozofilor din toate timpurile, când vorbesc de înțelepciunea și prevederea naturii și de înțelepciunea divină, ca și cum ar fi expresii cu același înțeles, ba chiar preferă expresiunea dintâiu, câtă vreme nu e vorba decât de rațiunea numai speculativă, deoarece această expresie moderează pretenția de a afirma mai

mult decât la ce suntem îndreptățiți și împinge rațiunea înapoi spre câmpul ei propriu, adică spre natură.

Astfel, rațiunea pură, care la început părea a nu ne fâgădui nimic mai puțin decât lărgirea cunoștințelor dincolo de toate hotarele experienței, nu conține, dacă o înțelegem bine, nimic decât principii regulatoare, cari, ce-i drept, poruncesc o unitate mai mare decât o poate înfăptui întrebuițarea empirică a intelectului, dar, cari chiar prin faptul că împing ținta de care caută să se apropie această întrebuițare atât de departe, ridică, prin unitatea sistematică, la cel mai înalt grad acordul acelei întrebuițări cu sine însăși, dacă însă înțelegem greșit aceste principii și le luăm drept principii constitutive ale unor cunoașteri transcendente, ele produc, printr'o aparență ce-i drept strălucită, dar înșelătoare, convingere și o închipuită știință, prin aceasta însă eterne contradicții și conflicte.

*

* *

Așa deci, toată cunoașterea omenească începe cu intuiții, trece de aci la concepte și sfârșește cu idei. Deși, cu privire la toate aceste trei elemente, ea are izvoare de cunoaștere a priori, cari, la prima vedere, par a disprețui hotarele oricărei experiențe, totuș o critică desăvârșită ne convinge că toată rațiunea, în întrebuițarea speculativă, nu poate nicicând, cu aceste elemente, depăși câmpul experienței posibile și că menirea proprie a acestei puteri supreme de cunoaștere este de a se servi numai de toate metodele și de principiile acestor metode pentru a urmări natura până 'n adâncul ei după toate principiile posibile ale unității, între cari cea a scopurilor este cea mai importantă, dar de a nu zbura nicicând peste hotarul naturii dincolo de care *pentru noi* nu e nimic decât spațiu gol. O cercetare critică a tuturor propozițiilor cari pot lărgi cunoașterea noastră până dincolo de experiența reală, ne-a convins, în Analitica transcendentă, în deajuns că ele nu pot duce nicicând la ceva mai mult decât la o experiență posibilă; și dacă n'am fi bănuitori chiar față de cele mai clare teoreme abstracte și generale, dacă perspective atrăgătoare și aparente nu ne-ar ademeni de a scutura constrângerea celor dintâi, atunci

Adaos la Dialectica transcendentă

ne-am fi putut lipsi fără îndoială de ascultarea trudnică a tuturor martorilor dialectici pe cari o rațiune transcendentă îi cheamă în sprijinul pretențiunilor ei ;căci noi știam acum de mai înainte cu certitudine deplină că toate pretextele ei, deși imaginate poate cu bună credință, trebuie să fie totuș absolut inutile, deoarece era vorba de o cunoaștere pe care niciun om n'o poate dobândi. Dar, deoarece totuș vorba nu mai ia sfârșit dacă nu se descopere adevărata cauză a aparenței prin care poate fi înșelat chiar cel mai rațional om, și deoarece desfacerea întregii noastre cunoașteri transcendente în elementele ei (ca un studiu al naturii noastre interne) are în sine o valoare destul de mare, iar pentru filozof ea este chiar datorie: atunci nu numai că a fost necesar de a cerceta cu deamănuntul, până la primele ei izvoare, această toată, deși sterilă, prelucrare a rațiunii speculative; ci, cum aparența dialectică e aci nu numai înșelătoare după judecată, ci și ademenitoare și oricând naturală după interesul legat de judecată, și va rămânea totdeauna așa și în viitor, a fost prudent de a redacta așazicănd actele acestui proces pe larg și de a le depune în arhiva rațiunii omenești pentru a evita pe viitor asemenea rătăcirii.

II.

Metodologia
transcendentală

Considerând totalitatea cunoașterii rațiunii pure și speculative ca o clădire pentru care noi avem în noi cel puțin ideea, eu pot zice că, în Teoria transcendențială elementară, noi am socotit materialul de construcție și am stabilit pentru care clădire, pentru ce înălțime și soliditate ajunge acest material. S'a aflat, ce-i drept, că, deși noi avem în gând un turn care să atingă cerul, rezerva de materialuri ajungea totuș numai pentru o casă de locuit, care, pentru lucrările noastre pe șesul experienței, era tocmai destul de spațioasă și înaltă pentru a le putea prinde într'o privire, dar s'a văzut că acea îndrăzneală întreprindere trebuia să eșueze din cauza lipsei de material, fără a mai pune în socoteală confuziunea graiurilor care trebuie să divizeze în mod inevitabil muncitorii cu privire la planul de urmat și trebuia să-i împrăștie în toată lumea, pentru ca fiecare să-și clădească casa sa osebită după planul său propriu. Acuma e vorba să ne ocupăm nu atât de materialuri, ci mai mult de plan, și cum, pedeoparte, suntem avertizați de a nu ne încumeta să adoptăm pe nevăzute un proiect arbitrar care s'ar putea să întrecă toate puterile noastre, și cum pedealtăparte noi totuș nu putem doar renunța la construirea unei locuințe solide, noi trebuie să facem devizul unei clădiri în raport cu materialurile ce ne sunt date și cari se potrivesc totodată pentru trebuințele noastre.

Înțeleg deci prin metodologie transcendențială determinarea condițiunilor formale ale unui sistem complet al rațiunii pure. În acest scop, noi vom avea a face cu o *disciplină*, un *canon*, o *arhi-*

tectonică, în sfârșit cu o istorie a rațiunii pure și vom da, din punct de vedere transcendențial, ceea ce, supt numele unei *logici practice* și în vederea întrebuițării intelectului în general, se caută, dar se execută rău în școli; deoarece logica generală, nefiind restrânsă la niciun fel oșebit de cunoașteri ale intelectului (d. ex. la cunoașterea pură), și nici la anumite obiecte, nu poate face, fără a împrumuta cunoștințe din alte științe, nimic mai mult decât să propună titluri pentru *metode posibile* precum și expresii tehnice, de cari ne servim în partea sistematică a tuturor științelor și cari îi dau elevului de mai înainte cunoștința unor nume, a căror semnificație și întrebuițare el urmează a le învăța abia mai târziu.

Metodologia transcendențială

Capitolul întâiu

Disciplina rațiunii pure

Judecățile cari sunt negative, nu numai după forma logică, ci și după conținut, nu stau în prea mare cinste la oameni setoși de cunoștințe; se crede poate chiar că ele se opun cu dușmănie învidioasă instinctului care ne împinge neîncetat la lărgirea cunoașterii, și aproape că e nevoie de o apologie pentru a face numai să fie tolerate și mai mult: pentru a le câștiga favoare și stimă.

Din punct de vedere *logic* putem exprima toate propozițiile ce vrem în mod negativ, dar cu privire la conținutul cunoașterii noastre în general, pentru a ști dacă printr'o judecată ea e lărgită sau limitată, judecățile negative au menirea specială numai de a împiedica eroarea. Și deaceea, propozițiile negative cari ar fi să împiedice o cunoaștere greșită acolo unde doar nicidecum nu e posibilă o eroare sunt, ce-i drept, foarte adevărate, dar totuș deșarte, adică nu sunt deloc potrivite scopului lor și, chiar din această cauză, ele sunt adeseori ridicule; cum e propoziția aceluia retor; că Alexandru fără armată n'ar fi putut cuceri țări.

Unde însă limitele cunoașterii noastre posibile sunt foarte înguste, impulsul la judecată e mare, aparența ce se oferă, foarte înșelătoare și prejudiciul rezultat din eroare considerabil, acolo elementul *negativ* al instrucției, care nu servește decât pentru a ne scuti de erori, are mai mare importanță decât multe învățături pozitive prin cari cunoașterea noastră ar putea dobândi o sporire. *Constrângerea* prin care tendința constantă de a devia dela anumite reguli se limitează și în sfârșit se suprimă, o numim *disciplină*. Ea se deosebește de *cultură* care are să procure numai o *îndemânare*, fără a suprima în schimb pe alta acuma existentă. Pentru formarea unui talent, care acuma pentru sine are un impuls de a se manifesta, disciplina va da deci o contribuție negativă*), cultura însă și doctrina o contribuție pozitivă.

Cumcă temperamentul, deasemeni că talentele, cărora le place a-și permite mișcare liberă și neîngrădită (ca imaginație și istețime), au, din multe puncte de vedere, nevoie de disciplină, va admite lesne ori și cine. Dar că rațiunea, care are menirea specifică de a prescrie tuturor altor străduințe disciplina ei, ar mai avea ea însăși nevoie de o disciplină, e ceva ce poate părea fără îndoială lucru straniu, și într'adevăr ea a și scăpat până acuma de o atare umilire chiar prin faptul că, văzând cu ce solemnitate și cu ce purtare așezată se prezintă ea, nimene nu o putea bănuși cu ușurință că, într'un joc frivol, ea înlocuiește concepte prin imagini și lucruri prin cuvinte.

Nu e nevoie de nicio critică a rațiunii în întrebuintarea empirică, deoarece principiile ei sunt supuse unui examen continuu prin piatra de încercare a experienței; totastfel nici în matema-

*) Știu prea bine că în limbajul școlii se obicinuește a întrebuinta cuvântul *disciplină* în același înțeles ca și cel de instrucțiune. Dar există, pedealtăparte, atâtea alte cazuri unde expresiunea dintâi, în înțeles de corecțiune, e deosebită cu îngrijire de a doua care înseamnă învățatură, și chiar natura lucrurilor cere și ea însăși să păstrăm, pentru această deosebire, singurele expresii potrivite, așa că doresc să nu se permită nicidecum de a întrebuinta acel cuvânt în alt înțeles decât în înțeles negativ.

tică, unde conceptele ei trebuiesc reprezentate în intuiția pură îndată *in concreto* și unde, prin acest fapt, tot ce-i neîntemeiat și arbitrar iese foarte curând la iveală. Unde însă nici intuiție empirică nici intuiție pură nu ține rațiunea pe o cale vizibilă, anume în întrebuintarea ei transcendentală după simple concepte, acolo ea are atâta nevoie de o disciplină care să oprească înclinația ei de a se întinde dincolo de limitele înguste ale experienței posibile și să o ferească de toată rătăcirea și eroarea, încât și întreaga filozofie a rațiunii pure n'are a face decât cu acest folos negativ. Rătăciri izolate se pot înlătura prin *cenzură* și efectele lor prin critică. Unde însă, ca în rațiunea pură, se găsește un sistem întreg de înșelăciuni și iluzii, cari sunt bine legate întreolaltă și unite supt principii comune, acolo pare a fi necesară o legislație cu totul osebită și anume negativă, care, supt numele unei *discipline*, să instituiască din natura rațiunii și a obiectelor întrebuintării ei pure așazicând un sistem al precauțiunii și autocriticei, față de care nicio falșă aparență sofistică nu se poate menține, ci trebuie să se trădeze chiar deîndată, oricari ar fi pretextele pe cari s'ar sprijini.

Dar trebuie să notăm bine că, în această a doua parte principală a Criticei transcendente, eu nu îndrept disciplina rațiunii pure asupra conținutului, ci numai asupra metodei cunoașterii din rațiune pură. Lucrul dintâiu s'a făcut acuma în Teoria elementară. Dar întrebuintarea rațiunii, oricare ar fi obiectul la care s'ar aplica, își seamănă atât de mult și este totuș, întrucât ea are să fie transcendentală, totodată așa de deosebită în mod esențial de orice altă întrebuintare, încât, fără de avertizarea doctrinei negative a unei discipline destinate în mod osebit acestui scop, nu pot fi evitate erorile cari trebuie să rezulte în mod necesar din aplicarea neîndemânatecă a unor astfel de metode, cari se potrivesc, ce-i drept, dealtfel rațiunii, dar numai nu aci.

Capitolul întâiu

Secțiunea întâia

Disciplina rațiunii pure în întrebuințarea dogmatică

Matematica dă cel mai strălucit exemplu al unei rațiuni pure care reușește a se întinde dela sine și fără ajutorul experienței. Exemplele sunt contagioase, mai ales pentru aceeași facultate, care e naturală că se măgulește de a avea în alte cazuri același noroc de care a avut parte într'un caz. De aceea, rațiunea pură nădăjduște să se poată întinde în întrebuințarea transcendențială într'un mod totațat de norocos și temeinic precum a reușit în întrebuințarea matematică, mai ales dacă aplică acolo aceeași metodă care a fost aci de un folos așa de evident. E deci pentru noi foarte important de a ști dacă metoda pentru a ajunge la certitudine apodictică, pe care în această din urmă știință o numim *matematică*, este identică cu aceea prin care căutăm în filozofie aceeași certitudine și care, aci, ar trebui numită *dogmatică*.

Cunoașterea *filozofică* este *cunoașterea rațională din concepte*, cea matematică din *construcțiunea* conceptelor. A *construi* însă un concept este: a reprezenta a priori intuiția ce-i corespunde. Pentru construirea unui concept se cere deci o intuiție *neempirică*, care, prin urmare, ca intuiție este un obiect *individual*, dar, care cu toate acestea, ca construcție a unui concept (a unei reprezentări generale) trebuie să exprime în reprezentare valabilitate generală pentru toate intuițiile posibile cari aparțin aceluiaș concept. Astfel, eu construiesc un triunghi reprezentând obiectul corespunzător acestui concept sau prin simplă imaginație în intuiția pură, sau, după ea, și pe hârtie în intuiția empirică, în amândouă cazuri însă cu totul a priori, fără să fi împrumutat modelul pentru el din vreo experiență. Figura izolată desenată este empirică și servește totuș pentru a exprima conceptul cu toate că e general, deoarece în această intuiție empirică se consideră totdeauna nu-

mai acțiunea construirii conceptului, pentru care multe determinațiuni, d. ex. ale mărimii laturilor și unghiurilor, sunt cu totul indiferente, și se face deci abstracție de acele diferențe cari nu schimbă triunghiul

Cunoașterea filozofică consideră deci particularul numai în general, cea matematică generalul în particular, ba chiar în individual, dar totuș a priori și cu ajutorul rațiunii, așa că, precum acest individual e determinat supt anumite condițiuni generale ale construcțiunii, totaș obiectul conceptului, căruia acest individual îi corespunde însă numai ca schema sa, trebuie să fie gândit ca determinat în general.

În această formă stă deci deosebirea esențială a acestor două feluri de cunoaștere rațională și nu se întemeiază pe deosebirea materiei sau obiectelor ei. Cei ce credeau a deosebi filozofia de matematică prin aceea că ziceau despre filozofie că ea are ca obiect numai *calitatea*, matematica însă numai *cantitatea*, au luat efectul drept cauză. Forma cunoașterii matematice este cauza că această cunoaștere nu se poate raporta decât la cantități. Căci numai conceptul de mărimi poate fi construit, adică poate fi reprezentat a priori în intuiție, calități însă nu se pot reprezenta în nicio altă intuiție decât în cea empirică. Deaceea, o cunoaștere rațională a lor nu poate fi posibilă decât prin concepte. Astfel nimene nu poate lua o intuiție corespunzătoare conceptului realității de altundeva decât din experiență, nicidecum însă nu o poate dobândi a priori din sine însuș și înainte de conștiința empirică a acestei intuiții. Figura conică vom putea-o face intuitivă fără orice ajutor empiric numai după concept, dar culoarea acestui con va trebui să fie dată de mai înainte într'o experiență sau alta. Conceptul unei cauze în general nu-l pot reprezenta în niciun fel în intuiție decât într'un exemplu pe care experiența mi-l pune la îndemână, etc. Dealtminteri, filozofia tratează totaș de bine despre mărimi ca și matematica, d. ex. despre totalitate, infinitate, etc. Matematica se ocupă și cu deosebirea liniilor și suprafețelor ca spațiuni de calitate diferită, cu continuitatea întinderii considerată ca o calitate a ei. Dar, deși în atari cazuri ele au un obiect comun, totuși felul de a-l trata cu ajutorul rațiunii este cu

desăvârșire altul în expunerea filozofică decât în cea matematică. Cea dintâi se ține numai de concepte generale, cea din urmă nu poate face nimic cu simple concepte, ci trece repede la intuiție în care ea consideră conceptul *in concreto*, dar totuș nu în mod empiric, ci numai într'o intuiție pe care ea o reprezintă a priori, adică a construit-o și în care ceea ce rezultă din condițiunile generale ale construcțiunii trebuie să fie valabil în general și despre obiectul conceptului construit.

Să dăm unui filosof conceptul unui triunghi și să-l lăsăm să găsească după felul lui care ar putea fi raportul sumei unghiurilor sale cu un unghi drept. El n'are aci nimic decât conceptul unei figuri închise între trei linii drepte și, în această figură, conceptul de tot atâtea unghiuri. Or, el poate să reflecteze cât vrea asupra acestui concept, el nu va scoate din el nimic nou.

El poate analiza și lămuri conceptul liniei drepte sau al unui unghi sau al numărului trei, dar nu poate ajunge la alte însușiri cari nu se află deloc în aceste concepte. Dar, să ia geometrul această chestiune în cercetare. El începe îndată prin a construi un triunghi. Știind că două unghiuri drepte la un loc fac tocmai atâta cât toate unghiurile vecine cari pot fi trase pe o linie dreaptă dintr'un singur punct, el prelungește o latură a triunghiului său și capătă două unghiuri vecine și cari, la un loc, sunt egale cu două unghiuri drepte. Apoi, el împarte unghiul extern, trăgând o linie paralelă cu latură opusă a triunghiului, și vede că aci rezultă un unghi învecinat extern care este egal unui unghi intern, etc. În acest fel el ajunge, printr'un lanț de raționamente și condus neîntrerupt de intuiție, până la rezolvarea pe deplin clară și totodată generală a problemei.

Matematica însă construiește nu numai mărimi (*quanta*) ca geometria, ci și simpla mărime (*quantitatem*) ca în algebră, unde face cu totul abstracție de natura obiectului care are să fie gândit după un atare concept de mărime. Ea își alege atunci o anumită însemnare a tuturor construcțiunilor de mărimi în general (numere), precum a adunării, scăderii, etc., scoaterea rădăcinii, și notând și conceptul general al mărimilor după diferitele lor raporturi, ea reprezintă toată operațiunea, produsă și modificată

prin mărimi, după anumite reguli generale în intuiție; unde o mărime trebuie divizată prin alta, ea combină caracterile amăn-duroara după forma semnificativă a diviziunii, etc., și ajunge deci cu ajutorul unei construcții simbolice, totașa de bine ca geometria printr'o construcție ostensivă sau geometrică (chiar a obiectelor), acolo unde cunoașterea discursivă n'ar putea ajunge nicicând cu ajutorul de simple concepte.

Ce poate fi oare cauza acestei poziții atât de diferite în care se află doi meșteri ai rațiunii, dintre cari unul își ia drumul după concepte, celalalt după intuiții pe cari le reprezintă a priori în conformitate cu conceptele? După teoriile transcendente fundamentale expuse mai sus, această cauză e lămurită. Aci nu e vorba de propoziții analitice cari pot fi produse prin simpla analiză a conceptelor, (în acest punct filozoful ar fi fără îndoială în avantaj față de rivalul său), ci de propoziții sintetice și anume de felul că să fie cunoscute a priori. Căci eu n'am a considera ceea ce gândesc de fapt în conceptul meu de triunghi, (aceasta nu e nimic alta decât simpla definiție), dimpotrivă eu trebuie să trec dincolo de acest concept la însușiri cari nu se află în el, dar totuș îi aparțin. Or, acest lucru nu e posibil în altfel decât dacă determin obiectul meu după condițiunile sau ale intuiției empirice sau ale intuiției pure. În primul caz n'ar rezulta decât o propoziție empirică (prin măsurarea unghiurilor triunghiului), care n'ar conține nicio generalitate și încă mai puțin necesitate, și despre așa ceva nu e deloc vorba. Al doilea procedeu este cel matematic și anume aci construcția geometrică, cu ajutorul căreia eu adaog, într'o intuiție pură totașa ca și în cea empirică, diversul ce aparține schemei unui triunghi în general, deci conceptului său, prin care fapt fără îndoială trebuiesc construite¹⁾ propoziții sintetice generale.

Inzădar deci așa filozofa, adică așa gândi în mod discursiv, asupra triunghiului, căci, prin aceasta, eu n'as ajunge câtuș de puțin mai departe decât la simpla definiție, dela care însă eu as trebui

1) E₁ : produse.

tocmai să încep. Există ce-i drept o sinteză transcendentă din pure concepte, care iarăși nu-i reușește decât filozofului, dar care nicicând nu privește mai mult decât un lucru în general, pentru a se ști supt cari condițiuni percepția sa poate aparține experienței posibile. Dar, în problemele matematice, nici nu se pune chestiunea despre aceasta nici în general despre existență, ci despre însușirile obiectelor în sine, numai întrucât aceste însușiri sunt unite cu conceptul acestor obiecte.

În exemplul de mai sus, am încercat numai să lămurim ce deosebire mare există între întrebuițarea discursivă a rațiunii după concepte și cea intuitivă prin construirea conceptelor. În mod natural se ivește acum întrebarea care este cauza care face necesară o atare dublă întrebuițare a rațiunii și prin cari condițiuni se poate cunoaște dacă are loc numai întâia sau și a doua.

Toată cunoașterea noastră se raportează totuși, la urma urmei, la intuiții posibile; căci numai prin aceste e dat un obiect. Or, un concept a priori (un concept neempiric) sau conține acum în sine o intuiție pură și atunci el poate fi construit; sau nu conține nimic decât sinteza intuițiilor posibile cari nu sunt date a priori, și atunci putem prea bine¹⁾ judeca prin el în mod sintetic și a priori, dar numai în mod discursiv după concepte și niciodată în mod intuitiv prin construirea conceptului.

Or, din toate intuițiile niciuna nu e dată a priori decât simpla formă a fenomenelor, spațiul și timpul; și un concept al lor, ca *quanta*, poate fi reprezentat, adică construit a priori în intuiție sau împreună cu calitatea lor (deci figura lor), sau și numai cantitatea lor (simpla sinteză a diversului omogen) prin număr. Materia fenomenelor însă, prin care ne sunt date *lucruri* în spațiu și timp, poate fi reprezentată numai în percepție, deci a posteriori. Singurul concept care reprezintă a priori acest conținut empiric al fenomenelor este conceptul unui *lucru* în general, și cunoașterea lui sintetică a priori nu poate da nimic mai mult decât simpla regulă a sintezei a ceea ce percepția ar putea da a

1)E1 mai adaogă: „fără îndoială”.

posteriori, nicidecum însă această cunoaștere nu poate da a priori intuiția obiectului real, deoarece aceasta trebuie să fie în mod necesar empirică.

Propozițiunile sintetice cari privesc lucruri în general, a căror intuiție nu se poate da nicidecum a priori, sunt transcendente. Prin urmare, propozițiuni transcendente nu se pot da nicidecum prin construcția conceptelor, ci numai după concepte a priori. Ele conțin numai regula după care trebuie să se caute în mod empiric o anumită unitate sintetică a ceea ce nu poate fi reprezentat a priori în mod intuitiv (a percepțiilor). Dar ele nu pot reprezenta niciun concept de al lor a priori în niciun caz, ci n'o fac decât a posteriori cu ajutorul experienței, care abia după acele principii sintetice devine posibilă.

Dacă, despre un concept, trebuie să judecăm în mod sintetic, noi trebuie să-l depășim trecând la intuiția în care e dat. Căci, rămânând la ceea ce e conținut în concept, judecata ar fi numai analitică și n'ar fi decât o explicare a cugetării după ceea ce de fapt e conținut în el. Eu pot trece însă dela concept la intuiția, pură sau empirică, ce-i corespunde, pentru a-l cupeni în aceasta *in concreto*, și pentru a cunoaște, a priori sau a posteriori, ceea ce se cuvine obiectului acestui concept. În primul caz, avem cunoașterea rațională și matematică prin construcția conceptului, într'al doilea simpla cunoaștere empirică (mecanică) și care nu poate da nicidecum propozițiuni necesare și apodictice. Astfel aș putea analiza conceptul meu empiric al aurului, fără a dobândi prin aceasta nimic mai mult decât că pot înșira tot ce gândesc în realitate supt acest cuvânt, prin care fapt fără îndoială că în cunoașterea mea rezultă o îndreptare logică, dar nu se câștigă niciun spor sau adaos. Eu iau însă materia care se prezintă supt acest nume și leg de ea percepții cari îmi vor da diverse propoziții sintetice, dar empirice. Conceptul matematic al unui triunghi eu l-aș construi, adică l-aș da a priori în intuiție și aș dobândi, pe această cale, o cunoaștere sintetică, dar rațională. Dar când îmi este dat conceptul transcendental al unei realități, substanțe, forțe etc., el nu înseamnă nici o intuiție empirică, nici o intuiție pură, ci numai sinteza intuițiilor empirice,

(cari deci nu pot fi date a priori), și, cum sinteza nu poate trece a priori la intuiția ce-i corespunde, din acest concept nici nu poate rezulta deci nicio propoziție sintetică determinată, ci numai un principiu al sintezei *) de intuiții empirice posibile. Așadar, o propoziție transcendențială este o cunoaștere rațională sintetică prin simple concepte și prin urmare o propoziție discursivă, dat fiind că prin ea abia devine posibilă toată unitatea sintetică a cunoașterii empirice, dar prin acest fapt nicio intuiție nu e dată a priori.

Astfel există deci două întrebări ale rațiunii, cari, cu toată generalitatea cunoașterii și producerea ei a priori, două lucruri cari le sunt comune, totuși în mersul lor sunt foarte deosebite, și anume din cauza că în fenomen, prin care doar ne sunt date toate obiectele, se află două elemente: forma intuiției (spațiul și timpul), care poate fi cunoscută și determinată cu desăvârșire a priori, și materia (elementul fizic) sau conținutul care înseamnă ceva ce se găsește în spațiu și timp, deci conține o existență și corespunde senzației. Cu privire la cea din urmă care nu poate fi dată nicidecum în mod determinat în altfel decât în mod empiric, nu putem avea nimic a priori decât concepte nedeterminate ale sintezei de senzații posibile, întrucât aparțin unității apercepției (într'o experiență posibilă). Cu privire la cea dintâi, noi putem determina conceptele noastre în intuiție a priori, creându-ne noi înșine, în spațiu și timp, obiectele prin sinteză uniformă, considerându-le numai ca *quanta*. Întâia întrebare a rațiunii se numește întrebare prin concepte, întrucât nu putem face nimic mai mult decât să aducem, după conținutul real, supt concepte fenomenele cari,

*) Cu ajutorul conceptului cauzei eu ies de fapt din conceptul empiric al unui eveniment (unde se întâmplă ceva), dar nu trec la intuiția care reprezintă conceptul cauzei *in concreto*, ci la condițiunile de timp în general cari ar putea fi găsite în experiență în conformitate cu conceptul cauzei. Eu procedez deci numai după concepte și nu pot proceda prin construirea conceptelor, deoarece conceptul este o regulă a sintezei percepțiilor cari nu sunt intuiții pure și nu pot fi date deci a priori.

în această privință, nu pot fi determinate altfel decât în mod empiric, adică a posteriori, (dar în conformitate cu acele concepte ca regulile ale unei sinteze empirice); a doua este întrebuițarea rațiunii prin construirea conceptelor, întrucât aceste raportându-se acuma la o intuiție a priori, pot fi și date, chiar deaceia, în intuiția pură în mod determinat și fără niciun fel de date (*data*) empirice. A cumpeni tot ce există, (un lucru în spațiu sau în timp), dacă și întrucât e un *quantum* sau nu, așa că ar trebui să ne reprezentăm o existență în el sau o lipsă, a cumpeni întrucât acest ceva, (care umple spațiu sau timp), este un prim substrat sau simplă determinare, dacă are o relație a existenței sale cu alt ceva, cu titlul de cauză sau efect, și, în sfârșit, dacă stă izolat sau în dependență reciprocă cu alte lucruri cu privire la existență, a cumpeni posibilitatea acestei existențe, realitatea și necesitatea sau contrarele lor: aceste toate aparțin *cunoașterii raționale* din concepte, care se numește *filozofică*. Dar, a determina o intuiție a priori în spațiu (figura), a diviza timpul (durata), sau numai a cunoaște rezultatul general al sintezei unuia și aceluiaș lucru în timp și în spațiu și mărimea izvorită de aci, a unei intuiții în general (numărul), aceasta este o *operațiune rațională* prin construirea conceptelor și se numește *matematică*.

