

ACADEMIA ROMÂNĂ
TRADUCERI DIN AUTORII CLASICI
IX

IMMANUEL KANT

CRITICA
PUTERII DE JUDECARE

TRADUCERE ÎNSOȚITĂ DE O INTRODUCERE

DE

ION BRĂILEANU

PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN CERNĂUȚI



MONITORUL OFICIAL ȘI IMPRIMERIILE STATULUI
IMPRIMERIA NAȚIONALĂ. BUCUREȘTI, 1940

74838 subtit

ACADEMIA ROMÂNĂ
TRADUCERI DIN AUTORII CLASICI
IX

Inv. 81.010

234770

IMMANUEL KANT

CRITICA
PUTERII DE JUDECARE

TRADUCERE ÎNSOȚITĂ DE O INTRODUCERE



116421
Donatia Profesorului I. Djuvasa.

MONITORUL OFICIAL ȘI IMPRIMERIILE STATULUI
IMPRIMERIA NAȚIONALĂ. BUCUREȘTI, 1940

CONTROL 1958

Bibli:	74838	titrã
Cota:		
Invent:		

[Handwritten signature]

1958

Bibli:	74838	titrã
Cota:		
Invent:	457385	

RC 164/01

B.C.U. Bucuresti



C457385

PRECUVĂNTARE

Traducerea de față a fost făcută după ediția lui K. K e h r b a c h (Leipzig, Ph. Reclam jun.), care dă textul primei ediții din 1790 (A) adăugind toate îndreptările de text ale edițiilor din 1793 (B) și 1799 (C). Noi am rotat numai modificările ce ni s'au părut mai importante.

Traducerea franceză a d-lui J. Gibelin (Paris, J. Vrin, 1928, precum și partea tradusă în românește de I. Gherincea (apărută sub titlul *Analitica Frumosului*, Galați 1927, și care merge până la §-ul 22) le-am consultat la revizuirea textului nostru.

Asupra traducerilor românești din operele lui K a n t ne orientează d-l D. C r. A m z ă r într'un studiu premergător traducerii *Criticei rațiunii practice* făcută de d-sa împreună cu d-l R a u l V i ș a n (București 1934, edit. Instit. Social Român). De atunci a mai apărut traducerea tratatului kantian *Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile*, de C o n s t a n t i n N o i c a (București 1936).

Cu traducerea de față a *Criticei puterii de judecare*, sistemul filosofic kantian cuprins în cele trei critice ale sale intră în întregime în stăpânire românească.

Traducerile își au, se înțelege, rostul și însemnătatea lor pentru studiul filosofiei. Ele înlesnesc și celor ce nu cunosc limbi străine să studieze mai temeinic operele filosofilor și ele mai ajută la formarea terminologiei filosofice. Mai mare însemnătate însă suntem dispuși a da lucrărilor cari deschid drumul spre înțelegerea operelor filosofice. Aceste lucrări abia, deșteptând interesul pentru problemele filosofiei și creând atmosferă prielnică pentru dezvoltarea și înaintarea gândirii filosofice, fac ca traducerile să dea roade depline.

Pentru înțelegerea filosofiei kantiene și rodirea ei în câmpul filosofiei românești cartea d-lui Ion Petrovici, *Viața și opera lui Kant* (București, Casa Școalelor, 1936), a contribuit nemăsurat mai mult decât ar putea face toate traducerile. Cartea e închinată «d-lui C. Rădulescu-Motru, cel dintâi Român care a clădit o concepție filosofică personală, pe idealismul kantian» și care, adăugim noi în această legătură, prin scrierile sale și activitatea sa a reușit să dea filosofiei rolul ce i se cuvine în vieța spirituală a unei națiuni.

Și, dacă în 1930 a apărut traducerea *Criticei rațiunii pure*, iar în anul acesta cea a *Criticei puterii de judecare*, mulțumirile traducătorului și ale elitei intelectuale românești se cuvin aduse acestor doi filosofi români, ale căror merite în deștețenirea ogorului filosofiei românești trebuiesc prețuite și recunoscute în plină măsură.

TRAIAN BRĂILEANU

INTRODUCEREA TRADUCĂTORULUI

I

În cele ce urmează vom căuta să statornicim mai ales ¹⁾ locul ce-l are *Critica puterii de judecare* în sistemul kantian și vom cerceta deci legătura ei cu celelalte două critice, cea a rațiunii pure și cea a rațiunii practice.

Critica rațiunii pure (1781) este fără îndoială opera principală și fundamentală a lui Kant și în care se desvăluie în plină lumină geniul marelui filosof. Ea este înainte de toate o operă *critică*, îndreptată împotriva dogmatismului, atât al celui raționalist (Leibniz - Wolf) cât și al celui empirist (Locke - Hume). Folosul ei este deci mai cu seamă *negativ*, mărginind, în cunoaștere, întrebuițarea rațiunii (deși mijlocit) la câmpul sensibilității; dar acest folos devine *pozitiv*, deoarece limitarea rațiunii în funcțiunea ei teoretică asigură pe de o parte științei toată certitudinea ce-o poate da puterea noastră de cunoaștere, iar, pe de altă parte, lasă drum deschis pentru întrebuițarea ei practică autonomă dincolo de hotarele sensibilității. În felul acesta *Critica rațiunii pure* enunță și principiile de temelie ale unei noi filosofii morale.

Rezultatele pozitive dobândite în aceste două direcții Kant le desghioacă din coaja în care sunt învăluite în *Critica rațiunii pure*, dându-le o formulare mai strânsă în două tratate separate: *Prolegomene la orice metafizică viitoare ce se va putea înfățișa ca știință* (1783) și *Intemeierea metafizicei moravurilor* (1785). Aceste două tratate mai aveau menirea de a înlătura unele nedumeriri ce-și găsiseră expresia în dife-

¹⁾ Note biografice și bibliografice se găsesc în aproape toate celelalte traduceri apărute până acum, iar cartea « Viața și opera lui Kant » a d-lui I. Petrovici lămurește desăvârșit atât locul ce-l ocupă filosofia lui Kant în istoria filosofiei cât și sămburele de adevăr etern cuprins în acest sistem.

ritele recenzii privind *Critica rațiunii pure* și de a înlesni înțelegerea problemelor expuse în opera principală.

Se vede însă că în cursul acestor lucrări și împins de dorința de a da sistemului său o structură mai unitară, Kant a conceput ideea unui tratat special care să dea concepției sale etice o fundamentare pe un plan mai larg și mai metodic. Astfel apare, în 1788, *Critica rațiunii practice*. Ea e croită după planul *Criticei rațiunii pure*, adică tot ca *critică* a aceleiași rațiuni pure, dar de astădată nu în întrebuintărea ei teoretică, ci în întrebuintărea ei practică. Așa, de fapt, titlurile celor două critice ar trebui să fie: *Critica rațiunii pure teoretice* și *Critica rațiunii pure practice*.

Cam în același timp când Kant făuri planul *Criticei rațiunii practice* germină și ideea unei noi lucrări care avea să cuprindă o *Critică a gustului*. Meditarea asupra *Criticei gustului* și asupra drumului spre deslegarea problemelor ei l-au determinat pe Kant să-și lărgescă sfera de cercetare făcând să intre critica gustului ca parte a unui tratat menit să lege *Critica rațiunii practice* de *Critica rațiunii pure*. Acest tratat apare, în 1790, sub titlul *Critica puterii de judecare*.

Intrucât între domeniul rațiunii teoretice și cel al rațiunii practice Kant trăsese hotar de netrecut, lumea sensibilă și cea inteligibilă păreau despărțite pe vecie. Dar nu numai atât. Omul el însuși rămăsese atârnat în gol și era nevoit a-și schimba neîncetat înfățișarea, devenind când fenomen aparținând lumii sensibile, când *noumen* făcând parte din cea inteligibilă. *Critica puterii de judecare* vine acum să-i fixeze omului un domiciliu liniștit într'o lume care, deși supusă cauzalității mecanice a naturii, se acordă totuși cu tendințele morale ale omului, înfățișându-se și ca o ordine potrivită scopurilor urmărite de voința umană după legile cauzalității ei proprii.

Dar legarea fără contradicții a celor două lumi nu e așa de ușoară cum ar părea la prima vedere. Kant a trebuit să-și desfășoare toată măiestria de logician spre a evita poticniri în tăierea drumului de legătură.

Pentru înțelegerea și prețuirea filosofiei kantiene studiul *Criticei puterii de judecare* este, credem, de cea mai mare

însemnătate și cu drept cuvânt unii filosofi, între cari în primul rând Bruno Bauch, susțin că această operă cuprinde cheia întregului sistem kantian. Intr'adevăr, toată critica îndreptată împotriva lui Kant și toate sistemele pornite a reforma filosofia kantiană nu țin în deajuns seama de *Critica puterii de judecare*. Așa, unul din cei mai adânci filosofi ai Franței, Charles Renouvier, izbit de despărțirea celor două lumi, cum se înfățișează în *Critica rațiunii pure*, nu vede altă ieșire din acest pretins impas al filosofiei decât prin întoarcerea la o «nouă monadologie», în care însă monada trebuia coborâtă din lumea inteligibilă în cea sensibilă.

«Prin determinismul universal și absolut al fenomenelor, Kant slăbește, zice Renouvier, partea propriilor sale teorii care privește practica; el tăgăduiește cu tărie libertatea în lumea fenomenală. Și totuși libertatea este, o declară dânsul, condiția posibilității moralei datoriei, care este chiar a sa!».

«Filosofia lui Kant, mai zice Renouvier, este în mare parte întoarsă spre sdruncinarea principiului persoanei... Ea înjosește la o realitate empirică, puțin deosebită de o iluzie, tot ce este fenomen, și prin urmare, și persoana adevărată, ale cărei moduri sunt toate fenomenale și relative ¹⁾».

Dar cine n'a auzit spunându-se că tocmai Kant este întemeietorul și cel mai strălucit reprezentant al filosofiei personalității!

Nu zicem însă că Renouvier greșește sau că nu l-a înțeles sau că nu l-a studiat în deajuns pe Kant. Incercarea sa de a ataca problema personalității din altă latură și cu alte mijloace de investigație a dat roade îmbucurătoare. Dar nu mai puțin suntem în stare să afirmăm că, la urmă, contradicțiile ce crezuse a le fi descoperit la Kant și a le fi înlăturat prin doctrina neocriticistă, se ridică amenințătoare sguduind încrederea sa în posibilitatea desăvârșirii personalității. Filosofia morală a lui Renouvier e întu-necată, la sfârșit, de umbrele pesimismului.

¹⁾ Charles Renouvier, *Le personalisme*, Paris 1926, p. VII.

La Kant, tocmai prin faptul că persoana adevărată e considerată scoasă de sub constrângerea legilor naturii, rămâne cel puțin nădejdea unei înaintări a omenirii spre moralitate, nădejde întemeiată și pe o interpretare a naturii ca o ordine ce nu se opune străduințelor morale ale omului.

Această interpretare (*Beurteilung*) nu explicare a naturii o găsim în *Critica puterii de judecare* și lumea fenomenală ni se înfățișează nu ca o iluzie, ci ca expresie reală a lumii inteligibile. Din această interpretare noi înțelegem, deși nu cunoaștem, cum caracterul fenomenal (sensibil) al persoanei este manifestarea caracterului ei inteligibil (suprasensibil).

II

Să vedem însă, mai întâi, ce considerații l-au împins pe Kant să părăsească drumul bătătorit al filosofiei tradiționale.

Problema fundamentală a filosofiei este veșnic aceeași și poate fi prinsă în întrebarea: ce este *substanța*? Adică: ce este ceea ce rămâne în afară de orice schimbare? Dacă simțurile înșeală, nicio judecată întemeiată pe datele simțurilor nu dă cheazășie de adevăr. Când sofiștii puseră la îndoială posibilitatea unui adevăr obiectiv, adică valabil pentru toți oamenii, admitând numai un adevăr subiectiv, toată încrederea în existența unei ordine universale fu adânc sguduită, întrucât existența unui principiu rațional al cosmosului părea îndoelnică. Socrate căută să înlătore scepticismul moral izvorât din acest subiectivism. El descoperi în rațiunea umană un temei mai sigur de cunoaștere de cum sunt simțurile, iar Platon îi redobândi rațiunii, logosului, rangul de principiu al ordinii cosmice. În rațiunea individuală se manifestează rațiunea universală; lumea simțurilor nu este decât o copie ștearsă a lumii gândite (inteligibile), o imagine obscură a ceea ce este adevăr veșnic și realitate neschimbată.

Astfel fu proclamată rațiunea facultate de cunoaștere superioară, neatârnată de simțuri. Filosofarea ar avea chiar menirea, zic raționaliștii, să împiedece simțurile de a tulbura activitatea rațiunii, să înlătore influența simțurilor asupra

rațiunii. Prin puterea rațiunii, omul e în stare să pătrundă până la *idei*, la imaginea clară a realității adevărate.

Pe temeliile raționalismului se sprijină sistemele *metafizice* dela Platon până la Plotin, iar doctrina creștină recepționează această filosofie pentru a-și construi o *teologie*, o știință în stare să demonstreze existența lui Dumnezeu, nemurirea sufletului și libertatea voinței.

Dar scepticismul se ține mereu pe urmele raționalismului hărțuindu-l neîncetat. Dela nominalismul medieval duce drum direct spre empirismul, pozitivismul, fenomenalismul și solipsismul timpurilor nouă. Această istorie a filosofiei e plină de peripeții, de lupte, biruințe și înfrângeri. Nu putem intra în amănunte, ci vom aminti doar războaiele cele mai însemnate.

Mai întâi, buna înțelegere între filosofie și teologie (mai bine zis între filosofi și teologi) fu tulburată, filosofii refuzând să mai accepte « adevărurile revelate ». Ceea ce nu se poate demonstra prin rațiune, spun ei, trebuie scos din filosofie; căci filosofia e știință, adică cunoaștere rațională prin demonstrație. Matematica își câștigă din nou prestigiul de prototip al științei raționale și Descartes întărește, cu mijloace nouă, pozițiunea matematicii. Natura e considerată ca o ordine *calculabilă*, ca o ordine creată de o zeităte care raționează și procedează după regulile matematicii; ea este un mecanism și toate făpturile ei sunt mecanisme. Chiar afectele omenești sunt supuse legilor matematice. Dacă lui Descartes și lui Spinoza știința matematică universală li se părea a fi geometria, cei de mai târziu prinseră natura în formulele mecanicii raționale. Punctele, liniile, planurile, corpurile începură să se miște după regulile lipsite de excepții. Geometria statică se preface în geometrie dinamică, figurile geometrice devin expresii ale unor forțe în acțiune. Punctul geometric devine centru de energie, a cărei intensitate e exprimată prin « masă ». Natura ni se înfățișează ca un mecanism desăvârșit, ea poate fi reconstruită prin calcule matematice; existența ei reală e un fapt *a posteriori*, care nu poate decât să confirme cunoașterea ce ne-o dobândim despre ea *a priori* prin rațiune. Adevărurile rațio-

nale, adică matematice, sunt evidente (sau deduse din premise evidente); ele izvorăsc nemijlocit din raţiune şi se impun oricărei minţi cu necesitate.

Raţiunea se încumetă a demonstra orice adevăr din *ideile ei clare*, aşa, de pildă, existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului. Descartes scrie, în 1641, o carte cu titlul: *Meditaţii asupra primei filosofii unde se demonstrează existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului*¹⁾.

O idee clară despre ceva implică, după concepţia raţionalistă, existenţa reală a ceea ce reprezintă ideea. Aşa dobândim adevăruri metafizice *a priori*, şi judecăţile de acest fel sunt *judecăţi sintetice a priori*. «A priori» înseamnă: independent de orice experienţă şi înainte de orice experienţă (termenul de «înainte», înţeles ca prioritate logică).

Avem deci două feluri de adevăruri *a priori* (= raţionale pure): cele *matematice* şi cele *metafizice*. De această cunoaştere raţională *a priori* se deosebeşte cunoaşterea *a posteriori*, cunoaşterea prin experienţă. Izvorul acestei cunoaşteri nu este raţiunea, ci sensibilitatea (simţurile).

John Locke (1632—1704) a susţinut că experienţa prin simţuri este singurul izvor de cunoaştere. Fără datele simţurilor, n'am fi în stare să enunţăm o judecată, deoarece intelectul nostru n'ar putea intra în funcţiune din lipsă de conţinut. Totuşi experienţa aceasta nu ne împiedecă, ci chiar ne înlesneşte să cunoaştem realitatea în sine (independentă de subiect), dacă ne dăm silinţa să distingem bine, când simţurile ne înfăţişează lucrurile, calităţile cari aparţin chiar obiectelor de cele ce nu sunt decât moduri ale percepţiei noastre sensibile. Rezultatul dobândit de Locke se acopere cel puţin în parte cu teoria raţionalistă. Anume, şi experienţa sensibilă ne face să cunoaştem *substanţa* prin însuşirea întinderii, percepută de noi dar totuşi aparţinând ei. Aşa dar substanţa (= *lucrul în sine*) se poate cunoaşte *a posteriori* (prin experienţă). Dar e lămurit că aci nu poate fi vorba decât de substanţa materială. A doua substanţă a lui Des-

¹⁾ Traducere română de Const. Noica, Bucureşti 1937.

cartes, sufletul, rămâne la Locke problemă nedeslegată. Berkeley (1685—1753), reprezentant al teologiei, căutând să oprească alunecarea filosofiei, pornită pe drumul empirismului, spre materialism, încearcă să distrugă substanța materială și să demonstreze exclusiva realitate a substanței spirituale.

În această stare desnădăjduită a filosofiei intervine David Hume (1711—1776). *Lucrul în sine*, zice el, fie că e conceput ca substanță materială sau spirituală, nu poate fi cunoscut în niciun fel, nici *a priori*, nici *a posteriori*, nici prin rațiune nici prin simțuri; noi n'avem decât o experiență sensibilă, fenomenală. Toate ideile (reprezentările) își au originea în percepția prin simțuri, în impresii. Rămân însă neatinsse adevărurile matematice, deoarece ele nu ne dau nicio cunoaștere despre ceea ce există, ci numai despre relațiile logic-necesare între idei.

Rezultatele la care ajunge Hume pot fi prinse în următoarele propoziții:

1. Există o singură ordine accesibilă cunoașterii noastre, cea a ideilor (reprezentărilor) noastre. Știința despre această ordine este matematica.