Marele succes ce-l obține rațiunea cu ajutorul matematicii deșteaptă în mod foarte natural presupunerea că, dacă nu matematica însăși, totuși metoda ei va reuși și în afară de câmpul mărimilor, deoarece ea reduce toate conceptele sale la intuiții pe cari le poate da a priori și, prin care fapt, ea devine pentru a zice așa, stăpână asupra naturii; pecând filozofia pură, cu concepte discursive a priori, orbecăește în natură fără să poată face a priori intuitivă realitatea lor și să le confirme chiar prin aceasta. Și se pare că meșterilor în această artă nu le lipsește deloc această încredere în sine și că publicul are mari nădejdi cu privire la îndemânarea lor, odată ce ei ar fi să se ocupe cu aceste chestiuni. Căci, deoarece nu e probabil că ei să fi filozofat cândva asupra matematicii lor, (o întreprindere dificilă!), deosebirea specifică între întrebuițarea pură a rațiunii și cealaltă

nici nu le vine în minte și în gând. Regule curente și întrebuințate în mod empiric, pe cari le împrumută dela rațiunea comună, le ține așadar locul de axiome. De unde le-ar putea veni conceptele de spațiu și timp, de cari (ca unice *quanta* originare) ei se ocupă, aceasta nici nu-i importă, și totașa li se pare inutil de a cerceta originea conceptelor pure ale intelectului și deci și sfera valabilității lor, ci îi interesează numai posibilitatea de a se servi de ele. În toate aceste ei fac foarte bine, numai dacă nu depășesc limitele ce li se dau, anume limitele *naturii*. Așa însă, ei intră pe neștiute din câmpul senzibilității pe terenul nesigur al conceptelor pure și chiar transcendente, unde fundul (*instabilis tellus, innabilis unda*) nu le permite nici să stea nici să înoate și unde nu se pot face decât pași ușori de cari timpul nu păstrează nici cea mai neînsemnată urmă, pecând mersul lor în matematică deschide un drum larg pe care posteritatea cea mai îndepărtată îl poate urma cu încredere.

Cum noi ne-am făcut o datorie de a determina în mod exact și cu certitudine limitele rațiunii pure în întrebuințarea transcendentală, dar cum acest fel de tendință are caracterul specific că, neabgând în seamă toate avertizările cele mai insistente și mai clare, ea încă tot se mai lasă amăgită cu nădejdea, înainte de a renunța cu totul la încercarea de a pătrunde dincolo de hotarele experiențelor în ademenitoarele regiuni ale intelectului, e necesar de a ridica așazicând încă ultima ancoră a unei nădejdi fantastice și de a arăta că aplicarea metodei matematice în acest fel de cunoaștere nu poate da nici cel mai neînsemnat avantaj, afară doar de acela de a desvălui, cu atât mai lămurit propriile sale slăbiciuni; că geometria și filozofia sunt două lucruri cu totul deosebite, deși își dau mâna în știința naturii, și că, prin urmare, metoda uneia nu poate fi nicicând imitată de cealaltă. Temeinicia matematicii se sprijină pe definițiuni, axiome, demonstrațiuni. Mă voiu mulțumi a arăta că niciunul din aceste elemente, în înțelesul în care le ia matematica, nu poate fi dat nici imitat de către filozofie; că geometrul, urmând metoda sa în filozofie, nu poate înfăptui nimic decât case de carton, iar că filozoful, după metoda sa, nu poate face, în matematică, decât

vorbărie goală, deși filozofia consistă tocmai în a cunoaște limitele sale, și chiar matematicianul, dacă talentul său nu e cumva mărginit acuma prin natură și restrâns la specialitatea sa, nu poate lăsa nebăgate în seamă avertizările filozofiei, și nici nu poate trece peste ele.

1. Despre *definițiuni*. A *defini* nu trebuie să însemne, precum spune chiar expresia, binezis, decât a expune, în mod original, conceptul explicit al unui lucru înăuntrul limitelor sale *). În aceste condițiuni, un concept *empiric* nu poate fi nicidecum definit, ci numai *explicat*. Căci, deoarece noi n'avem în el decât câteva caractere de un anumit fel de obiecte ale simțurilor, noi n'avem nicicând certitudinea, dacă, supt cuvântul care înseamnă acelaș obiect, noi nu gândim odată mai multe, altădată mai puține caractere ale lui. Așa, în conceptul aurului, pe lângă greutate, culoare, tenacitate cineva își mai poate gândi însușirea că nu ruginește, pe când altcineva poate că nu știe nimic despre aceasta. Ne servim de anumite caractere numai atâta vreme cât sunt suficiente pentru deosebire; dar observații nouă fac ca unele să dispară și adoagă altele, așa că conceptul nu stă nicicând în limite sigure. Și la ce oare să servească de a defini un astfel de concept, când, fiind vorba d .ex. de apă și proprietățile ei, noi nu ne vom opri la ceace gândim prin cuvântul apă, ci vom trece la experiențe, și cuvântul, cu puținele caractere legate de el, trebuie să constituie numai o *însemnare* și nu un concept al lucrului, prin urmare pretinsa definiție nu e nimic altceva decât o determinare a cuvântului. În al doilea rând nu poate fi definit, pentru a vorbi exact, niciun concept dat a priori, d. ex. substanță, cauză, drept, echitate, etc. Căci, eu nu pot fi nicicând

*) A fi explicit înseamnă a poseda claritatea și suficiența caracterelor; limitele înseamnă preciziunea în așa fel ca să nu fie date mai multe caractere decât cele ce aparțin conceptului explicit; prin mod original însă se cere ca această determinare de limite să nu fie derivată de undeva și să nu mai aibă deci nevoie de o dovadă, ceace ar face ca pretinsa explicație să nu fie capabilă de a sta în fruntea tuturor judecăților asupra unui obiect.

sigur că reprezentarea clară a unui concept dat (încă în mod confuz) a fost dezvoltată în mod explicit, decât dacă știu că această reprezentare este adecvată obiectului. Cum însă conceptul acestui obiect, așa cum e dat, poate conține multe reprezentări obscure pe cari noi le neglijăm în analiză, deși în aplicare noi avem totdeauna nevoie de ele, explicitatea analizei conceptului meu este totdeauna îndoelnică și poate fi făcută numai *probabilă* prin diferite numeroase exemple potrivite, nicicând însă *apodictic*-certă. În locul expresiei: definiție, eu aș întrebuița mai cu drag expresia *expozițiune*, care rămâne tot mai modestă și supt care criticul poate, până la un anumit grad, accepta definiția și totuș mai poate avea îndoeli cu privire la explicitatea ei. Cum deci nici concepte date în mod empiric, nici cele date a priori nu pot fi definite, atunci nu mai rămân altele decât cele gândite în mod arbitrar asupra cărora putem încerca această operațiune. Conceptul meu, în atare caz, eu îl pot defini totdeauna; căci eu trebuie doar să știu, ce am vrut să gândesc, deoarece eu însu-mi l-am format în mod premeditat și el nu mi-a fost dat nici prin natura intelectului, nici prin experiență; dar eu nu pot spune că, prin aceasta, eu am definit un obiect adevărat. Căci, dacă conceptul se întemeiază pe condițiuni empirice, d. ex. un ceasornic marin, obiectul și posibilitatea sa încă nu sunt date prin acest concept arbitrar; prin aceasta eu nici nu știu, dacă el are pretutindeni un obiect, și explicația mea poate fi numită mai bine o declarațiune (a proiectului meu), decât o definiție a unui obiect. Deci nu mai rămân alte concepte, cari sunt potrivite pentru definiție, decât atari cari conțin o sinteză arbitrară care poate fi construită a priori; prin urmare numai matematica are definițiuni. Căci obiectul pe care-l gândește, ea îl reprezintă și a priori în intuiție, și acest obiect negreșit că nu poate conține nici mai mult nici mai puțin decât conceptul, deoarece prin lămurire conceptul obiectului a fost dat în mod original, adică fără ca lămurirea să fie derivată de altundeva. Limba germană n'are pentru expresiile de *expozițiune*, *explicațiune*, *declarațiune* și *definițiune* nimic mai mult decât un singur cuvânt: *Erklärung* (lămurire), și deaceea noi trebuie să mai cedăm puțin din severi-

tatea care ne-a făcut să refuzăm lămuririlor filozofice titlul onorific al definițiunii, și vom restrânge toată această notă la constatarea, că definițiunile filozofice sunt înfăptuite numai ca expozițiuni de concepte date, cele matematice însă ca construcțiuni de concepte formate în mod originar, cele dintâi numai în mod analitic prin analiză, (a cărei întregime nu e apodictic certă), aceste din urmă în mod sintetic și, prin urmare, aceste formează chiar conceptul, pecând cele dintâi il *lămuresc* numai.

De aci urmează :

a) că în filozofie noi nu trebuie să imităm matematica în așa fel ca să punem definițiunile înainte, decât numai doar ca simplă încercare. Căci, cum aceste definițiuni nu sunt decât analize de concepte date, aceste concepte, deși încă numai confuze, stau la început, și expozițiunea necompletă precedează pe cea completă, așa că din câteva caractere, scoase dintr'o analiză încă incompletă, noi putem concluda acuma multe mai înainte de a ajunge la expozițiunea completă, adică la definițiune; cu un cuvânt: că în filozofie definițiunea, ca claritate potrivită, trebuie să încheie opera mai degrabă decât să o înceapă *). Dimpotrivă, în matematică noi n'avem niciun concept înaintea definiției, prin care abia e dat conceptul; ea trebuie deci și poate chiar oricând începe cu definiția.

b) Definițiunile matematice nu pot greși nicicând. Căci, deoarece mai întâi e dat conceptul prin definițiune, el conține tocmai numai ceea ce definiția vroește să se fi gândit prin el. Dar, deși după conținut nimic fals nu se poate găsi în el, totuși câte-

*) Filozofia e plină de definiții greșite, mai ales de definiții cari conțin întradevăr elemente pentru definiție, dar încă nu în mod complet. Or, dacă n'am putea începe absolut nimic cu un concept înainte de a-l fi definit, atunci ar sta rău lucrurile cu toată filozofarea. Deoarece însă, în măsura ce ajung elementele (analizei), noi putem face o bună și sigură întrebuițare de ele, atunci și definițiuni defectuoase, adică propoziții cari bine zis încă nu sunt definițiuni, dar dealtfel sunt adevărate și se apropie de definiții, pot fi întrebuițate cu mare folos. În matematică, definițiunea se potrivește ad esse, în filozofie ad melius esse. E frumos, dar adeseori foarte greu să ajungem aci. Jurisconsulții încă tot caută o definițiune pentru conceptul lor despre drept.

odată, deși numai rar, se poate greși în formă (în care se îmbracă), anume cu privire la precizie. Astfel, definiția obicinuită a circumferinței, că ea ar fi o linie *curbă*, ale cărei toate punctele au aceeaș depărtare de un singur punct (de centru), are defectul că determinațiunea de *curbă* a intrat în mod inutil. Căci trebuie să existe o teoremă osebită care se conchide din definiție și poate fi lesne demonstrată: că orice linie, ale cărei toate punctele au aceeaș depărtare de un singur punct, e curbă (nicio porțiune a ei nu e dreaptă). Definițiuni analitice pot greși însă în multe feluri, sau introducând caractere cari nu erau de fapt cuprinse în concept, sau lipsindu-le explicitatea care constituie esențialul unei definițiuni, deoarece nu putem fi așa de pedepplin siguri de întregimea analizei sale. Din această cauză metoda matematicii în definire nu se poate imita în filozofie.

2. Despre *axiome*. Aceste sunt principii sintetice a priori, întrucât sunt nemijlocit certe. Or, un concept nu poate fi unit cu altul într'un mod sintetic și totuș nemijlocit, deoarece, pentru a putea ieși dintr'un concept, noi avem nevoie de o a treia cunoaștere mijlocitoare. Or, cum filozofia nu e decât cunoașterea rațională prin concepte, nu se va găsi în ea niciun principiu care să merite numele unei axiome. Matematica, dimpotrivă, e susceptibilă de axiome, deoarece, cu ajutorul construcției conceptelor în intuiția obiectului, ea poate uni predicatele lui a priori și nemijlocit, d. ex. că trei puncte se află totdeauna într'un plan. Pecând, un principiu sintetic nu poate fi nicicând cert în mod nemijlocit numai din concepte, d. ex. propoziția: „Tot ce se întâmplă își are cauza sa“, deoarece trebuie să caut un al treilea ceva, anume condițiunea determinațiunii de timp într'o experiență, și nu putem cunoaște deadreptul, nemijlocit numai din concepte, un atare principiu. Principiile discursive sunt deci cu totul altceva decât principiile intuitive, adică axiomele. Cele dintâiu mai cer totdeauna o deducțiune, de care cele din urmă se pot lipsi cu desăvârșire, și, cum aceste, chiar din această cauză, sunt evidente, ceeace principiile filozofice, cu toată certitudinea lor, nu pot pretinde nicicând a fi, atunci lipsește încă infinit de mult pentru ca vreo propoziție sintetică a rațiunii pure și trans-

cententale să fie așa de vădită (cum e încăpățânată expresie obicinuită), ca propoziția că *de două ori două dau patru*. Am amintit, ce-i drept, în Analitică, la tabla principiilor intelectului pur și anumite axiome ale intuiției; dar principiul arătat acolo nu era el însuș axiomă, ci servea numai pentru a indica principiul posibilității axiomelor în general și el însuș nu era decât un principiu din concepte. Căci chiar posibilitatea matematicii trebuie să se arate în filozofia transcendențială. Filozofia deci n'are axiome și n'are nicicând dreptul de a impune în mod așa absolut principiile ei a priori, ci ea trebuie să se mulțumească a-și justifica, prin deducțiune temeinică, titlurile sale în privința lor.

3. Despre *demonstrațiuni*. Numai o dovadă apodictică, întrucât e intuitivă, poate fi numită demonstrațiune. Experiența ne învață, ce-i drept, ceace este, dar nu că n'ar putea fi nicidecum altfel. Deaceea, argumente empirice nu pot da nicio dovadă apodictică. Din concepte a priori (în cunoașterea discursivă) nu poate rezulta însă nicicând certitudine intuitivă, adică evidență, ori și cât de mare ar fi de altfel certitudinea apodictică a judecății. Numai matematica conține deci demonstrațiuni, deoarece ea nu derivă cunoașterea ei din concepte, ci din construcțiunea lor, adică din intuiția care, corespunzătoare obiectelor, poate fi dată a priori. Chiar metoda algebrei, cu ecvațiunile ei din cari ea scoate prin reducție adevărul împreună cu dovada, nu este, ce-i drept, o construcție geometrică, dar totuș o construcție caracteristică în care, cu ajutorul de semne, noi reprezentăm conceptele în intuiție, mai ales cele ale raportului cantităților, și unde, fără a mai ține seama de laturea euristică, toate raționamentele sunt scutite de greșeli prin faptul că fiecare raționament e pus înaintea ochilor; pe când, dimpotrivă, cunoașterea filozofică trebuie să renunțe la acest avantaj, dat fiind că trebuie să considere generalul totdeauna *in abstracto* (prin concepte), pe când matematica poate cumpeni generalul *in concreto* (în intuiția singulară) și totuș prin reprezentare pură a priori, prin care fapt orice greșeală iese la iveală. Deaceea le-aș numi pe cele dintâu mai cu drag *dovezi acroamatice* (discursive), deoarece se pot face numai prin curate vorbe (prin obiectul în gândire), decât

demonstrațiuni, cari, precum arată acuma expresia, se desfășoară în intuiția obiectului.

Or, din aceste toate urmează, că pentru natura filozofiei nu se potrivește nicidecum, mai ales în câmpul rațiunii pure, de a-și da aere dogmatice și de a se împodobi cu titlurile și semnele matematicii, ordinului căreia ea totuș nu-i aparține, deși are toată cauza să nădăjduiască la o unire frățească cu ea. Acelea sunt pretenții deșarte cari nu pot reuși nicicând, ci, dimpotrivă, trebuie să zădărnicească scopul ei care este de a descoperi iluziile unei rațiuni ce nu cunoaște limitele ei și de a reduce, printr'o lămurire suficientă a conceptelor noastre, trufia speculațiunii la modesta, dar temeinică cunoaștere de sine. Rațiunea deci, în încercările ei transcendente, nu va putea să privească înaintea sa cu atâta încredere, ca și cum drumul ce l-a parcurs ar duce așa deadreptul la țintă, și nu se va putea sprijini pe premisele sale puse la bază cu atâta îndrăzneală ca să nu fie nevoie de a privi adeseori înapoi și de a da seama, dacă nu cumva în mersul raționamentelor se ivesc greșeli cari n'au fost bătute în seamă în principii și cari ar impune sau de a determina mai bine aceste principii, sau de a le modifica cu desăvârșire.

Toate propozițiile apodictice, (fie acuma că sunt demonstrabile sau și nemijlocit certe), eu le împart în *dogmata* și *mathemata*. O propoziție direct-sintetică din concepte este o *dogma*; pe când o atare propoziție prin construcția conceptelor este o *mathema*. Judecăți analitice nu ne învață bine zis, nimic mai mult despre obiect decât ceea ce conceptul, pe care-l avem despre el, conține acuma în sine, deoarece ele nu largesc cunoașterea asupra conceptului subiectului, ci o lămuiesc numai. Deaceia, ele nici nu prea pot fi numite dogme, (care cuvânt poate că l-am putea traduce prin *sentințe*). Dar, între cele două feluri amintite de propoziții sintetice a priori pot purta acest nume, după modul obișnuit de a vorbi, numai cele ce aparțin cunoașterii filozofice, și propozițiile matematice sau geometrice cu greu le-am numi dogme. Așadar, această întrebuintare confirmă explicația ce am dat, anume că, numai judecățile din concepte și nu cele din construcțiunea conceptelor pot fi numite dogmatice.

Or, întreaga rațiune pură, în întrebuițarea ei numai speculativă nu conține nicio singură judecată direct-sintetică din concepte. Căci, prin idei, ea nu e capabilă, precum am arătat, de a da niciun fel de judecăți sintetice cari ar avea valabilitate obiectivă; prin concepte ale intelectului însă ea stabilește, ce-i drept, principii certe, dar nicidecum în mod direct din concepte, ci totdeauna numai în mod indirect prin raportarea acestor concepte la ceva cu totul contingent, anume la o *experiență posibilă*; deoarece, în cazul când această experiență (ceva ca obiect al experienței posibile) e presupusă, aceste principii sunt fără îndoială certe în mod apodictic, dar în sine (în mod direct) ele nici nu pot fi cunoscute a priori. Astfel, propoziția: „Tot ce se întâmplă are cauza sa“, nimeni nu o poate înțelege temeinic numai din aceste concepte date. Deaceia, ea nu e o dogmă, deși dintr'un alt punct de vedere, adică al experienței, ea poate fi dovedită foarte bine și în mod apodictic. Dar această propoziție se numește *principiu* și nu *teoremă*, deși trebuie dovedită, pentru faptul că are această proprietate osebită, de a face abia posibil temeiul demonstrațiunii sale, adică experiența, și că ea trebuie aci totdeauna presupusă.

Or, dacă în întrebuițarea speculativă a rațiunii pure nu există, nici după conținut, niciun fel de dogme, atunci orice metodă dogmatică, fie acuma că e împrumutată dela matematician sau că ar avea un caracter propriu, e pentru sine nepotrivită. Căci ea ascunde numai greșelile și erorile și înșeală filozofia, al cărei scop propriu este de a face să se vadă în cea mai clară lumină a ei tot mersul rațiunii. Totuș metoda poate fi totdeauna *sistematică*. Căci rațiunea noastră (din punct de vedere subiectiv) este ea însăș un sistem al cercetării după principiile unității pentru care *experiența* singură poate da materia. Despre metoda proprie a unei filozofii transcendente însă nu se poate spune aci nimic, deoarece nu avem a face decât cu o critică a condițiilor facultăților noastre pentru a ști dacă putem clădi pretutindeni și cât de înaltă poate fi clădirea ridicată din materia pe care o avem, (din conceptele pure a priori).

Capitolul întâiu

Secțiunea a doua

Disciplina rațiunii pure cu privire la întrebuițarea ei polemică

Rațiunea trebuie să se supună, în toate întreprinderile sale, criticei și ea nu poate restrânge libertatea acesteia prin nicio interdicție fără a se păgubi pe sine și fără a-și atrage bănueli defavorabile. Or, aci nimic nu e prea important cu privire la utilitate, nimic prea sfânt ca să poată scăpa de această cercetare mișgăloasă și scrutătoare care nu cunoaște nicio autoritate a persoanei. Pe această libertate se întemeiază chiar existența rațiunii, care n'are autoritate dictatorială, ci a cărei hotărîre reprezintă totdeauna numai acordul unor cetățeni liberi, dintre cari fiecare trebuie să-și poată exprima fără piedici îndoielile sale, ba chiar al său *veto*.

Or, deși rațiunea nu se poate *sustrage* nîcîcînd criticei, ea totuș nu are totdeauna motiv de a se *teme* de ea. Dar rațiunea pură, în întrebuițarea ei dogmatică (nu matematică), n'are într'atîta conștiința de a observa în mod foarte exact legile sale supreme, încît să nu trebuiască să apară cu timiditate, ba chiar desbrăcată cu desăvârșire de toată autoritatea dogmatică ce și-a arogat-o, înaintea privirii critice a unei rațiuni mai înalte care o judecă.

Cu totul altfel stau lucrurile cînd ea n'are a face cu cenzura judecătorului, ci cu pretențiile concetățeanului ei și trebuie numai să se apere împotriva lor. Căci, aceste vrînd să fie totașa de dogmatice, deși în negațiune, precum este ea în afirmațiune, atunci are loc o justificare κατ' ἀνθρώπων, care o scutește împotriva oricărei dăunări și îi procură o posesiune legală care nu trebuie să se teamă de niciun fel de pretenții străine, deși nu poate fi dovedită ea însăș, în mod suficient

Prin întrebuițarea polemică a rațiunii pure eu înțeleg deci

apărarea propozițiilor ei împotriva negațiilor sale dogmatice. Or, aci nu e vorba de a ști dacă afirmațiunile ei n'ar putea fi cumva și false, ci numai că nimenea nu poate afirma cândva contrarul cu certitudine apodictică, (nici chiar cu o aparență mai mare). Căci atunci noi nu suntem doar din milă în posesiunea noastră, când noi avem înaintea noastră un titlu al posesiunii, deși acest titlu e insuficient, și când e absolut cert că nimenea nu va putea dovedi cândva ilegalitatea acestei posesiuni.

E trist și umilitor că, în general, trebuie să existe o anti-tetică a rațiunii pure și că această rațiune, care reprezintă doar supremul tribunal ce judecă toate certurile, trebuie să intre în conflict cu sine însăși. Adevărat este că, mai sus, noi am avut înaintea noastră o atare antitetică aparentă; dar s'a arătat că ea se întemeia pe o interpretare greșită, anume pentru faptul că, după prejudecata comună, fenomenele au fost luate drept lucruri în sine și s'a cerut apoi o integralitate absolută a sintezei lor într'un fel sau altul, (care însă în amândouă feluri era totașa de imposibilă), ceea ce însă nu se poate aștepta nicidecum dela fenomene. Nu era deci atunci nicio *contradicție* reală a rațiunii cu sine însăși în propozițiile: „Seria fenomenelor *date in sine* are un prim început absolut“ și: „Această serie este absolut și *in sine* fără de niciun început“; căci amândouă propoziții pot sta prea bine lângă olaltă, deoarece *fenomenele*, după existența lor (ca fenomene) nu sunt nimic *in sine*, adică sunt ceva contradictoriu și, prin urmare, presuposiția lor trebuie să aibă în mod natural consecințe contradictorii.

O atare înțelegere greșită însă nu poate fi luată ca pretext pentru a termina în acest fel conflictul rațiunii, când spre pildă s'ar afirma din punct de vedere teist: „*Există o ființă supremă*“ și împotriva din punct de vedere ateist: „*Nu există o ființă supremă*“; sau în psihologie: „Tot ce cugetă are unitate persistentă absolută și se deosebește deci de orice unitate materială trecătoare“ cărei aserțiuni un altul i-ar opune: „Sufletul nu e unitate imaterială și aparține categoriei lucrurilor trecătoare“. Căci obiectul chestiunii este aci liber de orice element străin care ar fi contrar naturii sale, și intelectul are a face numai cu *lucruri în*

-sine și nu cu fenomene. Aci deci s'ar găsi fără îndoială o adevărată contradicție, dacă rațiunea pură ar avea de zis cumva din spre partea negațiunii ceva ce s'ar apropia de temeiul unei afirmațiuni; căci în cece privește critica argumentelor dogmatismului afirmativ, noi i-o putem acorda prea bine fără a renunța, din acest motiv, la aceste propoziții, cari au doar pentru sine cel puțin interesul rațiunii pe care adversarul nu l-ar putea nicidecum invoca.

Eu nu împărtășesc, e adevărat, opiniunea ce au exprimat-o atât de adeseori bărbați eminenți și inteligenți (d. ex. **Sulzer**), cari simțeau slăbiciunea dovezilor de până acuma: că am putea nădăjdui că se vor mai afla cândva demonstrațiuni evidente pentru cele două propoziții cardinale ale rațiunii noastre pure: „Există un Dumnezeu“. „Există o viață viitoare“. Dimpotrivă eu am certitudinea că aceasta nu se va întâmpla niciodată. Căci, de unde vrea să iee rațiunea temeiul pentru atari afirmațiuni sintetice cari nu se raportează la obiecte ale experienței și la posibilitatea lor internă? Dar este și cert în mod apodictic că niciodată nu se va ivi vreun om care să poată afirma *contrarul* nici cu cea mai neînsemnată aparență, cu atât mai puțin în mod dogmatic. Căci, deoarece el ar putea demonstra aceasta totuș numai prin rațiune pură, el ar trebui să încerce a dovedi că o ființă supremă, că subiectul ce cugetă în noi, ca inteligență pură, nu poate exista. Dar de unde vrea el să iee cunoștințele cari să-l îndreptățescă a judeca asupra lucrurilor în mod sintetic în afară de toată experiența posibilă? Putem deci fi fără grijă în ce privește faptul că cineva ne-ar putea dovedi cândva *contrarul*; că, din această cauză chiar noi n'avem nevoie să căutăm dovezi scolastice, ci tot mai putem admite acele propoziții cari se acordă prea bine cu interesul speculativ al rațiunii noastre în întrebuițarea empirică și cari, pe lângă aceasta, sunt singurele mijloace de a-l uni cu interesul practic. Pentru adversar, (care aci nu trebuie considerat numai ca critic), noi avem la dispoziție al nostru *non liquet* care negreșit trebuie să-l încurce, pe când noi nu-l împiedicăm de a-l întoarce împotriva noastră, având la spate totdeauna în rezervă maxima subiectivă

a rațiunii, care, în mod necesar, îi lipsește adversarului și supt a cărei scut noi putem privi cu liniște și nepăsare la toate loviturile ce le face în aer.

În acest fel, nici nu există bine zis o antitetică a rațiunii pure. Căci singura arenă de luptă pentru ea ar fi de căutat în câmpul teologiei și psihologiei pure; acest teren însă nu poate purta pe niciun luptător îmbrăcat în zale și purtând arme cari ar fi de temut. El nu se poate prezenta aci decât cu ironii sau vorbe făloase, de care putem râde ca de un joc copilăresc. Aceasta e o vorbă de mângâere care-i redă rațiunii curaj; căci pe ce să se sprijine ea de altfel, dacă ea, care singură e chemată să înlătore toate erorile, ar fi în ea însăș zdruncinată fără a putea spera nici pace nici posesiune liniștită?

Tot ce natura ea însăș orânduiește este bun pentru un scop oarecare. Chiar otrăvuri servesc pentru a învinge alte otrăvuri cari se produc în sucurile noastre proprii și nu pot deci lipsi într'o colecție completă de medicamente (într'o farmacie). Obiecțiunile împotriva persuasiunilor și a trufiei ale rațiunii noastre numai speculative sunt date chiar prin natura acestei rațiuni și trebuie să aibă deci buna lor menire și intenție pe care nu o putem disprețui. Pentru ce providența a pus oare unele obiecte, deși aceste sunt legate de interesul nostru cel mai înalt, atât de sus, încât aproape că nu ne este îngăduit decât de a le găsi într'o percepție obscură și pusă de noi înșine la îndoială, prin care fapt privirile scrutatoare sunt mai mult ațâțate decât satisfăcute? Ori de-i folositor de a risca, în vederea acestor perspective, determinațiuni îndrăznețe, e cel puțin îndoelnic, poate chiar primejdios. Totdeauna însă și fără nicio îndoială, e folositor de a da rațiunii o libertate desăvârșită atât în cercetare cât și în critică, pentru ca ea să se poată ocupa, neîmpiedicată, de propriul ei interes, care profită totdeauna când mâini străine se amestecă pentru a o conduce, împotriva mersului ei natural, după intenții impuse cu sila.