2. Orice metafizică este imposibilă, deoarece ordinea lucrurilor în sine e necunoscută.

3. Experiența nu ne înfățișează decât o succesiune de fenomene, fără să putem desprinde o lege necesară a acestei succesiuni. Ceea ce numim «nex causal» nu se întemeiază decât pe observația unei regularități în seria faptelor succesive. Ne obișnuim a aștepta ivirea unui fenomen A după un alt fenomen B, dacă asta s'a întâmplat adeseori, și numim, în acest caz, fenomenul A cauză a fenomenului B. S'ar putea ca această succesiune regulată să fie întemeiată pe un nex causal între lucrurile în sine, dar nu putem cunoaște nici lucrurile în sine nici relațiile între ele.

4. Ordinea naturii (în sine) e sustrasă științei umane. Prin urmare o știință a naturii, o știință fizică e posibilă numai ca o știință despre o ordine descoperită în mod empiric și ale cărei legi sunt toate empirice, întemeindu-se pe observația și obișnuința noastră.

Punctul ultim are o însemnătate covârșitoare. Distrugerea metafizicei mai putea trece, căci spiritele din acele vremuri, mai ales în Anglia, erau dispuse să se îndepărteze de speculația metafizică și de orice amestec al filosofiei cu teologia, interesul fiind îndreptat spre științele empirice și aplicațiunile lor practice, de. ex. în pedagogie și medicină. Dar lovitura lui H u m e amenința să distrugă certitudinea chiar în aceste științe. Dărâmarea principiului cauzalității în explicarea naturii însemna doar prăbușirea temeliilor oricărei cercetări științifice.

Ar mai exista, așa fiind, posibilitatea de a enunța judecăți de valoare obiectivă, exprimând un adevăr? Numai judecățile analitice ar putea-o pretinde; dar ele nu contribuiesc cu nimic la îmbogățirea cunoștințelor noastre, întrucât predicatul e scos din noțiunea subiectului. Judecățile sintetice însă, scoase din experiență, n'ar putea, după teoria lui H u m e, îmbogăți cunoașterea noastră, întrucât ele n'ar da nicio cheazășie de adevăr, legătura între subiect și predicat nefiind necesară, ci un simplu fapt constatat. Așa, de pildă, propoziția: omul e muritor e o judecată sintetică, dar nu exprimă un adevăr cert, ci numai obișnuința noastră de a da omului acest atribut în temeiul observațiilor noastre. Certitudine ar avea această propoziție, dacă am fi în stare să cunoaștem cauza care produce în mod necesar moartea organismelor vii.

Teoria lui H u m e trage fără milă ultimele concluzii ce se impun din toate șovăelile și îndoielile filosofilor. Străduințele lor de a pătrunde până la esența lumii și la principiul ordinii universale rămaseră iluzii deșarte.

Iată o teorie care merita să fie bine cumpănită. Ea nu putea fi răsturnată nici cu argumentele raționalismului nici cu cele ale empirismului sensualist. Raționaliștii și empiriștii, bătându-se între ei, uciseră filosofia, iar lui H u m e nu-i rămăsese, așa credea el, decât s'o înmormânteze.

Dar filosofia nu era moartă, așa își spuse K a n t; ea are prea adânci rădăcini în sufletul omenesc. Trebuia numai găsită o nouă cale pentru învierea ei; trebuiau revăzute chiar principiile ei. O revoluție filosofică trebuia înfăptuită, din care filosofia să învie într'o nouă înfățișare. Căci nu era

vorba numai de oprirea prăbușirii metafizice și a științei, ci de înnoirea lor și așezarea lor pe temelii trainice.

Această revoluție o pregătește K a n t, zice-se, prin zece ani, iar în *Critica rațiunii pure* steagul filosofiei noi se înalță triumfător.

III

K a n t, după chibzuită și lungă meditație, recunoaște că H u m e are dreptate susținând că lucrul în sine, substanța, se sustrage cunoașterii noastre, deși existența lucrului în sine nu poate fi tăgăduită, ci dimpotrivă ea formând temeiul fenomenelor. Așa dar rămâne stabilit că lucrul în sine, fie că e conceput ca substanță materială sau spirituală, nu poate forma obiectul științei.

Dar, împotriva lui H u m e, K a n t afirmă: 1. că există *o ordine necesară a fenomenelor*, deci că principiul cauzalității generale își păstrează, în știința naturii, pe deplin valoarea sa obiectivă și 2. că în matematică putem dobândi cunoștințe noi fără ajutorul experienței, deci că *judcăți sintetice a priori sunt posibile*. Această afirmație din urmă are pentru K a n t o mare însemnătate în vederea consolidării pozițiunii sale față de H u m e. După regulile logicii tradiționale (aristotelice) K a n t săvârșește o eroare. Dar K a n t nu-și întemeiază teoria pe logica aristotelică, ci pe logica sa transcendentă. El taie din logica tradițională o parte pe care o numește *Estetica* transcendentă. Obiectul perceput (= fenomenul dat experienței) nu este compus, ca la A r i s t o t e l, din formă și substrat, ci forma aparține *subiectului*, iar substratul *apare* în forma subiectivă prin afectarea simțurilor de către lucrul în sine. Diversitatea datelor percepute se ordonează după formele subiective și anume, mai întâi și nemijlocit după formele sensibilității, cari sunt *spațiul* și *timpul*; datele apar astfel ca coexistente și ca succesive în *intuiție*. Intuirea nu ne pune în starea de a *judeca* ce sunt lucrurile, ci numai că sunt laolaltă și după olaltă.

Problema este acum: cum putem despărți forma de substrat? Răspunsul ni-l dă, zice K a n t, matematica. Propozițiile matematice n'au nevoie de substrat; ele se sprijină pe

intuiții pure, *a priori*, pe simplele forme ale sensibilității cari sunt spațiul și timpul.

În matematică deci se statornicește un domeniu autonom al unei științe care, fără să aibă nevoie de experiență, ne poate îmbogăți cunoștințele — prin judecăți sintetice *a priori*.

Fenomenele, la rândul lor, devin fenomene, adică apariții, tocmai prin faptul că sunt prinse în formele intuirii subiective, în spațiu și timp. Lucrurile deci se îndreaptă după modul nostru de percepere, iar nu acesta după felul lor de a fi (în sine). Ba mai mult: ele trebuie să se adapteze din capul locului calculului matematic, ale cărui temeuri sunt doar formele intuiției, spațiul și timpul. Valabilitatea propozițiilor matematice se sprijină pe faptul că nu conțin nimic decât ceea ce e potrivit cu natura spațiului și timpului, iar lucrurile când apar trebuie să întărească valabilitatea acestor propoziții.

Pentru a judeca ce sunt lucrurile, trebuie să intervină o nouă facultate prin care diversitatea experienței e ordonată sub *concepte*. Facultatea conceptelor este *intelectul*. Formele intelectului sunt *categoriile* (predicatele prin care determinăm ordinea lucrurilor ca fenomene). Dar nu putem scoate categoriile din experiența fenomenelor, ci categoriile exprimă *a priori* modul cum judecăm noi asupra lucrurilor.

Noi nu numai că suntem în stare să gândim lucruri cari n'au apărut și nu vor apărea nicidecum în experiență, ci trebuie chiar să gândim astfel de lucruri. Rămâne însă hotărît, odată pentru totdeauna, că astfel de lucruri gândite cărora niciun obiect dat experienței, deci niciun fenomen nu le corespunde, nu constituiesc o cunoaștere, nu pot fi obiect al științei, și nici într'un chip existența lor reală nu poate fi demonstrată.

Natura definită ca totalitate a fenomenelor ni se înfățișează deci ca o ordine izvorâtă din felul nostru de a intui și a judeca. Nu suntem în stare să spunem că ceva va apărea sau nu va apărea, dar cert este că ceva ce apare trebuie să se supună legilor spiritului nostru. Legile naturii sunt logic-necesare. Subiectul (= Eul) este condițiunea logică a oricărei experiențe posibile. El este transcendental, adică îna-

ințea oricărei experiențe, dar facultățile sale nu dau o cunoaștere decât aplicată la fenomene.

Deosebirea exactă între termenii de *transcendental* și *transcendent* e hotărâtoare pentru filosofia kantiană. Transcendental este ceea ce e dat din punct de vedere logic înaintea oricărei experiențe și constituie condiția logică necesară pentru orice experiență posibilă; transcendent înseamnă dincolo de orice experiență posibilă. Lucrul în sine este transcendent, Eul este transcendental. Spațiul absolut considerat ca totalitate a lucrurilor în sine este transcendent, spațiul ca intuiție pură (condiție sensibilă a coexistenței fenomenelor) este transcendental.

Filosofia kantiană, *idealismul critic*, este o filosofie transcendentală, iar nu o filosofie transcendentă cum e filosofia lui Platon sau cea a lui Leibniz.

Filosofia transcendentală cercetează condițiunile logice ale cunoașterii noastre, stabilind că știința, pentru a fi știință, n'are voie să depășească hotarele lumii sensibile. Ea își poate urmări în liniște cercetările și cu deplină încredere în certitudinea rezultatelor ei, deoarece critica facultăților mintale a descoperit și fixat principiile legalității naturii. Principiul cauzalității nu izvorăște din vreo însușire misterioasă și necunoscută a lucrurilor în sine, ci este un concept *a priori* a intelectului nostru, o determinare logic-necesară a fenomenelor (cari în totalitatea lor constituiesc natura). De aci urmează că natura este un mecanism și că explicarea fenomenelor prin cauza lor nu este un rezultat al obișnuinței noastre, ci se întemeiază pe legătura logic-necesară a fenomenelor, cari, toate, sunt supuse legislației intelectului. Principiul cauzalității e valabil *pentru orice experiență posibilă*, deci chiar dacă nicio experiență n'ar fi dată întru verificarea lui; el nu se verifică prin experiență, ci orice experiență i se supune; o experiență devine și este experiență prin valabilitatea principiului cauzalității.

Fenomenele naturii, toate întâmplările în lume sunt, *pentru noi* și felul nostru de a cunoaște, contingente; nu putem ști dacă se va întâmpla ceva, dar, când se întâmplă, desfășurarea evenimentelor trebuie să se potrivească legilor gândirii noastre.

În felul acesta însă întâmplările în natură ar fi haotice, cercetările s'ar face în diferite direcții și, în sfârșit, nici n'am fi în stare să concepem natura ca *mecanism unitar*. Dar, așa cum diversitatea intuiției dobândește unitate prin concepte, așa diversitatea conceptelor câștigă unitate prin *idei*. Facultatea ideilor este *rațiunea*.

Rațiunea este cea mai înaltă facultate de cunoaștere, întrucât abia prin conceptele ei (ideile = concepte raționale) știința ia forma unui sistem unitar. Ideile călăuzesc cercetarea științifică, activitatea intelectului; ele sunt, în domeniul experienței principii reguloare, pe când conceptele pure ale intelectului sunt, aci, principii *constitutive* ale naturii ca obiect al științei.

« Rațiunea nu se raportează nicicând de-a-dreptul la un obiect, ci numai la intelect și, prin el, la propria ei întrebuintare empirică; ea nu creează deci concepte (de obiecte), ci le ordonează numai și le dă acea unitate ce-o pot avea în întinderea lor cea mai mare posibilă, adică în raport cu totalitatea seriilor (cauzale), totalitate ce n'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 întrebuintarea sa conformă unui scop, și așa cum acesta unește prin concepte diversul în obiect, așa unește rațiunea, la rândul ei, prin idei diversul conceptelor, punând o anumită unitate colectivă ca țintă a acțiunilor intelectului, care, de altfel, nu se ocupă decât cu unitatea distributivă ¹⁾ ».

Trei idei transcendente ale rațiunii servesc ca principii reguloare: ideea *psihologică* (= *Sufletul*), cea *cosmologică* (= *Universul*) și cea *teologică* (= *Dumnezeu*). Ideea de Suflet ne îngăduie să unim toate fenomenele psihice într'o conștiință unitară, cea a Eului, a persoanei identice în timp; ideea de Univers cuprinde fenomenele naturii în desfășurarea lor și legătura lor; ideea de Dumnezeu, în sfârșit, reprezintă principiul unității absolute a naturii, ca și cum ea ar fi fost creată de o rațiune supremă.

¹⁾ Cr. r. p., trad. rom., pp. 522—523.

Dar trebuie să ne dăm seama că în întrebuințarea rațiunii teoretice (în știință), nu trebuie să derivăm dintr'o substanță cugetătoare simplă fenomenele interne ale sufletului, ci că 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 cauze prea înțelepte regula după care rațiunea poate fi cel mai bine întrebuințată, pentru satisfacerea ei proprie, în legarea cauzelor și efectelor în lume »¹⁾.

Pentru Kant, sensibilitatea nu este o facultate de cunoaștere, ci ea exprimă numai receptivitatea simțurilor, afectarea lor prin lucrurile în sine. De aceea spațiul și timpul nu sunt categorii ale intelectului (ca la Aristotel), ci forme ale intuiției (sensibile) externe (spațiul) și interne (timpul). Lucrurile în sine se revelează prin întâlnirea cu un organism înzestrat cu sensibilitate, fără ca acest organism să *cugete*, adică să aibă conștiință de sine. Cunoașterea începe abia cu intervenția intelectului, care aruncă asupra intuițiilor rețeaua conceptelor. Condiția transcendentă pentru ca diversul intuiției să fie ordonat sub concepte (prin judecări) este judecata: *Eu cuget*, care însoțește, zice Kant, orice altă judecată. *Actul* judecării este deci independent de apariția fenomenelor, dar el dă o *cunoaștere* abia prin raportarea sa la conceptele îndreptate spre fenomene, iar intuițiile pure îi înlesnesc intelectului de a enunța înainte de apariția fenomenului legea căreia acesta va trebui să se supună.

Propozițiile matematice sunt judecări care fac abstracție de fenomene, sprijinindu-se numai pe formele intuiției. Ele sunt judecări sintetice *a priori*. Fenomenele, spre a deveni obiecte de cunoaștere, nu pot decât să confirme adevărul judecăților matematice. Dificultatea este: cum se face legătura între conceptul *a priori* și fenomen. Deslegarea problemei încearcă s'o dea Kant în capitolul despre « schematismul conceptelor pure ale intelectului » (Cr. r. p. pg. 168 urm).

Aci să ne fie îngăduită o scurtă digresiune. În idealismul obiectiv al lui Platon se ivește aceeași dificultate când e

¹⁾ Cr. r. p., trad. rom., pp. 540.

schema conceptelor sensibile (ca ale figurilor în spațiu) este produsul și așa zicând 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. Pe când, 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 ».

Problema schematismului se complică deci la Kant, față de platonicieni, chiar restrânsă la sfera epistemologică, deoarece Kant, spre a nu știrbi independența de experiență a judecăților sintetice *a priori*, adică autonomia matematicii ca știință, refuză a identifica simbolurile matematicii cu schemele care mijlocesc legătura între concepte și fenomene.

« De fapt, zice Kant, la baza conceptelor noastre sensibile 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 restrânsă totdeauna numai la o parte a acestei sfere. Schema triunghiului nu poate exista nicăeri altundeva decât în cugetare și înseamnă o regulă a sintezei imaginației cu privire la figuri 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 animal pațruped, fără a fi limitată la vreo osebită figură unică ce mi-o

oferă experiența, sau și orice imagine posibilă ce o pot reprezenta *in concreto* ».

În acest proces al legăturii fenomenului de concept intervine deci imaginația care dă schema. Imaginația este facultatea de a ne înfățișa în intuiție un obiect chiar fără ca obiectul să fie prezent. Dar în funcțiunea ei transcendentă ea este facultatea de a ne reprezenta un procedeu de a procura unui concept o imagine, spre a înlesni puterii de judecare subsumarea fenomenului sub concept. Puterea de judecare este o facultate înnăscută; lipsa ei se numește prostie. Puterea de judecare dă regulile pentru aplicările practice ale științei. Un om poate fi erudit și totuși lipsit de judecată, adică ne în stare să aplice cunoștințele sale. Puterea de judecare e un talent deosebit, care nu poate fi dobândit prin învățătură, ci poate fi numai exercitat; ea aparține facultăților de cunoaștere, dar nu dă, în întrebuintărea ei în domeniul teoretic, nicio cunoaștere; prin ea nu dobândim principii constitutive *a priori* în vederea cunoașterii naturii.

În zilele noastre, logica, epistemologia și psihologia, chiar lingvistica și sociologia ar îngădui filosofilor să limpezească teoria kantiană a schematismului, întrucât termenii de imagine, fenomen, obiect, concept, judecare, etc., și-au primit un înțeles mai bine definit ¹⁾.

Pentru scopurile noastre ajunge să simplificăm deslegarea problemei scoțând-o din ambianța istorică în care și-a primit formularea și deslegarea din partea lui Kant. Pentru noi, conceptul de « triumphiu » și cel de « câine » nu prezintă o deosebire fundamentală. Există doar triumphiuri fenomenale, de ex. cele desenate pe tablă, sau geamuri triumphiulare, și pe de altă parte conceptul triumphiului. Legarea fenomenului de concept se face printr'o schemă a imaginației care este o imagine virtuală, o « fantasmă motrice » (*Bewegungsphantasma*), cum o numește G e h l e n. Tot astfel e

¹⁾ Cartea d-lui Mircea Florian, *Cunoaștere și existență*, București 1939, ne dă temeinice informații în această chestiune.

În problema « imaginilor », foarte însemnată e opera lui L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, I—III, Leipzig 1929—1933, precum și cartea lui Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin 1940.

cazul și în legarea fenomenului « câine » de conceptul « câine ». Când îl îndemnăm pe un copil să deseneze un câine, un automobil, o casă, etc., el ne va da o figură « schematică », așa cum îl împinge imaginația în funcțiunea ei « transcendentă ». Copiii învață repede primele elemente ale aritmeticii și geometriei, deoarece aci se cere puțină imaginație pentru descoperirea schemelor. Progresul matematicii s'a înfăptuit în direcția de a prinde toate « formele » sub concepte matematice. În felul acesta schemele devin tot mai complexe și complicate cerând dela imaginație opintiri tot mai mari și exercitând puterea de judecare într'o măsură nebănuită pe vremuri.