Lăsați-l deci pe adversarul vostru să vorbească numai în nu-

mele rațiunii, și combateți-l numai cu armele rațiunii. Dealtminteri, cu privire la cauza bună (a interesului practic), fiți fără grijă, căci aceasta nu intră nicicând în joc într'un conflict numai speculativ. Conflictul nu descopere în acest caz nimic decât o anumită antinomie a rațiunii, care, întemeindu-se pe natura sa, în mod necesar trebuiește ascultată și examinată. Acest conflict e chiar folositor rațiunii prin faptul că obiectul ei e considerat din două laturi, și el rectifică judecata rațiunii prin aceea că o limitează. Ceeace devine litigios aci nu este *lucrul*, ci *tonul*. Căci vă mai rămâne încă destul pentru a vorbi limbajul unei *credințe* neclintite, justificat înaintea celei mai severe rațiuni, chiar dacă ați trebuit să renunțați la limbajul *științei*.

Dacă ar fi să-l întrebăm pe gânditorul rece, parecă anume născut pentru judecare echilibrată, care este **David Hume**: ce v'a îndemnat de a zgudui, prin îndoeli iscodite cu mare trudă, convingerea atât de mângâietoare și folositoare pentru oameni că puterea de pătrundere a rațiunii lor ajunge pentru afirmarea unei ființe supreme și determinarea conceptului ei? atunci el ar răspunde: nimic decât intenția de a face ca rațiunea să înainteze în cunoașterea de sine și, totodată, o anumită indignare împotriva constrângerii căreia unii vreau să supună rațiunea, fălindu-se pedeoparte cu ea, iar pedealtăparte oprind-o să-și mărturisească fără înconjur slăbiciunile pe cari le descoperă examinându-se ea însăși. Dacă întrebați însă pe **Priestley**, care e devotat numai principiilor întrebuintării *empirice* a rațiunii și e împotriva oricărei speculațiuni transcendente, ce motive a avut de a răsturna libertatea și nemurirea sufletului nostru, (nădejdea într'o viață viitoare nu e la el decât așteptarea unei minuni a reînvierii), aceste două temelii ale tuturor religiilor, el care însuș e un învățător pios și zelos al religiei, atunci el n'ar putea răspunde nimic altceva decât: interesul rațiunii, care pierde prin faptul că vrem să sustragem anumite obiecte legilor naturii materiale, singurele legi pe cari le putem cunoaște și determina în mod exact. S'ar părea nedrept de a-l defăima pe **Priestley**, care știe a împăca afirmațiunea sa paradoxală cu scopul religiunii, și de a-l supăra pe un om cu gânduri

bune pentru faptul că nu se poate orienta din clipa ce se rătăcise dincolo de câmpul științei naturii. Dar de această favoare trebuie să se bucure totașa de bine și **Hume**, ale cărui intenții sunt totatăt de bune și al cărui caracter moral e ireproșabil, dar care nu poate părăsi speculațiunea sa abstractă, deoarece e încredințat cu tot dreptul că obiectul ei se află cu desăvârșire în afară de limitele științei naturale în câmpul ideilor pure.

Or, ce e de făcut aci mai ales în vederea primejdiei care pare a amenința în acest fel binele public? Nimic nu e mai natural, nimic mai just decât hotărîrea ce aveți să luați în această privință. Lăsați-i pe acești oameni să facă ce știu ; dacă arată talent, pătrundere adâncă și nouă, cu un cuvânt: dacă numai arată rațiune, rațiunea e totdeauna în câștig. Dacă întrebuințați alte mijloace decât pe cele ale unei rațiuni libere de constrângere, dacă strigați că e înaltă trădare, și dacă chemați în ajutor, așazicând ca pentru a stânge focul, publicul mare, care nici nu înțelege lucrări așa de subtile, voi vă faceți de răs. Căci nu este deloc vorba de a ști ce e aci folositor sau păgubitor binelui obștesc, ci numai cât de departe poate ajunge oare rațiunea în speculațiunea ei care face abstracție de orice interes, și dacă ar trebui să punem, în general, oarecare preț pe ea sau dacă n'ar fi mai bine să o părăsim în schimbul interesului practic. Deci, în loc să izbiți cu spada, priviți mai bine, din jilțul sigur al criticei, la această luptă, care pentru luptător e trudnică, iar pentru voi e o petrecere plăcută, și care, se va sfârși în mod cert fără vărsare de sânge, dar cu mult folos pentru cunoștințele voastre. Căci e ceva foarte absurd de a aștepta dela rațiune lămurire și, totuș, de a-i prescrie de mai înainte în care parte ea trebuie să încline. Pe lângă acestea, rațiunea e așa de bine înfrânată și ținută în limitele ei chiar prin rațiune, încât nici n'aveți nevoie de a chema garda, pentru a opune forța publică acelei părți a cărei putere îngrijitoare vă pare primejdioasă. În această dialectică nu există izbândă asupra căreia ați avea motiv să vă neliniștiți.

Rațiunea are chiar foarte multă nevoie de o astfel de luptă, și ar fi de dorit ca lupta să fi fost dată mai de mult și cu o în-

găduință publică neîngrădită. Căci cu atât mai degrabă s'ar fi înfăptuit o critică matură, la a cărei apariție toate aceste certuri trebuie să dispară dela sine, dat fiind că luptătorii învață a cunoaște orbirea și prejudecățile lor cari i-au desbinat.

Există o anumită lipsă de sinceritate în natura omenească, care în urmă totuș, ca tot ce vine dela natură, trebuie să conțină o dispoziție pentru scopuri bune, anume o înclinație de a-și ascunde adevăratele sentimente și de a adopta și manifesta altele cari sunt considerate ca bune și cinstite. E foarte cert că oamenii, prin această înclinație atât de a se preface, cât și de a-și da o aparență avantajoasă, nu numai că s'au *civilizat*, ci încetul cu încetul sau și *moralizat* într'un anumit mod, deoarece nimeni nu putea pătrunde prin fardul buneicuvințe, cinstei și moralității, deci oricine găsea, în pretinse adevărate exemple ale binelui, pe cari le vedea în jurul său, o școală de îndreptare pentru sine însuș. Dar această dispoziție a omului de a se arăta mai bun decum este, și de a exprima sentimente ce nu le are, servește așazicănd numai în mod *provizoriu* pentru a-l scoate din barbarie și de a-l face să adopte mai întâi cel puțin *aparența* binelui pe care-l cunoaște; căci mai apoi, odată ce principiile adevărate au fost dezvoltate și au pătruns în mentalitate, atunci orice prefăcătorie trebuie combătută încetul cu încetul cu toată puterea, deoarece dealfel ea corupe inima și înăbușă bunele sentimente supt buruiana aparenței frumoase.

Imi pare rău de a găsi aceeaș nesinceritate, prefăcătorie și ipocrizie, chiar în manifestațiunile cugetării speculative, unde oamenii au doar cu mult mai puține piedici de a face mărturisirea gândurilor lor după cum se cuvine în mod deschis și fără a ascunde nimic, și n'au nici un avantaj de a acționa în acest fel. Căci ce poate fi mai păgubitor pentru cunoașteri decât de a comunica olaltă chiar simple gânduri falsificate, de a ascunde îndoeli pe cari le simțim împotriva propriilor noastre afirmațiuni sau de a da unor argumente cari nu ne satisfac pe noi înșine o înfățișare de evidență? Dar câtă vreme nu e decât vanitatea particulară care face aceste intrigi, (ceace de obicei e cazul în judecăți speculative cari n'au un interes osebit și nu sunt lesne

susceptibile de o certitudine apodictică), atunci se opune totuși vanitatea altora cu *aprobarea publică*, și lucrurile ajung în sfârșit la punctul unde cea mai curată intenție și sinceritate le-ar fi adus cu mult mai de vreme. Unde însă publicul crede că sofști subtili nu intenționează nimic mai puțin decât de a zgudui temeliiile ordinii publice, acolo pare a fi nu numai prudent, dar și îngăduit și chiar foarte cinstit lucru de a veni mai degrabă în ajutor bunei cauze prin argumente aparente decât de a lăsa pretenșilor adversari chiar numai avantajul de a reduce tonul nostru la moderațiunea unei convingeri numai practice și de a ne nevoi să mărturisim lipsa certitudinii speculative și apodictice. Totuși îmi place a crede că nimic în lume nu se potrivește mai rău cu intenția de a susține o cauză bună decât viclenia, fățărnicia și minciuna. Că în cumpenirea principiilor raționale ale unei simple speculațiuni totul trebuie să se petreacă în cea mai mare onestitate, este desigur un minim ce se poate cere. Dacă am putea însă socoti în mod sigur chiar numai cu acest minim, atunci lupta rațiunii speculative cu privire la importanțele chestiunii despre Dumnezeu, nemurire (a sufletului) și libertate ar fi sau de multă vreme hotărâtă, sau n'ar întârzia mult să ia un sfârșit. Astfel puritatea sentimentelor stă adeseori în raport invers cu bunătatea cauzei înseși, și aceasta poate că are mai mulți adversari sinceri și cinstiți decât apărători.

Eu presupun deci cetitori cari nu vreau să știe că o cauză dreaptă e apărată pe nedrept. Cu privire la ei e acuma hotărât că, după principiile critice noastre, când nu ne uităm la ceea ce se întâmplă, ci la ceea ce cu drept ar trebui să se întâmple, n'ar fi să existe binezis nicio polemică a rațiunii pure. Căci cum pot începe oare două persoane o discuție asupra unui lucru a cărui realitate niciunul din ei nu o poate reprezenta într'o experiență reală sau și numai posibilă și asupra ideii căruia el numai clocește așazicând pentru a scoate din ea ceva mai mult decât o idee, anume realitatea obiectului însuși? Prin ce mijloc oare vreau ei să iasă din acest conflict când niciunul din ei nu poate face cauza sa deadreptul lămurită și certă, ci poate numai ataca și răsturna cauza adversarului său? Căci aceasta este

soarta tuturor afirmațiunilor rațiunii pure, că, depășind condițiunile oricărei experiențe posibile în afară de care nicăiri nu se găsește vreun document al adevărului, dar trebuind totuș a se servi de legile intelectului cari sunt menite numai pentru întrebuințarea empirică, fără de cari însă nu se poate face niciun pas în cugetarea sintetică, ele îi oferă adversarului totdeauna puncte slabe pentru atac și pot profita, în mod reciproc, de slăbiciunea adversarului lor.

Critica rațiunii pure o putem considera ca adevăratul tribunal pentru toate conflictele ei; căci ea nu e amestecată în aceste conflicte cari se raportează nemijlocit la obiecte, ci ea e stabilită pentru a determina și judeca drepturile rațiunii în general după principiile primei ei instituțiuni.

Fără această critică rațiunea este așazicând în stare naturală și nu-și poate susține sau asigura afirmațiunile și pretențiile ei decât prin războiu. Critica dimpotrivă, luând toate hotărârile în temeiul regulilor fundamentale ale propriei sale instituțiuni, a căror autoritate nu poate fi pusă de nimeni la îndoială, ne procură liniștea unei stări legale, în care noi nu trebuie să urmărim litigiul nostru în alt mod decât pe cale de proces. Ceeace pune capăt certurilor în starea dintâi este o izbândă de care se laudă ambele părți și după care, de obicei, urmează numai o pace nesigură, stabilită prin intervenția unei autorități superioare, în a doua stare însă este sentința care, nimerind aci chiar izvorul neînțelegerilor, trebuie să asigure o pace eternă. Și discuțiile nesfârșite ale unei rațiuni numai dogmatice ne împing a căuta, în sfârșit, liniște într'o critică oarecare chiar a acestei rațiuni și într'o legislație care se întemeiază pe ea; așa cum susține **Hobbes**: starea naturală, este o stare de nedreptate și de brutalitate, și în mod necesar omul trebuie s'o părăsească pentru a se supune constrângerii legale care singură limitează libertatea noastră într'atâta ca ea să poată subsista alături de libertatea oricui altuia și, chiar prin aceasta, împreună cu binele obștesc.

De această libertate deci se leagă și aceea de a supune judecătii publicului gândirile noastre și îndoielile noastre pe cari nu le putem lămuri noi înșine, fără ca să fim, pentru aceasta, defăi-

mași ca cetățeni turbulenți și primejdioși. Această libertate e cuprinsă acuma în dreptul originar al rațiunii omenești, care nu recunoaște niciun alt judecător decât iarăș numai rațiunea omenească universală unde fiecare își are votul său; și, cum dela ea trebuie să vină toată îndreptarea de care e susceptibilă starea noastră, un atare drept e sfânt și nu e îngăduit să fie micșorat. E și o dovadă de mare lipsă de înțelepciune de a proclama primejdioase anumite afirmațiuni riscate sau atacuri îndrăznețe îndreptate împotriva unor opinii cari au acuma de partea lor asentimentul celei mai mari și mai bune părți a publicului; căci aceasta înseamnă a le da o importanță pe care n'ar trebui nicidecum s'o aibă. Când aud zicându-se că un spirit nu de rând ar fi distrus așazicănd prin argumentație libertatea voinței omenești, speranța unei vieți viitoare și existența lui Dumnezeu, atunci sunt curios să-i citesc cartea; căci eu aștept ca talentul său să-mi lărgească cunoștințele mele. Aceasta știu acuma de mai înainte cu certitudine deplină că el n'a izbutit cu nimic din toate acestea; nu din cauza că eu așa crede cumva că sunt acuma în posesiunea de dovezi irefutabile ale acestor propoziții importante, deoarece critica transcendentală, care mi-a desvăluit tot materialul rațiunii noastre pure, m'a convins cu desăvârșire că: așa cum ea este cu totul insuficientă pentru aserțiuni afirmative în acest câmp, tot așa de puțin și încă mai puțin ea va ști să susțină ceva negativ cu privire la aceste chestiuni. Căci de unde oare pretinsul liber cugetător vrea să ia cunoștința sa că d. ex. nu există o ființă supremă? Această propoziție se află în afară de câmpul experienței posibile și, deaceea, și în afară de hotarele oricărei cunoașteri omenești. Pe apărătorul dogmatic al bunei cauze împotriva acestui adversar nici nu l-aș ceti, deoarece știu de mai înainte că el va ataca aparentele argumente ale celuilalt numai cu scopul de a deschide intrare argumentelor sale proprii, și mai ales deoarece o aparență obicinuită în toate zilele nu dă doar atâta materie pentru noui observațiuni, ca una stranie și plăzduită cu ingeniositate. Dimpotrivă, adversarul religiunii, dogmatic și el în felul său, ar da criticii mele ocupația dorită

și prilej pentru unele rectificări ale principiilor ei, fără ca din cauza sa să se ivească nici cea mai neînsemnată teamă.

Dar tinerețea care e încredințată învățământului academic trebuie doar cel puțin prevenită împotriva unor atari scrieri și să fie păzită de o prea timpurie cunoaștere a unor propoziții atât de primejdioase, până ce puterea de judecată a tinerilor va fi coaptă sau, mai bine zis, doctrina pe care vrem s'o sădim în ei va fi bine înrădăcinată pentru a putea rezista cu toată puterea oricărei persuasiunii a unei doctrine opuse ori din care parte ar veni?

Dacă, în chestiunile rațiunii pure, am trebui să rămânem la procedeul dogmatic și dacă respingerea adversarilor ar trebui să fie într'adevăr polemică, adică de așa fel ca să fim nevoiți a intra în luptă și a ne înarma cu argumente pentru aserțiuni contrare, atunci fără îndoială că nimic n'ar fi mai prudent *deocamdată*, dar în aceeași vreme nimic mai absurd și steril *pentru viitor* decât de a pune rațiunea tinerimii pentru un răstimp sub tutela și de a o feri cel puțin atâta vreme de ademenire. Dacă, însă, în urmă, sau curiozitatea sau moda epocii le pune în mână astfel de scrieri: va mai rezista atunci oare acea convingere din tinerețe? Cel ce nu aduce cu sine decât arme dogmatice pentru a respinge atacurile adversarului său, și nu știe a desvălui dialectica ascunsă, care se află nu mai puțin în sânul său decât în acel al antagonistului său, vede argumente aparente, cari au avantajul noutății, opunându-se unor argumente aparente cari nu mai au acest avantaj, ci dimpotrivă deșteaptă bănuiala că s'a abuzat de credulitatea tineretului. El crede a nu putea dovedi mai bine că a ieșit de sub disciplina copilăriei decât neluând în seamă acele sfaturi binevoitoare, și obicinuit cu dogmatismul, el soarbe cu nesaț otrava care-i corupe în mod dogmatic principiile sale.

Tocmai contrarul a ceea ce se sfătuește aci, trebuie să aibă loc în învățământul academic, dar fără îndoială că numai sub presupoziția unei instrucțiuni temeinice în critica rațiunii pure. Căci, pentru ca tânărul să aplice cât se poate de timpuriu principiile ei și pentru a-i arăta că sunt capabile de a rezolvi cea mai

mare aparență dialectică, e neapărat necesar de a îndrepta împotriva rațiunii sale, deși încă slabă, dar lămurită prin critică, atacurile ce îngrozesc atâta pe dogmatician și de a-l lăsa să încerce a examina punct după punct, după acele principii, aserțiunile fără temeiuri ale adversarului. Nu-i va fi deloc greu să le prefacă așazicănd în aburi, și astfel el își simte de cu bună vreme puterea proprie de a se asigura pe deplin împotriva unor atari iluzii păgubitoare, cari la urmă pierd pentru el orice aparență de adevăr. Or, deși chiar aceleași lovituri, cari răstoarnă clădirea dușmanului, trebuie să fie totatât de funeste și propriei sale construcții speculative, dacă s'ar gândi cumva să o ridice, totuș el e cu desăvârșire nepăsător în această privință, dat fiind că el n'are nevoie de ea pentru a locui într'insa, ci mai are încă înaintea sa o privire asupra câmpului practic unde are temeiuri să nădăduiască a găsi un teren mai solid pentru a ridica aci sistemul său rațional și sănătos.

Așadară, nu există binezis o polemică în câmpul rațiunii pure. Amândoi adversarii sunt luptători cari se bat cu umbra lor: căci ei trec peste hotarele naturii, unde pentru apucăturile lor dogmatice nu e nimic ce s'ar lăsa prins și ținut. Ei pot lupta mult și bine: umbrele pe cari le despică cresc într'o clipă iarăș la un loc ca eroii în Walhalla, pentru a se putea desfăta din nou în lupte nesângeroase.

Dar nu există nicio întrebuițare sceptică admisibilă a rațiunii pure, întrebuițare pe care să o putem numi principiu al *neutralității* în toate conflictele ei. De a asmuța rațiunea împotriva ei înseș, de a da arme de ambele ei laturi și de a privi apoi, în liniște și răsând, la cea mai înverșunată luptă a ei, n'are un aspect prea frumos din punct de vedere dogmatic, ci înfățișarea unei mentalități răutăcioase și viclene. Dacă vedem însă încăpățănarea oarbă și trufia sofistilor, care nu vrea să se lase moderată prin nicio critică, nu putem găsi într'adevăr totuș alt sfat decât de a opune vorbelor trufașe ale unei părți vorbe cari se întemeiază pe aceleași drepturi, pentru ca rațiunea să devie cel puțin numai atentă prin rezistența unui dușman și, punând la îndoială într'o măsură oarecare pretențiile sale, să dea ascult-

tare critice. Dar să rămânem cu totul la aceste îndoieli și să vrem a ne mărgini să recomandăm convingerea și mărturisirea ignoranței noastre nu numai ca remediu împotriva vanității dogmatice, ci totodată ca mijloc de a pune capăt conflictului rațiunii cu sine însăși, e o încercare cu totul zădarnică și nu poate fi nicidecum potrivită de a procura rațiunii o stare de liniște, ci este, cel mult, numai un mijloc de a o deștepta din dulcele ei vis dogmatic, pentru a examina cu mai multă grijă starea ei. Dar, deoarece acest fel sceptic de a ieși dintr'o afacere neplăcută a rațiunii pare a fi așazicănd calea cea scurtă pentru a ajunge la o liniște filozofică durabilă, cel puțin pare a fi drumul mare pe care le place să pornească aceia cari cred a-și da un aer filozofic prin disprețuirea ironică a tuturor cercetărilor de acest fel, de aceea eu gălesc necesar de a pune acest fel de a gândi în adevărata sa lumină.

Despre imposibilitatea unei satisfaceri sceptice a rațiunii pure desbinate cu sine însăși.

Conștiința neștiinței mele, (dacă aceasta din urmă nu e recunoscută totodată ca necesară), în loc de-a pune capăt cercetărilor mele, este mai vârtos adevărata cauză de a le deștepta. Toată neștiința este sau a lucrurilor sau a determinării și a limitelor cunoașterii mele. Or, când știința e întâmplătoare, ea trebuie să mă împingă să cercetez, în cazul întâiu, lucrurile (obiectele) în mod *dogmatic*, în al doilea limitele cunoașterii mele posibile în mod *critic*. Dar că neștiința mea ar fi absolut necesară și, prin urmare, m'ar scuti de toată cercetarea ulterioară, aceasta nu se poate stabili în mod empiric prin *observație*, ci numai în mod critic prin *sondarea* primelor izvoare ale cunoașterii noastre. Așadar, determinarea limitelor rațiunii noastre nu se poate face decât după principii a priori; mărginirea ei însă, care este o cunoaștere, deși numai indeterminată, a unei neștiințe ce nu se poate înlătura nicicând cu desăvârșire, poate fi cunoscută și a *posteriori* prin ceace, oricât am ști, ne mai ră-

mâne încă totdeauna de știut. Acea cunoaștere, dintâi, a neștiinței noastre, posibilă numai prin critica rațiunii înseși, este deci *știință*, a doua nu e nimic decât *percepție*, despre care nu se poate spune până unde ar putea ajunge concluzia trasă din ea. Dacă îmi reprezintă suprafața pământului (după aparența sensibilă) ca o farfurie, eu nu pot ști până unde se întinde. Dar aceasta mă învață experiența că, ori și unde mă duc, eu văd totdeauna spațiu în jurul meu în care aș mai putea înainta; prin urmare eu recunosc limitele cunoașterii mele, reale în fiecare caz, a pământului, dar nu limitele oricărei descrieri posibile a pământului. Dacă însă am ajuns totuși până acolo să știu că pământul e un glob și că suprafața sa e o suprafață sferică, atunci eu pot cunoaște, într'un mod determinat și după principii a priori, chiar dintr'o mică porțiune a ei, d. ex. din mărimea unui grad, diametrul pământului și, prin diametru, completa sa mărginare, adică suprafața sa; și deși cu privire la obiectele pe cari le poate conține această suprafață eu sunt neștiutor, totuși nu sunt neștiutor cu privire la întinderea în care sunt cuprinse, precum și cu privire la mărimea și limitele lor.

Ansamblul tuturor obiectelor posibile pentru cunoașterea noastră ni se pare a fi o suprafață plană care-și are orizontul ei aparent, adică ceace cuprinde întreaga ei întindere, și a fost numit de noi concept rațional al totalității necondiționate. A ajunge la el în mod empiric e cu neputință, și a-l determina a priori după un principiu anumit, pentru aceasta toate încercările au fost zădarnice. Dar toate chestiunile rațiunii noastre pure se raportează totuși la ceace s'ar putea afla în afară de acest orizont sau, în orice caz, pe linia hotarului său.

Renumitul **David Hume** a fost unul din acești geografi ai rațiunii omenești, care credea a fi rezolvat în mod suficient toate acele chestiuni prin aceea că le-a fixat locul dincolo de acest orizont al rațiunii, pe care totuși el nu l-a putut determina. El se opri în primul rând la principiul cauzalității și arătă despre el foarte exact, că adevărul acestui principiu, (ba nici chiar valabilitatea obiectivă a conceptului unei cauze eficiente în general) nu se întemeiază pe nicio introspecție, adică pe nicio cunoaștere

a priori, că, prin urmare, toată autoritatea lui nu rezultă câtuș de puțin din necesitatea acestei legi, ci numai din utilitatea sa generală în cursul experienței și dintr'o necesitate subiectivă izvorită de aci și pe care o numește el obișnuință. Or, din nepuțința rațiunii noastre de a face de acest principiu o întrebuițare ce depășește toată experiența, el concludă la nimicnicia tuturor pretențiilor rațiunii în general de a trece dincolo de ceea ce-i empiric.

O metodă de acest fel, care consistă în a supune faptele (*facta*) rațiunii examinării și, după rezultat, muștrării, o putem numi *cenzură* a rațiunii. E incontestabil că această cenzură conduce în mod inevitabil la *indoeli* împotriva oricărei întrebuițări transcendente a principiilor. Dar aceasta nu e decât al doilea pas care e încă departe de a desăvârși opera. Primul pas, în afacerile rațiunii pure, care caracterizează vârsta ei de copilărie, este *dogmatic*. Al doilea pas, amintit chiar mai înainte, este *sceptic*, și dă mărturie de prudența puterii de judecată agerită prin experiență. Dar mai e necesar un al treilea pas care nu aparține decât judecății coapte și bărbătești, întemeiată pe maxime solide și de o generalitate încercată; el consistă anume în a supune aprecierii, nu faptele (*facta*) rațiunii, ci rațiunea însăși după întreaga ei putere și capacitate pentru cunoașteri pure a priori; ceea ce nu este cenzură, ci *critică* a rațiunii, prin care se arată că există nu numai *marginii*, ci *limite determinate* ale rațiunii, nu numai neștiință cu privire la o parte sau alta, ci cu privire la toate chestiunile posibile de un anumit fel, și anume nu numai că se bănuiește că există așa ceva, dar se dă o dovadă întemeiată pe principii. Astfel, scepticismul este un loc de repaos pentru rațiunea omenească, unde ea, reflectând, își poate da seama de plimbarea ei dogmatică și-și poate face o schiță a regiunii în care se află, pentru a-și putea alege cu mai mare siguranță drumul pentru viitor, dar nu un loc de așezare durabilă; căci un astfel de loc poate fi găsit numai într'o certitudine desăvârșită, fie a cunoașterii chiar a obiectelor sau a limitelor înăuntrul cărora e închisă toată cunoașterea noastră despre obiecte.

Rațiunea noastră nu e nicidecum un plan de întindere ne-

hotărîtă și ale cărui margini se cunosc numai așa în general, ci ea trebuie comparată mai mult cu o sferă a cărei rază se poate găsi prin curba arcului pe suprafața ei (prin natura propozițiilor sintetice a priori), de unde însă se poate arăta cu certitudine și conținutul și limitele ei. În afară de această sferă (de câmpul experienței) nimic nu este pentru ea obiect, și chiar chestiunile privind astfel de pretinse obiecte nu se raportează decât la principiile subiective ale unei determinări desăvârșite a raporturilor cari pot avea loc, înăuntrul acestei sfere, între conceptele intelectului.

Noi suntem de fapt în posesiunea de cunoașteri sintetice a priori, cum o dovedesc aceasta principiile intelectului, cari anticipază experiența. Or, dacă cineva nu pricepe deloc posibilitatea lor, atunci se poate, ce-i drept, ca el, la început, să aibă îndoieli ori de ele de fapt se află în noi a priori; dar el încă nu poate arăta că ele sunt imposibile prin simple forțe ale intelectului și nu poate arăta că toți pașii ce-i face rațiunea supt conducerea lor sunt zădarnici. El poate zice numai: dacă am înțelege originea și adevărul lor, noi am putea determina întinderea și limitele rațiunii noastre; dar înainte de a înfăptui aceasta, toate afirmațiunile rațiunii sunt făcute așa într'un noroc. Și în acest fel e pe deplin întemeiată o îndoială desăvârșită cu privire la toată filozofia dogmatică ce-și urmează drumul fără o critică a rațiunii înseși; dar, din această cauză, nu i s'ar putea totuși opri rațiunii o atare progresare, dacă ea ar fi pregătită și asigurată printr'o întemeiere mai bună. Căci, mai întâiu, toate conceptele, ba chiar toate chestiunile pe cari ni le prezintă rațiunea pură, nu se găsesc cumva în experiență, ci iarăș numai în rațiune și trebuie deci să poată fi rezolvate și înțelese după valabilitatea sau nimicnicia lor. Noi nici nu suntem în drept de a respinge aceste probleme, ca și cum rezolvarea lor ar fi cuprinsă de fapt în natura lucrurilor, pretextând totuși neputința noastră, și de a refuza de a le mai cerceta, căci rațiunea a produs, ea însăși în sânul ei, aceste idei, despre a căror valabilitate sau aparență dialectică ea e datoare deci să dea socoteală.