Dar dacă în limpezirea problemei schematismului științele moderne sunt în stare să aducă contribuții nouă și importante, acestea nu răstoarnă temeliile epistemologiei kantiene. Problema rămâne îngrădită în sfera logică și epistemologică. Pe calea schematismului nu putem deslega nici noi problema *metafizică*, nu putem explica legătura între sensibil și inteligibil (suprasensibil)¹⁾. Și asta e tot ce vrea să demonstreze Kant, statornicind că toate *cunoașterile* noastre se raportează la o experiență posibilă și că « în raportarea generală la această experiență stă adevărul transcendent, care precedează orice adevăr empiric și îl face posibil ».

În sfera teoretică, conceptele pure ale intelectului sunt legate de condiții sensibile; ele sunt concepte îndreptate spre un obiect dat experienței sensibile, iar « schema este bine zis numai fenomen sau conceptul sensibil al unui obiect în concordanță cu categoria ».

Suntem deci departe de încrederea în puterea rațiunii de a pătrunde până la adevărul transcendent, la *idei*. Schematismul platonicienilor, formulat în locul citat de noi mai sus din *Metafizica* lui Aristotel, ni se înfățișează ca o încercare naivă de a descoperi trecerea dela sensibil la suprasensibil. Dar această formulare își păstrează însemnătatea ca punct de plecare pentru înțelegerea rolului ce-a dobândit

¹⁾ Și în « deducțiunea transcendentă a categoriilor » se pot aduce lămuriri prin cercetarea de ex. a raportului între gramatică și logică, vorbire și gândire etc. Dar aceste cercetări nu pot deschide drumul spre o nouă concepție epistemologică în stare să sguode pozițiunea kantiană.

știința matematică în cursul vremii. Și chiar Kant se străduiește a-i asigura matematicii, prin toate artificiile de metodă, un loc privilegiat între științe. Și când va fi să vedem cum totuși între lumea sensibilă și cea inteligibilă se poate descoperi o legătură, vom întâlni, deși sub altă înfățișare, conceptele matematice ca scheme mijlocitoare între cele două lumi.

Căci rezultatul final la care ajunge Kant este totuși matematizarea lumii, natura înfățișându-i-se ca o ordine calculabilă. *Logica transcendentală* ne dă tot adevărul ce-l putem descoperi prin cercetarea naturii, deoarece natura nu este decât *fenomen* determinat de felul funcțiunii simțurilor noastre. *Estetica transcendentală* constituie deci temeiul logicei ca epistemologie (*Wissenschaftslehre*). Dar știința, ca sistem, ca totalitate articulată a cunoștințelor noastre, deci natura însași ca totalitate și unitate a fenomenelor, nu sunt posibile decât prin funcțiunea rațiunii, care prin *ideile* transcendente ordonează conceptele. Imaginea naturii ca ordine calculabilă e înfăptuită deci de rațiune. Pentru știință *ideile* sunt logic-necesare, dar știința nu poate demonstra existența reală a acestor idei, adică nu le poate considera ca *principii constitutive* ale naturii sau, cum am zice în vechea terminologie, ca principii cosmice, ca *substanțe*.

Cele două substanțe cartesiene: sufletul și materia își păstrează deci la Kant, în știință, un loc destul de important, cum și ideea de Dumnezeu reprezentând ideea de cauză ultimă, spre care știința trebuie să-și îndrepte cercetările în urmărirea seriilor cauzale, deși fără nădejdea de a ajunge cândva, în lumea fenomenală, la un termen ultim, la necondiționat.

Aceste îngrădiri necesare pentru disciplinarea rațiunii în întrebuințarea ei teoretică și pentru asigurarea certitudinii adevărurilor demonstrabile în cercetarea ordinii naturii, lasă însă un câmp larg pentru considerațiuni cari depășesc sfera științei.

IV

Mai întâi, dincolo de câmpul unde stăpânește știința stă *lucrul în sine*. Existența sa e sigură, deși nu poate fi demon-

strată. Noi suntem nevoiți să gândim lucrul în sine și o *ordine inteligibilă* pe care se întemeiază *ordinea fenomenală*. Omul ca ființă rațională trebuie să gândească ordinea inteligibilă, deși n'o poate cunoaște; ca ființă morală, el o cunoaște, dar nu poate demonstra realitatea ei, ci are numai tendința de a o înfăptui. Pentru *voința* omenească ideile rațiunii sunt realități, principii constitutive ale unei ordine spre a cărei înfăptuire omul e mânat ca ființă morală.

Rațiunea legată prin mijlocirea intelectului de sensibilitate garantează ordinea naturii; rațiunea legată, tot prin mijlocirea intelectului, de voință, cheazășuește ordinea morală.

Dar în domeniul moral ne găsim în plină metafizică. Noi credem și trebuie să credem în existența lumii inteligibile și legea morală din conștiința noastră ne revelează ordinea inteligibilă. Voința, adică rațiunea pură devenită practică, dispune de principii *a priori* în stare să dea acțiunii omului norme lămurite. În sfera metafizică, Eul nu este transcendental, adică numai condiție logică a adevărului teoretic, demonstrabil, ci este transcendent, adică voință, cauză, substanță; aci Eul creează o ordine; acțiunea sa reprezintă un început necondiționat al unei serii cauzale. Nu se poate explica și demonstra cum se întâmplă acest lucru, așa cum în general nu se poate explica în ce fel lucrurile în sine produc fenomenele. Caracterul fenomenal, empiric, al omului este manifestarea caracterului său inteligibil, așa cum natura, ca totalitate a fenomenelor, este manifestarea naturii în sine, a cauzei ultime, din care derivă toate efectele posibile. Omul ca *fenomen*, ca organism natural, stă sub determinismul universal; acțiunile sale pot fi explicate, în același fel ca și toate celelalte evenimente în natură. *Semnificație morală* își dobândesc acțiunile omului numai prin raportarea lor la caracterul inteligibil, deci la o ordine *gândită*, așa cum cugetăm că ar trebui să fie.

Voința tinde spre un scop. Scopul este reprezentarea, deci anticiparea rezultatului acțiunii. Există un principiu *a priori* al voinței, din care să derive toate scopurile posibile ce-și poate propune omul? Noțiunea unui scop suprem, față de care toate celelalte scopuri nu sunt decât mijloace, izvo-

răște din definiția unei voințe bune în înțeles absolut, adică a unei voințe care nu e determinată de nimic empiric, ci își găsește în sine, ca rațiune practică, principiul de determinare. Acest principiu trebuie să fie *a priori*, din rațiune pură; el trebuie să fie condiția formală pentru valabilitatea generală a oricărei judecăți morale.

Dacă omul ar fi o ființă pur rațională, el ar fi și ființă perfect morală, întrucât acțiunile sale ar fi în acord deplin cu legea morală. Dar, cum omul, ca fenomen, e determinat și de afectivitatea sa, de dorințe și inclinațiuni, legea morală i se prezintă ca imperativ al rațiunii de a făptui în conformitate cu legea morală. Legea morală îi desvăluie omului ordinea morală, imperiul grației, spre care îl chiamă menirea sa ca ființă rațională, dar de care îl desparte firea sa « patologică », inclinațiunile și pasiunile sale.

K a n t se întoarce, în doctrina morală, la L e i b n i z. Cu cea mai mare hotărâre însă respinge K a n t pretențiile rațiunii de a *demonstra* existența reală a regnului grației, ceea ce ar cuprinde doar și demonstrarea existenței sufletului și a lui Dumnezeu. Temeiul moralei este *crența rațională* în existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului. Noi credem în existența lui Dumnezeu și a sufletului nemuritor, deoarece nu putem demonstra aceste adevăruri, dar crența noastră e rațională întrucât cu *necesitate logică* ajungem la ideea de Dumnezeu ca principiu al ordinii și unității naturii și la ideea de suflet ca principiu al unității conștiinței. Din rațiune suntem în stare să scoatem principiul *a priori* al moralei, deci principiul unei ordine din care facem parte ca ființe raționale și din care ne putem face demni a face parte ascultând ca ființe imperfecte, prinse în ordinea naturii, de imperativul legii morale.

Impotriva obiecțiunilor că morala lui K a n t exclude sentimentul, în felul că intervenția inclinațiunilor ar scădea valoarea morală a acțiunii, trebuie să-l apărăm pe K a n t. El zice că inclinațiunile și dorințele ne împiedecă să desprindem principiul *a priori* al ordinii morale. Faptele izvorâte dintr'o voință determinată de inclinațiuni nu trebuie să fie imorale, dar pot fi și sunt adesea potrivnice legii morale.

Din experiență nu putem scoate un criteriu pentru judecarea faptelor din punct de vedere moral. Spre a ști ce este bine și rău, în fiecare caz empiric, criteriul trebuie să fie dat printr'un concept *a priori*. Ne-am putea imagina deci ca omul să fie o ființă lipsită de rațiune și ca totuși faptele sale să fie în deplin acord cu legea morală. Ne-am putea închipui ca ordinea naturii să fie potrivită ordinii morale în așa fel ca tot ce se întâmplă să desvăluie neîncetat *perfectiunea* lumii, adică o ordine voită de o ființă atotbună. Dar nimic nu ne îndreptățește să susținem că am putea cunoaște și explica acordul între ordinea perfectă gândită și ordinea naturii fenomenale. Căci, această pretenție ar trebui să se întemeieze pe cunoașterea *naturii în sine*. Principiul moralei ne îngăduie să intrăm nemijlocit în sfera inteligibilului, dar *Critica rațiunii practice*, în partea ei negativă, ne interzice a încerca vreo explicare a raportului între inteligibil și sensibil (empiric).

Toate aceste piedeci ar dispărea, *dacă intelectul nostru ar fi intuitiv*. În acest caz, categoriile sale, în domeniul teoretic, nu s'ar raporta la o experiență *posibilă*, ci la o experiență *necesară*. Noi am cunoaște cauza lumii sensibile, deci lucrul în sine, și cunoscând-o pe ea am cunoaște natura ca efect necesar al ei. Toată experiența, trecută și viitoare, ni s'ar înfățișa într'o totalitate intuită. Nu putem atribui însă o astfel de cunoaștere decât unui *intellectus archetypus*, care creează lumea prin gândire, sau unui *intellectus ectypus*, care-și poate cel puțin reprezenta procesul creațiunii. Numai divinitatea e în stare să creeze lumea prin gândire și să aibă, gândind-o, și reprezentarea creațiunii sale. Metafizica dogmatică a fost dispusă să-i atribue omului un *intellectus ectypus*, o inteligență receptivă, adică puterea de a cunoaște lucrul în sine și cauzalitatea lui. Dar ea n'a făcut decât să confunde fenomenul perceptibil cu lucrul în sine gândit, căruia însă nu-i corespunde nimic în experiență, deci nu poate fi cunoscut, nu poate fi obiect al științei.

Cunoașterea suprasensibilului ne rămâne oprită pentru totdeauna, dar credința rațională în existența sa ni se impune cu necesitate logică în clipa ce rațiunea devine practică. În

acest caz însă ordinea naturii rămâne cu desăvârșire nedeterminată în raportul ei cu ordinea morală. Omul acționează și prin faptele sale creează ordinea morală, dar nu suntem în stare să știm dacă și întrucât inserarea faptelor sale în ordinea naturii îi imprimă acesteia o semnificație morală, ca și cum ea ar fi creată de o inteligență care a vroit să realizeze prin ea binele moral.

În felul acesta, cele două lumi rămân despărțite și nicio punte nu duce dela una la alta.

Rațiunea teoretică e legiuitoare pentru natură considerată ca experiență posibilă, rațiunea practică e legiuitoare pentru om ca lucru în sine. Dar ordinea naturii rezultată din legislația rațiunii teoretice e curat *mecanică* (matematică), ea e lipsită de semnificație axiologică. Natura nu urmărește un scop, ordinea morală, pe de altă parte, e întemeiată pe ideea perfecțiunii, pe conceptul unui scop ultim și suprem, deoarece acțiunea omului este acțiunea unei cauze inteligibile și inteligente; această ordine e curat *telică*.

Problema este: există o legătură între mecanismul naturii și finalismul moralității?

La această întrebare câtă să dea răspuns *Critica puterii de judecare*.

V

Intr'o lungă introducere la *Critica puterii de judecare*, Kant prinde într'o vedere de ansamblu planul întregului său sistem filosofic, stăruind mai ales asupra rolului celor are puterea de judecare de a lega legislația intelectului de cea a rațiunii¹⁾. Calea urmată de Kant e destul de complicată. « Ai fi preferat parcă, zice d-l Petrovici, să se fi menținut prima idee a lui Kant, de-a scrie o Critică a gustului estetic, cu intenția de-a pune în evidență formele apriorice și transcendente ale sentimentului, completându-se cu aceasta tabloul succesiv al celor trei facultăți psihice ».

¹⁾ Kant scrisese pentru *Critica puterii de judecare* o introducere și mai lungă. Un extras din manuscrisul acestei prime redactări a introducerii fu publicat de Iac. Sigism. Beck în 1794. Manuscrisul întreg e tipărit abia în ediția opinelor lui Kant îngrijită de E. Cassirer și anume în vol. V.

Dar, poate că privită problema din altă latură, vom înțelege străduința lui Kant de a considera critica gustului ca parte integrantă a unui tratat menit să umple golul între Critica rațiunii pure și cea a rațiunii practice.

Prin aceste două critice din urmă Kant pusese temelii trainice pentru o *epistemologie* pe de o parte și pentru o *axiologie* pe de altă parte. El dăduse răspuns la două întrebări: 1. pe ce se întemeiază valabilitatea universală a judecăților de cunoaștere? și 2. pe ce se întemeiază aceeași valabilitate a judecăților de valoare? Răspunsul lui îl putem formula, fără a ține prea mult seama de terminologia kantiană, zicând că valabilitatea universală a judecăților de cunoaștere se sprijină pe legislația *rațiunii*, cea a judecăților de valoare pe legislația *voinței*. Legea cauzalității mecanice a naturii izvorăște din rațiune, legea cauzalității morale din voință.

Dacă rațiunea s'ar cunoaște pe sine ca voință sau dacă voința s'ar vrea pe sine ca rațiune, cauzalitatea naturii ar fi identică cu cea a libertății, adică binele suprem (valoarea absolută) ar fi identic cu realitatea absolută. Dar tocmai critica acestor două facultăți arată că rațiunea nu poate cunoaște valoarea absolută nici voința nu poate vrea existența absolută. Imperfecțiunea naturii umane îl ține pe om între cele două lumi, cunoașterea sa fiind legată de condițiuni sensibile, iar vrerea sa neputând prefăce ordinea fenomenală (a naturii) într'o ordine perfectă, care să corespundă idealului său moral. Dacă omul ar fi de fapt și ar rămânea în această situație, viața sa ar fi un chin, presupunând că omul poate simți plăcere și neplăcere. Și, noi știm că omul este o ființă care posedă sentimente, că simte plăcere și neplăcere. Pentru a simți deci plăcere omul trebuie să găsească posibilitatea de împăcare între rațiune și voință. Când cunoașterea sa îndreptată spre natură descopere acest acord, omul va simți plăcere, tot astfel când voința sa nu va fi împiedecată de a înfăptui binele în lume; când însă experiența îi va revela un desacord și voința se va izbi, prin urmare, de împotrivirea naturii, omul va simți neplăcere.

Termenul de « valoare » poate fi el însuși definit din aceste două puncte de vedere. Un lucru are valoare sau reprezintă

o valoare când apariția (prezența) sa deșteaptă în noi un sentiment de plăcere sau când, dorindu-l fiindcă ne place, îl putem înfăptui.

Sentimentul de plăcere și neplăcere este deci izvorul unor judecăți care nu sunt nici judecăți de *cunoaștere* nici judecăți *morale*, al căror principiu de valabilitate nu stă nici în rațiune nici în voință, ci va izvorî, zicem noi, dintr'o facultate intermediară. Această facultate este puterea de judecare. O axiologie, o teorie a valorilor, va trebui să cuprindă o cercetare asupra judecăților de valoare, cu străduința de a descoperi principiul pe care se întemeiază valabilitatea generală a acestor fel de judecăți. Estetica modernă își îngrădește domeniul de cercetare, ocupându-se numai de plăcerea produsă de lucrurile frumoase (în natură și artă). Kant a văzut bine că există o problemă generală a judecăților de valoare și teoria sa trebuie să fie apropiată de teoriile axiologice moderne și prețuită nu numai ca un început ci ca o puternică fundamentare a axiologiei.

Problema axiologiei este doar tocmai statornicirea principiului pe care se sprijină valabilitatea universală a judecăților de valoare. În cele două Critice, a rațiunii pure (teoretice) și a rațiunii (pure) practice, Kant descoperise temeiul universalității judecăților în știință și pe cel al universalității judecăților morale. Dacă atribuim și altor judecăți universalitate, principiul acesteia trebuie să se găsească la mijloc între rațiune și voință, între teorie și practică, între știință și acțiune. Și cum între rațiune și voință facultatea mijlocitoare este puterea de judecare, principiul judecăților de valoare trebuie să fie un principiu al puterii de judecare. Schematismul ne-a arătat însă că puterea de judecare are nevoie, în funcțiunea ei, de imaginație pentru legarea fenomenului de concept, schema imaginației stând la mijloc între fenomenul sensibil și conceptul intelectual.

În judecățile de valoare e dat fenomenul, dar lipsește conceptul. Funcțiunea puterii de judecare este de a căuta pentru fenomen conceptul corespunzător. Aci intelectul nu e în stare să intervină. Nicio categorie a lui nu determină un obiect ca util, agreabil, frumos sau sublim. În ordinea naturii, ca

fenomen, o astfel de determinare e imposibilă. Pe de altă parte, sentimentul de plăcere și neplăcere, care stă la baza acestor judecăți, nu poate fi considerat așa de lesne ca « sentiment în general », decât doar în anumite condițiuni și cu anumite rezerve. El rămâne totdeauna un sentiment subiectiv (individual). Cum judecățile de valoare *pretind* totuși valabilitatea universală, dificultatea e lămurită. Căci aceste judecăți pretind a da cunoaștere fără s'o poată da (lipsind conceptul intelectului pentru subsumarea fenomenului) și pun voința în acțiune fără a-i fixa un scop determinat *a priori*. Puterea de judecare ar rătăci aci lipsită de un principiu călăuzitor, dacă imaginația și intelectul nu i-ar veni în ajutor într'un nou fel de colaborare.