Toată polemica sceptică e îndreptată bine zis numai împo-

triva dogmaticianului, care, fără a arăta neîncredere în primele sale principii obiective, deci fără critică, își urmează țațoș drumul său și această polemică n'are alt scop decât numai de a-i încurca planurile și de a-l aduce la cunoașterea de sine. În sine, ea n'are nici cea mai mică importanță cu privire la cece știm sau, pedealtăparte, nu putem ști. Toate încercările dogmatice eșuate ale rațiunii sunt *facta*, pe cari va fi totdeauna folositor să le supunem cenzurei. Dar aceasta nu poate hotărî nimic asupra așteptărilor rațiunii de a spera un rezultat mai bun al străduințelor ei viitoare și de a ridica pretenții în acest temei; simpla cenzură nu poate deci nicicând pune capăt conflictului asupra drepturilor rațiunii omenești.

Dat fiind că **Hume** e poate cel mai ingenios dintre toți scepticii și, fără vorbă, cel mai însemnat din punct de vedere al influenței ce o poate avea metoda sceptică pentru a provoca un examen temeinic al rațiunii, negreșit că truda noastră nu va fi înzadar de a expune, în măsura ce se potrivește cu scopul nostru, mersul raționamentelor sale și erorile unui bărbat atât de priecut și stimat, erori cari totuș și-au luat începutul pornind pe urma adevărului.

Hume se gândea poate la faptul, deși nu s'a explicat nicicând pe deplin asupra acestui punct, că noi depășim în judecări de un anumit fel conceptul nostru despre obiect. Acest fel de judecări eu le-am numit *sintetice*. Modul cum aș putea depăși, cu ajutorul experienței, conceptul meu pe care-l am până acum nu prezintă nicio dificultate. Experiența, ea însăș, este o atare sinteză de percepții care sporește, prin alte percepții ce le adaogă, conceptul meu pe care-l am cu ajutorul unei percepții. Dar noi credem a putea și a priori depăși conceptul nostru și lărgi cunoașterea noastră. Aceasta o încercăm sau prin intelectul pur cu privire la cece poate fi cel puțin un *obiect al experienței*, sau chiar prin rațiune pură cu privire la astfel de însușiri ale lucrurilor sau și chiar la existența de atari obiecte cari nu se pot găsi nicicând în experiență. Scepticul nostru nu deosebi aceste două feluri de judecări, cum ar fi trebuit doar s'o facă, și consideră deadreptul ca imposibilă această sporire a conceptelor prin sine însele și.

pentru a vorbi așa, această naștere spontană a intelectului nostru (și a rațiunii), fără fecundarea prin experiență, prin urmare el consideră ca imagine toată pretenziunile ei principii a priori și găsi că ele nu sunt nimic decât o obișnuință izvorâtă din experiență și legile acesteia, deci numai regulile empirice, adică în sine contingente cărora le atribuim o pretinsă necesitate și universalitate. Pentru a susține însă această stranie propoziție el se referă la principiul admis în mod universal despre raportul cauzei la efect. Într'adevăr, cum nicio putere a intelectului nu ne poate conduce de la conceptul unui lucru la existența altui lucru care să fie dat prin asta în mod universal și necesar, el crezu a putea concludă din acest fapt că fără de experiență noi nu avem nimic ce ar putea spori conceptul nostru și ne-ar putea îndreptăți la o astfel de judecată care se lărgește de la sine a priori. Că lumina soarelui, care luminează ceara, o topește în aceeași vreme, pe când ea învârtoșează argila, niciun intelect n'ar putea ghici din concepte pe cari le avusesem mai înainte despre aceste lucruri, cu atât mai puțin ar putea concludă în baza unor legi, și numai experiența ne-ar putea da o atare lege. Dimpotrivă, noi am văzut, în Logica transcendențială, că, deși noi nu putem trece nicicând *nemijlocit* dincolo de conținutul conceptului dat nouă, totuși noi putem cunoaște cu desăvârșire a priori, dar în raport cu un al treilea lucru, anume cu experiența *posibilă*, deci totuși a priori, legea nexului cu alte lucruri. Dacă deci ceara care era mai înainte vârtoasă se topește, eu pot cunoaște a priori că trebuie să fi precedat ceva, (d. ex. căldura soarelui), după care a urmat topirea după o lege constantă, deși fără de experiență eu n'aș putea cunoaște, a priori și fără ajutorul experienței, în mod *determinat* nici din efect cauza, nici din cauză efectul. **Hume** a concludă deci în mod greșit de la contingenta determinării noastre *după lege* la contingenta *legii* înseși, și a confundat ieșirea din conceptul unui lucru pentru a trece la experiența posibilă, (ceea ce se face a priori și constituie realitatea obiectivă a conceptului), cu sinteza obiectelor experienței reale, care fără îndoială e totdeauna empirică; prin aceasta însă el făcu dintr'un principiu al afinității, care-și are sediul său în intelect și exprimă

un nex necesar, o regulă a asociației, care se găsește numai în imaginația reproductivă și nu poate reprezenta decât legături contingente, nicidecum obiective.

Dar, erorile sceptice ale acestui bărbat, dealtminteri atât de pătrunzător, rezultară în primul rând dintr'un defect care-i era doar comun cu toți dogmaticii, anume că el nu considera în mod sistematic a priori toate felurile de sinteză ale intelectului. Căci el ar fi aflat că *principiul persistenței*, de pildă, — pentru a nu aminti aci decât pe acesta, — este, așa ca și cel al cauzalității, un principiu care anticipează experiența. Prin aceasta, el ar fi putut fixa și limite determinate intelectului care se întinde a priori și rațiunii pure. Dar, deoarece el se mulțumește de a *restrânge* intelectul nostru fără a-l *limita* și că, dând loc unei neîncrederi generale, el nu dă o cunoaștere determinată a ignoranței inevitabile pentru noi; deoarece el supune cenzurei unele principii ale intelectului, fără a supune și acest intelect, cu privire la toată puterea sa, pietrei de încercare a criticei, și că refuzându-i ceeace de fapt el nu poate da, el merge până a-i contesta toată puțința de a se lărgi a priori, cu toate că el n'a examinat întreaga această puțință; atunci lui i se întâmplă ceeace răstoarnă totdeauna scepticismul, anume că însuși sistemul său e pus la îndoială, deoarece obiecțiunile sale nu se întemeiază decât pe fapte, cari sunt contingente, și nu pe principii capabile de a ne obliga să renunțăm la dreptul de afirmațiuni dogmatice.

Și, cum **Hume** nu cunoaște nicio deosebire între drepturile întemeiate ale intelectului și pretențiile dialectice ale rațiunii, împotriva cărora sunt doar îndreptate în primul rând atacurile sale, rațiunea, al cărei avânt așa de caracteristic n'a fost aci câtuș de puțin tulburat, ci numai împiedicat, simțind că spațiul pentru lărgirea ei nu e închis, nu poate fi nicicând oprită cu desăvârșire dela încercările ei, cu toate că ici sau colo ea e încolțită. Căci împotriva unor atacuri oricine se pregătește de contraatac și se încăpățânează cu atât mai mult pentru a-și impune pretențiile sale. Dar o revizuire deplină a întregii sale puteri și convingerea, rezultată de aci, a certitudinii unei posesiuni mici, dat fiind că pretențiile mai înalte se dovedesc de-

șarte, fac să dispară toată cearta și ne împing a ne mulțumi în pace cu această proprietate restrânsă, dar necontestată.

Impotriva dogmaticului lipsit de critică și care n'a măsurat sfera intelectului său, deci n'a determinat, după principii, limitele cunoașterii sale posibile, care deci nu știe acuma de mai înainte cât poate, ci crede a o găsi prin simple încercări, aceste atacuri sceptice sunt nu numai primejdioase, ci îi sunt chiar fatale. Căci dacă e prins asupra unei singure afirmațiuni pe care n'o poate justifica, a cărei aparență însă nici n'o poate explica prin principii, bănuiala cade asupra tuturor afirmațiunilor, ori și cât de convingătoare ar fi ele de altminteri.

Și astfel, scepticul este pedagogul celui ce raționează în mod dogmatic, conducându-l la o critică sănătoasă a intelectului și chiar a rațiunii. Ajungând aci, el n'are a se mai teme de niciun atac; căci atunci el deosebește posesiunea sa de lucrurile ce se află cu desăvârșire în afară de ea, asupra cărora el nu ridică nicio pretenție și din cauza cărora el nici nu mai poate intra în conflicte. Așadar, metoda sceptică nu este, ce-i drept, în sine *satisfăcătoare* pentru chestiunile rațiunii, dar totuși *pregătitoare*, pentru a deștepta precauțiunea ei și a arăta mijloace temeinice cari îi pot asigura posesiunea ei legitimă.

Capitolul întâiu

Secțiunea a treia

Disciplina rațiunii pure cu privire la ipoteze

Deoarece deci, prin critica rațiunii noastre, noi știm în sfârșit atâta că în întrebunțarea ei pură și speculativă noi de fapt nu putem ști absolut nimic, n'ar trebui ea oare să deschidă un câmp cu atât mai larg pentru *ipoteze*, unde e cel puțin îngăduit a plăsmui și opina, deși nu a afirma?

Unde ar fi cumva ca imaginația să nu *aiureze*, ci să *plăsmuiească*, atunci trebuie totdeauna mai înainte să fie ceva cu desă-

vârșire cert și nu plâsmuit sau simplă părere „și acest ceva este posibilitatea obiectului însuș. În urmă, e desigur îngăduit, cu privire la realitatea obiectului, să ne luăm refugiul la opiniune, care însă, pentru a nu fi lipsită de temei, trebuie pusă în legătură, ca principiu de explicație, cu ceea ce este în realitate dat, și este deci cert, și atunci această opiniune se numește *ipoteză*.”

Or, cum despre posibilitatea nexului dinamic a priori noi nu ne putem face nici cel mai neînsemnat concept și cum categoria intelectului pur nu servește pentru a gândi așa ceva, ci numai pentru a înțelege acest nex acolo unde e dat în experiență, noi nu ne putem imagina în mod original, în conformitate cu aceste categorii, niciun singur obiect de o natură nouă și care n'ar putea fi arătată în mod empiric, și nici nu putem pune această natură la baza unei ipoteze permise; căci aceasta ar fi de a supune rațiunii himere deșarte în loc de concepte despre lucruri. Astfel nu e îngăduit de a ne imagina noi forțe originale, d. ex. un intelect care ar fi în stare să intuiască fără simțuri obiectul său „sau o forță atractivă fără niciun contact, sau un nou fel de substanțe „d. ex. care ar fi prezentă în spațiu fără a fi impenetrabilă, prin urmare nicio comunitate a substanțelor care este deosebită de toată comunitatea ce ne dă experiența, nicio prezență altfel decât în spațiu, nicio durată decât numai în timp. Cu un cuvânt, rațiunea noastră are numai posibilitatea de a întrebuița condițiunile experienței posibile ca condiții ale posibilității lucrurilor; nicidecum însă, de a-și crea așa-zicând într'un mod cu totul independent de aceste, ea însăș oarecari condițiuni, deoarece atari concepte ar fi, deși fără contradicție, totuș și fără obiect.

Conceptele rațiunii sunt, precum am zis, simple idei și n'au firește niciun obiect în vreo experiență, dar nu înseamnă totuș din această cauză obiecte fictive și totodată considerate ca posibile. Ele sunt concepute numai ca problematice, pentru a întemeia, în raport cu ele (ca ficțiuni heuristice), principii regulatoare ale întrebuițării sistematice a intelectului în câmpul experienței. Dacă ieșim din acest câmp, ele nu sunt decât simple lucruri gândite a căror posibilitate nu se poate demonstra și

cari deaceia nici nu pot fi puse la baza explicării fenomenelor reale printr'o ipoteză. A ne *gândi* sufletul ca simplu fără îndoială că e permis, pentru ca, după această *idee*, să luăm ca principiu al judecății noastre asupra fenomenelor sale interne o unitate integrală și necesară a tuturor facultăților minții, deși această unitate nu o putem înțelege *in concreto*. Dar a *admite* sufletul ca substanță simplă (un concept transcendent), ar fi o propoziție care nu numai că nu s'ar putea demonstra, (cum sunt mai multe ipoteze fizice), ci ar fi și riscată într'un mod cu totul arbitrar și nesocotit, deoarece simplul nu se poate găsi în niciun fel de experiență și, dacă aci înțelegem prin substanță obiectul persistent al intuiției senzibile, posibilitatea unui *fenomen simplu* nu poate fi deloc concepută. Numai ființe inteligibile sau numai proprietăți inteligibile ale lucrurilor lumii senzibile nu se pot admite, cu o autorizație întemeiată a rațiunii, ca opiniune, deși, (cum doar nu avem niciun fel de concepte despre posibilitatea sau imposibilitatea lor), ele nici nu pot fi negate în mod dogmatic în temeiul unei pretinse cunoașteri mai bune.

Pentru a explica fenomene date nu se pot lua alte lucruri și principii de explicație decât cele ce, după legi acuma cunoscute ale fenomenelor, au fost puse în legătură cu cele date. O *ipoteză transcendentală* în care ne-am servi, pentru explicarea lucrurilor naturale, de o simplă idee a rațiunii n'ar fi deci nicio explicație, întrucât ceace nu înțelegem îndeajuns prin principii empirice cunoscute ar fi să fie explicat prin ceva ce nu înțelegem deloc. Și principiul unei atari ipoteze ar servi binezis numai pentru satisfacerea rațiunii, iar nu pentru înlesnirea întrebunțării intelectului cu privire la obiecte. Ordinea și finalitatea în natură trebuiesc explicate, tot din principii naturale și după legi naturale, și aci ipotezele, chiar cele mai sălbatice, dacă numai sunt fizice, sunt mai suportabile, decât o ipoteză suprafizică, adică apelul la un autor divin pe care-l presupunem pentru acest scop. Căci acesta ar fi un principiu al rațiunii leneșe (*ignava ratio*) de a lăsa dintr'odată la o parte toate cauzele a căror realitate obiectivă, cel puțin după posibilitate, încă am putea-o cunoaște prin cercetare continuă, pentru a-și găsi repaosul într'o simplă

idee foarte comodă pentru rațiune. În ce privește însă totalitatea absolută a principiului de explicație în seria cauzelor, aceasta nu poate constitui o piedică cu privire la obiectele lumii, deoarece, cum ele nu sunt nimic decât fenomene, în ele nu se poate aștepta nicicând ceva desăvârșit în sinteza seriilor de condițiuni.

În întrebunțarea speculativă a rațiunii nu se pot îngădui nici decum ipoteze transcendente precum nu e permisă nici libertatea de a se servi în orice caz, pentru înlocuirea lipsei unor principii fizice de explicație, de principii suprafizice, pedeparte fiindcă rațiunea nu progresează deloc prin acest fapt, ci dimpotrivă ea e oprită în tot mersul întrebunțării ei, pedealtăparte fiindcă această licență ar trebui să o despoaie de toate roadele culturii propriului ei pământ, anume a experienței. Căci, dacă ici sau colo explicarea naturii devine pentru noi dificilă, noi avem totdeauna la îndemână un principiu de explicație transcendent care ne scutește de orice analiză, și cercetarea noastră se sfârșește nu cu o cunoaștere clară, ci cu imposibilitatea de a înțelege un principiu, care fusese gândit acuma de mai înainte în așa fel că el trebuia să conțină conceptul unui ceva absolut prim.

A doua condiție pentru a putea admite o ipoteză este ca ea să fie suficientă pentru a determina a priori consecințele cari sunt date. Dacă suntem nevoiți a chema pentru acest scop ipoteze auxiliare, ele deșteaptă bănuiala unei simple ficțiuni, deoarece fiecare din aceste ipoteze are nevoie în sine de aceeași justificare de care avea nevoie cugetul pus la bază, și de aceea ea nu poate fi un martor bun. Dacă, supt presupuziția unei cauze infinit de perfecte, nu există, ce-i drept, nicio lipsă de principii pentru a explica toată finalitatea, ordinea și măreția ce se găsește în lume, totuș acea cauză, date fiind anomaliile și relele ce se arată cel puțin după conceptele noastre, mai are nevoie de noi ipoteze pentru a scăpa teafără împotriva obiecțiilor rezultate din acest fapt. Când substanțialitatea simplă a sufletului omenesc, care a fost pusă la baza fenomenelor sale, e atacată prin dificultățile fenomenelor ei asemănătoare schimbărilor unei materii (creșterii și descreșterii), atunci trebuiesc che-

mate în ajutor ipoteze nouă, cari fără îndoială că nu sunt lipsite de aparență, dar totuș nu merită nicio încredere cu excepția aceleia care le dă opiniunea ce o luăm ca bază principală, deși ele trebuie, totuș, să vorbească în favorul ei.

Dacă afirmațiunile rațiunii, luate aci ca exemplu (unitatea necorporală a sufletului și existența unei ființe supreme), ar fi să nu aibă valoarea de ipoteze, ci de dogme dovedite a priori, atunci nici nu e deloc vorba de ipoteze. Intr'un atare caz însă să dăm bine seama ca dovada să aibă certitudinea apodictică a unei demonstrațiuni. Căci, a vrea să facem numai *verosimilă* realitatea astorfel de idei este o întreprindere absurdă, așa ca și cum am avea de gând să dovedim numai ca verosimilă o propoziție geometrică. Rațiunea, separată de toată experiența, poate cunoaște toate numai a priori și ca necesare sau nu poate cunoaște deloc; deaceea judecata ei nu e nicidecum opiniune, ci sau abținere dela orice judecată sau certitudine apodictică. Opiniuni și judecăți verosimile despre cece se cuvine lucrurilor se pot prezinta numai ca principii de explicare a cece e dat în realitate, sau ca consecințe derivând, după legi empirice, din cece stă la bază ca real, deci se pot întâlni numai în seria obiectelor experienței. În afară de acest câmp, a *opina* nu înseamnă decât a se juca cu gânduri, doar numai dacă despre o cale nesigură a judecății ni s'ar părea că pe această cale s'ar putea să găsim adevărul.

Dar, deși în chestiuni numai speculative ale rațiunii pure n'au loc niciun fel de ipoteze pentru a întemeia pe ele propoziții, totuș ele se pot prea bine admite, pentru a le apăra numai în orice caz, adică firește că nu în întrebuițarea dogmatică, dar totuș în cea polemică. Înțeleg însă prin apărare, nu sporirea argumentelor aserțiunii noastre, ci simpla răsturnare a cunoștințelor în aparență adevărate ale adversarului, menite să zdruncine propoziția susținută de noi. Or, toate propozițiile sintetice scoase din rațiunea pură au caracterul specific că, dacă cel ce afirmă realitatea unor anumite idei totuș nu știe nicidecum destule pentru a da propozițiunii sale certitudine, pedealtăparte adversarul nu poate ști decât tot atât de puține pentru a susține contrarul.

Această egalitate a soartei rațiunii omenești nu favorizează deci, ce-i drept, pe niciuna din cele două părți, și aici este prin urmare și cel mai bun câmp pentru lupte cari nu pot fi nicicând împăcate. Se va arăta însă mai în urmă că totuș, cu privire la *întrebuințarea practică*, rațiunea are un drept de a admite ceva ce n'ar fi autorizată să presupună în niciun chip în câmpul simplei speculațiuni fără de dovezi îndestulătoare, deoarece toate presuposițiile de acest fel zdruncină perfecțiunea speculațiunii, de care însă interesul practic nu ține nicidecum seama. Acolo deci ea este într'o posesiune a cărei legitimitate ea nu trebuie să o dovedească și de fapt nici n'ar putea-o dovedi. Ar fi deci ca adversarul să dovedească. Cum însă acesta știe tot atât de puțin ceva despre obiectul pus la îndoială, pentru a demonstra neexistența lui, ca și cel dintâiu care susține realitatea lui, atunci se ivește aci un avantaj de partea aceluia care susține ceva ca presuposiție practic-necesară (*melior est conditio possidentis*). El e liber într'adevăr de a se servi, fiind așazicând în legitimă apărare, de aceleași mijloace pentru cauza sa cea bună, ca și adversarul împotriva ei, adică de a se servi de ipoteze, cari nu sunt deloc menite pentru a întări dovada, ci numai pentru a arăta că adversarul înțelege cu mult prea puțin despre obiectul litigiului pentru a se putea măguli că ne-a întrecut în cunoașterea speculativă.

În câmpul rațiunii pure, ipotezele nu sunt deci îngăduite decât numai ca arme de războiu, nu pentru a întemeia un drept, ci numai pentru a-l apăra. Pe adversar însă trebuie să-l căutăm aci totdeauna în noi înșine. Căci rațiunea speculativă, în întrebuințarea ei transcendentală, este *in sine* dialectică. Obiecțiunile cari ar fi de temut se află în noi înșine. Noi trebuie să le scoatem la iveală ca pe niște pretenții vechi, dar cari nicicând nu se prescriu, pentru a întemeia pe nimicirea lor o pace eternă. O liniște la suprafață este numai aparentă. Germenele ostilităților care se află în natura rațiunii omenești trebuie să stărpit; dar cum îl putem noi oare stărpi, dacă nu-i dăm libertate, ba chiar hrană, pentru a înfrunzi, prin care fapt îl putem descoperi și distruge apoi cu tot cu rădăcină? Imaginați-vă deci voi înși-vă

obiecțiuni, la cari nu s'a gândit încă niciun adversar, și împrumutați-i chiar arme sau dați-i locul cel mai favorabil ce și l-ar putea dori numai. Aci nu e nimic de temut, dar totul de nădăduit, anume că vă veți dobândi o posesiune care nu va putea fi nicipând atacată în viitor.

Or, pentru ca să fiți înarmați în mod desăvârșit, aveți nevoie și de ipotezele rațiunii pure, cari, deși nu sunt decât arme de plumb, (deoarece nu sunt oțelite prin nicio lege experimentală), sunt totuș oricând totașa de puternice ca și acelea de cari s'ar putea servi vreun adversar împotriva voastră. Dacă, deci împotriva naturii sufletului, considerată ca imaterială (în oarecare altă privință nespeculativă) și ca nesupusă niciunei schimbări corporale, întâlniți dificultatea că totuș experiența pare a dovedi cumcă atât creșterea cât și zdruncinarea facultăților noastre spirituale nu sunt decât modificări diverse ale organelor noastre, atunci voi puteți slăbi puterea acestei dovezi admitând că corpul nostru nu este decât fenomenul fundamental la care se raportează, ca la o condiție, în starea actuală (în viață) întreaga facultate a senzibilității și, prin urmare, toată cugetarea. Separarea de corp ar fi sfârșitul acestei întrebunțări senzibile a facultății voastre de cunoaștere și începutul celei intelectuale. Corpul n'ar fi deci cauza gândirii, ci o condiție numai restrictivă a ei, prin urmare ar fi de considerat ce-i drept ca un mijloc de sporire a vieții senzibile și animale, dar, cu atât mai mult, și ca o piedică a vieții pure și spirituale, iar dependența gândirii de constituția corporală n'ar dovedi nimic pentru dependența întregei vieți de starea organelor noastre. Puteți merge însă și mai departe și puteți născoci prea bine chiar îndoieli nouă, fie de acele cari încă n'au fost ridicate sau cari n'au fost împinse destul de departe.

Contingența nașterilor, cari la oameni precum și la ființele lipsite de rațiune, depind de prilej, pe lângă aceasta însă și adeseori de guvernământ, de capriciile și fanteziile guvernanților, adeseori chiar de viciu, această contingență constituie o mare dificultate împotriva opiniunii duratei eterne a unei ființe a cărei viață a început întâi în împrejurări atât de neînsemnate și lăsate

cu desăvârșire în seama libertății noastre. În ce privește durata întregii specii (aci pe pământ), această dificultate cu privire la ea n'are mare importanță, deoarece întâmplarea în amănunt e supusă, cu toate acestea, unei reguli în întreg; dar a aștepta, cu privire la fiecare individ, un efect atât de puternic din așa de neînsemnate cauze, pare a fi în orice caz riscat. Impotrivă-i puteți mobiliza însă o ipoteză transcendențială zicând: că toată viața nu este bine zis decât inteligibilă, că ea nu e supusă nici-decum schimbărilor de timp și nici n'a început cu nașterea, nici nu se va sfârși cu moartea; că această viață nu e nimic decât un simplu fenomen, adică o reprezentare senzibilă despre viața pură spirituală, și că întreaga lume senzibilă e o simplă imagine, care se oferă modului nostru actual de cunoaștere și, fiind ca un vis, n'are în sine nicio realitate obiectivă; că, dacă e să intuim lucrurile și pe noi înșine, *așa cum sunt și suntem*, noi ne-am vedea într'o lume de natură spirituală, cu care singura noastră comunitate adevărată nici n'a început cu nașterea, nici nu va înceta cu moartea trupului (ca simple fenomene), etc.

Or, deși despre toate aceste ce am pretextat aci în mod ipotetic împotriva atacului nu știm chiar nimic și nici nu afirmăm nimic în mod serios, ci totul nu este nici cel puțin idee rațională, ci este un concept *imaginat* numai pentru apărare, noi procedăm aci totuși în desăvârșită conformitate cu rațiunea, deoarece adversarului care crede a fi istovit toată posibilitatea dând, în mod greșit, lipsa condițiilor empirice ale acestei posibilități drept dovadă a completei imposibilități a ceea ce credem, îi arătăm numai: că prin simple legi ale experienței el poate totată de puțin îmbrățișa tot câmpul lucrurilor posibile în sine, așa cum nu putem nici noi dobândi, într'un mod întemeiat, ceva pentru rațiunea noastră în afară de experiență. Acela care îndreaptă astfel de contramijloace ipotetice împotriva pretențiilor adversarului, care neagă cu îndrăzneală, nu trebuie, pentru acest fapt, considerat ca un om care ar vrea să și le însușească aceste ipoteze ca reprezentând adevăratele sale opiniuni. El le părăsește îndată ce a respins trufia dogmatică a adversarului. Căci orișicât de modest și moderat s'ar arăta cineva când se mărginește

numai a respinge și nega aserțiunile altuia, totuși, îndată ce vrea să impună aceste obiecțiuni ale sale ca dovezi despre contrar, pretenția este oricând totașa de trufașă și imaginară ca și în cazul când el însuși ar fi fost partea care afirmă și susține afirmațiunea.

Se vede deci de aci că în întrebuițarea speculativă a rațiunii ipotezele n'au valoare ca opinii în sine, ci numai în raport cu pretenții transcendente opuse. Căci, întinderea principiilor experienței posibile asupra posibilității lucrurilor în general e totașa de transcendentă ca și afirmațiunea realității obiective a unor astfel de concepte cari nu-și pot găsi obiectele nicăiri decât în afară de limitele oricărei experiențe posibile. Ceeace judecă rațiunea în mod asertoric trebuie să fie (ca tot ce cunoaște rațiunea) necesar sau, de nu, atunci nu este absolut nimic. Prin urmare, ea nu conține de fapt niciun fel de opinii. Dar ipotezele de cari e vorba nu sunt decât judecăți problematice, cari cel puțin nu pot fi răsturnate, deși, ce-i drept, nu pot fi dovedite prin nimic, și sunt deci opinii pur particulare, dar totuși nu ne putem lesne lipsi de ele (chiar pentru liniștea internă) împotriva unor scrupule ce se deșteaptă. În această calitate însă trebuie să le menținem și trebuie să dăm chiar bine seama ca ele să nu se prezinte ca fiind confirmate în sine și având oarecare valabilitate absolută, și ca ele să nu înecă rațiunea înăbușind-o supt ficțiuni și iluzii.

Capitolul întâiu

Secțiunea a patra

Disciplina rațiunii pure cu privire la demonstrațiunile ei

Dovezile propozițiunilor transcendente și sintetice au, între toate dovezile unei cunoașteri sintetice a priori, acest caracter specific că rațiunea, cu ajutorul conceptelor sale, nu poate să se raporteze deadreptul la obiect, ci trebuie să demonstreze mai întâi valabilitatea obiectivă a conceptelor și posibilitatea sintezei

lor a priori. Aceasta nu este cumva numai o regulă necesară de prudență, ci privește chiar esența și posibilitatea dovezilor. Dacă am să depășesc a priori un concept al unui obiect, aceasta e imposibil fără de un fir conducător osebit și care se află în afară de acest concept. În matematică este intuiția a priori aceea care conduce sinteza mea, și aci toate raționamentele pot fi înfăptuite nemijlocit de către intuiția pură. În cunoașterea transcendentă, câtă vreme are a face numai cu concepte ale intelectului, această regulă este experiența posibilă. Dovada, anume, nu arată că conceptul dat, (d. ex. despre ceace se întâmplă), duce deadreptul la alt concept (al unei cauze); căci o atare trecere ar fi un salt care n'ar putea fi nicidecum justificat; ci ea arată că experiența însăși, deci obiectul experienței ar fi imposibil fără o atare legătură. Așadar, dovada trebuia să arate totodată posibilitatea de a pătrunde, în mod sintetic și a priori, la o anumită cunoaștere a lucrurilor care nu era conținută în conceptul lor. Fără această atenție, dovezile se rostogolesc, ca apele cari rup zăgazurile lor, furioase peste câmpii într'acolo unde le mână din întâmplare povârnișul asociației ascunse. Aparența convingerii, care se întemeiază pe cauze subiective ale asociației și e luată drept cunoaștere a unei afinități naturale, nu poate ținea nicidecum cumpăna dificultății ce trebuie să se ivească cu drept în urma unor astfel de pași riscați. Deaceia și toate încercările de a dovedi principiul cauzei suficiente au rămas, după mărturisirea generală a cunoscătorilor, zădarnice; și înainte de apariția criticei transcendente, toți preferau, neputând părăsi totuș acest principiu fundamental, să apeleze cu încăpățănare la simțul comun, (un refugiu care dovedește totdeauna cumcă nu există nădejde de izbândă pentru cauza rațiunii), decât să se hotărască a încerca noi dovezi dogmatice.

Dacă însă propozițiunea ce trebuie dovedită este o aserțiune a rațiunii pure și dacă eu vreau să trec chiar peste conceptele mele experimentale cu ajutorul unor simple idei, atunci această propoziție ar trebui să conțină cu atât mai mult justificarea unui atare pas al sintezei, (admițând că aceasta ar fi dealt-

minteri cu puțință), ca o condiție necesară a puterii sale demonstrative. Orișicât de aparentă ar fi deci pretinsa dovadă a naturii simple a substanței noastre cugetătoare, dovadă, scoasă din unitatea apercepției, ei i se opune totuș în mod inevitabil dificultatea că, simplitatea absolută nefiind un concept ce poate fi raportat nemijlocit la o percepție, ci care trebuie găsit numai prin raționament ca idee, nu se poate nicidecum înțelege cum simpla conștiință, care este sau cel puțin poate fi conținută în toată gândirea, și deși ea este din acest punct de vedere o reprezentare simplă, mă poate conduce la conștiința și cunoașterea unui lucru în care singur poate fi conținută gândirea. Căci dacă îmi reprezintă în mișcare forța corpului meu, atunci el, din acest punct de vedere, este pentru mine unitate absolută, și reprezentarea mea despre dânsul e simplă; deaceia eu o pot exprima pe aceasta și prin mișcarea unui punct, deoarece volumul său n'are nimic a face aci și poate fi gândit, fără a diminua forța, cât de mic vrem și deci și ca aflându-se într'un singur punct. De aci însă totuș nu voi conclud că, nefiindu-mi dat nimic decât forța motrice a unui corp, corpul ar putea fi gândit ca substanță simplă pentru faptul că reprezentarea sa face abstracție de toată mărimea conținutului spațial și este deci simplă. Or, prin aceea că simplul în abstracție e cu totul deosebit de simplul în obiect și că Eul care, în înțelesul dintâiu, nu cuprinde în sine nicio diversitate, poate fi în al doilea, unde el reprezintă sufletul însuș, un concept foarte complex, anume poate conține și arăta foarte multe *supt sine*, eu descopăr aci un paralogism. Dar pentru a-l bănuși de mai înainte, (căci fără de o astfel de bănușială prealabilă noi n'am putea avea nicio îndoială cu privire la dovadă), e absolut necesar de a avea la îndemână un criteriu permanent al posibilității de atari propozițiuni sintetice, menite să dovedească mai mult decât poate da experiența, criteriu care consistă în a nu raporta dovada deadreptul la predicatul cerut, ci numai prin mijlocirea unui principiu al posibilității de a întinde conceptul nostru dat a priori până la idei și de a le realiza pe acestea. Dacă se aplică totdeauna această precauțiune, dacă, încă înainte de a încerca dovada, ne răsghândim bine cum și cu ce

temeiu de nădejde am putea aștepta oare o atare lărgire prin rațiune pură și de unde am vrea să luăm oare, în atare caz, aceste cunoașteri cari nu pot fi nici dezvoltate din concepte și nici anticipate prin raportare la experiența posibilă: atunci ne-am putea cruța multe străduințe grele și totuș sterpe, întrucât n'am cere dela rațiune nimic ce trece, cum se vede lămurit, peste puterea ei, sau, mai bine zis, întrucât am supune-o disciplinei de abținere, pe ea căreia nu-i place să fie oprită când simte dorința de întindere speculativă.

Intâia regulă este deci aceasta: de a nu încerca niciun fel de dovezi transcendente fără ca mai înainte să fi cumpenit și să ne fi dat seama în această privință de unde vrem să luăm principiile pe cari ne gândim să le întemeiem, și cu ce drept am putea aștepta dela ele un rezultat bun al concluziunilor. Dacă e vorba de principii ale intelectului (d. ex. de cel al cauzalității), atunci e înzadar de a vrea să ajungem cu ajutorul lor la idei ale rațiunii pure; căci acele principii nu sunt valabile decât pentru obiecte ale experienței posibile. Dacă e vorba de principii scoase din rațiune pură, atunci iarăș toată truda e degeaba. Căci rațiunea are, fără îndoială, astfel de principii, dar ca principii obiective ele sunt toate dialectice și pot fi valabile în orice caz numai ca principii reglatoare al întrebuițării experienței, legată în mod sistematic. Dacă însă atari pretinse dovezi există acuma, atunci convingerii înșelătoare opuneți acel *non liquet* al maturei voastre puteri de judecată, și cu toate că nu puteți încă destrăma iluzia ei, totuș aveți dreptul deplin de a cere deducțiunea principiilor întrebuițate aci, care, dacă aceste principii ar fi să fi izvorât din simpla rațiune, nu vă poate fi dată nicicând. Și astfel, voi nici nu mai sunteți nevoiți a vă ocupa cu desfășurarea și respingerea fiecărei aparențe lipsite de temei, ci puteți respinge, cu hurta și dintr'odată, toată dialectica, nesecată în artificii, înaintea tribunalului unei rațiuni critice care cere legi.

Al *doilea* caracter specific al dovezilor transcendente este că pentru fiecare propoziție transcendentală nu se poate găsi decât o *singură* dovadă. Când am să conclud nu din concepte, ci din intuiție, fiecă această intuiție e pură, ca în matematică,

sau empirică, cum e în știința naturală, atunci intuiția pusă la bază îmi dă o materie diversă pentru propoziții sintetice pe care eu o pot lega în mai multe feluri și, întrucât având libertatea de a alege între mai multe puncte de plecare, eu pot ajunge pe căi diferite la aceeași propozițiune.

Or, fiecare propoziție transcendențială pornește numai dela un singur concept și exprimă condiția sintetică a posibilității obiectului după acest concept. Argumentul poate fi deci numai unul singur, deoarece în afară de acest concept nu mai este nimic prin ce ar putea fi determinat obiectul, și dovada deci nu poate conține nimic mai mult decât determinarea unui obiect în general după acest concept, care și el este numai unul singur. În Analitica transcendențială de pildă, noi am scos principiul „Tot ce se întâmplă are o cauză” din unica condiție a posibilității obiective a unui concept despre ceace se întâmplă în general: că determinarea unui eveniment în timp, prin urmare acesta (evenimentul) ca aparținând experienței ar fi imposibil dacă n'ar sta supt o astfel de regulă dinamică. Or, acesta este și singurul argument posibil; căci numai prin faptul că conceptului i se determină un obiect cu ajutorul legii cauzalității, evenimentul reprezentat are valabilitate obiectivă, adică adevăr. S'au încercat ce-i drept și alte dovezi ale acestui principiu, d. ex. din contingență; dar cercetându-l mai la lumină, noi nu putem găsi niciun criteriu de contingență decât devenirea, adică existența precedată de neexistența obiectului, și ne întoarcem deci totdeauna iarăși la același argument. Dacă e vorba de a dovedi propoziția: „Tot ce cugetă este simplu”, noi nu ne oprim la ceea ce-i divers în cugetare, ci rămânem numai la conceptul Eului, care e simplu și la care se raportează toată cugetarea. Tot așa e și cu dovada transcendențială despre existența lui Dumnezeu, care se întemeiază numai pe reciprocitatea conceptelor despre ființa cea mai reală și necesară și care nu poate fi căutată nicăiri altundeva.

Prin această însemnare preventivă critica aserțiunilor rațiunii se micșorează foarte mult. Unde rațiunea își săvârșește opera prin simple concepte, acolo numai o singură dovadă e posibilă, dacă în general o dovadă ar fi cu puțință. Deaceia, când vedem

chiar că dogmaticul se înfățișează cu zece dovezi, noi putem fi foarte siguri că el n'are niciuna. Căci, dacă ar avea una care, (cum trebuie să fie cazul în chestiunile rațiunii pure), ar demonstra în mod apodictic, atunci ce nevoie ar avea el de celelalte? Scopul său este numai ca cel al unui avocat oarecare în parlament: un argument este pentru acesta, alt argument pentru acela, anume pentru a trage folos din slăbiciunea judecătorilor săi, cari, fără a adânci cauza și pentru a scăpa mai repede de afacere, sezisează primul argument ce le vine tocmai la îndemână și hotărăsc în consecință.

A treia regulă particulară a rațiunii pure, când ea e supusă unei discipline cu privire la dovezile transcendente, este că dovezile ei nu trebuie să fie nicicând *apagogice*, ci totdeauna *ostensive*. Dovada directă sau ostensivă este în orice fel de cunoaștere aceea care cu convingerea despre adevăr unește totodată pătrunderea în izvoarele adevărului; cea apagogică, dimpotrivă, poate produce fără îndoială certitudine, dar nu priceperea adevărului cu privire la legătura cu temeiurile posibilității sale. Deaceia, cele din urmă sunt mai mult un ajutor în caz de nevoie decât un procedeu care satisface toate intențiunile rațiunii. Totuș aceste au un avantaj față de dovezile directe, prin faptul că contradicția cuprinde în sine totdeauna mai multă claritate în reprezentare decât cea mai bună sinteză și, prin aceasta, ea se apropie mai mult de caracterul intuitiv al unei demonstrațiuni.

Adevărata cauză a întrebuirii dovezilor apagogice în diferitele științe este credcă aceasta. Când principiile din cari are să fie derivată o anumită cunoaștere sunt prea diverse sau sunt prea adânc ascunse, se face încercarea a se vedea dacă această cunoaștere nu se poate realiza prin consecințe. Or, *modus ponens*, care concludă adevărul unei cunoașteri din adevărul consecințelor ei, nu e îngăduit decât în cazul când toate consecințele posibile cari izvorăsc din ea sunt adevărate; căci atunci, pentru acest mod, nu poate exista decât un singur principiu, care este, prin urmare, și cel adevărat. Dar, acest procedeu nu e practicabil, deoarece puterile noastre nu ajung pentru a cu-

noaște toate consecințele posibile ale unei propoziții admise, oricare ar fi; totuș ne servim de acest mod de a raționa, deși, ce-i drept, cu o anumită indulgență când e vorba de a dovedi ceva numai ca ipoteză, admițând concluziunea după analogia: că, dacă toate consecințele ce le-am încercat concordă totdeauna foarte bine cu principiul admis, și toate celelalte consecințe posibile vor concordă cu el. Deaceea, pe această cale, nicio ipoteză nu poate fi nicicând transformată în adevăr demonstrat. *Modus tollens* al raționamentelor cari conclud dela consecințe la principii dovedește nu numai în mod cu desăvârșire riguros, ci și cu foarte mare ușurință. Căci, când chiar numai o singură consecință falsă poate fi scoasă dintr'o propoziție, atunci această propoziție e falsă. Or, dacă în loc de a parcurge într'o dovadă ostensivă toată seria principiilor care poate conduce la adevărul unei cunoașteri cu ajutorul desăvârșitei înțelegeri a posibilității ei, putem găsi o singură consecință falsă între cele ce izvorăsc din principiul contrar, atunci și acest contrar e fals și, prin urmare, cunoașterea ce aveam să o dovedim este adevărată.

Modul apagogic de demonstrație poate fi însă îngăduit numai în acele științe unde e imposibil de a *substitui* subiectivul reprezentărilor noastre obiectivului, anume cunoașterii a ceea ce este în obiect. Unde însă obiectivul domină, acolo trebuie să se întâmple adeseori sau că contrarul unei anumite propoziții contrazice numai condițiilor subiective ale cugetării, dar nu obiectului, sau că amândouă propoziții se contrazic olaltă numai supt o condiție subiectivă care, în mod greșit, e considerată obiectivă, și, cum condiția e falsă, amândouă pot fi false, fără ca dela falsitatea uneia să se poată concluda la adevărul celeilalte.

În matematică, această subreptiune este cu neputință; deaceea dovezile apagogice își și au aci locul lor potrivit. În știința naturală, unde totul se întemeiază pe intuiții empirice, acea subreptiune poate fi, ce-i drept, în mare parte evitată prin numeroase observații comparate; dar acest mod de demonstrație este aci totuș de obicei fără importanță. Dar încercările transcendente ale rațiunii pure se fac toate în mediul propriu al apa-

renței dialectice, adică al subiectivului, care se oferă sau chiar se impune rațiunii ca obiectiv în premisele ei. Or aci, în ce privește propozițiile sintetice, nu se poate îngădui nicidecum de a justifica afirmațiunile noastre prin răsturnarea contrarului. Căci, sau această răsturnare nu e nimic altceva decât simpla reprezentare a conflictului opiniunii opuse cu condițiile subiective ale posibilității de cunoaștere prin rațiune, ceea ce nu contribuie cu nimic pentru a respinge lucrul însuș, (așa cum spre pildă necesitatea necondiționată în existența unei ființe nu poate fi deloc înțeleasă de noi și de aceea se opune cu drept, din punct de vedere *subiectiv*, oricărei dovezi speculative a unei ființe supreme necesare, dar se opune pe nedrept posibilității unei atari ființe prime *in sine*), sau amândouă părți, atât ceea ce afirmă cât și ceea ce neagă, înșelate prin aparența transcendentă, pun la bază un concept imposibil despre obiect, și aci se aplică regula: *non entis nulla sunt praedicata*, adică atât ceea ce se spunea în mod afirmativ cât și ceea ce se spunea în mod negativ despre obiect, este deopotrivă de inexact și noi nu putem ajunge în mod apagogic prin răsturnarea contrarului la cunoașterea adevărului. Așa de pildă, dacă se presupune că lumea senzibilă e dată *in sine* după totalitatea sa, atunci e falș că ea ar trebui să fie *sau* infinită după spațiu *sau* finită și limitată, deoarece nici una nici alta nu e adevărat. Căci fenomene (ca simple reprezentări) cari ar fi date *totuș in sine* (ca obiecte) sunt ceva imposibil, și infinitatea acestui tot imaginar ar fi, ce-i drept, necondiționată, dar, (deoarece tot ce-i în fenomene e condiționat), ea ar fi în contradicție cu determinațiunea cantitativă necondiționată, care e presupusă doar în concept.

Modul apagogic de demonstrație este și adevărata iluzie prin care se lasă ademeniți admiratorii temeiniciei celor ce raționează în mod dogmatic; ea este așazicănd șampionul care vrea să dovedească onoarea și dreptul inatacabil ale părții ce a îmbrățișat-o, angajându-se să se bată cu oricine ar voi să le pună la îndoială, deși printr'o astfel de fanfaronadă nu se hotărăște nimic în fond, ci numai cu privire la puterea respectivă a adversarilor, și anume iarăș numai cu privire la puterea celui ce

atacă. Spectatorii, văzând că fiecare, la rândul său, este când învingător când învins, iau adeseori, din acest fapt, prilej pentru a se îndoi în mod sceptic chiar de obiectul luptei. Dar ei n'au dreptate și ajunge să le strigăm: *non defensoribus istis tempus eget*. Fiecare trebuie să apere cauza sa cu ajutorul unei dovezi drepte, făcute prin deducțiunea transcendențială a argumentelor, adică să o apere în mod direct, pentru ca să se vadă ceeace pretențiile sale raționale pot aduce ele însele în favorul lor propriu. Căci, dacă adversarul său se sprijină pe principii subiective, atunci firește e lesne să-l respingem, dar fără niciun folos pentru dogmatician, care deobiceiu e totașa de atașat cauzelor subiective ale judecății și poate fi în acelaș mod strâns cu ușa de către adversarul său. Dacă însă ambele părți procedează numai în mod direct, atunci sau ele vor observa dela sine dificultatea, ba imposibilitatea de a găsi titlul afirmațiunilor lor și, în sfârșit, nu se vor putea raporta decât la prescriere, sau critica va descoperi lesne aparența dogmatică și va nevoi rațiunea pură să renunțe în întrebuițarea speculativă la pretențiile ei prea exagerate și să se retragă înăuntrul limitelor câmpului ei propriu, anume al principiilor practice.

Metodologia transcendențială

Capitolul al doilea

Canonul rațiunii pure

E umilitor pentru rațiunea omenească că, în întrebuițarea ei pură, ea nu face nicio ispravă și mai are chiar nevoie de o disciplină pentru a înfrâna pornirile ei și a împiedica iluziile ce-i vin de aci. Dar, pedealtăparte, e ceva ce o înalță iarăș și-i dă încredere în sine însăș, anume faptul că ea însăș poate și trebuie să exerciteze această disciplină, fără a îngădui altă cenzură deasupra sa, precum și faptul că limitele pe cari e nevoită a le impune întrebuițării sale speculative limitează totdeodată

și pretențiile sofisticate ale oricărui adversar; și că prin urmare ea poate pune la adăpost, împotriva tuturor atacurilor, tot ce-i mai poate rămânea din pretențiile ei odinioară exagerate. Cel mai mare și poate că unicul folos al întregii filozofii a rațiunii pure este deci fără îndoială numai negativ, anume pentru faptul că ea nu servește ca un organon pentru lărgire, ci ca disciplină pentru determinarea limitelor și, în loc să descopere adevărul, ea are numai meritul tăcut de a împiedica erorile.

Cu toate acestea, trebuie totuși să existe undeva un izvor de cunoașteri pozitive cari aparțin domeniului rațiunii pure și cari poate că numai din nepricepere dau prilej la erori, de fapt însă constituiesc ținta străduințelor rațiunii. Căci, cărei cauze ar fi să se atribuie oare de altminteri dorința ce nu poate fi înăbușită de a pune cu orice preț un picior sigur undeva dincolo de limitele experienței? Ea bănuiește obiecte cari au pentru ea un mare interes. Ea pornește pe drumul simplei speculațiuni pentru a se apropia de ele; dar acestea fug de ea. E probabil că pe unicul drum ce-i mai rămâne, anume pe cel al întrebuițării *practice*, putem nădăjdui ca ea să aibă mai mult noroc.

Prin canon eu înțeleg ansamblul principiilor a priori ale întrebuițării potrivite a unor anumite facultăți de cunoaștere în general. Astfel, logica generală, în partea ei analitică, este un canon pentru intelect și rațiune în general, dar numai după formă, căci ea face abstracție de tot conținutul. Așa, Analitica transcendențială a fost canonul *intelectului* pur; căci acesta singur e capabil de adevărate cunoașteri sintetice a priori. Dar unde nu e posibilă nicio întrebuițare potrivită a unei facultăți de cunoaștere, acolo nu există un canon. Or, toată cunoașterea sintetică a *rațiunii* pure, în întrebuițarea ei speculativă, este, după toate dovezile date până acuma, cu desăvârșire imposibilă. Așadar, nu există niciun canon al întrebuițării ei speculative, (căci aceasta este cu totul tot dialectică), ci toată logica transcendențială nu este, din acest punct de vedere, nimic decât disciplină. Prin urmare, dacă există pretutindeni o întrebuițare potrivită a rațiunii pure, în care caz trebuie să existe și un canon al rațiunii, atunci acesta nu va privi întrebuițarea speculativă.

ci întrebuițarea practică a rațiunii, pe care deci vrem să o examinăm acuma.

Canonul rațiunii pure

Secțiunea întâia

Despre ultimul scop al întrebuițării pure a rațiunii noastre

Rațiunea este împinsă printr'o pornire a naturii sale de a depăși întrebuițarea sa experimentală, de a se avânta, într'o întrebuițare pură și cu ajutorul unor simple idei, până la limitele extreme ale oricărei cunoașteri și de a-și găsi liniștea abia numai în desăvârșirea cercului ei într'un tot sistematic care subsistă pentru sine. Or, această tendință se întemeiază ea oare numai pe interesul ei speculativ, sau dimpotrivă în mod exclusiv pe interesul ei practic?

Voiu lăsa acuma la o parte norocul ce-l are rațiunea pură din punct de vedere speculativ și mă ocup numai de problemele a căror deslegare formează ultimul ei scop, fiecă ea îl atinge sau ba, și cu privire la care toate celelalte scopuri n'au decât valoarea de mijloace. Aceste scopuri supreme, la rândul lor, vor trebui să aibă, după natura rațiunii, o unitate pentru a face să înainteze împreună acel interes al omenirii care nu e subordonat niciunui alt interes mai înalt.

Scopul final spre care tinde, la urma urmei, speculațiunea rațiunii în întrebuițarea transcendentă privește trei obiecte: libertatea voinții, nemurirea sufletului și existența lui Dumnezeu. Cu privire la toate trei, interesul curat speculativ al rațiunii este numai foarte slab, și în vederea acestuia cu greu firește s'ar întreprinde o muncă așa de obositoare și care trebuie să lupte cu piedici neîncetate cum este cea a cercetării transcendente, dat fiind că de toate descoperirile ce s'ar putea face aci totuș nu s'ar putea face nicio întrebuițare care și-ar dovedi folosul ei *in concreto*, adică în cercetarea naturii. Chiar dacă și

voința ar fi liberă, totuș acest fapt nu poate privi decât cauza inteligibilă a voinții noastre. Căci, în ceea ce privește fenomenele manifestărilor ei, adică acțiunile, aceste, după o maximă fundamentală inviolabilă fără de care noi nu putem aplica nicio rațiune în întrebuirea empirică, noi nu le putem explica nici-când în altfel decât toate celelalte fenomene ale naturii, adică după legile neschimbate ale naturii. Chiar dacă și, în al doilea rând, ar putea fi înțeleasă natura spirituală a sufletului (și cu ea nemurirea sa), totuș de acest fapt nu s'ar putea ținea seama ca de un principiu de explicare cu privire la fenomenele acestei vieți, nici cu privire la natura oșebită a stării viitoare, deoarece conceptul nostru al unei naturi necorporale este numai negativ și nici nu lărgește câtuș de puțin cunoașterea noastră, nici nu oferă vreo materie potrivită pentru concluziuni decât doar pentru cele ce pot avea valoarea de ficțiuni, cari însă nu sunt îngăduite de filozofie. Dacă, în al treilea rând, s'ar și dovedi existența unei inteligențe supreme, noi am înțelege fără îndoială prin aceasta finalitatea în întocmirea și ordinea lumii în general, dar n'am fi nicidecum în drept să derivăm de aci o întocmire și ordine oșebită nici de a le concluda cu îndrăzneală acolo unde nu se constată, dat fiind că o regulă necesară a întrebuirii speculative a rațiunii este de a nu lăsa la o parte cauze naturale și de a nu părăsi ceea ce putem învăța prin experiență, pentru a deriva ceva ce cunoaștem din ceea ce depășește cu desăvârșire toată cunoașterea noastră. Cu un cuvânt, aceste trei propozițiuni rămân pentru rațiunea speculativă totdeauna transcendente și n'au niciun fel de întrebuire immanentă, adică admisibilă pentru obiecte ale experienței, deci folositoare pentru noi într'un mod oarecare, ci ele sunt, considerate în sine, străduințe cu totul zădarnice și în acelaș timp încă foarte grele ale rațiunii noastre.

Dacă deci aceste trei propozițiuni cardinale nu ne sunt necesare pentru *a ști* și totuș ne sunt recomandate cu insistență prin rațiunea noastră, atunci importanța lor va trebui să privească desigur numai ordinea practică.

Practic este tot ce-i posibil prin libertate. Dacă însă condițiunile exercitării liberului nostru arbitriu sunt empirice, rațiunea

nu poate avea în acest caz decât o întrebuițare regulatoare și nu poate servi decât pentru a înfăptui unitatea legilor empirice, cum d. ex. în doctrina prudenței, împreunarea tuturor scopurilor ce ne sunt date de inclinațiunile noastre într'un singur scop, *fericirea*, și acordarea mijloacelor pentru a ajunge la fericire constituie toată opera rațiunii, care din această cauză nu poate da alte legi decât legi *pragmatice* de liberă conduită pentru a atinge scopurile recomandate nouă de simțuri și nu poate da deci legi pure determinate cu desăvârșire a priori. Dimpotrivă, legi practice pure, al căror scop este dat prin rațiune cu desăvârșire a priori și cari nu poruncesc în mod condiționat, ci în mod absolut, ar fi produse ale rațiunii pure. Or, atari sunt legile *morale*, prin urmare aceste singure aparțin întrebuițării practice a rațiunii pure și îngăduesc un canon.

Tot aparatul rațiunii deci, în prelucrarea ce o putem numi filozofie pură, este de fapt îndreptat numai spre cele trei probleme amintite. Dar aceste, la rândul lor, au ele însele ținta lor mai îndepărtată, anume *ceea ce trebuie de făcut* dacă voința e liberă, dacă este un Dumnezeu și o lume viitoare. Or, cum acestea privesc conduita noastră cu privire la scopul suprem, ținta finală a naturii, care ne poartă grija cu înțelepciune în întocmirea rațiunii noastre, este îndreptată bine zis numai spre partea morală.

Dar cum noi avem în vedere un obiect ce e străin *) filozofiei transcendente, e nevoie de precauțiune pentru a nu ne rătăci în episoade și pentru a nu viola unitatea sistemului, și pedealtăparte, pentru a face să nu lipsească claritatea sau persuasiunea prin faptul că s'ar spune prea puțin despre noua materie. Nădăjduesc să înfăptuesc și una și alta prin aceea că mă

*) Toate conceptele practice se raportează la obiecte agreabile sau desagregabile, adică de plăcere sau neplăcere, deci cel puțin în mod indirect la obiecte ale sentimentului nostru. Cum însă acesta nu este facultate de reprezentare a obiectelor, ci se află în afară de toată puterea de cunoaștere, elementele judecăților noastre, întrucât se raportează la plăcere și neplăcere, aparțin prin urmare filozofiei practice, iar nu filozofiei transcendente în ansamblul ei, care n'are a face decât numai cu cunoașteri pure a priori.

țin cât se poate de aproape de transcendental și las cu desăvârșire la o parte ceea ce ar putea fi cumva aci psihologic, adică empiric.

Și atunci se va nota mai întâiu aci că eu, deocamdată, nu mă voi servi de conceptul libertății decât în înțelesul practic și că las aci la o parte, ca fiind rezolvat mai sus, conceptul ei în semnificație transcendentală, care nu poate fi presupus în mod empiric ca principiu de explicare a fenomenelor, ci este el însuș o problemă pentru rațiune. Un arbitriu, anume, este numai *animalic* (*arbitrium brutum*), care nu poate fi determinat în altfel decât prin impulsuri senzibile, adică în mod *patologic*. Acela însă care poate fi determinat în mod independent de impulsuri senzibile, deci prin motive cari sunt reprezentate numai de către rațiune, se numește *arbitriu liber* (*arbitrium liberum*), și tot ce stă în legătură cu acesta, fie ca principiu sau ca consecință, se numește *practic*. Libertatea practică poate fi demonstrată prin experiență. Căci nu numai ceea ce excită, adică ceea ce afectează simțurile nemijlocit, determină arbitriul omenesc, ci noi avem o facultate de a învinge, prin reprezentări despre ceea ce chiar într'un mod mai îndepărtat e folositor sau păgubitor, impresiile produse asupra facultății noastre apetitive senzibile; dar aceste reflexiuni asupra aceea ce, cu privire la toată starea noastră, este de dorit, adică este bun și folositor, se întemeiază pe rațiune. Și deaceea, rațiunea dă legi cari sunt imperative, adică *legi obiective ale libertății* și cari spun ce *trebuie să se întâmple*, deși poate nu se întâmplă nicidecum, deosebindu-se astfel de *legi naturale* cari nu tratează decât despre ceea ce se *întâmplă*; pentru care fapt ele se și numesc legi practice.