Dorințele noastre cari ne mână să căutăm plăcerea excită imaginația. Dacă jocul ei ar fi liber și nestăvilit, nicio judecată de valoare cu pretenție de universalitate n'ar fi posibilă. Intervine însă intelectul care pune ordine în jocul imaginației. În felul acesta scopurile dorințelor noastre sunt prinse sub concepte. Se încheagă deci clase (categorii) de obiecte, al căror criteriu e stabilit prin raportarea obiectelor la sentimentul nostru de plăcere sau neplăcere. Obiectele devin valori ordonate într'un sistem. Noile categorii prin cari fenomenele sunt determinate nu servesc cunoașterii lor, dar dau totuși judecăților de valoare o justificare a pretenției lor de universalitate, deoarece puterea de judecare se sprijină pe funcțiunea intelectului în crearea unei noi ordine. Iar imaginația, înfrânată de intelect în jocul ei liber, își exercită funcțiunea ei de mijlocitoare între puterea de judecare și intelect dând scheme cari aparțin, pe de o parte, sentimentului de plăcere și neplăcere (sau mai bine zis simțirii de plăcere și neplăcere), pe de altă parte intelectului. În această nouă ordine a lucrurilor natura însași ca totalitate a fenomenelor ne apare sub altă înfățișare. Intelectul nu-i poate asigura legalitatea prin principii constitutive *a priori*, deci prin vechile sale categorii, deoarece funcțiunea sa se mărginește aci de a disciplina imaginația în jocul ei liber. Numai puterea de judecare, reflectând asupra modului de subsumare a fenomenului sub concept, descopere categoriile de valoare

în această acțiune regulatoare a intelectului asupra imaginației și le întrebuițează în împlinirea propriei sale meniri de a lega fenomenul de concept.

În felul acesta judecățile de valoare dobândesc, deși se întemeiază pe sentimentul subiectiv de plăcere și neplăcere, dreptul de a pretinde valabilitatea universală (logică, conceptuală).

Criteriul de clasificare și ierarhizare a valorilor i se prezintă lui K a n t în mod firesc din relația judecăților de valoare cu judecățile de cunoaștere pe de o parte și cu judecățile morale pe de alta. Întrebuițând pentru numirea «judecăți de cunoaștere», termenul obișnuit de «judecăți de existență»¹⁾, criteriul de clasificare al lui K a n t apare mai lămurit. Valorile, anume, legate de existența (și prezența) obiectului sunt cele mai inferioare, iar cele ce se întemeiază pe modul de funcțiune a facultăților subiectului sunt valori superioare; acestea din urmă se apropie de valoarea absolută (morală), care se sprijină pe autonomia subiectului fără nicio raportare la obiect. «Frumosul» stă la mijloc între aceste valori. Obiectul are un rol numai ca formă frumoasă, care place fără interes pentru existența obiectului, iar autonomia subiectului își găsește expresia în preponderența imaginației față de care intelectul are un rol subordonat. În conceptul «sublimului» intelectul își pierde puterea asupra imaginației, care depășește orice limită; trebuie să intervină rațiunea cu ideile ei practice pentru a asigura subiectului independența față de obiect. Numai ca ființă morală, deci afirmându-și libertatea și autonomia, omul poate simți plăcere în fața nemărginirii și puterii naturii. În felul acesta se înfăptuește legătura între cunoașterea îndreptată spre obiect (fenomen) și voința generatoare a ordinii inteligibile, a unei ordine ce stă dincolo de orice experiență sensibilă și nu numai că e neatârnată de experiență, dar reprezintă temeiul ordinii fenomenale.

Problema ierarhiei valorilor poate primi, după același criteriu, o lămurire și din altă latură.

¹⁾ Vezi în această chestiune de terminologie E. G o b l o t, *Logique des Jugements de Valeur*, Paris 1927, p. 3.

În cunoaștere, Eul are o atitudine curat teoretică. Subiectul nu este decât condiția logică a ordinii naturii; el nu determină apariția, dispariția sau prefacerea lucrurilor. În sfera morală, subiectul e activ; el se consideră cauză a evenimentelor, început necondiționat al unor serii cauzale.

Conceptele de « voință », « libertate », « autonomie » etc., implică doar conceptul de activitate îndreptată spre un scop. Ordinea naturii trebuie transformată potrivit cu ordinea morală. Din această tendință de transformare a naturii izvoară *artele*. Artele creează valori. În arte se obiectivează legislația voinței, dela un minim, unde voința e determinată de dorințe și inclinațiuni legate de existența obiectului până la ordinea morală independentă de obiecte și exprimând în toată puritatea autonomia voinței.

« Orice obiect al naturii acționează după legi. Numai o ființă rațională are facultatea de a acționa *după reprezentarea* legilor, adică după principii, adică are o *voință*. Deoarece pentru deducția acțiunilor din legi se cere *rațiune*, voința nu este altceva decât rațiune practică. Dacă rațiunea determină voința în mod inevitabil, acțiunile unei astfel de ființe, cari se cunosc a fi obiectiv necesare, sunt și subiectiv necesare, adică voința este o facultate de a alege *numai aceea* ce rațiunea, independentă de inclinațiune, cunoaște ca practic necesar, adică bun. Dacă însă rațiunea pentru sine singură nu determină în deajuns voința, dacă aceasta e supusă încă unor condițiuni subiective (unor anumite motive) cari nu coincid totdeauna cu cele obiective; cu un cuvânt, dacă voința nu e *în sine* pe deplin conformă cu rațiunea (cum e cazul real la oameni); atunci acțiunile, cari din punct de vedere obiectiv sunt recunoscute necesare, sunt din punct de vedere subiectiv contingente, și determinarea unei atari voințe în conformitate cu legile obiective e constrângere; adică raportul legilor obiective față de o voință nu pe deplin bună se înfățișează ca determinare a voinței unei ființe raționale deși prin motive ale rațiunii, cărora însă această voință, după natura sa, nu se supune în mod necesar » ¹⁾.

¹⁾ *Intemeierea metafizicei moravurilor*, trad. rom., pp. 81—82.

«Practic bine este ceea ce determină voința cu ajutorul reprezentărilor rațiunii, deci nu din cauze subiective, ci în mod obiectiv, adică din motive cari sunt valabile pentru orice ființă rațională ca atare. Acest bine se deosebește de ceea ce e plăcut prin faptul că plăcutul înrăurește asupra voinței numai cu ajutorul senzației din cauze pur subiective, care sunt valabile numai pentru simțul unuia sau altuia, și nu ca principiu al rațiunii, care e valabil pentru ori și cine ».

În nota infrapaginală la acest loc, Kant adaugă: «Dependența facultății apetitive de senzație se numește înclinațiune, și aceasta dovedește totdeauna o *trebuință*. Dependența unei voințe întâmplător determinabile însă de principii ale rațiunii se numește *interes*. Acesta se ivește deci numai cu privire la o voință dependentă, care nu e totdeauna dela sine conformă cu rațiunea; la voința divină nu ne putem gândi un interes. Dar și voința umană poate avea *interes* pentru ceva, fără a acționa deaceia din *interes*. Cel dintâi se numește *interes practic* pentru acțiune, al doilea *interes patologic* pentru obiectul acțiunii. Cel dintâi arată numai dependența voinței de principii ale rațiunii în sine, al doilea de principiile acesteia cu scopul înclinațiunii, deoarece rațiunea arată numai regula practică, cum se poate satisface trebuința înclinațiunii. În cazul dintâi mă interesează acțiunea, în al doilea obiectul acțiunii (întrucât îmi este plăcut)... La o acțiune din datorie nu trebuie considerat interesul pentru obiect, ci numai pentru acțiune însăși și pentru principiul ei în rațiune (pentru lege) »¹).

Acest interes practic sau respect pentru legea morală, poate fi numit totuși *sentiment moral*, și în fiecare om trebuie să presupunem « o dispoziție spre sentimentul pentru idei (practice), adică morale » (*Critica puterii de judecare*, § 29, al. 3). Judecata estetică privind sublimul se întemeiază pe un sentiment asemănător, sau, mai bine zis, judecata asupra sublimului se sprijină pe sentimentul moral. Așa dar putem spune că o acțiune morală (săvârșită numai din datorie, din respect pentru legea morală) este sublimă, iar un obiect este sublim

¹) *Intemeierea metafizicii moravurilor*, trad. rom., pp. 83—84.

când trezește în noi sentimentul moral. Ceea ce determină caracterul sublimului este raportarea necesară la suprasensibil, la ideile rațiunii cărora niciun obiect nu i se potrivește. Natura în nemărginirea și puterea ei e sublimă când, cu toată covârșitoarea ei superioritate asupra simțurilor, nu poate reprezenta totuși în mod adevărat *ideea* infinitului și a atotputerniciei. Natura este în acest caz o schemă a imaginației care leagă fenomenul de idee, deci de suprasensibil.

Ajunși aci, ne putem întoarce la schematismul platonicienilor amintit de *Aristotel*. Am putea considera, anume, toată *Critica puterii de judecare* ca un tratat asupra schemelor date de imaginație cu menirea de a lega sensibilul de suprasensibil. În felul acesta problema se simplifică și opera lui *Kant* devine mai străvezie.

VI

Sistemul filosofic kantian, spre a dobândi o înfățișare mai clară, trebuie scos din condițiile istorice în care s'a născut și, apoi, mai trebuie descătusat din lanțurile unei terminologii învechite. Pe alocuri descoperim chiar la *Kant* străduința de evadare din aceste două îngrădiri. *Critica rațiunii pure* e în primul rând *critică* îndreptată împotriva filosofiei dogmatice și sceptice. *Prolegomenele* precum și *Intemeierea metafizicei moravurilor* sunt încercări de a rupe încătusarea istorică și de a fixa principiile pentru « orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință » și, adăugim noi, pentru orice doctrină morală.

Kant păstrează, ce-i drept, numirea de *critică* și pentru cele două opere care completează sistemul său, dar asta o face mai mult ca o legătură exterioară. *Critica rațiunii practice* și *Critica puterii de judecare* nu mai au un caracter critic, ci sunt tratate sistematice sprijinite pe rezultatele dobândite prin critica cuprinsă în *Critica rațiunii pure*. Rațiunea devenită practică scapă doar de subt îngrădirile impuse ei, prin critică, în funcțiunea ei teoretică. În domeniul practic (moral) suntem în plină metafizică, în sfera inteligibilă, unde omul e *noumen*, cauză creatoare, voință în sine, liberă de condi-

țiunile sensibilității și supusă numai propriei sale legislații. Dar aci ca și, în urmă, în *Critica puterii de judecare*, atitudinea noastră trebuie să rămână *critică*, adică trebuie să ne amintim totdeauna că nu suntem în stare să *demonstrăm* ceva, ci doar numai să hotărîm sau să reflectăm.

În ce privește terminologia, dificultatea de a străbate în sistemul kantian stă în acea fărâmițare a « minții » (Gemüt) omenеști în « facultăți » principale și secundare, fiecare facultate având funcțiuni proprii și pe care Kant le cercetează în parte. Desfacerii minții în facultăți trebuie să-i urmeze apoi refacerea ei prin legarea facultăților întreolaltă. Cum fiecare facultate mai are și diferite funcțiuni: empirică, transcendentă și transcendentă, firele de legătură se încurcă adeseori și ne trezim uneori într'un labirint fără nădejde de a descoperi ieșirea. Această dificultate ni se prezintă mai ales în *Critica puterii de judecare*, unde înnodarea firelor constituie problema centrală. De aceea credem că am făcut bine dând chiar la început, în expunerea problemei schematismului, o indicare a căii pe care cititorul amenințat să se rătăcească ar putea străbate labirintul. O introducere are doar menirea să dea celui ce întreprinde călătoria prin labirintul unei opere ghemul Ariadnei în mână, ca să se poată întoarce acasă teafăr și mai bogat în cunoștințe.

Sistemul lui Kant, în unitatea sa, ne dă o știință despre om. Filosofia sa este o *antropologie*, dar nu din punct de vedere pragmatic ¹⁾, ci din punct de vedere teoretic, științific.

Omul prin acțiunile sale este o cauză a evenimentelor în lume. Dar el este o *cauză inteligentă*, adică o cauză care prevede efectul. Voința umană e legată de scopul urmărit, de efectul ce urmează a fi produs de ea prin reprezentarea scopului, care este astfel o *vis a fronte*, o forță care *atrage*, nu *împinge*. Impins este omul spre acțiune de *trebuințele* sale organice (cunoscute sub termenul general de « instincte »). Trebuința este o *vis a tergo*. Animalele, lipsite de rațiune

¹ Din punct de vedere « pragmatic », adică pentru folosul celor ce în ocupația lor au nevoie să cunoască oamenii. Prelegerile lui Kant publicate în 1798 sub titlul *Antropologie în pragmatischer Hinsicht*, cuprind filosofia sa în formă exoterică, pe când cele trei Critice sunt scrise pentru filosofi, sunt scrieri esoterice, deci ne dau o antropologie filosofică.

acționează numai mânate de trebuințe. Nici nu putem spune că ele au « voință ». Căci voința este « rațiune practică ». O voință *pură* practică e determinată, după *Kant*, numai de reprezentarea unui scop, adică de un scop ales de ea însași. Aci stă toată problema libertății voinței. Căci o astfel de voință, neinfluențată de o *vis a tergo*, s'ar înfățișa de fapt ca un început necondiționat al unei serii cauzale; ea ar sta dincolo de toate determinațiunile lumii fenomenale. În acest caz, reprezentarea scopului ar fi lipsită de orice afectivitate, de orice sentiment de plăcere sau neplăcere izvorât din tendința de satisfacere a unor trebuințe. Cum scopul, chiar a voinței pure, trebuie realizat în lumea fenomenală, reprezentarea scopului nu poate fi altceva decât *schema* care leagă voința (aparținând lumii inteligibile) de fenomenul sensibil. Conceptul legii morale este reprezentarea unei ordine cum ar trebui înfăptuită prin acțiunea liberă a omului. Această reprezentare este schema generală pentru toate acțiunile omului privite din punct de vedere moral. Dar cert este, și *Kant* o repetă neîncetat, că în acțiunile omului nu lipsește niciodată influența *inclinațiilor*, a afectivității. Reprezentarea scopului va fi deci totdeauna încărcată cu afectivitate, ea nu va izvorî deci din rațiune pură, ci și din sentimentul de plăcere și neplăcere. Acest sentiment va pune imaginația în mișcare spre a căuta scopuri în conformitate cu acest sentiment, adică scopuri cari să satisfacă instinctele, trebuințele, dorințele omului. Rolul imaginației va fi deci de a anticipa prin schemele sale atâtea ordine de înfăptuit câte sunt necesare în vederea împlinirii dorințelor omului.

Imaginația lăsată sub influența numai a dorințelor ne va da scheme utopice, reprezentări de scopuri care nu pot fi înfăptuite. Trebuie să intervină intelectul, care să înfrâneze imaginația, cercetând condițiunile de înfăptuire a scopurilor în lumea fenomenală. Inteligența umană are de deslegat deci problema în ce măsură lumea fenomenală, a obiectelor, îngăduie înfăptuirea scopurilor ce-și propune omul. Din această activitate a omului s'a născut știința. Dorința de a înfăptui ce dorim, a trezit dorința de a ști, dacă și *prin ce mijloace* putem înfăptui ceea ce dorim. Știința dă deci

schemei scopului o structură nouă prin schema ordinii naturii. Numai posibilitatea inserării schemei scopului în schema ordinii naturii, elaborată de știință, asigură îndeplinirea scopului.

Cazul ideal ar fi dat când aceeași voință care scoate din sine (ca rațiune) reprezentarea scopului să creeze ordinea naturii în conformitate cu aceea reprezentare, căci în acest fel ordinea morală (inteligibilă) ar fi îndeplinită în ordinea naturală. Știința, ne spune Kant, nu poate demonstra acest lucru, ci ea descoperă numai ca principiu al ordinii naturii *cauzalitatea mecanică*. Acest adevăr dobândit de știință are, fără îndoială, o valoare instrumentală, *tehnică*, netăgăduită. Ordinea naturii nu se opune îndeplinirii scopurilor urmărite de om, ci dimpotrivă îngăduie inserarea acțiunilor omenești în mecanismul natural, dar ordinea naturii nu dă nicio deslușire asupra alegerii scopurilor. Alegerea aparține omului ca noumen, voinței în sine.

Totuși descoperim atât în om, ca fenomen, cât și în natură, considerată ca noumen, elemente care ne înlesnesc să legăm cele două ordine. În schema care leagă voința de scop, nu intervine numai sentimentul (motivarea naturală a voinței), ci și obiectul ca scop în sine (realizat de natură ca noumen). Noi găsim, adică, în natură obiecte ce ni se înfățișează ca și cum ar reprezenta îndeplinirea unui scop urmărit (dorit) de o voință. Organismele, plante și animale, ni se înfățișează în structura lor ca produse care depășesc ordinea mecanică, ca produse ale unei arte dispunând de o tehnică necunoscută încă omului. Mai mult, natura ea înșiși ne apare, când dăm atenție acestor forme și condițiilor în cari se nasc, se dezvoltă și dispar, ca o înlanțuire de forme telice, ca un sistem structurat și ierarhizat. În această ordine, finală, a naturii intră și omul. Schema aceasta, reprezentarea naturii ca ordine finală, produsă de o inteligență supraumană, stă la începuturile culturii umane. Prin ea rațiunea umană a făcut întâia legătură între ordinea naturii și ordinea morală, prin ea i s'a revelat omului menirea sa morală. Pe reprezentarea acestei ordine se întemeiază concepția că divinitatea a creat lumea pentru om, astfel că omul ar fi făcut după chipul lui Dumnezeu.

În acest credințe și superstiții e învăluit totuși germenul înaintării omenirii spre moralitate. Știința nu poate demonstra existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului din teleologismul naturii, deoarece descoperirea finalității în natură nu este o explicare a ei. Dar această descoperire întărește în noi credința că prin ascultarea de legea morală ne găsim și în ordinea naturii, considerată ca ordine creată de divinitate, deasupra celorlalte ființe, deoarece suntem în stare să ne reprezentăm planul după care a fost creată lumea. Teleologismul naturii este o ficțiune din punct de vedere științific, dar este o realitate din punct de vedere moral.

Plăcerea izvorită din sentimentul libertății morale este cea mai înaltă și cea mai curată plăcere, și voința de a înfăptui binele e determinată de acest sentiment, iar imaginația care dă schema pentru legătura voinței de scopul moral e călăuzită, în acest caz, de puterea de judecare în aprecierea naturii ca ordine finală.