Dar, ori de rațiunea însăș, în aceste acțiuni prin care ea prescrie legi, nu e determinată, la rândul ei, prin influențe din altă parte, și ori de ceea ce cu privire la impulsurile senzibile se numește libertate, n'ar putea fi iarăș natură cu privire la niște cauze eficiente mai înalte și mai îndepărtate, aceasta nu ne privește în domeniul practic unde nu facem deocamdată decât să cerem dela rațiune *preceptul* pentru conduită, ci este o chestiune curat speculativă pe care o putem lăsa la o parte câtă vreme intenția

noastră e îndreptată înspre a face sau a nu face ceva. Noi cunoaștem deci libertatea practică prin experiență ca una din cauzele naturale, anume ca o cauzalitate a rațiunii în determinarea voinței, pecând libertatea transcendentală cere o neatârnaire a acestei rațiuni înseși (de a începe, în temeiul cauzalității ei, o serie de fenomene) de toate cauzele determinante ale lumii senzibile și, din acest punct de vedere, ea pare a fi împotriva legii naturale, deci împotriva oricărei experiențe posibile și rămâne deci o problemă. Dar, pentru rațiune în întrebuițarea practică, această problemă nu se pune; așadar, într'un canon al rațiunii pure, n'avem a face decât cu două întrebări cari privesc interesul practic al rațiunii pure și cu privire la cari un canon al întrebuițării ei trebuie să fie posibil, anume: este un Dumnezeu? este o viață viitoare? Chestiunea despre libertatea transcendentală privește numai cunoașterea speculativă și noi putem lăsa această chestiune la o parte ca fiind cu totul indiferentă când e vorba de ceea ce-i practic, și despre care lucru se găsește acum o expunere suficientă în Antinomia rațiunii pure.

Canonul rațiunii pure

Secțiunea a doua

Despre idealul binelui suprem ca principiu ce determină scopul final al rațiunii pure

Rațiunea, în întrebuițarea ei speculativă, ne-a condus prin câmpul experienței și, cum aci nu se găsește pentru ea nicicând o satisfacție deplină, ea ne-a dus de aci la idei speculative, cari însă, la sfârșit, ne-au întors iarăș la experiență, împlinindu-și astfel scopul ei într'un mod, ce-i drept, folositor, dar care nu corespunde deloc așteptării noastre. Or, ne mai rămâne o încercare: anume, ori de rațiune pură se găsește și în întrebuițarea practică, ori de conduce, în această întrebuițare, la ideile cari ating scopurile supreme ale rațiunii pure pe cari le-am amintit

chiar acuma, și dacă deci rațiunea pură, din punctul de vedere al interesului ei practic, n'ar putea da ceea ce ea ne refuză cu de-săvârșire cu privire la interesul ei speculativ.

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

1. Ce pot ști ?
2. Ce trebuie să fac ?
3. Ce pot spera ?

Prima întrebare e numai speculativă. Noi am istovit, (cum mă măgulesc), toate răspunsurile posibile și am aflat în sfârșit acel răspuns, cu care rațiunea fără îndoială că trebuie să fie mulțumită și, dacă nu se ocupă de interesul practic, ea are și motiv să fie mulțumită; dar dela cele două mari scopuri spre cari era în primul rând îndreptată toată străduința aceasta a rațiunii pure noi am rămas tot atât de îndepărtați ca și cum noi am fi refuzat din comoditate chiar dela început de a face acest lucru. Dacă e vorba deci de cunoaștere, atunci cel puțin atâta e sigur și hotărît că de o cunoaștere cu privire la acele două probleme nu ne vom împărtăși niciodată.

A doua întrebare e numai practică. Ca atare ea poate aparține, ce-i drept, rațiunii pure, dar atunci ea nu este totuș transcendentă, ci morală, prin urmare ea nu poate în sine preocupa Critica noastră.

A treia întrebare, anume „Dacă acuma fac ce trebuie să fac, ce mi-i îngăduit în acest caz să nădăjduesc?” este practică și teoretică totdeodată, astfel că ordinea practică conduce numai ca un fir conducător la deslegarea problemei teoretice și, când aceasta se ridică mai sus, a problemei speculative. Căci toată *nădejdea* se îndreaptă spre fericire și este, cu privire la ordinea practică și la legea morală, tot aceea ce este știința și legea naturală cu privire la cunoașterea teoretică a lucrurilor. *Nădejdea* ajunge în sfârșit la concluziunea: că *este ceva* (ce determină ultimul scop posibil), *deoarece trebuie să se întâmple ceva*, iar știința ajunge la concluziunea că *este ceva* (ce acționează ca supremă cauză), *deoarece se întâmplă ceva*.

Fericirea este satisfacerea tuturor inclinațiunilor noastre (atât

extensive, după diversitatea lor, cât și *intensive*, după grad, precum și *protensive*, după durată). Legea practică motivată de principiul fericirii o numesc pragmatică (regulă de prudență); acea lege însă, dacă există, care n'are ca motiv alt principiu decât numai *demnitatea de a fi fericit*, o numesc morală (lege a moravurilor). Cea dintâiu sfătuește ce este de făcut dacă vrem să devenim părtași de fericire, a doua poruncește cum trebuie să ne comportăm pentru a deveni numai demni de fericire. Cea dintâi se întemeiază pe principii empirice; căci în altfel decât cu ajutorul experienței eu nu pot nici ști ce fel de inclinațiuni există cari vor să fie satisfăcute, nici cari sunt cauzele naturale cari pot produce satisfacerea lor. A doua face abstracție de inclinațiuni și mijloace naturale pentru a le satisface, și consideră numai libertatea unei ființe raționale în general și condițiunile necesare fără de cari libertatea nu s'ar acorda, după principii, cu distribuția fericirii, și, prin urmare, această lege poate cel puțin să se întemeieze pe simple idei ale rațiunii pure și să fie cunoscută a priori.

Admit că există de fapt legi morale pure cari determină cu totul a priori (fără a considera motive empirice, adică fericirea) acțiunea și inacțiunea, adică întrebuițarea libertății unei ființe raționale în general, și că aceste legi poruncesc în mod *absolut*, (nu numai în mod ipotetic supt presupoziția altor scopuri empirice), și că sunt deci necesare în toată privința. Această propoziție o pot presupune cu drept, sprijinindu-mă nu numai pe dovezile celor mai luminați moralști, ci și pe judecata morală a fiecărui om când vrea să-și reprezinte în mod lămurit o astfel de lege.

Rațiunea pură conține deci, e adevărat că nu în întrebuițarea ei speculativă, dar totuși într'o anumită întrebuițare practică, anume în cea morală, principii ale *posibilității experienței*, anume ale unor astfel de acțiuni cari *ar putea* fi întâlnite, în conformitate cu preceptele morale, în *istoria* omului. Căci, cum ea poruncește că astfel de acțiuni să se întâmple, atunci e și necesar ca ele să poată avea loc, și, prin urmare, trebuie să fie posibil un fel oșebit de unitate sistematică, anume unitatea morală, pe când unita-

tea sistematică naturală n'a putut fi dovedită după *principiile speculative ale rațiunii*, deoarece rațiunea are, ce-i drept, cauzalitate cu privire la libertate în general, dar nu cu privire la întreaga natură, iar principiile morale ale rațiunii pot produce fără îndoială acțiuni libere, dar nu legi naturale. Prin urmare, principiile rațiunii pure, în întrebuintărea ei practică, dar mai ales în cea morală, au realitate obiectivă.

Lumea, întrucât ar fi conformă tuturor legilor morale, (cum de altfel după *libertatea* ființelor raționale ea poate fi, și după legile necesare ale *moralității* ea trebuie să fie), eu o numesc o *lume morală*. Această lume e gândită numai ca lume inteligibilă, întrucât în ea se face abstracție de toate condițiunile (scopurile) moralității și chiar de toate obstacolele ce-i pot sta aci împotriva (slăbiciunea sau corupțiunea naturii omenești). Într'atâta deci ea e o simplă idee, dar totuș o idee practică, care poate și trebuie să-și aibă în realitate influența ei asupra lumii senzibile, pentru a o face pe cât se poate de conformă acestei idei. Ideea unei lumi morale are prin urmare realitate obiectivă, nu ca și cum ea s'ar raporta la un obiect al unei intuiții inteligibile, (așa ceva nici nu ne-am putea gândi deloc), ci la lumea senzibilă, dar ca un obiect al rațiunii pure în întrebuintărea ei practică și ca un *corpus mysticum* al ființelor raționale în ea, întrucât liberul lor arbitriu, supt legi morale, cuprinde în sine desăvârșită unitate sistematică atât cu sine însuș cât și cu libertatea oricărei alte ființe raționale.

Acesta a fost răspunsul la prima din cele două întrebări ale rațiunii pure cari priveau interesul practic: „*Fă ceea ce te face demn de a fi fericit*“. Or, a doua întrebare este: Oare dacă mă comport acuma așa ca să nu fiu nedemn de fericire, mi-i îngăduit să nădăjduesc a putea deveni prin aceasta părtaș de ea? În răspunsul la această întrebare e vorba de a ști dacă principiile rațiunii pure, cari prescriu a priori legea, leagă de ea în mod necesar și această nădejde.

Eu zic prin urmare: că, așa precum sunt necesare principiile morale după rațiune în întrebuintărea ei practică, totașa de necesar este de a admite după rațiune în întrebuintărea ei teoretică

cumcă oricine are cauză a spera fericirea în măsura în care s'a făcut demn de ea în conduita sa, și că deci sistemul moralei e unit în mod nedespărțit cu cel al fericirii, dar numai în ideea rațiunii pure.

Or, într'o lume inteligibilă, adică în cea morală, în al cărei concept noi am făcut abstracție de toate obstacolele ce se opun moralității (de către înclinațiuni), un atare sistem al fericirii proporționale unite cu moralitatea poate fi gândit și ca necesar, deoarece libertatea, excitată pe deoparte, restrânsă pe de altă parte prin legi morale, ar fi ea însăși cauza fericirii universale, și, prin urmare, ființele raționale ele însele ar înfăptui, supt conducerea unor atari principii, bunăstarea lor proprie constantă și totdeauna pe cea a celorlalte ființe. Dar acest sistem al moralității ce se răspândește pe sine însăși este numai o idee, a cărei realizare se întemeiază pe condițiunea ca *fiecare* să facă ceea ce trebuie, deci ca toate acțiunile ființelor raționale să se întâmple așa ca și cum ar izvorî dintr'o voință supremă, care cuprinde în sine sau supt sine toate voințele particulare. Deoarece însă obligațiunea din legea morală rămâne valabilă pentru orice întrebuințare particulară a libertății, chiar când alții nu s'ar comporta în conformitate cu această lege, atunci nici din natura lucrurilor lumii, nici din cauzalitatea acțiunilor înseși și din raportul lor cu moralitatea nu se determină, cum consecințele lor se vor raporta la fericire, și amintita legătură necesară a nădejzii de a fi fericit cu străduința neîncetată de a se face demn de fericire, nu poate fi cunoscută prin rațiune, dacă punem la bază numai natura, ci poate fi nădăjduită numai în cazul când o *rațiune supremă*, care poruncește după legi morale, e pusă la bază în acelaș timp ca fiind cauza naturii.

Ideea unei atari inteligențe în care voința morală cea mai perfectă, unită cu fericirea supremă, este cauza a toată fericirea în lume, întrucât ea stă în proporție exactă cu moralitatea, (ca demnitate de a fi fericit), eu o numesc *idealul binelui suprem*. Așadar, rațiunea pură poate găsi numai în idealul supremului bine *originar* principiul legăturii practic-necesare a celor două elemente ale binelui suprem derivat, anume ale unei lumi inteligibile,

adică morale. Or, cum noi în mod necesar trebuie să ne reprezentăm prin rațiune ca aparținând unei atari lumi, deși simțurile nu ne reprezintă nimic decât o lume de fenomene, noi trebuie să admitem această lume, ca o consecință a conduitei noastre în lumea senzibilă, și deoarece aceasta din urmă nu ne oferă o astfel de legătură, ca o lume pentru noi viitoare. Dumnezeu așadar și o viață viitoare sunt, după principiile rațiunii pure, două presupuziții nedespărțite de obligațiunea ce ne-o impune aceeași rațiune pură.

Moralitatea în sine constituie un sistem, dar nu fericirea, afară doarcă ea este distribuită într'o proporție ce corespunde în mod exact moralității. Acest lucru însă nu e posibil decât în lumea inteligibilă condusă de un creator înțelept. Un atare împreună cu o viață într'o astfel de lume, pe care trebuie să o considerăm ca viitoare, rațiunea se vede nevoită să-l admită sau, de nu, să considere legile morale ca plâzmuiri deșarte ale creierului, deoarece, fără de această presupuziție, consecința lor necesară, pe care aceeași rațiune o leagă de ele, ar trebui să dispară. Și deaceia, fiecare consideră legile morale ca *porunci*, ceea ce ele n'ar putea fi, dacă ele n'ar lega a priori de regula lor consecințe corespunzătoare și n'ar cuprinde deci în sine *făgăduințe* și *amenințări*. Or, nici aceasta nu o pot face, dacă nu se află într'o ființă necesară ca în binele suprem, care singură poate face posibilă o astfel de unitate corespunzătoare scopului.

Leibniz numea lumea, întrucât nu se consideră în ea decât ființele raționale și legătura lor după legi morale supt cârmuirea binelui suprem, *imperiul grației* deosebindu-l astfel de *imperiul naturii*, unde ele stau fără îndoială supt legi morale, dar nu așteaptă alte consecințe ale conduitei lor decât cele ce rezultă din cursul naturii lumii noastre senzibile. A se vedea deci în imperiul grației, unde ne așteaptă toată fericirea, afară doar că nu ne restrângem noi înșine partea noastră la ea făcându-ne nedemni de a fi fericiți; este o idee practic-necesară a rațiunii.

Legile practice, întrucât devin în același timp temeieri subiective ale acțiunilor, adică principii subiective, se numesc *maxime*.

Judecarea moralității după puritatea și consecințele ei se face după *idei, observarea* legilor ei după *maxime*.

E necesar ca tot traiul nostru să fie subordonat unor maxime morale; dar în acelaș timp e cu neputință ca aceasta să se întâmple dacă rațiunea nu leagă de legea morală, care este o simplă idee, o cauză eficientă care determină, după conduita noastră în raport cu această lege, un rezultat ce corespunde în mod exact scopurilor noastre supreme, fie în această sau în altă viață. Fără de un Dumnezeu deci și o lume pentru noi acuma nevăzută, dar nădăjduită, mărețele *idei* ale moralității sunt fără îndoială obiecte ale asentimentului și admirației, dar nu motive ale intenției și executării, deoarece nu împlinesc întregul scop dat de natură oricărei ființe raționale și care, fiind necesar, e determinat a priori prin chiar aceeaș rațiune pură.

Fericirea singură nu este pentru rațiunea noastră nici pe departe binele întreg. Rațiunea nu aprobă fericirea, (ori și cât ar dori-o înclinația), dacă ea nu se acordă cu ceea ce face demn de a fi fericit, adică cu buna conduită morală. Moralitatea singură și cu ea simpla calitate *de a fi demn* de fericire deasemeni nu constituesc, nici pe departe, întregul bine. Pentru a-l desăvârși, acela care a avut o conduită ce nu l-a făcut nedemn de fericire trebuie să poată spera a se împărtăși de ea. Chiar rațiunea liberă de orice considerație personală, dacă fără a lua aci în seamă interesul ei propriu, s'ar pune în locul unei ființe care ar avea de distribuit altora toată fericirea, nu poate judeca altfel; căci în ideea practică, cele două elemente sunt unite în mod esențial, deși în așa fel că intenția morală este condiția care face abia posibilă participarea la fericire, iar nu, în mod invers, așteptarea fericirii, intenția morală. Căci, în cazul din urmă, ea n'ar fi morală și deci n'ar fi demnă de întreaga fericire, care, înaintea rațiunii, nu cunoaște nicio altă limită decât ceea ce vine dela propria noastră conduită imorală.

Fericirea deci, în măsura exactă ce corespunde moralității ființelor raționale, prin care ele sunt demne de fericire, constituie singură supremul bine al unei lumi în care noi trebuie să ne transpunem cu desăvârșire după preceptele rațiunii pure, dar

practice, și care firește că este numai o lume inteligibilă, deoarece lumea senzibilă nu ne îngăduie a aștepta dela natura lucrurilor o astfel de unitate sistematică a scopurilor, a cărei realitate nici nu se poate întemeia pe nimic altceva decât pe presupuziția unui bine suprem original, unde o rațiune independentă, înzestrată cu toată puterea unei cauze supreme, întemeiază, întreține și îndeplinește, după cea mai perfectă finalitate, ordinea universală a lucrurilor, deși această ordine, în lumea senzibilă, ne este adânc ascunsă.

Or, această teologie morală are, asupra celei speculative, acest avantaj osebit că ea conduce în mod inevitabil la concep-tul unei prime ființe *unice, atotperfecte și raționale*, pe care teologia speculativă nici chiar din principii obiective nu o *indică*, nemaivorbind că nu ne poate convinge despre ea. Căci noi nu găsim nici în teologia transcendentală nici în cea naturală, ori și cât de departe ne-ar duce aci rațiunea, vreun temei important pentru a admite numai o unică ființă pe care am avea o cauză suficientă să o punem în fruntea tuturor cauzelor naturale și de care, în acelaș timp, să le facem dependente pe acestea în toate privințele. Dimpotrivă, dacă, din punctul de vedere al unității morale ca dintr'o lege necesară a lumii, cumpenim cauza care singură poate da acestei legi efectul corespunzător, deci putere obligatorie și pentru noi, atunci trebuie să fie o voință unică supremă care cuprinde în sine toate aceste legi. Căci cum am putea găsi noi oare între voințe deosebite o unitate perfectă a scopurilor? Această voință trebuie să fie atotputernică, pentruca natura întregă și raportul ei cu moralitatea în lume să i se supună; atotștiutoare, pentru ca să cunoască intențiile cele mai lăuntrice și valoarea lor morală; atotprezentă, pentru ca să fie nemijlocit aproape de orice trebuință pe care o cere binele suprem al lumii; eternă, pentru ca nicidecum să nu lipsească această armonie între natură și libertate, etc.

Dar această unitate sistematică a scopurilor în această lume a inteligențelor, care deși ca simplă natură poate fi numită numai lume senzibilă, ca un sistem al libertății însă lume inteligibilă, adică morală (*regnum gratiae*), această unitate conduce

în mod inevitabil și la unitatea finală a tuturor lucrurilor care constituiesc acest mare întreg, și anume după legi naturale universale, așa cum cea dintâi după legi morale universale și necesare, și ea unește rațiunea practică cu cea speculativă. Lumea trebuie să ne-o reprezentăm ca izvorând dintr'o idee, dacă să fie de acord cu acea întrebuintare a rațiunii fără de care noi înșine ne-am crede nedemni de rațiune, anume cu întrebuintarea morală, care se întemeiază cu desăvârșire pe ideea binelui suprem. Prin aceasta, toată cercetarea naturii capătă o direcție după forma unui sistem al scopurilor și devine, în întinderea ei cea mai mare, fizico-teologie. Aceasta însă, pornind doar dela o ordine morală ca dela o unitate întemeiată pe esența libertății și nu stabilită din întâmplare prin porunci exterioare, reduce finalitatea naturii la principii care trebuiesc să fie legate a priori în mod inseparabil de posibilitatea internă a lucrurilor, și, prin aceasta, la o *teologie transcendentă*, care își face din idealul celei mai înalte perfecțiuni ontologice un principiu al unității sistematice, principiu care leagă toate lucrurile după legi naturale universale și necesare, dat fiind că toate lucrurile își au originea în necesitatea absolută a unei unice ființe prime.

Ce *întrebuintare* putem face oare de intelectul nostru chiar cu privire la experiență, dacă nu ne propunem scopuri? Cele mai înalte scopuri însă sunt cele ale moralității, și pe aceste numai rațiunea pură ne poate face să le cunoaștem. Or, înzestrați cu aceste scopuri și conduși de ele noi nu putem face nicio întrebuintare finală chiar de cunoașterea naturii cu privire la cunoștințele unde natura n'a pus ea însăși unitate finală; căci fără de aceasta din urmă, noi n'am avea chiar nici rațiune, deoarece n'am avea școală pentru ea, și nicio cultură prin obiecte cari ar oferi materia pentru astfel de concepte. Acea unitate finală este însă necesară și întemeiată chiar în esența voinței, această unitate din urmă deci, care conține condiția aplicării ei *in concreto*, trebuie și ea să fie totașa, și astfel progresiunea transcendentă a cunoașterii noastre raționale n'ar fi cauza, ci numai efectul finalității practice pe care ne-o impune rațiunea pură.

Și deaceea, noi găsim în istoria rațiunii omenești, că, înainte

ca conceptele morale să fi fost îndeajuns purificate, determinate și înainte ca unitatea sistematică a scopurilor să fi fost înțeleasă după aceste concepte și, anume, din principii necesare, cunoașterea naturii și chiar un grad considerabil al culturii rațiunii în multe alte științe, pedeparte, n'au putut produce decât concepte grosolane și nelămurite despre divinitate, și, pedeałtăparte, au lăsat în general, cu privire la această chestiune, o indiferență ce trebuie să ne mire. Un studiu mai adâncit al ideilor morale care deveni necesar prin legea morală foarte pură a religiunii noastre, făcu rațiunea mai pătrunzătoare pentru acest obiect prin interesul pe care o obligă să-l ia pentru el; și fără ca să contribuiască la aceasta nici cunoștințe mai largi despre natură, nici vederi transcendente exacte și certe, (cari au lipsit în toate timpurile), aceste idei au produs un concept despre ființa divină pe care-l considerăm acum ca adevărat, nu pentru că rațiunea speculativă ne convinge despre exactitatea sa, ci pentru că el se acordă în mod desăvârșit cu principiile morale ale rațiunii. Și astfel, la urma urmei, totuș numai rațiunea pură, dar numai în întrebuițarea ei practică, are meritul de a lega de supremul nostru interes o cunoaștere pe care simpla speculațiune poate numai să o bănuiască, dar nu să o facă valabilă, și de a face astfel din ea, fără îndoială că nu o dogmă demonstrată, dar totuș o presuposițiune absolut necesară pentru scopurile ei cele mai esențiale.

Or, când însă rațiunea practică a atins acest punct înalt, anume conceptul unei ființe supreme unice, ca bine suprem, ea n'are nicidecum dreptul să se încumete, ca și cum s'ar fi ridicat deasupra tuturor condițiunilor empirice ale aplicării sale și ca și cum s'ar fi avântat la cunoașterea nemijlocită a unor obiecte noi, de a porni acumă dela acest concept și de a deriva din el chiar legile morale. Căci tocmai necesitatea practică internă a acestor legi ne-a condus la presuposițiunea unei cauze independente sau a unui cărmuitor înțelept al lumii, pentru a da acelor legi efectul lor; și deaceea, noi nu le putem, în urma acestui fapt, considera la rândul lor ca contingente și derivate din simpla voință, mai ales dintr'o astfel de voință despre care

noi n'am avea niciun concept, dacă nu l-am fi format în conformitate cu acele legi. Întrucât rațiunea practică are dreptul să ne conducă, noi nu vom considera acțiuni ca obligatorii pentru că sunt porunci ale lui Dumnezeu, ci le vom considera ca porunci divine pentru că le suntem obligați în internul nostru. Vom studia libertatea supt unitatea finală după principiile rațiunii și ne vom crede de acord cu voința divină numai într'atâta întrucât ținem ca sfântă legea morală pe care ne-o învață rațiunea chiar din natura acțiunilor, și întrucât credem a asculta de această lege numai prin faptul că facem să progreseze binele universal în noi și la alții. Teologia morală n'are deci decât o întrebuintare imanentă, anume de a împlini menirea noastră aci în lume, adaptându-ne la sistemul tuturor scopurilor, și nu de a părăsi, în rătăcire sau poate chiar cu intenție sacrilegă, firul conducător al unei rațiuni care dă legi morale pentru buna conduită în viață, pentru a-l lega nemijlocit de ideea ființei supreme, ceea ce ar da o întrebuintare transcendentă, dar care întrebuintare, totuși ca și cea a simplei speculațiuni, trebuie să pervertească și să zădărnicească scopurile ultime ale rațiunii.

Canonul rațiunii pure

Secțiunea a treia

Despre părere, știință și credință

Ținerea de adevărat este un fapt ce se petrece în intelectul nostru care poate că se întemeiază pe temeuri obiective, dar care cere și cauze subiective în mintea celui ce judecă. Dacă e valabilă pentru oricine, cel puțin întrucât are rațiune, atunci principiul ei este, din punct de vedere obiectiv, suficient, și, în acest caz, ținerea de adevărat se numește *convingere*. Dacă își are temeiul numai în natura osebită a subiectului, ea se numește *persuasiune*.

Persuasiunea este o simplă aparență, deoarece principiul jude-

cății, care se află numai în subiect, e considerat ca obiectiv. Și deaceia, o atare judecată are o valabilitate numai individuală, și ținerea de adevărat nu se poate comunica. Adevărul însă se întemeiază pe acordul cu obiectul, cu privire la care, prin urmare, judecățile oricărui intelect trebuie să fie de acord (*consentientia unī tertio consentiunt inter se*). Piatra de încercare a ținerii de adevărat pentru a ști dacă e convingere sau simplă persuasiune, este deci, privind din afară, posibilitatea de a o comunica și de a găsi ținerea de adevărat valabilă pentru rațiunea oricărui om; căci, atunci putem cel puțin aștepta că principiul acordului tuturor judecăților, se va întemeia, cu toată deosebirea subiectelor întreolaltă, pe principiul comun, anume pe obiect, cu care, prin urmare, toate vor fi de acord și vor dovedi prin aceasta adevărul judecății.

Așadar, persuasiunea nu poate fi deosebită, ce-i drept, din punct de vedere subiectiv de convingere, dacă subiectul nu privește ținerea de adevărat decât ca un fenomen al minții sale proprii; încercarea însă ce o facem cu principiile ei, valabile pentru noi, asupra intelectului altora, pentru a ști dacă asupra unei rațiuni străine ele produc același efect ca și asupra rațiunii noastre, este un mijloc, deși numai subiectiv, pentru a descoperi, fără îndoială că nu convingere, dar totuș simpla valoare particulară a judecății, adică de a descoperi în ea ceva ce este simplă convingere. Dacă, pe lângă acestea, noi putem explica *cauzele* subiective ale judecății, pe cari le considerăm ca *principii* obiective ale ei, și putem deci lămurii înșelătoarea ținere de adevărat ca un fapt ce se petrece în mintea noastră, fără să avem aci nevoie de natura obiectului, atunci noi desvăluim aparența și nu mai suntem înșelați, deși suntem totuș încă ispitiți de ea într'un anumit grad, când cauza subiectivă a aparenței e inerentă naturii noastre.

Eu nu pot *afirma*, adică nu pot exprima ca judecată valabilă în mod necesar pentru oricine, decât ceea ce produce convingere. Persuasiunea o pot păstra pentru mine, dacă mă simt bine așa, dar nu pot și nu trebuie să vreau să o fac valabilă în afară de mine.

Ținerea de adevărat sau valabilitatea subiectivă a judecării în raport cu convingerea, (care are în acelaș timp valabilitate obiectivă), are următoarele trei grade: *păreră, credința și știința*. *Păreră* este o ținere de adevărat având conștiința că e indestulătoare atât din punct de vedere subiectiv cât și obiectiv. Dacă ea e suficientă numai din punct de vedere subiectiv și e considerată, în acelaș timp, insuficientă din punct de vedere obiectiv, ea se numește *credință*. În sfârșit, ținerea de adevărat, indestulătoare atât din punct de vedere subiectiv cât și obiectiv se numește *știință*. Suficiența subiectivă se numește *convingere* (pentru mine însumi), cea obiectivă *certitudine* (pentru oricine). Nu voiu zăbovi explicând concepte atât de lămurite.

Nu mă pot nicicând încumeta să am o *păreră*, fără a ști cel puțin ceva prin ce judecata, în sine numai problematică, dobândește o legătură cu adevărul, care, deși nu este complet, este totuș mai mult decât ficțiune arbitrară. Legea unei atari legături trebuie, pe lângă aceasta, să fie certă. Căci, dacă cu privire la ea n'am de fapt nimic decât *păreră*, atunci totul nu e decât un joc al imaginației fără nici cel mai neînsemnat raport cu adevărul. În judecățile scoase din rațiune pură nici nu e îngăduit a avea numai *păreră*. Căci, deoarece ele nu sunt sprijinite pe principii ale experienței, ci totul trebuie să se cunoască a priori, unde totul e necesar, principiul legăturii cere universalitate și necesitate, prin urmare certitudine desăvârșită, în caz contrar nu se găsește nicio cale spre adevăr. Deaceea e absurd de a avea în matematică numai *păreră*; trebuie să știm, sau să ne abținem de toată judecata. Totașă e și cu principiile morale, deoarece n'avem voie de a risca o acțiune pe simpla *păreră* că ceva e *îngăduit*, ci trebuie să o știm.

În întrebunțarea transcendențială a rațiunii, dimpotrivă, *păreră* este fără îndoială prea puțin, dar și *știința* prea mult. În intenție numai speculativă, noi nu putem deci nicidecum judeca aci, deoarece principiile subiective ale ținării de adevărat, ca și cele ce pot produce *credința*, nu merită niciun credit în chestiuni speculative, dat fiind că nu se țin libere de orice ajutor empiric, nici nu se lasă comunicate altora în aceeaș măsură.

Dar, numai *din punct de vedere practic*, ținerea de adevărat, insuficientă din punct de vedere teoretic, poate fi numită oricând credință. Or, această intenție practică este sau cea a *abilității* sau a *moralității*, cea dintâi pentru scopuri arbitrare și contingente, a doua însă pentru scopuri absolut necesare.

Un scop odată propus, condițiunile înfăptuirii sale sunt ipotetic-necesare. Această necesitate este subiectivă, dar totuș numai în mod comparativ suficientă, dacă nu cunosc niciun fel de alte condițiuni supt cari scopul ar putea fi atins; dar ea este absolut și pentru oricine suficientă, dacă știu în mod cert că nimene nu poate cunoaște alte condițiuni cari duc la scopul propus. În cazul dintâiu, presupuziția mea și ținerea de adevărate a unor anumite condițiuni este o credință numai contingentă, în al doilea caz o credință necesară. Medicul trebuie să facă ceva pentru un bolnav care-i în primejdie, dar el nu cunoaște boala. El observă fenomenele și judecă, neștiind ceva mai bun, că e ftizie. Credința sa, chiar în propria sa judecată, e contingentă, altul ar nimeri-o poate că mai bine. O astfel de credință contingentă, care însă stă la baza întrebuițării reale a mijloacelor pentru anumite acțiuni, eu o numesc *credință pragmatică*.

Obicinuita piatră de încercare pentru a ști dacă ceva ce afirmă cineva este simplă persuasiune sau cel puțin convingere subiectivă, adică credință fermă, este rămășagul. Adeseori cineva își exprimă propozițiile sale cu atâta încăpățănare neclintită și neînduplecată încât el pare a fi pierdut orice teamă de eroare. Un rămășag îl face să reflecteze. Câteodată se arată că el posedă ce-i drept destulă persuasiune care poate fi prețuită la valoarea de un galben, dar nu de zece galbeni. Căci, el va risca încă lesne un galben, dar la zece el își va da abia seama de ceea ce n'a observat înainte, anume că totuș se poate prea bine ca el să se fi înșelat. Dacă ne reprezentăm în gând ca să punem la rămășag pe ceva fericirea întregii vieți, atunci judecata noastră trufașă dispăre cu totul, noi devenim din cale afară timizi și descoperim abia în acest fel că credința noastră nu merge așa de departe. Astfel, credința pragmatică n'are decât un grad

care, după diversitatea interesului care-i aci în joc, poate fi mare sau și mic.

Dar, deși cu privire la un obiect noi nu putem întreprinde nimic, și că, prin urmare, ținerea de adevărat este numai teoretică, cum noi totuși în multe cazuri putem cuprinde în gând și ne putem imagina o întreprindere pentru care noi presupunem a avea temeuri suficiente, în cazul când ar exista un mijloc de a stabili certitudinea lucrului, așa în judecățile numai teoretice există ceva *analog* cu judecățile practice la a căror ținere de adevărate se potrivește cuvântul *credință*, și pe care noi o putem numi *credință doctrinală*.

Dacă ar fi posibil să se hotărască prin vre-o experiență, atunci aș rămăși cu drag toate ale mele că există locuitori cel puțin pe una din planetele ce le vedem. Deaceea, zic eu, aceasta nu e numai părere, ci o credință tare, (pentru adevărul căreia eu aș risca chiar multe foloase ale vieții), că există și locuitori în alte lumi.

Or, noi trebuie să mărturisim că învățătura despre existența lui Dumnezeu aparține credinței doctrinale. Căci, deși în privința cunoașterii teoretice a lumii eu n'am a *hotări* nimic ce presupune în mod necesar acest cuget ca condiție a explicațiilor mele ale fenomenelor lumii, ci, dimpotrivă, eu sunt obligat a mă servi de rațiunea mea așa ca și cum totul e numai natură: totuși unitatea finală este o condițiune atât de mare a aplicării rațiunii la natură, încât, dat fiind, pe lângă aceasta, că experiența îmi oferă numeroase exemple, eu nu o pot lăsa la o parte. Pentru această unitate însă eu nu cunosc nicio altă condiție care mi-ar da-o ca fir conducător în studiul naturii, decât dacă presupun că o inteligență supremă a rânduit toate așa după cele mai înțelepte scopuri. Prin urmare, a presupune un creator înțelept al lumii este condițiunea unei intenții, ce-i drept, contingente, dar totuși nu fără importanță, anume pentru a avea un fir conducător în cercetarea naturii. Și rezultatul încercărilor mele confirmă atât de adeseori utilitatea acestei presupozitii și nimic nu poate fi arătat, în mod hotărîtor, împotriva ei, că eu spun cu mult prea puțin când ținerea mea de adevărat aș

vrea s'o numesc numai o părere, ci chiar supt acest raport teoretic se poate zice că eu cred cu hotărîre într'un Dumnezeu: dar atunci această credință nu este totuș în senz strict practică, ci trebuie să fie numită o credință doctrinală pe care trebuie să o producă în mod necesar pretutindeni *teologia* naturii (fizico-teologia). Cu privire la aceeaș înțelepciune și considerându-se înzestrarea excelentă a naturii omenești și scurtimea vieții atât de puțin corespunzătoare acestei înzestrări, noi putem găsi de asemeni un temei suficient pentru o credință doctrinală în viața viitoare a sufletului omnesc.

Cuvântul credință este, în atari cazuri, o expresie de modestie din punct de vedere *obiectiv*, dar totuș el este, în acelaș timp, expresia unei puternice încrederi din punct de vedere *subiectiv*. Dacă ținerea de a adevărat numai teoretică eu aș vrea s'o numesc aci chiar numai ipoteză pe care aș fi în drept s'o admit, atunci, prin acest fapt, eu aș pretinde acuma să am un concept mai perfect despre natura unei cauze a lumii și a altei lumi decât pot arăta în realitate; căci ori și ce numai aș admite ca ipoteză, despre aceasta trebuie să știu în privința însușirilor sale cel puțin atâta ca să *n'am* nevoie de a construi *conceptul său*, ci *numai existența sa*. Cuvântul credință însă se raportează numai la direcția *ce-mi* este dată printr'o idee, și la influența subiectivă asupra desvoltării actelor rațiunii mele, și care mă întărește în această idee, deși eu nu sunt în stare a da socoteală despre ea din punct de vedere *speculativ*.

Dar credința numai doctrinală are în sine ceva ce se clatină: dificultăți cari se găsesc în speculațiune ne depărtează adeseori de ea, deși în mod inevitabil noi trebuie să ne întoarcem totdeauna iarăș la ea.

Cu totul altfel stau lucrurile cu *credința morală*. Căci aci e absolut necesar ca ceva să aibă loc, anume ca eu să ascult în toată privința de legea morală. Aci scopul e fixat în mod indispensabil, și, după toată cunoașterea mea, o singură condiție e posibilă supt care acest scop e legat de toate scopurile celelalte, având, prin aceasta, valabilitate practică: anume că există un Dumnezeu și o lume viitoare; eu am chiar desăvârșita certitu-

dine că nimeni nu cunoaște alte condițiuni cari conduc la aceeași unitate a scopurilor supt legea morală. Cum însă, în acest fel, preceptul moral este în același timp maxima mea, (așa cum rațiunea poruncește doar ca el să o fie), eu voi crede în mod inevitabil în existența lui Dumnezeu și într'o viață viitoare și sunt sigur că nimic nu poate clătina această credință, deoarece prin aceasta ar fi răsturnate chiar principiile mele morale, la cari eu nu pot renunța fără a deveni demn de dispreț chiar în ochii mei proprii.

În acest fel, după zădărnicierea tuturor intențiilor ambițioase ale unei rațiuni ce rătăcește dincolo de hotarele oricărei experiențe, ne mai rămâne încă destul pentru ca să avem cauză a fi mulțumiți cu aceasta din punct de vedere practic. Deși fără îndoială nimenea nu se va putea mândri că știe că există un Dumnezeu și că există o viață viitoare; căci dacă știe aceasta atunci el este chiar omul pe care de mult l-am căutat. Toată știința, (dacă se raportează la un obiect al simplei-rațiuni), noi o putem comunica, și eu aș putea deci nădăjdui ca prin învățătura sa să-mi văd lărgită știința mea într'o măsură așa de minunată. Nu, convingerea nu este certitudine *logică*, ci *morală*, și deoarece ea e întemeiată pe principii subiective, (pe simțul moral), eu nici nu trebuie să spun: *este* sigur din punct de vedere moral că există un Dumnezeu, etc., ci: *eu sunt* sigur din punct de vedere moral, etc. Adică: credința într'un Dumnezeu și în altă lume e atât de contopită cu simțul meu moral încât, așa cum nu sunt în primăjdie de a pierde acea credință, totașa n'am teamă că simțul moral mi-ar putea fi răpit cândva.

Singura dificultate ce se prezintă aci este că această credință rațională se întemeiază pe presupuziția de sentimente morale. Dacă nu ținem seama de ele și luăm un om care în privința legilor morale ar fi cu desăvârșire indiferent, atunci chestiunea pe care o ridică rațiunea devine numai o problemă pentru speculațiune și mai poate fi sprijinită atunci, ce-i drept, prin puternice argumente scoase din analogie, dar nu prin argumente

cară ar trebui să învingă și cea mai încăpățânată îndoială *). Dar, în aceste chestiuni niciun om nu e liber de orice interes. Căci, deși el ar putea fi străin de interesul moral prin lipsa de sentimente bune, totuși și în acest caz rămâne încă destul pentru a face ca el să se teamă de o existență divină și de un viitor. Căci, pentru aceasta nu se cere nimic mai mult decât ca el să nu poată cel puțin pretexta o *certitudine* că nu există *nicio* astfel de ființă și *nicio* viață viitoare, ceea ce, deoarece ar trebui să se dovedească prin simpla rațiune, prin urmare în mod apodictic, el ar trebui să demonstreze că, și una și alta, este cu neputință, un lucru pe care niciun om rațional nu-l poate lua asupra sa. Aceasta ar fi o credință *negativă*, care n'ar putea produce, ce-i drept, moralitate și sentimente bune, dar totuși ar produce ceva analog, anume ceva ce ar avea mare putere să oprească izbucnirea sentimentelor rele.

Dar este oare aceasta, se va zice, tot ce face rațiunea pură, când ea deschide perspective ce trec dincolo de limitele experienței? nimic mai mult decât două articole de credință? Atâta ispravă ar fi putut face și intelectul comun fără a cere pentru aceasta sfatul filozofilor!

Nu vreau să laud aci meritul pe care îl are filozofia pentru rațiunea omenească prin trudnica năzuință a criticei sale, admițând chiar că rezultatul n'ar fi decât negativ; căci despre aceasta se va mai găsi ceva și în Secțiunea următoare. Dar cereți voi oare ca o cunoaștere care interesează pe toți oamenii să depășească intelectul comun și să vi-se descopere numai de către filozofi? Chiar reproșul vostru este cea mai bună confirmare a exactității aserțiunilor de până acuma, deoarece desco-

* Mentea omenească are, (așa precum cred că se întâmplă în mod necesar la orice ființă rațională), un interes natural pentru moralitate, deși acest interes nu este nedivizat și nici preponderent din punct de vedere practic. Întăriți și lărgiți acest interes și voi veți găsi rațiunea foarte docilă și chiar mai luminată pentru a uni cu interesul practic și interesul speculativ. Dacă însă nu veți griji ca mai înainte să faceți cel puțin la mijloc de drum oameni buni, atunci voi nici nu veți face din ei cândva oameni cu credință sinceră.

pere ceea ce nu se putea prevedea la început, anume că natura, în ceea ce interesează pe toți oamenii fără deosebire, nu poate fi învinuită de o distribuire părtinitoare a darurilor ei, și că, cu privire la scopurile esențiale ale naturii omenești, filozofia cea mai înaltă nu poate conduce mai departe decât o face direcția pe care ea a încredințat-o și celui mai comun intelect.

Metodologia transcendențială

Capitolul al treilea

Arhitectonica rațiunii pure

Prin *arhitectonică* eu înțeleg arta sistemelor. Cum unitatea sistematică este ceea ce din cunoașterea comună face abia știință, adică dintr'un simplu agregat de cunoașteri un sistem, arhitectonica este deci teoria despre ceea ce e științific în cunoașterea noastră în general, și ea aparține în acest fel în mod necesar metodologiei. Supt cărmuirea rațiunii, cunoașterile noastre în general n'au voie să formeze o rapsodie, ci ele trebuie să constituie un sistem în care singur ele pot sprijini și ajuta scopurile esențiale ale rațiunii. Înțeleg însă prin sistem unitatea cunoașterilor diverse supt o idee. Această idee este conceptul rațional despre forma unui întreg întrucât printr'însul se determină a priori atât sfera elementelor diverse, cât și locul părților întregului. Conceptul rațional științific conține deci scopul și forma întregului ce concordă cu ea. Unitatea scopului la care se raportează toate părțile și, în ideea căruia se raportează, și părțile întregului, face că lipsa oricărei părți poate fi simțită când se cunosc celelalte părți, și că nu poate avea loc niciun adaos întâmplător sau mărime nedeterminată a perfecțiunii care n'ar avea limitele ei determinate a priori. Întregul este deci articulat (*articulatio*) iar nu grămădit (*coacervatio*); el poate crește ce-i drept înăuntrul său (*per intus susceptionem*), dar nu în afară (*per appositionem*), așa ca și corpul unui animal, a cărui cre-

ștere nu adaogă niciun membru, ci face, fără a schimba proporțiunile, fiecare membru mai puternic și mai potrivit pentru scopurile sale.

Pentru realizare, ideea are nevoie de o *schemă*, adică de o diversitate și o orânduire a părților cari să fie esențiale și determinate a priori din principiul scopului. Schema care nu e schițată după o idee, adică din scopul principal al rațiunii, ci în mod empiric după intenții ce se prezintă în mod întâmplător, (al căror număr nu se poate ști de mai înainte), dă unitate tehnică, acea schemă însă care se ivește numai în urma unei idei, (unde rațiunea dă a priori scopurile și nu le așteaptă în mod empiric), întemeiază unitatea arhitectonică. Ceeace numim noi știință nu, se poate ivi în mod tehnic, din cauza asemănării elementelor diverse sau a întrebuițării întâmplătoare a cunoașterii în concreto pentru tot felul de scopuri exterioare arbitrare, ci în mod arhitectonic în temeiul afinității părților și a derivării dintr'un unic scop suprem și intern care face abia posibil întregul, și schema științei trebuie să conțină schița (*monogramma*) și diviziunea întregului în membre în conformitate cu ideea, adică a priori și trebuie să distingă, în mod sigur și după principii, acest întreg de toate celelalte.

Nimeni nu încearcă a înfăptui o știință fără a avea la bază o idee. Dar în executarea ei, schema, ba chiar definiția pe care o dă el îndată la început despre știința sa, corespunde foarte rar ideii sale; căci aceasta se află în rațiune ca un germen în care toate părțile sunt ascunse încă foarte învălitate și abia de cunoscut prin observație microscopică. Deaceea științele, fiind concepute doar toate din punct de vedere al unui anumit interes general, nu pot fi explicate și determinate după descrierea ce dă autorul lor despre ele, ci după ideea ce o găsim întemeiată chiar în rațiune din unitatea naturală a părților pe cari le-a adunat. Căci atunci se va găsi că autorul și adeseori încă și urmașii săi cei mai târzii rătăcesc în jurul unei idei pe care ei nu și-au putut-o lămuri lor înșiși și deci nu pot determina conținutul propriu, articulația (unitatea sistematică) și limitele științei.

E rău că numai abia după ce am adunat, ca material de construcție, lungă vreme, după indicațiunea unei idei ascunse în noi, în mod rapsodic multe cunoașteri cari se raportează la această idee, ba chiar după ce prin lungă vreme le-am alcătuit în mod tehnic, abia atunci ne este posibil să vedem ideea într'o lumină mai clară și să schițăm, în mod arhitectonic, un întreg după scopurile rațiunii. Sistemele par a fi fost formate, așa ca viermii printr'o *generatio aequivoca*, din simpla coagulare de concepte culese; mai întâi trunchiate, ele devin cu vremea complete; totuș ele își aveau toate schema, ca germene primitiv, în rațiunea care se desvoltă numai. Și deaceea, nu numai că fiecare sistem pentru sine este articulat după o idee, ci, pe lângă aceasta, toate sunt unite între olaltă, în mod telic, într'un sistem al cunoașterii omenești iarăș ca membre ale unui întreg și îngăduesc o arhitectonică a toată știința omenească, care în această vreme, când acuma atâta material e adunat sau poate fi luat din ruinele unor vechi clădiri surpate, nu numai e posibilă, ci nici n'ar prezenta chiar prea mari dificultăți. Noi ne mulțumim aci cu desăvârșirea operei noastre, anume de a schița numai *arhitectonica* a toată cunoașterea din rațiune *pură*, și pornim numai dela acel punct unde rădăcina generală a puterii noastre de cunoaștere se ramifică și trimite două tulpini din cari una este *rațiunea*. Înțeleg însă prin rațiune toată facultatea superioară de cunoaștere și opun deci raționalul empiricului.

Dacă fac abstracție de tot conținutul cunoașterii, considerată din punct de vedere obiectiv, atunci toată cunoașterea, din punct de vedere subiectiv, este sau istorică sau rațională. Cunoașterea istorică este *cognitio ex datis*, cea rațională însă *cognitio ex principiis*. O cunoaștere poate fi dată din orice origine vrea, ea e totuș istorică pentru cel ce o posedă, dacă el cunoaște numai în acel grad și atâta cât i s'a dat din altă parte, fie acuma că aceasta i s'a dat prin experiență nemijlocită sau istorisire sau și prin mijlocul de instrucțiune (de cunoașteri generale). Deaceea acela care a *învățat* în mod special un sistem de filozofie, d. ex. sistemul lui **Wolff**, chiar

dacă ar avea în cap toate principiile, explicațiile și dovezile împreună cu diviziunea întregii doctrine și ar putea număra toate pe degete, totuș n'ar avea altă cunoaștere a filozofiei lui Wolff decât o cunoaștere istorică completă: el știe și judecă numai atâta cât i-a fost dat. Conțeștați-i o definiție, atunci el nu știe de unde să ia alta. El s'a format după o rațiune străină, dar puterea de imitație nu este puterea de creațiune, adică cunoașterea nu a izvorit la el din rațiune; și deși din punct de vedere obiectiv ea a fost o cunoaștere rațională, totuș din punct de vedere subiectiv ea este numai istorică. El a prins și reținut bine, adică a învățat bine și este o copie în ipsos a unui om viu. Cunoașteri raționale, cari sunt raționale în mod obiectiv, (adică pot izvorî la început numai din propria rațiune a omului), pot purta acest nume numai atunci și în mod subiectiv când au fost scoase din izvoarele generale ale rațiunii, de unde poate rezulta și critica, ba chiar reprobarea celor învățate, adică numai când au fost scoase din principii.

Or, toată cunoașterea rațională este sau o cunoaștere din concepte sau o cunoaștere din construcția conceptelor; cea dintâi se numește filozofică, a doua matematică. Despre deosebirea internă a amândurora am tratat acum în capitolul prim. O cunoaștere deci poate fi din punct de vedere obiectiv filozofică și este totuș din punct de vedere subiectiv istorică, cum e cazul la cei mai mulți elevi și la toți acei cari nu văd nicicând dincolo de școală și rămân toată viața lor elevi. Dar este totuș un fapt curios că cunoașterea matematică, îndată ce am învățat-o, poate avea totuș și din punct de vedere subiectiv valoarea unei cunoașteri raționale și că în cazul ei nu are loc o astfel de deosebire ca la cea filozofică. Cauza este că izvoarele cunoașterii din cari învățătorul singur se poate adăpa nu se află nicăiri altundeva decât în principiile esențiale și adevărate ale rațiunii și că, prin urmare, ele nu pot fi scoase de către elev de altundeva nici contestate cumva, și anume pentru faptul că întrebuițarea rațiunii are loc aci numai *in concreto*, deși totuș a priori, anume într'o intuiție

pură și chiar prin această lipsită de erori și pentru că această întrebuintare exclude orice înșelare și orice eroare. Deci între toate științele raționale (a priori) numai matematica singură poate fi învățată, nicicând însă filozofia, (doar în mod istoric), ci, în ce privește rațiunea, se poate învăța cel mult a filozofia.

Or, sistemul a toată cunoașterea filozofică este filozofia. Trebuie s'o luăm din punct de vedere obiectiv, dacă înțelegem prin aceasta modelul aprecierii tuturor încercărilor de a filozofia, model care trebuie să servească a judeca orice filozofie subiectivă a cărei construcție este adeseori așa de variată și schimbătoare. În acest fel, filozofia este o simplă idee despre o știință posibilă care nu e dată nicăiri *in concreto*, de care însă căutăm a ne apropia pe diferite căi atâta timp până ce descoperim singura cărare adevărată, dar mascată foarte mult de buruienile senzibilității și până ce reușim, atât cât e îngăduit oamenilor, să facem copia, greșită până acuma, asemănătoare originalului. Până atunci nu se poate învăța nicio filozofie; căci unde este ea, cine o posedă, și pe ce o putem cunoaște? Nu se poate învăța decât a filozofia, adică a exercita la mâna unor încercări acuma existente, talentul rațiunii în aplicarea principiilor ei generale, totuș oricând cu rezerva dreptului rațiunii, de a examina chiar acele principii la izvoarele lor și de a le confirma sau respinge.

Până atunci însă, conceptul de filozofie este numai un *concept scolastic*, anume un concept despre un sistem al cunoașterii care nu e căutată decât ca știință fără a avea ca scop alt lucru decât unitatea sistematică a acestei științe, deci perfecțiunea logică a cunoașterii. Mai există însă și un *concept cosmic* (*conceptus cosmicus*) care a fost totdeauna la baza acestei denumiri, mai ales când a fost așazicând personificat și se prezintă ca un prototip în idealul *filozofului*. Din acest punct de vedere filozofia este știința despre raportul ce-l are toată cunoașterea cu scopurile esențiale ale rațiunii omenești (*teleologia rationis humanæ*) și filozoful nu este un artist al rațiunii, ci legislatorul rațiunii omenești. În acest înțeles, ar fi semn de mare trufie dacă cineva s'ar numi pe sine însuș fi-

lozof și ar pretinde că a ajuns să fie egal prototipului, care nu există decât în idee.

Matematicianul, fizicianul, logicianul, oricât de strălucite succese ar putea avea cei dintâi și în general în cunoașterea rațională și cei din urmă în special în cunoașterea filozofică, nu sunt totuși decât artiști ai rațiunii. Mai există un maestru în ideal care îi reunește pe toți aceștia și care se servește de ei ca instrumente pentru a favoriza scopurile esențiale ale rațiunii omenești. Pe acesta singur am trebui să-l numim filozof; dar cum el însuși nu se găsește totuși nicăiri, pe când ideea legislației sale se întâlnește pretutindeni în orice rațiune de om, noi ne vom ținea numai de cea din urmă și vom determina mai de aproape ce fel de unitate sistematică prescrie filozofia după acest concept cosmic *) din punct de vedere al scopurilor.

Scopurile esențiale nu sunt încă pentru acest fapt scopurile supreme, de care fel nu poate exista decât unul singur (când e dată o unitate sistematică perfectă a rațiunii). Deaceia ele sunt sau scopul final sau scopuri subalterne cari aparțin în mod necesar scopului final ca mijloace. Cel dintâi nu este altul decât întreaga menire a omului, și filozofia asupra acestei meniri se numește morală. În temeiul acestei preferințe pe care o are filozofia morală înaintea tuturor celorlalte acțițiuni ale rațiunii, s'a înțeles la cei vechi supt numele de filozof totdeauna în același timp și în primul rând moralistul, și chiar astăzi încă aparența exterioară a stăpânirii de sine prin rațiune face ca, după o anumită analogie, cineva să fie numit filozof cu toată știința sa mărginită.

Or, legislația rațiunii omenești (filozofia) are două obiecte, natura și libertatea, și conține deci atât legea naturală cât și legea morală, la început în două sisteme osebite, la sfârșit însă într'un singur sistem filozofic. Filozofia naturii se rapor-

*) Concept cosmic se numește aci acel concept care privește ceea ce interesează pe oricine în mod necesar; prin urmare, eu determin scopul unei științe după concepte scolastice, când ea e considerată ca una din abilitățile potrivite pentru anumite scopuri arbitrare.

tează la tot ce este, cea a moravurilor numai la ceea ce ar trebui să fie.

Toată filozofia însă este sau cunoaştere din raţiune pură sau cunoaştere raţională din principii empirice. Cea dintâi se numeşte filozofie pură, a doua filozofie empirică.

Şi, filozofia raţiunii pure este sau *propedeutică* (exerciţiu preliminar), care cercetează puterea raţiunii cu privire la toată cunoaşterea pură a priori, şi se numeşte *critică*, sau ea este, în al doilea rând, sistemul raţiunii pure (ştiinţă), întreaga (adevărată precum şi aparentă) cunoaştere filozofică din raţiune pură în înlănţuire sistematică, şi se numeşte *metafizică*; cu toate că acest nume poate fi dat şi întregii filozofii pure cuprinzând şi critica, pentru a îmbrăţişa astfel atât cercetarea a tot ce poate fi cunoscut cândva a priori, cât şi expunerea a ceea ce formează un sistem de cunoaşteri filozofice pure de acest fel, dar ceea ce se deosebeşte de toată întrebuintarea empirică precum şi de toată întrebuintarea matematică a raţiunii. Metafizica se împarte în metafizica întrebuintării *speculative* şi în metafizica întrebuintării practice a raţiunii pure şi este deci sau *metafizică a naturii* sau *metafizică a moravurilor*. Cea dintâi conţine toate principiile pure ale raţiunii din simple concepte (deci cu excluderea matematicii) privind cunoaşterea teoretică a tuturor lucrurilor, a doua principiile cari determină a priori şi fac necesară *acţionarea* şi *neacţionarea*. Or, moralitatea este unica legalitate a acţiunilor care poate fi deriyată cu totul a priori din principii. Deaceia metafizica moravurilor este cu adevărat morala pură în care nu se pune la bază nicio antropologie, (nicio condiţiune empirică). Metafizica raţiunii speculative este deci ceea ce se numeşte de obicei, în *înfeles mai restrâns*, metafizică; întrucât însă morala pură aparţine totuşi deasemeni ramurei osebite a cunoaşterii omeneşti şi anume filozofice din raţiune pură, noi îi vom păstra acea denumire, deşi aci o lăsăm la o parte ca nefiind *acuma* necesară pentru scopul nostru.