VII

Așa se ridică clădirea sistemului filosofic al lui Kant: doi stâlpi înfipti adânc de-o parte și alta, unul susținând știința, celalt credința, iar legătura o face un arc frumos împodobit cu imagini ale artei umane și ale artei divine.

În înfăptuirile geniului uman Kant vede cu drept cuvânt revelația naturii divine în om. Dânsul n'o spune în acest fel, dar îndrăsnim să interpretăm așa gândul său. « Geniul este talentul (darul natural) care dă artei regula. Cum talentul, ca facultate productivă înăscută a artistului, aparține el însuși naturii, ne-am putea exprima și așa: geniul este dispoziția înăscută a minții (ingenium), prin care natura dă artei regula ».

Opera de artă, însă, pentru a fi operă de artă a geniului, trebuie să pară a fi natură, adică să pară, zicem noi, ca o operă care poate fi pusă alături de produsele creatorului naturii. Geniul este deci mai degrabă un dar divin și imaginația sa e « inspirație ». Puterea afectivă a schemei, deci aceea *vis a fronte* a scopului, nu e legată de vreo trebuință,

ci e desinteresată, e plăcere intelectuală produsă de însuși actul creației. Mergând pe această linie ajungem să dăm artei morale locul cel mai înalt în ierarhia artelor. Reformatorul moral genial exprimă cel mai înalt grad de desinteresare, de despărțire de tot ce este « patologic » (în înțeles kantian). Faptele sale sunt determinate de inspirație divină, de imaginea unei ordine perfecte, vroită și înfăptuită de Dumnezeu. Pentru creștini, viețuirea Mântuitorului este schema cea mai clară a ordinei morale și oamenii de rând înaintază spre moralitate imitând viața lui Hristos. Și, așa cum în celelalte arte, geniul are nevoie de tehnică pentru stăpânirea materialului prin care-și obiectivează opera, așa există și tehnice morale. Jezuiții, începând cu întemeietorul ordinului I g n a ț i u de L o y o l a, au elaborat o tehnică morală în temeiul științei psihologice, a cunoașterii mecanismului psihic ¹⁾. Cine vrea să-și formeze viața după idealul creștin, trebuie să scoată din blocul amorf de marmoră al sufletului său cu dalta răbdării chipul curat al bunătății și dragostei divine. Se înțelege că tehnica singură nu ajunge pentru ca să fim morali, dar cum poate fi cineva moral fără cercetarea conștiinței proprii, fără disciplinarea neîncetată a pornirilor rele, fără exercițiu în observarea normelor morale?

Asemănarea regulelor tehnice în diferitele arte ne îngăduie să considerăm de pildă « frumusețea ca simbol al moralității ». Și chiar după exemplele date de K a n t prin care vrea să ilustreze deosebirea între schemă și simbol (*Critica puterii de judecare*, § 59), noi am spune: frumusețea *însuflețită* este simbol al moralității.

Geniul, și mai ales geniul creator de valori morale, ni se înfățișează ca un punct în care se întâlnește lumea sensibilă cu cea inteligibilă, în care acțiunea cauzei inteligibile asupra substratului sensibil e vădită. Intre lumea sensibilă (natura ca mecanism) și lumea inteligibilă (ordinea libertății) se inter-

¹⁾ Cartea lui René Fülöp-Miller, *Macht und Geheimnis der Jesuiten* (Leipzig-Zürich 1929), ne dă informații bogate asupra tehnicii morale elaborate de acest ordin religios.

pune lumea valorilor, adică lumea sensibilă străbătută și mlădiată de acțiunea unei cauze inteligente, a unei voințe care urmărește înfăptuirea de scopuri.

În lumea valorilor se realizează împăcarea naturii cu spiritul, *armonia* universală. Geniul se învrednicește de viziunea clară a acestei armonii. Ea este în sufletul său, « în acordul telic al facultăților sale mintale », dar el o descopere și în natură, și operele artei sale, valorile ce le creează el, nu numai că nu tulbură, ci desăvârșesc armonia naturii.

Filosofia artelor și filosofia naturii, cuprinse în *Critica puterii de judecare*, se îmbină dela sine într'o *filosofie a vieții*. Puternice sugestii pentru toate științele țâșnesc din această carte a lui Kant. Psihologia, estetica, științele naturale, dar și teologia vor găsi în ea observații și formulări care anticipează multe ipoteze rodnice de mai târziu.

Astfel, în partea întâia, în « critica puterii de judecare estetică », sunt clar expuse principiile unei filosofii a culturii. Sociologii, de pildă, vor găsi aci o schițare limpede a unei psihologii sociale și a funcțiunii sociale a artelor. Ceea ce J. M. Guyau a expus atât de frumos în cartea sa *Arta din punct de vedere sociologic* (1889), poate fi apropiat și legat de estetica lui Kant, unde comunicarea sentimentelor și rafinarea gustului estetic în societate sunt considerate ca temeiuri ale culturii umane.

În partea a doua, în « critica puterii de judecare teleologică », naturaliștii au descoperit în germene teoria lui Darwin, a lui Spencer și pe cea a lui Lamarck și aci găsim o chibzuită cumpănire a problemei, dacă fenomenul vieții poate fi explicat prin cauze mecanice sau că explicarea ar cere admiterea de cauze finale, problemă care, în zilele noastre, a deslănțuit, în biologie, conflictul între mecaniciști și neovitaliști.

Dar, în sfârșit, cartea aceasta a lui Kant este mai mult decât o carte de știință: ea este opera unui geni creator și în ea se oglindește armonia sufletului său care, renunțând de a ști toate, crede că poate nădăjdui toate.

Dacă nu putem înfăptui binele pe pământ, dacă nu ne putem dobândi în viața pământească adevărata fericire, sun-

tem totuși în stare să vrem binele străduindu-ne din toate puterile a-l înfăptui devenind astfel demni de adevărata fericire. Chemarea de dincolo, unde domnește adevărul și binele, ne vine prin diferite semne. Să năzuim a le descoperi și înțelege și astfel ne vom înălța prin faptele noastre tot mai mult spre lumea idealurilor, a valorilor eterne.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

(cuprinzând numai cărțile și studiile ce le-am citit sau recitit pentru introducerea de față)

- Ion Petrovici, *Viața și opera lui Kant* (douăsprezece lecții universitare), București, Casa Școalelor, 1936.
- Victor Basch, *Essai critique sur l'Esthétique de Kant*, Paris, J. Vrin, 1927.
- Bruno Bauch, *Geschichte der Philosophie*, V, Immanuel Kant, Leipzig, G. I. Göschen, 1911.
- Bruno Bauch, *Immanuel Kant*, 3. Aufl., Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1923.
- Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1921.
- Theodor Valentiner, *Kant und seine Lehre*. Eine Einführung in die kritische Philosophie, Leipzig, Reclam jun. [s.a.].
- Justus Meyer, *Kants Philosophie der Lebenserscheinungen* (în revista « Kantstudien », Berlin, Bd. XXXVI, 1931, Heft 1/2, pp. 51—83).
- Hans Heyse, *Idee und Existenz in Kants Ethiko-Theologie* (în « Kantstudien », Bd. 40, 1935, Heft 4, pp. 101—117).

CRITICA
PUTERII DE JUDECARE

DE

IMMANUEL KANT.

BERLIN ȘI LIBAU,
LA LAGARDE ȘI FRIEDERICH

1790.

PREFAȚĂ

Facultatea cunoașterii din principii a priori se poate numi rațiune pură, iar cercetarea posibilității și limitelor ei în general critică a rațiunii pure. Dar prin această facultate nu înțelegem decât rațiunea în întrebuintarea ei teoretică, așa cum am făcut-o subț acea denumire, în prima noastră lucrare, fără să mai vrem a cerceta facultatea ei ca rațiune practică după principiile ei osebite. Rațiunea pură deci, în întrebuintarea ei teoretică, privește numai facultatea noastră de a cunoaște a priori lucruri și se ocupă prin urmare numai de facultatea cognitivă, cu excluderea sentimentului de plăcere și neplăcere și a facultății apetitive. Intre facultățile cognitive însă, ea se ocupă de intelect, după principiile sale a priori, cu excluderea puterii de judecare și a rațiunii (facultăți aparținând de asemenea cunoașterii teoretice), deoarece în cursul cercetării se stabilește cum că, afară de intelect, nicio altă facultate cognitivă nu poate da cunoașterii principii constitutive a priori. Critica deci, care le rânduește pe toate după partea din posesiunea reală de cunoaștere ce fiecare dintre celelalte pretinde a avea din izvor propriu, nu păstrează nimic decât ceea ce intelectul prescrie a priori ca lege pentru natură, considerată ca totalitate a fenomenelor (a căror formă este de asemeni dată a priori). Tuturor celorlalte concepte pure însă, ea le dă locul între idei, cari pentru facultatea noastră de cunoaștere teoretică sunt transcendente, dar totuși nu sunt nefolositoare sau de prisos, ci servesc ca principii regulatoare. În acest fel, pe de o parte, ea oprește pretențiile neliniștitoare ale intelectului, care, fiind în stare a arăta a priori condițiunile posibilității tuturor lucrurilor ce le poate cunoaște, crede că a prins în aceste limite și posibilitatea tuturor lucrurilor în general; pe de altă parte, ea îl conduce în cercetarea naturii după un principiu de întregime (deși nu o poate atinge

niciodată), înlesnind astfel împlinirea intenției finale a toată cunoașterea.

De fapt deci, prin critica numită în general Critică a rațiunii pure urma ca intelectul, care își are domeniul propriu și anume în facultatea de cunoaștere, întrucât conține principii constitutive a priori ale cunoașterii, să fie pus în posesiune sigură dar bine îngrădită împotriva tuturor celorlalți competitori. Tot așa rațiunii, care nu cuprinde nicăiri principii constitutive a priori decât numai cu privire la facultatea apetitivă, i s'a hotărnicit posesiunea în Critica rațiunii practice.

Dar chestiunile de cari se ocupă prezenta critică a puterii de judecare sunt următoarele: dacă puterea de judecare, constituind în ordinea facultăților noastre de cunoaștere un termen intermediar între intelect și rațiune, are de asemeni pentru sine principii a priori; dacă aceste principii sunt constitutive sau numai regulatoare (nedovedind deci că are un domeniu propriu) și dacă dau sentimentului de plăcere și neplăcere, ca unui termen intermediar între facultatea de cunoaștere și cea apetitivă, a priori regula (așa cum intelectul prescrie a priori legi celei dintâi, iar rațiunea celei din urmă).

O critică a rațiunii pure, adică a facultății noastre de a judeca după principii a priori, n'ar fi întregă, dacă cea a puterii de judecare, deoarece și ea ca facultate de cunoaștere are aceeași pretenție, n'ar fi tratată ca o parte oșebită a ei; totuși, într'un sistem al filosofiei pure, principiile puterii de judecare nu pot constitui o parte oșebită între filosofia teoretică și cea practică, ci la nevoie pot fi anexate după împrejurări uneia sau alteia. Căci, dacă un atare sistem ar fi să se înfăptuiască odată sub numele general de metafizică (ceea ce se poate realiza în întregime și e foarte important în toate privințele pentru întrebuițarea rațiunii), critica ar trebui mai întâi să cerceteze terenul pentru această clădire până la adâncimea unde zace prima temelie a facultății principiilor independente de experiență, pentru ca clădirea să nu se scufunde într'o parte oarecare, ceea ce ar avea ca inevitabilă urmare prăbușirea ei totală.

Dar din natura puterii de judecare (a cărei întrebuițare exactă e atât de necesară și cerută de toți încât sub numele de minte sănătoasă nu se înțelege nicio altă facultate decât chiar

aceasta) se poate lesne pricepe că trebuie să existe mari dificultăți de a descoperi un principiu propriu al ei (căci un principiu oarecare ea trebuie să cuprindă a priori în sine, deoarece altminteri, ca facultate specială de cunoaștere, ea n'ar fi expusă nici criticei celei mai de rând), care totuși nu trebuie dedus din concepte a priori; căci aceste principii aparțin intelectului, și puterea de judecare nu se raportează decât la aplicarea lor. Trebuie deci ca ea însași să arate un concept prin care de fapt nu cunoaștem un obiect, ci care îi servește numai ei înseși ca regulă, dar nu ca regulă obiectivă căreia să-și poată potrivi judecata, deoarece, în acest caz, ar fi nevoie iarăși de o altă putere de judecare pentru ca să se poată deosebi, dacă este sau nu este cazul de aplicare a regulii.

Această încurcătură de a găsi un principiu (fie subiectiv sau obiectiv) se ivește mai ales în aprecierile ce le numim estetice, cari privesc frumosul și sublimul, al naturii sau al artei. Și totuși cercetarea critică a unui principiu al puterii de judecare în acestea constituie partea cea mai însemnată a unei critice a acestei facultăți. Căci, deși pentru sine singure aceste judecăți nu contribuiesc cu nimic la cunoașterea lucrurilor, totuși ele aparțin numai facultății de cunoaștere, și dovedesc o raportare nemijlocită a acestei facultăți la sentimentul de plăcere sau neplăcere după un oarecare principiu a priori, fără a-l confunda cu ceea ce poate fi principiu determinant al facultății apetitive, deoarece aceasta își are principiile sale a priori în concepte ale rațiunii. În ce privește aprecierea logică a naturii însă, acolo unde experiența stabilește o ordine a lucrurilor determinată de legi pentru a cărei înțelegere sau explicare conceptul general ce ni-l dă intelectul despre sensibil nu mai ajunge, și unde puterea de judecare poate scoate din ea însași un principiu al raportului obiectului naturii cu suprasensibilul incognoscibil, având a-l întrebuința numai în interes propriu pentru cunoașterea naturii, în acest caz un atare principiu a priori poate fi și trebuie să fie întrebuințat pentru cunoașterea ființelor din lume, deschizându-se în același timp perspective folositoare pentru rațiunea practică; dar acest principiu n'are nicio raportare nemijlocită la sentimentul plăcerii și neplăcerii, raportare ce constituie tocmai elementul enigmatic în principiul puterii de judecare. De aci

urmează necesitatea unei secțiuni speciale în critică pentru această facultate, deoarece aprecierea logică după concepte (din care nu rezultă niciodată o concluzie nemijlocită la sentimentul plăcerii și neplăcerii) s'ar fi putut anexa fără îndoială, cu o anumită îngrădire critică, părții teoretice a filosofiei.

Cercetarea facultății gustului, considerată ca putere de judecare estetică, nu se face aci pentru formarea și cultura gustului (căci și fără astfel de cercetări ea își va urma drumul ca până acuma și în viitor), ci numai în intenție transcendentală, așa că, în vederea lipsei acelui scop, cred că ea va fi judecată cu îngăduință. În ce privește însă intenția din urmă, ea trebuie să se aștepte la examenul cel mai sever. Dar și aci, marea dificultate de a deslega o problemă pe care natura a încurcat-o așa de mult poate servi, cum nădăjduesc, a scuza o anumită obscuritate ce nu putea fi evitată cu desăvârșire în rezolvirea ei. Important este numai să se expună destul de lămurit că principiul a fost bine arătat, chiar dacă modul de a deduce din el fenomenul puterii de judecare n'ar avea toată claritatea ce se poate cere cu drept aiurea, anume dela o cunoaștere după concepte și pe care cred că am atins-o în a doua parte a acestei lucrări.

Cu asta sfârșesc eu deci toată opera mea critică. Voiu trece fără întârziere la doctrină pentru a mai câștiga, dacă se poate la vârsta mea înaintată, timpul încă întrucâtva prielnic acestei lucrări. Se înțelege firește că puterea de judecare nu va forma acolo o parte specială, deoarece în privința ei critica servește în locul teoriei. Ci, după împărțirea filosofiei în teoretică și practică, și a celei pure în tot astfel de părți, acea lucrare va cuprinde Metafizica naturii și pe cea a moravurilor.

INTRODUCERE

I. DESPRE ÎMPĂRȚIREA FILOSOFIEI

Dacă împărțim filosofia, întrucât cuprinde principii ale cunoașterii raționale a lucrurilor prin concepte (nu numai ca logica pe cele ale formei gândirii în general fără deosebirea obiectelor), ca de obicei în *teoretică* și *practică*: procedăm foarte bine. Dar, în acest caz, și conceptele cari dau principiilor acestei cunoașteri raționale obiectul trebuie să fie specific deosebite, deoarece de altfel ele n'ar da dreptul la nicio împărțire, care presupune totdeauna o opoziție a principiilor cunoașterii raționale aparținând diferitelor părți ale unei științe.

Există însă numai două feluri de concepte cari admit tot atâtea principii diferite ale posibilității obiectelor lor, anume *conceptele naturii* și *conceptul libertății*. Cele dintâi fac posibilă o cunoaștere *teoretică* după principii a priori, al doilea însă, în vederea acestora, cuprinde numai un principiu negativ (al simplei opoziții) chiar în conceptul său, pe când pentru determinarea voinței stabilește principii largitoare, cari se numesc de aceea practice. În acest temeiu, filosofia se împarte cu drept în două părți, cu totul diferite prin principiile lor, în cea teoretică sau *filosofie a naturii* și cea practică sau *filosofie morală* (căci așa se numește legislația practică a rațiunii după conceptul libertății). Până acuma însă s'a făcut mare abuz cu aceste expresii pentru diviziunea diferitelor principii, și cu ele și a filosofiei: confundându-se practicul după concepte naturale cu practicul după conceptul libertății. În acest fel, sub aceleași denumiri ale unei filosofii teoretice și practice s'a făcut o împărțire prin care de fapt (deoarece ambele părți puteau avea principii identice) nu era nimic împărțit.

Voința, ca facultate apetitivă, este anume una din multele cauze naturale în lume, anume acea care acționează după concepte. Și tot ce e reprezentat ca posibil (sau necesar) prin voință se numește practic-posibil sau necesar, spre deosebire de posibilitatea sau necesitatea fizică a unui efect a cărui cauză nu e determinată spre cauzalitate prin concepte (ci, ca la materia neînsuflețită, prin mecanism și, la animale, prin instinct). Dar aci, cu privire la ceea ce-i practic, rămâne nedeterminat: dacă conceptul care dă cauzalității voinței regula e un concept al naturii sau un concept al libertății.

Deosebirea din urmă însă este esențială: căci dacă conceptul care determină cauzalitatea e un concept al naturii, principiile sunt *tehnic-practice*, dar dacă e un concept al libertății, acestea sunt *moral-practice*. Și deoarece în împărțirea unei științe raționale hotărăște cu totul acea deosebire a obiectelor a căror cunoaștere cere principii diferite, cele dintâi vor aparține filosofiei teoretice (ca știința a naturii), cele din urmă însă vor constitui în mod exclusiv numai partea a doua, anume (ca doctrină morală) filosofia practică.

Toate regulele tehnic-practice (adică cele ale artei și îndemnării în general, sau și ale prudenței considerată ca abilitate de a influența oamenii și voința lor), întrucât principiile lor se întemeiază pe concepte, vor fi socotite numai corolare ale filosofiei teoretice. Căci ele privesc numai posibilitatea lucrurilor după concepte ale naturii, aci fiind vorba nu numai de mijloacele ce se găsesc pentru asta în natură, ci și de voință însăși (ca facultate apetitivă, deci naturală), întrucât poate fi determinată prin imbolduri naturale potrivit cu acele regule. Totuși acest fel de regule practice nu se cheamă legi (așa ca cele fizice), ci numai precepte, și anume din pricina că voința nu stă numai sub conceptul naturii, ci și sub conceptul libertății, cu privire la care principiile voinței se numesc legi și constituiesc, cu consecințele lor, numai a doua parte a filosofiei, anume filosofia practică.

Precum deci deslegarea problemelor geometriei pure nu aparține unei părți osebite a ei, sau precum arta măsurării

câmpurilor nu merită numele unei geometrii practice, spre deosebire de cea pură, ca o a doua parte a geometriei în general: așa, și încă mai vârtos, arta mecanică sau chimică a experiențelor sau observațiilor nu poate fi socotită ca o parte practică a științei naturii, în sfârșit nici economia domestică, rurală sau politică, arta bunei cuviințe, prescripțiile dietetice, chiar nici doctrina generală a fericirii și nici înfrânarea inclinațiilor și stăpânirea afectelor pentru acest scop, nu pot fi considerate ca aparținând filosofiei practice, și cu atât mai puțin aceste din urmă ar putea constitui a doua parte a filosofiei în general. Căci toate acestea cuprind numai regulile ale abilității, cari nu sunt deci decât tehnic-practice, pentru a produce un efect care e posibil după conceptele naturale de cauză și efect. Aceste reguli, aparținând filosofiei teoretice și fiind supuse acelor precepte corolare scoase din ea (din știința naturii), nu pot cere un loc într'o filosofie specială numită practică. Dimpotrivă, preceptele moral-practice, cari se întemeiază cu desăvârșire pe conceptul libertății, cu excluderea totală a principiilor de determinare a voinței venind din natură, constituiesc un fel cu totul oșebit de precepte. Aceste precepte se numesc, așa ca și regulile de cari ascultă natura, tot legi, dar ele nu se întemeiază, ca acestea, pe condiții sensibile, ci pe un principiu suprasensibil și cer, pe lângă o parte teoretică a filosofiei, numai pentru ele singure, o altă parte, sub numele de filosofie practică.

Se vede de aci că un ansamblu de precepte practice, pe cari le dă filosofia, nu formează o parte specială a ei, pusă alături de cea teoretică, numai din cauză că preceptele sunt practice; căci ele ar putea fi practice chiar când toate principiile lor ar fi luate din cunoașterea teoretică a naturii (ca regulile tehnic-practice); ci pentru că și în cazul când principiul lor nefiind împrumutat nicidecum din conceptul naturii, condiționat totdeauna prin sensibilitate, se întemeiază pe suprasensibil, pe care numai conceptul libertății îl revelează prin legi formale, și când în acest fel ele sunt moral-practice, adică nu numai precepte și reguli în cutare sau cutare intenție, ci legi, fără prealabilă raportare la scopuri și intenții.

II. DESPRE DOMENIUL FILOSOFIEI IN GENERAL

Limitele întrebunțării facultății noastre de cunoaștere după principii, și deci și ale filosofiei sunt fixate prin aplicarea conceptelor *a priori*.

Ansamblul tuturor obiectelor însă la cari se raportează acele concepte, pentru a se înfăptui o cunoaștere a lor, poate fi împărțit după gradul diferit de suficiență sau insuficiență a facultăților noastre cu privire la acest scop.

Concepte, întrucât se raportează la obiecte, fără a se considera dacă o cunoaștere a lor este posibilă sau nu, își au câmpul lor, care e determinat numai după raportul ce-l are în general obiectul lor cu facultatea noastră de cunoaștere. Porțiunea acestui câmp unde cunoașterea e posibilă pentru noi este un teritoriu (*territorium*) pentru aceste concepte și pentru facultatea de cunoaștere necesară lor. Porțiunea teritoriului unde aceste concepte sunt legisatoare este domeniul (*ditio*) lor și al facultăților de cunoaștere cuvenite lor. Conceptele experienței au ce-i drept teritoriul lor în natură considerată ca ansamblu al tuturor obiectelor simțurilor, dar nu un domeniu (ci numai domiciliul lor); deoarece, deși sunt produse după legi, totuși nu sunt legisatoare, astfel că regulele întemeiate pe ele sunt empirice, deci contingente.

Întreaga noastră facultate de cunoaștere are două domenii, cel al conceptelor naturii și cel al conceptului libertății; căci prin amândouă aceste moduri ea este legisatoare *a priori*. Filosofia se împarte de asemeni, în acest temei, în teoretică și practică. Dar teritoriul pe care se stabilește domeniul ei și se aplică legislația ei, este totuși în orice vreme numai ansamblul obiectelor oricărei experiențe posibile, întrucât obiectele nu sunt luate decât numai drept simple fenomene; căci fără această condiție nicio legislație a intelectului cu privire la dânsule n'ar putea fi gândită.

Legislația prin concepte naturale se face prin intelect și este teoretică. Legislația prin conceptul libertății se face prin rațiune și este numai practică. Numai în domeniul practic rațiunea poate legifera; cu privire la cunoașterea teoretică (a naturii) ea nu poate decât să tragă (cunoscând legile, prin

mijlocirea intelectului) din legi date concluzii prin raționamente, cari însă se opresc totdeauna numai la natură. Dimpotrivă însă, unde regulile sunt practice, rațiunea nu este, din această pricină, de îndată *legislatoare*, deoarece aceste reguli pot fi și tehnic-practice.

Intelectul și rațiunea au deci două legislații diferite pe unul și același teritoriu al experienței, fără ca una să trebuiască a păgubi pe cealaltă. Căci așa de puțin cum conceptul naturii influențează asupra legislației prin conceptul libertății, tot așa de puțin acesta tulbură legislația naturii. Posibilitatea de a ne gândi cel puțin fără contradicție coexistența în același subiect a acestor două legislații și a facultăților corespunzătoare a dovedit-o critica rațiunii pure, nimicind obiecțiunile ridicate împotriva-i prin desvăluirea eroarei dialectice cuprinsă în ele.

Dar că aceste două domenii diferite, cari deși nu se limitează reciproc în legislația lor, dar se limitează neîncetat în efectele lor în lumea sensibilă, nu sunt *identice*, rezultă din considerațiunile ce urmează. Conceptul naturii reprezintă ce-i drept obiectele sale în intuiție, dar nu ca lucruri în sine, ci ca simple fenomene; conceptul libertății, dimpotrivă, reprezintă în obiectul său un lucru în sine, dar nu în intuiție. Prin urmare niciunul din aceste două concepte nu poate da o cunoaștere teoretică despre obiectul său (și nici chiar despre subiectul care cugetă) ca lucru în sine. Acesta ar fi suprasensibilul a cărui idee fără îndoială că trebuie s'o punem la baza posibilității tuturor acelor obiecte ale experienței, dar nu o putem ridica niciodată la rangul unei cunoașteri și n'o putem lărgi așa ca să devină cunoaștere.

Există deci un câmp nemărginit, dar și inaccesibil pentru toată facultatea noastră de cunoaștere, anume câmpul suprasensibilului, unde nu găsim teritoriu pentru noi, unde deci nu putem avea un domeniu pentru cunoașterea teoretică nici pentru conceptele naturale nici pentru cele raționale. Pentru scopul întrebuițării atât teoretice cât și practice a rațiunii, noi trebuie să ocupăm acest câmp cu idei, cărora însă nu le putem dobândi, cu privire la legile provenite din conceptul libertății, decât o realitate practică, astfel că, prin asta,

cunoașterea noastră teoretică nu se lărgește de loc până la suprasensibil.

Dar deși o prăpastie necuprinsă cu vederea rămâne hotar între domeniul conceptului naturii și domeniul conceptului libertății, adică între sensibil și suprasensibil, așa că dela primul la celălalt (deci cu ajutorul întrebuintării teoretice a rațiunii) nicio trecere nu e posibilă ca și cum ar fi două lumi diferite, din cari cea dintâi nu poate avea influență asupra celei de a doua: totuși aceasta *trebuie* să aibă influență asupra aceleia, anume conceptul libertății trebuie să realizeze în lumea sensibilă scopul dat lui prin legile sale. Prin urmare, natura trebuie să poată fi gândită și în felul ca legalitatea formei ei să se acorde cel puțin cu posibilitatea scopurilor de împlinit în ea după legile libertății. Trebuie deci să existe un temei al *unității* suprasensibilului, care stă la baza naturii, cu conținutul practic al conceptului libertății. Conceptul acelui temei, deși nu ajunge a-l cunoaște nici teoretic nici practic, deci nu are un domeniu propriu, înlesnește totuși trecerea dela modul de cugetare după principiile naturii la cel după principiile libertății.

III. DESPRE CRITICA PUTERII DE JUDECARE CONSIDERATĂ CA MIJLOC DE LEGARE A CELOR DOUĂ PĂRȚI ALE FILOSOFIEI INTR'UN INTREG

Critica facultăților de cunoaștere cu privire la ceea ce pot săvârși *a priori* n'are bine zis niciun domeniu cu privire la obiecte; deoarece ea nu este o doctrină, ci are numai de cercetat, dacă și cum, după starea facultăților noastre, o doctrină e posibilă în temeiul lor. Câmpul ei se întinde asupra tuturor pretențiilor lor, pentru a le pune în hotarele lor legitime. Ceea ce nu poate intra însă în împărțirea filosofiei poate intra totuși, ca un capitol, în critica facultății pure de cunoaștere în general, anume dacă cuprinde principii cari pentru sine nu sunt potrivite nici pentru întrebuintarea teoretică nici pentru cea practică.

Conceptele naturii, cari cuprind *a priori* principiul pentru toată cunoașterea teoretică, se întemeiau pe legislația intelectului. Conceptul libertății, care cuprindea *a priori*

principiul pentru toate preceptele practice sensibil-necon condiționate, se întemeia pe legislația rațiunii. Amândouă facultățile deci, în afară de faptul că după forma logică pot fi aplicate la principii de orice origine ar fi, mai au însă fiecare propria sa legislație după conținut, deasupra căreia nu există (*a priori*) alta, și care justifică în acest fel împărțirea filosofiei în teoretică și practică.

Dar, în familia facultăților de cunoaștere superioare există totuși încă un termen mijlociu între intelect și rațiune: acesta este *puterea de judecare*, despre care avem motiv să presupunem prin analogie că și ea ar putea cuprinde în sine, deși nu tocmai o legislație proprie, totuși un principiu al ei propriu pentru a căuta legi, în orice caz un principiu numai subiectiv *a priori*. Acest principiu, deși nu i s'ar da un câmp al obiectelor ca domeniu al său, poate avea totuși un teritoriu oarecare cu o anumită însușire pentru care chiar numai acest principiu ar putea avea valoare.

La acestea se mai adaugă încă (judecând prin analogie) un nou temei de a pune puterea de judecare în legătură cu o altă ordine a puterilor noastre de reprezentare, care pare a fi de o importanță și mai mare decât cea a înrudirii cu familia facultăților de cunoaștere. Căci toate facultățile sufletești, sau aptitudinile, pot fi reduse la trei, cari nu se mai lasă deduse dintr'un principiu comun: *facultatea de cunoaștere*, *sentimentul de plăcere și neplăcere* și *facultatea apetitivă*¹⁾. Pentru facultatea de cunoaștere intelectul singur

¹⁾ E folositor, când e vorba de concepte pe cari le întrebuițăm ca principii empirice și dacă avem motiv să presupunem că ele stau în legătură de înrudire cu facultatea de cunoaștere pură *a priori*, să încercăm, din cauza acestei relații o definiție transcendentă, anume prin categorii pure, întrucât aceste singure arată îndestulător deosebirea conceptului dat de altele. Aci urmăm pilda matematicianului, care lasă nedeterminate datele empirice ale problemei sale și aduce numai raportul lor în sinteza lor pură sub conceptele aritmetice pure, generalizându-se în felul acesta rezolvirea problemei. Aplicarea unui procedeu asemănător (Critica rațiunii practice, pag. 16 din Prefață) mi-a atras obiecțiuni, și definiția facultății apetitive ca *facultate menită să fie, prin reprezentările ei, cauza realității obiectelor reprezentări* a fost criticată, spunându-se că simple *dorințe* ar fi doar și ele poște, despre cari însă oricine își dă seama că nu poate produce numai prin ele obiectul lor. Asta însă nu dovedește alta nimic decât că omul are și poște prin cari stă cu sine însuși în contradicție, năzuind a produce obiectul numai prin reprezentarea sa dela care însă nu poate aștepta niciun rezultat. El are doar conștiința că puterile sale mecanice (dacă e să numesc așa pe cele nepsihologice), cari ar trebui determinate prin acea reprezentare pentru a realiza (deci indirect) obiectul, sau nu sunt suficiente sau sunt

e legislator, dacă acea facultate (cum trebuie să se întâmple, când e considerată pentru sine fără amestec cu facultatea apetitivă) e raportată, ca facultate a unei *cunoașteri teoretice*, la natură, și numai cu privire la natură (ca fenomen) noi putem da legi prin concepte naturale *a priori*, cari bine zis sunt concepte pure ale intelectului. Pentru facultatea apetitivă, ca facultate superioară după conceptul libertății, rațiunea singură (căci numai în ea se găsește acest concept) este legislatoare *a priori*. Dar între facultatea cognitivă și cea apetitivă e cuprins sentimentul plăcerii, așa cum între intelect și rațiune puterea de judecare. Trebuie să presupunem deci, cel puțin deocamdată, că puterea de judecare conține pentru sine un principiu *a priori*. Cu facultatea apetitivă însă e unită în mod necesar plăcere sau neplăcere (fie că acest sentiment precedează principiul facultății, cum se întâmplă la cea inferioară, sau că, așa cum e cazul la cea superioară, el urmează numai din determinarea principiului prin legea morală). Presupunem, prin urmare, că puterea de judecare va înfăptui o trecere dela facultățile cognitive pure, adică dela domeniul conceptelor naturale la domeniul conceptului libertății, tot așa cum, în întrebuintărea logică, ea înlesnește trecerea dela intelect la rațiune.

Așa dar, deși filosofia poate fi împărțită numai în două părți principale, în cea teoretică și cea practică; deși tot ce

îndreptate spre ceva imposibil, de pildă de a face neîntâmpat ceva întâmpat (*O mihi praeteritos*, etc.), sau, în așteptarea nerăbdătoare, de a putea nimici intervalul până la clipa dorită. Deși în astfel de poftes fantastice avem conștiința insuficienței reprezentărilor noastre (sau chiar a nepotrivirii lor) de a fi *cauza* obiectelor lor, totuși raportul lor causal, deci reprezentarea *cauzalității* lor e cuprinsă în orice *dorință*, și e mai ales vădită în cazul când aceasta e un efect, anume *dor*. Căci aceste poftes, prin faptul că dilată și moleșesc inima, istovind astfel puterile, arată că puterile sunt adesea încordate, dar că în fața neputinței lasă mintea neîncetat să recadă iarăși în oboseală. Chiar rugăciunile pentru înlăturarea unor nenorociri mari și, pe cât se vede, inevitabile și multe mijloace superstițioase pentru atingerea de scopuri natural imposibile, demonstrează raportul causal al reprezentărilor cu obiectul lor, raport în care nici chiar conștiința insuficienței pentru producerea efectului nu oprește tendința de a-l înfăptui. De ce însă în natura noastră a fost sădită înclinațiunea spre poftes despre cari avem conștiința că sunt zădarnice, aceasta este o chestiune de teleologie antropologică. Se pare că, dacă n'am fi mânați la întrebuintărea forțelor noastre decât după ce ne-am fi asigurat de suficiența puterii noastre pentru producerea unui obiect, aceste forțe ar rămâne în cea mai mare parte neîntrebuintate. Căci de obicei noi cunoaștem forțele noastre abia prin faptul că le încercăm. Această iluzie în dorințe deșarte este deci numai urmarea unei binefăcătoare orânduiri în natura noastră. (Această notă e în întregime un *adans* al edițiilor B și C).



am avea de spus despre principiile proprii ale puterii de judecare ar trebui pus în partea teoretică, totuși critica rațiunii pure, care trebuie să stabilească toate acestea înainte de întreprinderea acelu sistem, chiar pentru a-l face posibil, se compune din trei părți: critica intelectului pur, a puterii de judecare pure și a rațiunii pure, facultăți care se numesc de aceea pure pentru că sunt legislative *a priori*.

IV. DESPRE PUTEREA DE JUDECARE CONSIDERATĂ CA FACULTATE LEGISLATOARE A PRIORI

Puterea de judecare în general este facultatea de a gândi particularul ca fiind cuprins în general. Dacă generalul (regula, principiul, legea) este dat, puterea de judecare care subsumează particularul sub general este *determinantă* (chiar dacă ea, ca putere de judecare transcendentă, arată *a priori* singurele condițiunile în cari se poate subsuma sub acel general). Dacă însă nu e dat decât particularul, pentru care puterea de judecare trebuie să găsească generalul, ea este numai *reflexivă*.