E de cea mai mare importanţă de a *izola* cunoaşteri cari se deosebesc de altele după gen şi origine şi de a le împiedica

cu îngrijire să se amestece cu altele cu cari de obicei ele sunt unite în întrebuintare. Ceeace fac chimiștii în separațiunea materiilor, ceea ce fac matematicienii în a lor teorie pură a mărimilor, filozoful e obligat încă mai mult să o facă, pentru ca să poată determina în mod sigur partea pe care o are un mod osebit de cunoaștere în întrebuintarea curentă a intelectului, propria ei valoare și influență. Deaceea rațiunea omenească, decând a cugetat sau mai bine zis a reflectat, nu s'a putut lipsi nicicând de metafizică, deși totuș n'a putut să o expună îndeajuns purificată de orice element străin. Ideea unei atari științe e totașa de veche ca și rațiunea speculativă a omului; și care rațiune oare nu speculează, fie acuma că se face în mod scolastic sau popular? Totuș trebuie să mărturisim că deosebirea celor două elemente ale cunoașterii noastre, din cari unele sunt cu totul a priori în puterea noastră, iar celelalte pot fi luate numai a posteriori din experiență, a rămas foarte nelămurită chiar la gânditori de profesiune și deaceea n'a putut înfăptui nicicând delimitarea unui fel osebit de cunoaștere, prin urmare nici ade-vărata idee a unei științe, care o ocupat așa de lungă vreme și așa de mult rațiunea omenească. Dacă am zice: metafizica este știința despre primele principii ale rațiunii omenești, atunci nu s'ar observa prin aceasta un fel cu totul deosebit, ci numai un grad mai înalt de generalitate, prin care ea n'a putut fi deci deosebită în mod lămurit de ceea ce-i empiric; căci și între principiile empirice, unele sunt mai generale și deaceea mai înalte decât altele, și în seria unei atari ierarhii, (cum nu se face deosebire între ceea ce se cunoaște cu totul a priori și ceea ce se cunoaște numai a posteriori), unde să facem oare secțiunea care să deosebească *prima* parte și membrii supremi de partea *ultimă* și membrii subordonați? Ce s'ar zice în cazul când cronologia ar putea însemna epocile lumii numai în felul că le-ar împărți în primele secole și în cele ce urmează? Aparține secolul al cincilea, al zecelea, etc., tot primelor secole? s'ar întreba. Totașa întreb: conceptul întinderii aparține oare metafizicii? Voi răspundeți: da! Bine, dar și cel al corpului? da! Și cel al corpului fluid? Aci vă opriți mirați, căci dacă merge

aşa mai departe, atunci totul intră în metafizică. De aci se vede, că simplul grad al subordonării, (a particularului supt general), nu poate determina limitele unei ştiinţe, ci, în cazul nostru, desăvârşita eterogeneitate şi diferenţa de origine. Ceeace însă, pedealtăparte, mai întuneca încă ideea fundamentală a metafizicei era faptul că ea, ca cunoaştere a priori, arată cu matematica o anumită asemănare, care fără îndoială că în ce priveşte originea a priori le face olaltă înrudite; dar în ce priveşte modul de cunoaştere din concepte la cea dintâi în comparaţie cu felul celei din urmă de a judeca numai prin construirea conceptelor a priori, deci în ce priveşte deosebirea unei cunoaşteri filozofice de cea matematică, se arată o eterogeneitate aşa de hotărîtă, încât, ce-i drept, ea a fost totdeauna aşazicănd simţită, dar niciodată n'a putut fi redusă la criterii lămurite. Or, prin aceasta s'a întâmplat că, greşind chiar filozofii în desvoltarea ideii ştiinţei lor, prelucrarea ei n'a putut avea niciun scop determinat şi nicio direcţie sigură şi că ei, dată fiind o schiţă atât de arbitrară, necunoscând drumul ce ar avea să-l ia, şi totdeauna-certaţi întreolaltă asupra descoperirilor ce fiecare pretindea a fi făcut pe drumul său, făcură ca mai întâi alţii să dispreţuiască ştiinţa lor şi sfârşiră prin a o dispreţui chiar ei înşişi.

Toată cunoaşterea pură a priori formează deci, cu ajutorul osebitei puteri de cunoaştere în care singură îşi poate avea sediul, o unitate osebită, şi metafizica este acea filozofie care are să expună acea cunoaştere în această unitate sistematică. Partea ei speculativă, care şi-a însuşit în primul rând acest nume, anume acea parte pe care o numim *metafizică a naturii*, şi care cumpeneşte totul, întrucât *este*, (nu ceeace ar trebui să fie), din concepte a priori, se împarte deci după cum urmează.

Metafizica aşazisă în înţeles mai restrâns se compune din *filozofia transcendenală* şi din *fiziologia raţiunii pure*. Cea dintâi consideră numai *intelectul* şi raţiunea însaş într'un sistem al tuturor conceptelor şi principiilor cari se raportează la obiecte în general, fără a admite obiecte cari *ar fi date* (ontologia); a doua consideră *natura*, adică ansamblul obiectelor *date*.

(fie acumă că sunt date simțurilor sau, dacă vrem, unui alt mod de înțuiție), și este deci *fiziologie* (deși numai *rationalis*). Or, întrebuintărea rașunii în această contemplare rașională a naturii este sau fizică sau hyperfizică, sau mai bine zis: sau *immanentă* sau *transcendentă*. Cea dintâi are ca obiect natura, în măsura ce cunoașterea ei poate fi aplicată în experiență (*in concreto*), a doua are ca scop acea legătură a obiectelor experienței care depășește toată experiența. Această *fiziologie transcendentă* are prin urmare ca obiect sau o legătură *internă* sau o legătură *externă*, cari însă amândouă trec dincolo de experiența posibilă; cea dintâi este fiziologia întregii naturi, adică *cosmologia transcendentă*, cea din urmă este fiziologia unirii întregii naturi cu o ființă deasupra naturii, adică *teologia transcendentă*.

Fiziologia immanentă consideră dimpotrivă natura ca ansamblu al tuturor obiectelor simțurilor, deci așa cum ne este dată nouă, dar numai după condițiuni a priori supt cari ea în general ne poate fi dată. Există însă numai două feluri de obiecte ale ei: 1. Cele ale simțurilor externe, deci ansamblul acestora, *nătura corporală*. 2. Obiectul simțului intern, sufletul, și după conceptele lui fundamentale în general, *natura cugetătoare*. Metafizica naturii corporale se numește *fizică*, dar, deoarece ea are să conțină numai principiile cunoașterii ei a priori, *fizică rașională*. Metafizica naturii cugetătoare se numește *psihologie*, și din cauza amintită chiar acumă se va înțelege aci numai *cunoașterea ei rașională*.

Prin urmare, întreg sistemul metafizicei se compune din patru părți principale: 1. *Ontologia*; 2. *Fiziologia rașională*; 3. *Cosmologia rașională*; 4. *Teologia rașională*. Partea a doua, anume fiziologia rașunii pure, cuprinde două diviziuni, *physica rationalis* *) și *psychologia rationalis*.

*) Să nu se creadă cumva că eu înțeleg prin această ceea ce se numește de obicei *physica generalis*, și care este mai mult matematică decât filozofie a naturii. Căci metafizica naturii se separă în întregime de matematică, și e chiar departe de a oferi atâtea cunoașteri întinse ca aceasta, dar este totuș foarte importantă cu privire la cri-

Ideea originară a unei filozofii a rațiunii pure prescrie ea însăși această diviziune; ea este *deci arhitectonică*, în conformitate cu scopul ei esențial, și nu numai tehnică, adică stabilită după afinități observate din întâmplare și alcătuită așazicând într-un noroc; dar tocmai deaceia ea este neschimbată și legislatoare. Se găsesc însă aci unele puncte cari ar putea deștepta îndoieli și ar putea slăbi convingerea despre legalitatea ei.

Mai întâi: cum pot eu aștepta oare o cunoaștere a priori, deci o metafizică despre obiecte întrucât ele sunt date simțurilor noastre, deci a posteriori? și cum se poate oare cunoaște natura lucrurilor după principii a priori și cum se poate ajunge la o fiziologie *rațională*? Răspunsul este: noi nu luăm din experiență nimic mai mult decât e necesar pentru a ni se da un obiect fie al simțului extern, fie al simțului intern. Primul lucru se întâmplă prin simplul concept de materie (întindere impenetrabilă și fără viață), al doilea prin conceptul unei ființe cugetătoare (în reprezentarea internă empirică „Eu cuget”). Dealtminteri, în toată metafizica acestor obiecte, noi am trebui să renunțăm cu desăvârșire la toate principiile empirice cari, pe deasupra conceptului, ar mai putea adăoga vreo experiență, pentru a judeca ceva de aci asupra acestor obiecte.

În al doilea rând: unde rămâne oare *psihologia empirică*, care a ocupat totdeauna locul ei în metafizică și dela care s'au așteptat în timpurile noastre așa de mari lucruri pentru lămurirea acestei științe, după ce se pierduse nădejdea de a înfăptui a priori ceva de seamă? Eu răspund: ea intră acolo unde trebuie pusă fizica propriu zisă (empirică), anume înspre partea filozofiei *aplicate*, pentru care filozofia pură conține principiile a priori, care deci trebuie unită fără îndoială cu cea dintâi,

tica cunoașterii intelectului pur în general aplicabilă la natură; în lipsa acestei metafizici, chiar matematicienii, legându-se de anumite concepte comune, în realitate totuși metafizice, au împovărat, fără a observa, fizica cu ipoteze cari dispar înaintea unei critice a acestor principii, fără a se păgubi totuși prin aceasta câtuș de puțin întrebuițarea matematicii în acest câmp, (întrebuițare care este cu totul indispensabilă).

dar nu trebuie confundată cu ea. Așadar psihologia empirică trebuie exilată cu desăvârșire din metafizică și ea este acumă cu desăvârșire exclusă din ea prin ideea acestei științe. Totuș, după obiceiul scolastic, vom trebui să-i mai îngăduim aci, (deși numai ca episodă), un locșor și anume pentru motive economice, dat fiind că ea încă nu e așa de bogată pentru ca să constituie singură un studiu, și totuș e prea importantă pentru ca să fie eliminată cu totul sau să fie anexată altundeva unde ar găsi încă mai puțină afinitate decât în metafizică. Ea este deci numai un străin primit de atâta vreme căruia i se acordă o ședere vremelnică, până ce va putea intra în locuința sa proprie într'o antropologie expusă pe larg.

Aceasta este deci ideea generală a metafizicei, care, prin faptul că la început s'a așteptat dela ea mai mult decât i se poate cere cu dreptate, astfel că un timp oarecare toată lumea se legăna în așteptări plăcute, a căzut la urmă în dispreț general, când toți s'au găsit înșelați în nădejdea lor. Din tot cursul criticei noastre ne vom fi convins îndeajuns că, deși metafizica nu poate fi fundamentul religiunii, totuș ea trebuie să rămână intactă ca un val de apărare al ei, și că rațiunea omenească, care acumă prin direcția naturii sale este dialectică, nu se poate lipsi nicicând de o astfel de știință care o înfrânează și care, printr'o cunoaștere de sine științifică și cu totul lămurită, oprește pustiirile pe cari o rațiune speculativă lipsită de legi le-ar produce dealtfel în mod absolut inevitabil în morală precum și în religie. Putem fi deci siguri că, oricât de refractari sau disprețuitori s'ar și arăta aceia cari știu a aprecia o știință nu după natura ei, ci numai din efectele ei contingente, noi ne vom întoarce totdeauna la ea ca la o amantă certată cu noi, dat fiind că rațiunea, cum aci e vorba de scopuri esențiale, trebuie să lucreze fără răgaz sau pentru dobândirea unei cunoașteri temeinice sau pentru distrugerea unor cunoașteri bune acumă existente.

Metafizica deci, atât a naturii cât și a moravurilor, mai ales critica rațiunii ce se încumetă a zbura cu aripi proprii, care critică precedează în calitate de *exercițiu preliminar* (ca pro-

pedeatică), constituiesc cu adevărat ele singure ceea ce putem numi filozofie în adevăratul înțeles al cuvântului. Aceasta raportează totul la înțelepciune, dar pe calea științei, singura cale, care, odată deschisă, nu se astupă nicicând și nu îngăduie nici un fel de rătăciri. Matematica, știința naturală, chiar cunoștința empirică a omului au o înaltă valoare ca mijloc, în cea mai mare parte pentru scopuri contingente, însfârșit însă totuși pentru scopuri necesare și esențiale ale omeniirii, dar atunci numai prin mijlocirea unei cunoașteri raționale din simple con-cepte, care, oricum am numi-o, nu este bine zis nimic decât metafizică.

Ochiar de aceea metafizica este și desăvârșirea a toată *cul-tura* rațiunii omenești, care este indispensabilă chiar lăsân-du-se la o parte influența ei ca știință asupra unor anumite scopuri determinate. Căci ea consideră rațiunea după elemen-tele ei și maximele ei supreme cari trebuie să fie chiar la baza posibilității unor științe și la baza întrebuirii tuturor. Faptul că ea, ca simplă speculațiune, servește mai mult pentru a îm-piedeca erori decât pentru a lărgi cunoașterea nu scade va-loarea ei, ci dimpotrivă îi dă demnitate și autoritate prin func-țiunea cenzurii care asigură ordinea și armonia generală, ba chiar bunăstarea republicei științifice și care oprește lucrările ei îndrăznețe și rodnice de a se depărta de scopul principal, fericirea universală.

Metodologia transcendențială

Capitolul al patrulea

Istoria rațiunii pure

Acest titlu stă aci numai pentru a însemna un loc care mai ră-mâne în sistem și trebuie umplut mai târziu. Mă mulțumesc de a arunca o privire repede, dintr'un punct de vedere numai transcendental, anume din punct de vedere al naturii rațiunii

pure, asupra ansamblului lucrărilor ei de până acuma, ceea ce fără îndoială îmi reprezintă clădiri dar numai în ruine.

E destul de remarcabil, deși firește nici nu se putea întâmpla altfel, că oamenii în copilăria filozofiei au pornit de acolo unde nouă acuma ne-ar plăcea mai bine să sfârșim, anume au început a studia mai întâi cunoașterea lui Dumnezeu și nădejdea sau chiar natura unei alte lumi. Oricât de grosolane au fost ideile religioase introduse prin vechile obiceiuri cari rămaseră încă din starea barbară a popoarelor, aceasta nu împiedică clasa mai luminată de a se consacra unor cercetări libere asupra acestui obiect, și se înțelese lesne că nu poate exista un mod mai temeinic și sigur de a plăcea puterii nevăzute care cârmuește lumea pentru a fi fericit cel puțin într'o altă lume decât buna conduită. Deaceia, teologia și morala erau cele două motive sau mai bine zis: cele două puncte de raportare pentru toate cercetările raționale abstracte cărora oamenii nicicând n'au mai încetat să se dedice. Cea dintâi era totuși bine zis ceea ce atrase rațiunea numai speculativă încetul cu încetul înspre o ocupație care, supt numele de metafizică, deveni în urmă așa de celebră.

Nu vreau să specific acuma timpurile în cari se înfăptui cutare sau cutare schimbare a metafizicei, ci vreau să expun numai, într'o schiță repede, diferența ideii care a prilejuit revoluțiunile principale. Și aci eu găsesc un scop întreit în vederea căruia au avut loc cele mai importante schimbări pe această scenă de luptă.

1. *Cu privire la obiectul întregii noastre cunoașteri raționale unii filozofi au fost numai senzualiști, alții numai intelectualiști.* Epicur poate fi numit cel mai celebru filozof senzualist, Platon cel mai celebru filozof intelectualist. Această deosebire a școlilor însă, ori și cât de subtilă este, a început acuma în cele mai îndepărtate timpuri și s'a menținut lungă vreme fără întrerupere. Filozofii școlii dintâi afirmău: că numai în obiectele simțurilor este realitate, toate celelalte nu sunt decât imaginație; cei din cealaltă școală ziceau dimpotrivă: în simțuri nu e nimic decât aparență, numai intelectul cunoaște ceea ce-i ade-

vărat. Dar pentru aceasta, cei dintâi nu contestau totuș conceptelor intelectului realitatea, dar ea era pentru ei numai logică, la ceilalți însă mistică. Cei dintâi îngăduiau *concepte intelectuale*, dar admiteau *obiecte* numai senzibile. Aceștia cereau ca adevăratele obiecte să fie numai *inteligibile*, și susțineau o *intuiție* prin intelectul pur, neînsoțit de simțuri și, după părerea lor, numai turburat de simțuri.

2. *Cu privire la originea cunoașterilor pure ale rațiunii*, fiind vorba dacă ele sunt derivate din experiență, sau își au izvorul, în mod independent de experiență, în rațiune. **Aristotel** poate fi considerat ca șef al *empiriștilor*, **Platon** ca cel al *noologiștilor*. **Locke**, care, în timpurile mai noi, îi urmă celui dintâiu, și **Leibniz**, care îi urmă celui din urmă, (deși depărtându-se îndeajuns de sistemul lui mistic), n'au putut totuș ajunge, în acest conflict, să dea o hotărîre. **Epicur** procedă cel puțin, la rândul său, în mod cu mult mai consecvent în sistemul său senzualist, (căci, în raționamentele sale, el nu depăși nicicând limitele experienței), decât **Aristotel** și **Locke**, (mai ales însă acesta din urmă), care, după ce derivase toate conceptele și principiile din experiență, merge așa de departe în întrebunțarea lor încât susține că existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului, (deși amândouă obiecte se află cu totul în afară de limitele experienței posibile), se pot dovedi în mod totașa de evident, ca și o teoremă matematică oarecare.

3. *Cu privire la metodă*. Pentru ca să numim ceva metodă, acest ceva trebuie să fie un procedeu după *principii*. Or, metoda ce domnește acuma în acest ram de cercetare o putem diviza în *naturalistă* și *științifică*. *Naturalistul* rațiunii pure își ia ca principiu că prin rațiunea comună fără știință, (pe care el o numește rațiune sănătoasă), se poate face, cu privire la cele mai înalte chestiuni cari formează problema metafizică, mai multă ispravă decât prin speculațiune. El afirmă deci că mărimea și depărtarea lunii se poate determina în mod mai sigur măsurând cu ochiul decât prin lungi calcule matematice. E simplă misologie, redusă la principii și, ceea ce-i de tot absurd, neglijarea tuturor mijloacelor tehnice recomandată ca o

metodă proprie pentru lărgirea cunoașterii noastre. Căci în ceea ce privește pe cei ce sunt naturaliști din lipsa de pricepere mai bună, nu li se poate atribui cu drept nicio vină. Ei urmează rațiunea comună fără a se lăuda cu ignoranța lor ca o metodă care ar fi să conțină secretul de a scoate adevărul din fântâna adâncă a lui **Democrit**. *Quod sapio, satis est mihi; non ego curo, esse quod Arcesilas ærumnosique Solones, Pers.* este deviza lor, cu care ei pot trăi veseli și demni de aprobare, fără a se îngriji de știință și fără a-i turbura opera.

Or, în ce privește pe cei ce observă o metodă științifică, ei au aci alegerea de a proceda sau în mod *dogmatic* sau *sceptic*, în toate cazurile însă totuși ei au obligațiunea de a proceda în mod *sistematic*. Numind aci pe celebrul **Wolff** pentru cei din-tâiu, iar pentru cei din urmă pe **David Hume**, eu mă pot scuti, după scopul meu prezent, de a-i numi pe ceilalți. Calea *critică* este singura care mai este deschisă. Dacă cetitorul a avut plăcerea și răbdarea de a o parcurge în societatea mea, el poate să judece acuma, ori de, în cazul când i-ar plăcea să dea și contribuția sa pentru a preface această cărare în drum mare, ceea ce atâtea secole n'au putut înfăptui nu s'ar putea desăvârși încă înainte de scurgerea secolului de față: anume ori de nu s'ar putea aduce la deplină mulțumire rațiunea omenească în ceea ce a ocupat totdeauna, până acuma însă înzădar, dorul ei de a ști.



CUPRINSUL

	Pag.
Viața lui Kant	V
Scrierile lui Kant	VII
Prefața traducătorului	XI
Dedicație	3
Prefață (la ediția întâia)	5
Prefață la ediția a doua	15
Introducere	37
I. Despre deosebirea cunoașterii pure și empirice	37
II. Noi suntem în posesiunea unor anumite cunoașteri a priori, și chiar intelectul comun nu este nicicând lipsit de atari	39
III. Filozofia are nevoie de o știință care să determine posibilitatea, principiile și întinderea tuturor cu- noașterilor a priori	41
IV. Despre deosebirea judecăților analitice și sintetice	44
V. În toate științele teoretice ale rațiunii se găsesc, ca principii, judecăți sintetice a priori	47
VI. Problema generală a rațiunii pure	51
VII. Ideea și diviziunea unei științe osebite supt titlul de Critică a rațiunii pure	54
I. Teoria transcendențială elementară	59
Partea întâia. Estetica transcendențială § 1.	61
Secțiunea întâia. Despre spațiu § 2.	63
Secțiunea a doua. Despre timp § 4.	70
Observațiuni generale la Estetica transcendențială § 8	77
Partea a doua. Logica transcendențială	87
Introducere. Ideea unei logice transcendentale	87

	Pag.
I. Despre logică în general	87
II. Despre logica transcendentă	90
III. Despre diviziunea logicei generale în Analitică și Dialectică	92
IV. Despre diviziunea logicei transcendente în Ana- litică și Dialectică transcendentă	95
Diviziunea întâia. Analitica transcendentă	96
<i>Cartea întâia. Analitica conceptelor</i>	<i>97</i>
<i>Capitolul întâiu. Despre metoda descoperirii tuturor conceptelor pure ale intelectului</i>	<i>97</i>
<i>Secțiunea întâia. Despre întrebuințarea logică a in- tlectului în general</i>	<i>98</i>
<i>Secțiunea a doua. Despre funcțiunea logică a inte- lectului în judecăți. § 9.</i>	<i>100</i>
<i>Secțiunea a treia. Despre conceptele pure ale inte- lectului sau categorii. § 10—12.</i>	<i>104</i>
<i>Capitolul al doilea. Despre deducțiunea conceptelor pure ale intelectului</i>	<i>113</i>
<i>Secțiunea întâia. Despre principiile unei deducțiuni transcendente în general. § 13.</i>	<i>113</i>
<i>Trecere la deducțiunea transcendentă a catego- riilor. § 14.</i>	<i>118</i>
<i>Secțiunea a doua. Deducțiunea transcendentă a conceptelor pure ale intelectului. § 15—27.</i>	<i>121</i>
<i>Cartea a doua. Analitica principiilor</i>	<i>164</i>
<i>Introducere. Despre puterea de judecată transcendentă în general</i>	<i>165</i>
<i>Capitolul întâiu. Despre schematismul conceptelor pure ale intelectului</i>	<i>168</i>
<i>Capitolul al doilea. Sistemul tuturor principiilor inte- lectului pur</i>	<i>174</i>
<i>Secțiunea întâia. Despre principiul suprem al tutu- ror judecăților analitice</i>	<i>176</i>
<i>Secțiunea a doua. Despre principiul suprem al tutu- ror judecăților sintetice</i>	<i>178</i>
<i>Secțiunea a treia. Reprezentarea sistematică a tutu- ror principiilor sintetice ale intelectului pur</i>	<i>181</i>

	Pag.
1. Axiome ale intuiției	184
2. Anticipații ale percepției	187
3. Analogii ale experienței	194
<i>Analogia întâia</i> . Principiul persistenței substanței	198
<i>Analogia a doua</i> . Principiul succesiunii de timp după legea cauzalității	203
<i>Analogia a treia</i> . Principiul simultaneității după legea interdependenței sau a comunității	217
4. Postulatele gândirii empirice în general	223
Notă generală la sistemul principiilor	236
<i>Capitolul al treilea</i> . Despre principiul deosebirii tuturor lucrurilor în fenomene și noumene	240
<i>Adaos</i> . Despre amfibologia conceptelor reflexiunii	257
Notă la amfibologia conceptelor reflexiunii	262
Diviziunea a doua . Dialectica transcendențială	277
<i>Introducere</i>	277
I. Despre aparența transcendențială	277
II. Despre rațiunea pură ca sediu al aparenței transcendentale	280
A. Despre rațiune în general	280
B. Despre întrebuițarea logică a rațiunii	283
C. Despre întrebuițarea pură a rațiunii	284
<i>Cartea întâia</i> . Despre conceptele rațiunii pure	287
<i>Secțiunea întâia</i> . Despre idei în general	289
<i>Secțiunea a doua</i> . Despre ideile transcendentale	294
<i>Secțiunea a treia</i> . Sistemul ideilor transcendentale	302
<i>Cartea a doua</i> . Despre silogismele dialectice ale rațiunii pure	306
<i>Capitolul întâiu</i> . Despre paralogismele rațiunii pure	307
Respingerea demonstrației lui Mendelssohn despre persistența sufletului	320
Incheierea deslegării paralogismului psihologic	335
Notă generală privind trecerea dela psihologia rațională la cosmologie	337

	Pag.
<i>Capitolul al doilea. Antinomia rațiunii pure</i>	369
<i>Secțiunea întâia. Sistemul ideilor cosmologice</i>	371
<i>Secțiunea a doua. Antitetica rațiunii pure</i>	378
Intâiul conflict al ideilor transcendentele	382
Al doilea „ „ „ „	388
Al treilea „ „ „ „	396
Al patrulea „ „ „ „	402
<i>Secțiunea a treia. Despre interesul rațiunii în acest conflict cu sine însăș</i>	410
<i>Secțiunea a patra. Despre problemele transcendentele ale rațiunii pure, întrucât trebuie să poată fi soluționate în mod absolut</i>	419
<i>Secțiunea a cincea. Reprezentarea sceptică a chestiunilor cosmologice prin cele patru idei transcendentele</i>	424
<i>Secțiunea a șasea. Idealismul transcendental ca cheie a deslegării dialectice cosmologice</i>	428
<i>Secțiunea a șaptea. Hotărîrea critică a conflictului cosmologic al rațiunii cu sine însăș</i>	432
<i>Secțiunea a opta. Principiul regulator al rațiunii pure cu privire la ideile cosmologice</i>	439
<i>Secțiunea a noua. Despre întrebuițarea empirică a principiului regulator al rațiunii cu privire la toate ideile cosmologice</i>	443
I. Rezolvarea ideii cosmologice despre totalitatea compunerii fenomenelor într'un univers	444
II. Rezolvarea ideii cosmologice despre totalitatea diviziunii unui tot dat în intuiție	448
Notă finală și preliminară	451
III. Rezolvarea ideilor cosmologice despre totalitatea derivării evenimentelor lumii din cauzele lor	454
Posibilitatea cauzalității prin libertate	457
Lămurirea ideii cosmologice a unei libertăți în unire cu necesitatea universală a naturii	459
IV. Rezolvarea ideii cosmologice despre totalitatea dependenței fenomenelor, după existența lor în general	470

	Pag.
Notă finală la întreaga antinomie a rațiunii	473
<i>Capitolul al treilea.</i> Idealul rațiunii pure	475
<i>Secțiunea întâia.</i> Despre ideal în general	475
<i>Secțiunea a doua.</i> Despre idealul transcendent (Prototypon transcendentale)	477
<i>Secțiunea a treia.</i> Despre argumentele rațiunii spe- culative pentru a concluda la existența unei ființe supreme	485
<i>Secțiunea a patra.</i> Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice despre existența lui Dumnezeu	490
<i>Secțiunea a cincea.</i> Despre imposibilitatea unei do- vezi cosmologice despre existența lui Dumnezeu	497
Descoperirea și explicarea aparenței dialectice în toate dovezile transcendentale despre o ființă necesară	504
<i>Secțiunea a șasea.</i> Despre imposibilitatea dovezii fizico- teologice	508
<i>Secțiunea a șaptea.</i> Critica oricărei teologii înteme- iate pe principii speculative ale rațiunii	515
<i>Adaos la Dialectica transcendentă</i>	522
Despre întrebuițarea regulatoare a ideilor rați- unii pure	522
Despre scopul final al dialecticei naturale a rațiunii omenești	538

II. Metodologia transcendentă 561

<i>Capitolul întâiu.</i> Disciplina rațiunii pure	564
<i>Secțiunea întâia.</i> Disciplina rațiunii pure în între- buițarea dogmatică	567
<i>Secțiunea a doua.</i> Disciplina rațiunii pure cu pri- vire la întrebuițarea ei polemică	583
Despre imposibilitatea unei satisfaceri sceptice a rațiunii pure desbinată cu sine însăși	595
<i>Secțiunea a treia.</i> Disciplina rațiunii pure cu privire la ipoteze	602

	Pag.
<i>Secțiunea a patra. Disciplina rațiunii pure cu privire la demonstrațiunile ei</i>	610
<i>Capitolul al doilea. Canonul rațiunii pure</i>	618
<i>Secțiunea întâia. Despre ultimul scop al întrebuirii pure a rațiunii noastre</i>	620
<i>Secțiunea a doua. Despre idealul binelui suprem, etc.</i>	624
<i>Secțiunea a treia. Despre părere, știință și credință .</i>	634
<i>Capitolul al treilea. Arhitectonica rațiunii pure</i>	642
<i>Capitolul al patrulea. Istoria rațiunii pure</i>	654

E r r a t a

Pag.	Rândul		în loc de :	puncti :
	de sus	de jos		
12	—	1	425	409
74	9	—	subsistente.. inerente	subsistent.. inerent
78	—	9	ceace aparține	ceace le aparține
116	15	--	am putea	am putut
210	3	—	să se	că se
238	8	—	Insă mai	Încă mai
247	6	—	general. (D. ex.	general, (d. ex.
248	15	—	lipsindu=le	lipsindu-i
268	6	—	ci ceea	și ceea