Puterea de judecare determinantă sub legi transcendentale generale, pe cari le dă intelectul, este numai subsumantă; legea îi este prescrisă *a priori* și ea nu e deci nevoită a se gândi pentru sine la o lege spre a putea subordona generalului particularul aflat în natură. Dar există atâtea forme diverse ale naturii, așa zicând atâtea modificări ale conceptelor transcendentale generale ale naturii, cari prin acele legi date a priori de intelectul pur sunt lăsate nedeterminate, deoarece se raportează numai la posibilitatea unei naturi (ca obiect al simțurilor) în general, încât doar și pentru aceea diversitate trebuie să existe legi. Aceste legi, fiind empirice, ar putea fi după inteligența *noastră* contingente, dar totuși, pentru a fi numite legi, (cum o și cere conceptul unei naturi), trebuiesc totuși considerate necesare dintr'un principiu, deși nouă necunoscut, al unității diversului. Puterea de judecare reflexivă, care are îndatorirea de a se urca dela particularul în natură la general, are nevoie de un principiu pe care nu-l

poate împrumuta dela experiență, deoarece acest principiu trebuie să întemeieze unitatea tuturor principiilor empirice sub principiul tot empirice, dar superioare, deci posibilitatea subordonării lor sistematice unele sub altele. Un atare principiu transcendental deci, puterea de judecare reflexivă își poate da numai ea sieși ca lege, dar nu-l poate lua din altă parte (deoarece în acest caz ar fi putere de judecare determinantă) și nici n'o poate prescrie naturii; căci reflexiunea asupra legilor naturii se îndreaptă după natură, dar nu aceasta după condițiunile după cari căutăm a dobândi un concept despre ea cu totul contingent cu privire la dânsa.

Acest principiu însă nu poate fi altul decât acela zicând că, deoarece legi naturale generale își au temeiul în intelectul nostru, care le prescrie naturii (deși numai după conceptul general despre ea ca natură), legile empirice particulare trebuesc considerate, cu privire la ceea ce în ele a fost lăsat nedeterminat prin legile naturale generale, ca și cum de asemeni un intelect (deși nu al nostru) le-ar fi dat pentru scopul facultăților noastre cognitive spre a face posibil un sistem al experienței după legi naturale particulare. Nu, ca și cum în acest fel un atare intelect ar trebui admis în realitate (căci numai puterii de judecare reflexivă această idee îi servește ca principiu, pentru reflectare nu pentru determinare), ci această facultate își dă, prin asta, numai sieși și nu naturii o lege.

Dar, deoarece conceptul despre un obiect întrucât conține totodată și temeiul realității acestui obiect se numește *scop* și conformitatea unui obiect cu acea însușire a lucrurilor care e posibilă numai după scopuri se numește *finalitatea* formei lor: principiul puterii de judecare cu privire la forma obiectelor naturii sub legi empirice în general este *finalitatea naturii* în diversitatea ei, adică natura e reprezentată prin acest concept în așa fel ca și cum un intelect ar conține temeiul unității diversității legilor ei empirice.

Finalitatea naturii este deci un concept particular *a priori* care-și are originea în puterea de judecare reflexivă. Căci produselor naturale nu li se poate atribui așa ceva cum e raportarea naturii la scopuri în vederea lor, ci putem între-

buința acest concept pentru a reflecta asupra ei cu privire la legătura fenomenală în ea, legătură dată după legi empirice. De altminteri, acest concept se deosebește cu desăvârșire de finalitatea practică (a artei umane sau și a moravurilor), deși el e gândit prin analogie cu ea.

V. PRINCIPIUL FINALITĂȚII FORMALE A NATURII ESTE UN PRINCIPIU TRANSCENDENTAL AL PUTERII DE JUDECARE

Un principiu transcendentă este acela prin care e reprezentată condiția generală *a priori* singura sub care lucrurile pot deveni în general obiecte ale cunoașterii noastre; pe când un principiu se numește metafizic, dacă reprezintă condiția *a priori* singura sub care obiectele al căror concept trebuie să fie dat în mod empiric pot fi determinate mai pe larg *a priori*. Astfel principiu cunoașterii corpurilor ca substanțe și ca substanțe schimbătoare este transcendentă, dacă se spune prin asta că schimbarea lor trebuie să aibă o cauză; el este însă metafizic, dacă prin asta se spune că schimbarea lor trebuie să aibă o cauză *exterioară*. În cazul dintâi, anume, corpul nu poate fi gândit decât prin predicate ontologice (concepte pure ale intelectului), de pildă ca substanță pentru a cunoaște *a priori* propoziția; în al doilea însă, la baza acestei propoziții trebuie pus conceptul empiric al unui corp (ca lucru ce se mișcă în spațiu), astfel că în urmă se poate înțelege cu desăvârșire *a priori* că acest din urmă predicat (al mișcării produse numai printr'o cauză *exterioară*) i se cuvine corpului. Astfel, după cum voiu arăta îndată, principiu finalității naturii (în diversitatea legilor ei empirice) este un principiu transcendentă. Căci conceptul despre obiecte, întrucât sunt gândite ca stând sub acest principiu, nu este decât conceptul pur despre obiecte ale cunoașterii empirice posibile în general și nu conține nimic empiric. Dimpotrivă, principiu finalității practice, care trebuie gândită în ideea determinării unei *voințe* libere, este un principiu metafizic deoarece conceptul unei facultăți apetitive ca *voință* trebuie

să fie doar dat în mod empiric (nu aparține predicatelor transcendente). Amândouă principiile însă nu sunt totuși empirice, ci principii *a priori*, deoarece pentru legarea predica-tului cu conceptul empiric al subiectului judecăților lor nu mai e nevoie de nicio experiență, ci acea legătură poate fi înțeleasă cu desăvârșire *a priori*.

Cum că conceptul unei finalități a naturii aparține principiilor transcendente se poate vedea destul de bine din maximele puterii de judecare cari sunt puse *a priori* la baza cercetării naturii și cari totuși nu se raportează la nimic decât la posibilitatea experienței, deci a cunoașterii naturii, dar nu numai ca natură în general, ci ca natură determinată printr'o diversitate de legi particulare. Ele se găsesc, ca sentențe ale înțelepciunii metafizice, destul de des, dar numai împrăștiate la întâmplare în cursul acestei științe cu prilejul unor regule a căror necesitate nu poate fi demonstrată din concepte, « Natura ia drumul cel mai scurt (*lex parsimoniae*); ea nu face totuși niciun salt, nici în șirul schimbărilor ei, nici în alcătuirea de forme specific diferite (*lex continui in natura*); marea ei diversitate în legi empirice este totuși unitate subț puține principii (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*) » etc.

Dar, dacă ne gândim să arătăm originea acestor principii și încercăm a o face pe cale psihologică, în acest caz procedăm cu desăvârșire împotriva înțelesului lor. Căci ele nu spun ce se întâmplă, adică după care regulă puterile noastre de cunoaștere își desfășoară de fapt jocul lor, nici cum se judecă, ci cum ar trebui să se judece, și atunci această necesitate logică obiectivă nu se ivește, dacă principiile sunt numai empirice. Prin urmare, pentru facultățile noastre de cunoaștere și întrebuințarea lor, finalitatea naturii oglindindu-se limpede în ele este un principiu transcendental al judecăților și are deci nevoie și de o deducțiune transcendentală, cu ajutorul căreia temeiul de a judeca astfel trebuie căutat în izvoarele *a priori* ale cunoașterii.

Găsim anume în temeiurile posibilității unei experiențe mai întâi firește ceva necesar, anume legile universale fără de cari o natură în general (ca obiect al simțurilor) nu poate

fi gândită. Aceste legi se întemeiază pe categorii, aplicate la condițiile formale a toată intuiția posibilă pentru noi și întrucât e dată de asemeni *a priori* și sub aceste legi puterea de judecare e determinantă, deoarece ea n'are de făcut nimic decât să subsumeze sub legi date. De pildă, înțeleptul zice: orice schimbare își are cauza ei (lege naturală universală), puterea de judecare transcendentă n'are aci de făcut nimic mai mult decât să arate *a priori*, condiția subsumării sub conceptul intelectual prezentat: și aceasta este succesiunea determinațiilor unuia și aceluiași obiect. Dar, pentru natură în general (ca obiect al experienței posibile) acea lege e recunoscută ca absolut necesară. Inșă obiectele cunoașterii empirice, în afară de acea condiție formală de timp, mai sunt determinate în multe feluri, sau, pe cât se poate judeca *a priori*, determinabile, așa că naturi specific-deosebite, pe lângă ceea ce au comun ca făcând parte în general din natură, mai pot fi cauze în moduri infinit de variate, și fiecare din aceste moduri trebuie să aibă (după conceptul unei cauze în general) regula sa care este lege, deci cuprinde în sine necesitate, cu toate că, după însușirea și limitele facultăților noastre de cunoaștere, noi nu cunoaștem de loc această necesitate. Prin urmare trebuie să gândim în natură, în vederea legilor ei numai empirice, o posibilitate de legi empirice infinit de variate, cari pentru inteligența noastră sunt totuși contingente (n'ar putea fi cunoscute *a priori*), și în vederea lor noi judecăm unitatea naturii după legi empirice și posibilitatea unității experienței (ca sistem după legi empirice) ca fiind contingentă. Dar o atare unitate trebuie totuși presupusă și admisă în mod necesar, deoarece dealtminteri nu s'ar înfăptui o înlănțuire continuă de cunoașteri empirice într'o totalitate a experienței, întrucât legile naturale universale ne dau ce-i drept o atare înlănțuire între lucruri după genul lor, ca lucruri naturale în general, dar nu în mod specific ca atari ființe naturale particulare. Așa fiind, puterea de judecare trebuie să adopte pentru propria ei întrebuințare principiul *a priori* zicând că ceea ce pentru inteligența omenească e contingent în legile naturale particulare (empirice) cuprinde totuși o unitate legală, pentru noi ce-i

drept de nepătruns dar totuși cu puțință de gândit, în alcătuirea elementelor ei diverse într'o experiență posibilă în sine. Prin urmare, deoarece unitatea legală într'o alcătuire, pe care o recunoaștem ce-i drept potrivită unei intenții necesare (unei trebuințe), dar în același timp totuși ca fiind în sine contingentă, e reprezentată ca finalitate a obiectelor (aci a naturii), puterea de judecare, care cu privire la lucruri sub legi empirice posibile (încă de descoperit) este numai reflexivă, trebuie să gândească, pentru facultatea noastră de cunoaștere, natura cu privire la aceste legi după un *principiu al finalității*, ceea ce, în urmă, e exprimat în maximele de mai sus ale puterii de judecare. Acest concept transcendent al unei finalități a naturii nu este însă nici concept natural, nici concept al libertății deoarece nu atribue nimic obiectului (naturii), ci reprezintă numai modul cum trebuie să procedăm în reflexiunea asupra obiectelor naturii cu scopul unei experiențe desăvârșit orânduite, este deci un principiu subiectiv (maximă) al puterii de judecare. De aceea, când întâlnim o astfel de unitate sistematică sub legi numai empirice, ne bucurăm (mai bine zis suntem ușurați de o grijă), ca și cum ar fi vorba de o întâmplare fericită favorabilă intenției noastre, cu toate că am trebuit să admitem cu necesitate că există o atare unitate, fără ca totuși s'o putem înțelege și demonstra.

Pentru a ne convinge de exactitatea conceptului de față și de necesitatea de a-l admite ca principiu de cunoaștere transcendentă, să ne dăm numai seama de greutatea problemei: de a alcătui din percepții date ale unei naturi ce cuprinde o diversitate fără îndoială infinită de legi empirice o experiență bine încheată, o problemă care se află *a priori* în intelectul nostru. Intelectul este ce-i drept *a priori* în posesiunea unor legi universale ale naturii, fără de cari ea n'ar putea fi nicidecum obiectul unei experiențe. Dar el mai are totuși încă nevoie de o anumită ordine a naturii, în regulile ei particulare pe cari nu le poate cunoaște decât în mod empiric și cari în raport cu dânsul sunt contingente. Aceste reguli, fără de cari nu s'ar înfăptui înaintarea dela analogia universală a unei experiențe posibile în general spre una

particulară, intelectul trebuie să și le cugete ca legi, deci ca necesare, deoarece de altminteri ele n'ar constitui o ordine naturală, deși el nu cunoaște necesitatea lor, și nici n'ar putea-o înțelege cândva. Astfel, deși cu privire la acestea (obiecte) intelectul nu poate determina nimic *a priori*, totuși, pentru a căuta aceste așa zise legi empirice, el trebuie să pună la baza oricărei reflexiuni asupra naturii un principiu *a priori*, spunând anume că după aceste legi e posibilă o ordine cognoscibilă a naturii. Atare principiu se exprimă prin următoarele propoziții: că în ea există o ierarhie de genuri și specii pe care o putem pricepe; că genurile, la rândul lor, se apropie întredolaltă de un principiu comun, pentru ca să fie posibilă o trecere dela una la cealaltă și, prin asta, la un gen superior; că, deoarece intelectului nostru i se pare la început inevitabil de a admite pentru deosebirea specifică a efectelor naturii tot atâtea moduri diferite ale cauzalității, acele legi empirice ar putea sta totuși sub un număr redus de principii, pe cari trebuie să le căutăm etc. Această potrivire a naturii cu facultatea noastră de cunoaștere, puterea de judecare o presupune *a priori*, după legile ei empirice, cu scopul reflexiunii ei asupra naturii; dar intelectul le recunoaște totodată ca fiind contingente din punct de vedere obiectiv și numai puterea de judecare le atribue naturii ca finalitate transcendentă (în raportare la facultatea de cunoaștere a subiectului), deoarece, dacă n'am presupune-o, n'am avea o ordine a naturii după legi empirice, deci nici un fir conducător pentru o experiență ce ar urma să facem cu ajutorul acestor legi după toată diversitatea lor și nici pentru cercetarea lor.

Căci ne putem prea bine gândi că, cu toată uniformitatea lucrurilor naturii după legile universale, fără de cari forma unei cunoașteri empirice în general nici nu s'ar înfăptui, diversitatea specifică a legilor empirice ale naturii, împreună cu efectele lor, ar fi totuși atât de mare încât intelectul nostru n'ar fi în stare să descopere în natură o ordine perceptibilă, să împartă produsele ei în genuri și specii, spre a întrebuința principiile explicației și înțelegerii unuia și pentru explicarea și înțelegerea celuilalt, și să facă dintr'o materie pentru noi atât de încurcată (mai bine zis numai infinit de diversă,

nepotrivită puterii noastre de pricepere) o experiență bine încheată.

Puterea de judecare are deci și ea un principiu *a priori* pentru posibilitatea naturii, dar numai din punct de vedere subiectiv, prin care prescrie, nu naturii (ca autonomie), ci sieși (ca heautonomie) pentru reflexiunea asupra naturii, o lege pe care am putea-o numi *lege a specificării naturii* cu privire la legile ei empirice; ea nu o recunoaște în natură *a priori*, ci o adoptă cu scopul unei ordine a ei cognoscibilă pentru noi în împărțirea ce o face cu legile ei universale, când vrea să subordoneze acestora o diversitate a celor empirice. Când zicem deci: natura specifică legile sale universale după principiul finalității pentru facultatea noastră de cunoaștere, adică pentru potrivirea cu intelectul omenesc în funcțiunea sa necesară, care este de a găsi pentru particularul dat lui de percepție universalul și pentru divers (care este, ce-i drept, pentru fiecare specie general) iarăși legătură în unitatea principiului, prin această afirmație nici nu prescriem naturii o lege nici nu desprindem din ea vreuna prin observație (deși aceasta poate confirma principiul). Căci acesta nu este un principiu al puterii de judecare determinante, ci numai al celei reflexive; vrem numai ca, oricum ar fi întocmită natura după legile ei universale, legile ei empirice să fie căutate numai după acel principiu și după maximele întemeiate pe el, deoarece numai întrucât se întâmplă așa noi putem înainta în experiență cu întrebuițarea intelectului nostru și ne putem dobândi cunoaștere.

VI. DESPRE UNIREA SENTIMENTULUI PLĂCERII CU CONCEPTUL FINALITĂȚII NATURII

Amintitul acord al naturii în diversitatea legilor ei particulare cu trebuința noastră de a găsi pentru ea o universalitate a principiilor trebuie considerat, atât cât putem înțelege noi, contingent, dar totuși, pentru trebuința intelectului nostru, ca indispensabil, deci ca finalitate, prin care natura se potrivește cu intenția noastră îndreptată însă numai spre cunoaștere.

Legile universale ale intelectului, cari sunt totodată legi ale naturii, îi sunt ei tot așa de necesare (deși izvorâte din spontaneitate) ca și legile mișcării materiei, și producerea lor nu presupune nicio intenție cu facultățile noastre de cunoaștere, deoarece numai prin aceste legi dobândim mai întâi un concept despre ceea ce este o cunoaștere a lucrurilor (naturii) și fiindcă ele convin cu necesitate naturii ca obiect al cunoașterii noastre în general. Dar că ordinea naturii după legile ei particulare, cu toată diversitatea și eterogeneitatea cel puțin posibilă și care depășește puterea noastră de pricepere, ar fi totuși într'adevăr potrivită cu aceasta, este, pe cât putem înțelege, ceva contingent; și descoperirea acestei ordine este o afacere a intelectului săvârșită cu intenție pentru un scop necesar al lui, anume de a introduce în ea unitatea principiilor; acest scop, puterea de judecare trebuie să-l atribue naturii, deoarece intelectul nu-i poate prescrie aci nicio lege.

Realizarea oricărei intenții e unită cu sentimentul plăcerii și, dacă condiția ei este o reprezentare *a priori*, cum e aici un principiu pentru puterea de judecare reflexivă în general, în acest caz și sentimentul plăcerii e determinat printr'un temei *a priori* și într'un mod valabil pentru oricine și anume numai prin raportarea obiectului la facultatea de cunoaștere, fără ca conceptul finalității să țină seama aci cât de puțin de facultatea apetitivă, deosebindu-se deci cu desăvârșire de toată finalitatea practică a naturii.

Intr'adevăr, despre acordul percepțiilor cu legile conforme conceptelor universale ale naturii (categoriilor) nu găsim în noi nici cea mai neînsemnată acțiune asupra sentimentului plăcerii, și nici n'o putem găsi, deoarece intelectul procedează aci fără intenție și cu necesitate după natura sa; dar, pe de altă parte, descoperirea posibilității unirii duor sau mai multor legi empirice eterogene ale naturii sub un principiu ce le cuprinde pe amândouă este temeiul unei plăceri foarte pronunțate, adeseori chiar al unei admirații, care poate fi și de așa fel că nu încetează, deși cunoaștem în deajuns obiectul ei. Înțelegerea naturii și a unității ei în diviziunea genurilor și speciilor, — numai prin asta sunt posibile concepte empirice prin cari o cunoaștem după legile ei parti-

culare —, nu mai produce în noi nicio plăcere perceptibilă; dar fără îndoială această plăcere a existat cândva și, numai pentru că fără ea experiența cea mai de rând n'ar fi posibilă, ea s'a amestecat pe încetul cu simpla cunoaștere și n'a mai fost simțită în mod deosebit. E nevoie deci de ceva ce, în judecarea naturii, atrage atenția asupra finalității ei pentru intelectul nostru, un studiu de a reduce legi eterogene ale ei, pe cât se poate, la legi superioare, deși tot încă empirice, pentru ca, în caz de succes, să simțim plăcerea produsă de acest acord cu facultatea noastră de cunoaștere, considerat de noi ca numai contingent. Pe de altă parte, ne-ar dispăcea cu desăvârșire o reprezentare a naturii prin care ni s'ar spune dinainte că, la cea mai neînsemnată cercetare dincolo de experiența cea mai de rând, ne-am izbi de o astfel de eterogeneitate a legilor ei încât ea ar zădărnici pentru intelectul nostru unirea legilor ei particulare sub legi empirice generale; deoarece asta se opune principiului specificării subiectiv-finale a naturii în genurile ei și, în această privință, puterii noastre de judecare reflexivă.

Această supoziție a puterii de judecare este totuși atât de nedeterminată cu privire la chestiunea cât de departe ar trebui lărgită pentru facultatea noastră de cunoaștere acea finalitate ideală a naturii, încât, dacă ni se spune că o cunoaștere mai adâncă sau mai întinsă a naturii prin observație trebuie să dea la urmă de o diversitate de legi pe care niciun intelect omenesc nu o poate reduce la un principiu, noi ne mulțumim și cu atâta; dar ne place mai mult să auzim când alții ne dau nădejdea că, în măsura ce am cunoaște mai bine natura în interiorul ei, sau am putea-o compara cu părți exterioare nouă până acuma necunoscute, noi am găsi-o în principiile ei cu atât mai simplă și, cu toată aparenta eterogeneitate a legilor ei empirice, cu atât mai unitară, cu cât mai departe ar înainta experiența noastră. Căci e o poruncă a puterii noastre de judecare de a proceda după principiul conformității naturii cu facultatea noastră de cunoaștere, în măsura întinderii ei, fără să hotărîm (deoarece nu puterea de judecare determinantă ne dă această regulă), dacă își are sau nu undeva limitele ei; deoarece, în vederea întrebunțării

raționale a facultăților noastre de cunoaștere, noi putem fixa limite, dar în câmpul empiric nicio fixare de limite nu e cu putință.

VII. DESPRE REPREZENTAREA ESTETICĂ A FINALITĂȚII NATURII

Ceea ce în reprezentarea unui obiect este numai subiectiv, adică ceea ce constituie raportarea ei la subiect, nu la obiect, este însușirea ei estetică; ceea ce însă în ea servește, sau poate fi întrebuițat pentru determinarea obiectului (pentru cunoaștere), este valoarea ei logică. În cunoașterea unui obiect al simțurilor se întâlnesc amândouă aceste relații. În reprezentarea sensibilă a lucrurilor în afară de mine, calitatea spațiului în care le intuim este elementul pur subiectiv al reprezentării mele despre ele (rămânând prin asta neexplicat ceea ce sunt ca lucruri în sine), în temeiul cărui raport obiectul e și gândit prin asta numai ca fenomen; spațiul este însă, cu toată calitatea sa pur subiectivă, totuși un element al cunoașterii lucrurilor ca fenomene. *Sensația* (aci cea exterioră) exprimă tot așa elementul pur subiectiv al reprezentărilor noastre despre lucrurile în afară de noi, dar bine zis elementul lor material (real) (prin care e dat ceva existent), așa cum spațiul exprimă simpla formă *a priori* a posibilității intuiției lor; și totuși senzația servește și pentru cunoașterea obiectelor în afară de noi.

Elementul subiectiv însă într'o reprezentare, și acuma acela ce nu poate deveni nicidecum cunoaștere, este *plăcerea* sau *neplăcerea* unită cu ea; căci prin ea nu cunosc nimic în obiectul reprezentării, deși ea poate fi prea bine efectul vreunei cunoașteri. Finalitatea unui obiect însă, întrucât e reprezentată în percepție, nu este nici ea o însușire a obiectului însuși (căci o astfel de însușire nu poate fi percepută), deși poate fi dedusă dintr'o cunoaștere a lucrurilor. Finalitatea deci, care precedează cunoașterea unui obiect și, chiar fără să vrem a întrebuița reprezentarea lui pentru o cunoaștere, e totuși unită nemijlocit cu ea, este elementul subiectiv în ea

și nu poate deveni nicidecum element de cunoaștere. Prin urmare, noi atribuim în acest caz obiectului finalitate, numai pentru că reprezentarea sa e unită nemijlocit cu sentimentul de plăcere, și această reprezentare ea însăși este o reprezentare estetică a finalității. E întrebarea numai, dacă există în general o atare reprezentare a finalității.

Dacă cu simpla prindere (*apprehensio*) a formei unui obiect al intuiției, fără raportarea ei la un concept pentru o cunoaștere determinată, e unită plăcerea, prin acest fapt reprezentarea nu e raportată la obiect, ci numai la subiect, și plăcerea nu poate exprima nimic altceva decât conformitatea lui cu facultățile de cunoaștere cari sunt și întrucât sunt în joc în puterea de judecare reflexivă, deci numai o finalitate subiectivă formală a obiectului. Căci acea prindere a formelor în puterea de imaginație nu se poate înlăptui niciodată fără ca puterea de judecare reflexivă să le compare cel puțin, chiar neintenționat, cu facultatea ei de a raporta intuiției la concepte. Dar, dacă în această comparație puterea de imaginație (ca facultate a intuițiilor *a priori*) e pusă printr'o reprezentare dată neintenționat în acord cu intelectul ca facultate a conceptelor și prin asta se produce un sentiment de plăcere, în acest caz puterea de judecare reflexivă trebuie să-i atribue obiectului finalitate. O atare judecată este o judecată estetică asupra finalității obiectului, judecată care nu se întemeiază pe niciun concept existent despre obiect și nici nu dă vreun concept despre el. Când forma unui obiect (nu elementul material al reprezentării sale, ca senzație) în simpla reflexiune asupra ei (fără intenția dobândirii unui concept despre el) e considerată ca temei al unei plăceri produse de reprezentarea unui atare obiect, această plăcere e socotită ca fiind necesar unită cu reprezentarea obiectului, prin urmare nu numai pentru subiectul care prinde această formă, ci în general pentru tot omul care judecă. Obiectul se numește în acest caz frumos, și facultatea de a judeca printr'o atare plăcere (deci și cu valabilitate universală) se numește gust. Într'adevăr, deoarece temeiul plăcerii e pus numai în forma obiectului pentru reflexiune în general, deci nu în senzația obiectului și fără raportarea

la un concept care ar cuprinde vreo intenție, nu e dat nimic decât legalitatea în întrebuintărea empirică a puterii de judecare în general (unitatea puterii de imaginație cu intelectul) în subiect, cu care se acordă reprezentarea obiectului în reflecție, ale cărei condiții *a priori* au valoare universală. Și, cum acest acord al obiectului cu facultățile subiectului e contingent, el produce reprezentarea unei finalități a obiectului cu privire la facultățile de cunoaștere ale subiectului.

Avem deci aici o plăcere care, ca toată plăcerea sau neplăcerea ce nu e produsă prin conceptul libertății (adică prin determinarea prealabilă a facultății apetitive superioare prin rațiune pură), nu poate fi înțeleasă niciodată din concepte ca unită în mod necesar cu reprezentarea unui obiect, ci trebuie recunoscută totdeauna unită cu aceasta numai prin percepție reflexivă, care prin urmare, ca toate judecățile empirice, nu poate anunța necesitate obiectivă și nu poate pretinde valabilitate *a priori*. Dar și judecata de gust pretinde numai, ca orice altă judecată empirică, să fie valabilă pentru oricine, ceea ce, cu toată contingența sa internă, e totdeauna posibil. Straniu și anormal este numai faptul că nu un concept empiric, ci un sentiment de plăcere (prin urmare nicidecum un concept) urmează să fie atribuit totuși oricui și să fie unit cu reprezentarea obiectului prin judecata de gust, ca și când ar fi un predicat legat de cunoașterea obiectului.

O judecată de experiență individuală, de pildă judecata celui ce vede într'un cristal de rocă un strop de apă mobil, cere cu drept ca oricine altul să constate același lucru, deoarece el a pronunțat această judecată după condițiunile generale ale puterii de judecare determinante, sub legile unei experiențe posibile în general. Tot așa cel ce în simpla reflecție asupra formei unui obiect, fără privire la un concept, simte plăcere, deși această judecată este empirică și individuală, pretinde cu drept asentimentul oricui, deoarece temeiul acestei plăceri se află în condiția generală, deși subiectivă, a judecăților reflexive, adică acordul telic al unui obiect (fie el produs al naturii sau al artei) cu raportul facultăților de cunoaștere între olaltă (al puterii de imaginație și al

intelectului), care se cere pentru orice cunoaştere empirică. În judecata de gust deci, plăcerea este, ce-i drept, dependentă de o reprezentare empirică şi nu poate fi unită *a priori* cu niciun concept (nu putem determina *a priori* care obiect se va potrivi gustului sau nu, ci trebuie încercat), dar plăcerea este totuşi principiul de determinare a acestei judecăţi numai prin faptul că avem conştiinţa că ea se întemeiază numai pe reflexiune şi pe condiţiunile generale, deşi numai subiective, ale acordului reflexiunii cu cunoaşterea obiectelor în general, acord căruia i se potriveşte forma obiectului.

Aceasta este cauza de ce judecăţile gustului după posibilitatea lor, care presupune un principiu *a priori*, sunt de asemeni supuse unei critici, deşi acest principiu nici nu este un principiu de cunoaştere pentru intelect, nici un principiu practic pentru voinţă, prin urmare nu este nicidecum *a priori* determinant.

A simţi plăcere din reflexiunea asupra formelor lucrurilor (ale naturii precum şi ale artei) înseamnă nu numai o finalitate a obiectelor în raport cu puterea de judecare reflexivă, în conformitate cu conceptul naturii în subiect, ci şi invers o finalitate a subiectului cu privire la obiecte după forma, ba chiar infinalitatea lor, în temeiul conceptului libertăţii, şi de aci rezultă că judecata estetică e raportată nu numai ca judecată de gust la frumos, ci şi ca o judecată izvorită dintr'un sentiment al spiritului la *sublim*, astfel că acea critică a puterii de judecare estetică trebuie să fie împărţită în două capitole corespunzătoare.

VIII. DESPRE REPREZENTAREA LOGICĂ A FINALITĂŢII NATURII

La un obiect dat în experienţă finalitatea poate fi reprezentată: sau dintr'un temei pur subiectiv, ca concordanţă a formei sale, în *aprehensiunea* sa (*apprehensio*) înaintea oricărui concept, cu facultatea de cunoaştere, pentru a uni intuiţia cu concepte într'o cunoaştere în general, sau dintr'un temei obiectiv, ca concordanţă a formei sale cu posibilitatea

lucrului însuși după un concept al lui care precedează și conține temeiul acestei forme. Am văzut că reprezentarea finalității de felul întâiu se întemeiază pe plăcerea nemijlocită produsă de forma obiectului în simpla reflexiune asupra ei; pe când cea a finalității de felul al doilea, n'are nimic a face cu un sentiment de plăcere produs de obiecte, ci cu intelectul în judecarea obiectelor, dat fiind că raportează forma obiectului nu la facultățile de cunoaștere ale subiectului în aprehensiunea ei, ci la cunoașterea determinată a obiectului sub un concept dat. Când e dat conceptul despre un obiect, funcțiunea puterii de judecare stă în întrebuițarea lui pentru cunoașterea *expositivă* (*exhibitio*), adică în a alătura conceptului o intuiție corespunzătoare, fie că asta se face prin propria noastră putere de imaginație, ca în artă, când realizăm un concept format mai înainte despre un obiect care e scop pentru noi, sau prin natură, în tehnica ei (ca în corpurile organizate), dacă, în judecarea produsului ei, îi atribuim ei conceptul nostru despre scop; în acest caz se reprezintă nu numai *finalitatea* naturii în forma obiectului, ci acest produs al ei ca *scop natural*. Deși conceptul nostru despre o finalitate subiectivă a naturii în formele ei după legi empirice nu este nicidecum un concept despre obiect, ci numai un principiu al puterii de judecare pentru a-și dobândi concepte în această diversitate excesivă a naturii (pentru a se putea orienta în ea), totuși noi îi atribuim prin asta un fel de considerație pentru facultatea noastră de cunoaștere după analogia unui scop; și astfel putem privi *frumuseța naturală* ca *expunere* a conceptului finalității formale (pur subiective), și *scopurile naturale* ca expunere a conceptului unei finalități reale (obiective), din cari pe una o judecăm prin gust (în mod estetic, cu ajutorul sentimentului plăcerii), pe cealaltă prin intelect și rațiune (în mod logic, după concepte).

Pe acestea se întemeiază împărțirea criticei puterii de judecare în critica puterii de judecare *estetică* și critica puterii de judecare *teleologică*, înțelegându-se prin cea dintâi facultatea de a judeca finalitatea formală (dealtminteri numită și subiectivă) prin sentimentul plăcerii sau neplăcerii, prin a

doua, facultatea de a judeca finalitatea reală (obiectivă) a naturii prin intelect și rațiune.

Intr'o critică a puterii de judecare, partea care cuprinde puterea de judecare estetică îi aparține în mod esențial, deoarece aceasta singură conține un principiu pe care puterea de judecare îl pune cu desăvârșire *a priori* la baza reflexiunii sale asupra naturii, anume principiul unei finalități formale a naturii după legile ei particulare (empirice) pentru facultatea noastră de cunoaștere, fără de care intelectul nu s'ar putea orienta în natură; pe când niciun temei *a priori* nu poate fi arătat, ba nici chiar posibilitatea unui atare temei nu se zărește din conceptul unei naturi ca obiect al experienței în general precum și în particular, anume că ar trebui să existe scopuri obiective ale naturii, adică lucruri cari nu sunt posibile decât ca scopuri naturale, ci numai puterea de judecare, fără a cuprinde în sine *a priori* un principiu, conține în cazuri date (ale unor anumite produse) regula menită să-i înlesnească rațiunii întrebuințarea conceptului scopurilor, după ce acel principiu transcendental pregătise dinainte intelectul în a aplica la natură conceptul unui scop (cel puțin după formă).

Principiul transcendental însă, de a ne reprezenta o finalitate a naturii în raportare subiectivă la facultatea noastră de cunoaștere sub forma unui lucru, ca un principiu pentru judecarea ei, lasă cu totul nedeterminat unde și în cari cazuri trebuie să judec un produs după un principiu al finalității și nu, dimpotrivă, numai după legi naturale universale; el lasă în seama puterii de judecare *estetică* de a hotărî prin gust concordanța produsului (a formei sale) cu facultățile noastre de cunoaștere (întrucât hotărîrea nu se întemeiază pe concordanța cu concepte, ci pe sentiment). Dimpotrivă, puterea de judecare în întrebuințarea ei teleologică determină condițiunile sub care ceva (de exemplu un corp organizat) trebuie judecat după ideea unui scop al naturii, nu poate arăta însă niciun principiu din conceptul naturii considerată ca obiect al experienței, spre a i se atribui *a priori* o raportare la scopuri și spre a se admite chiar numai în mod nedeterminat așa ceva cu privire la experiența reală cu atari produse;

pricina este că multe experiențe particulare trebuiesc făcute și considerate sub unitatea principiului lor, pentru a se putea recunoaște la un anumit obiect numai din punct de vedere empiric o finalitate obiectivă. Puterea de judecare estetică este deci o facultate specială de a judeca lucruri după o regulă, dar nu după concepte. Cea teleologică nu e o facultate specială, ci numai puterea de judecare reflexivă în general, întrucât ea, ca pretutindeni în cunoașterea teoretică, procedează după concepte, dar cu privire la anumite obiecte ale naturii după principii particulare, anume ale unei puteri de judecare numai reflexivă, însă nedeterminând obiecte; ea aparține deci, în temeiul întrebuirii ei, părții teoretice a filosofiei, și din cauza principiilor osebite cari nu sunt, cum trebuie să fie într'o doctrină, determinante, ea trebuie să formeze și o parte oșebită a criticei; pe când puterea de judecare estetică nu contribuie cu nimic la cunoașterea obiectelor ei și trebuie deci considerată ca aparținând numai criticei subiectului care judecă și a facultăților lui de cunoaștere, întrucât sunt capabile de principii *a priori*, oricare ar fi de altminteri întrebuirărea lor (teoretică sau practică); această critică este propedeutica întregii filosofii.

IX. DESPRE LEGAREA LEGISLAȚIILOR INTELECTULUI ȘI RAȚIUNII PRIN PUTEREA DE JUDECARE

Intelectul dă *a priori* legi pentru natură ca obiect al simțurilor, pentru cunoașterea ei teoretică într'o experiență posibilă. Rațiunea dă *a priori* legi pentru libertate și propria ei cauzalitate, ca element suprasensibil în subiect, în vederea unei cunoașteri necondiționat-practice. Domeniul conceptului naturii sub prima legislație, și cel al conceptului libertății sub cealaltă, sunt cu desăvârșire izolate, cu privire la orice influențare reciprocă ce ar putea-o avea pentru sine unul asupra altuia (fiecare după legile sale fundamentale), prin marea prăpastie care desparte suprasensibilul de fenomene. Conceptul libertății nu determină nimic cu privire la cunoașterea teoretică a naturii, precum nici conceptul naturii

cu privire la legile practice ale libertății, și în acest fel e imposibil de aruncat o punte dela un domeniu la celălalt. Dar, deși principiile determinante ale cauzalității după conceptul libertății (după regula practică ce-o conține) nu se află în natură și deși sensibilul nu poate determina suprasensibilul în subiect, invers asta este totuși cu puțință (deși nu în vederea cunoașterii naturii, dar totuși în vederea consecințelor ce le are cel dintâi asupra acesteia din urmă) și rezultă chiar din conceptul unei cauzalități prin libertate, al cărei *efect* trebuie să se manifesteze în lume în conformitate cu aceste legi formale ale ei, cu toate că cuvântul *cauză*, întrebuițat despre suprasensibil, nu înseamnă decât *temeiul* de a determina cauzalitatea lucrurilor naturii spre un efect, în conformitate cu propriile lor legi naturale, dar totuși în același timp și în acord cu principiul formal al legilor rațiunii; posibilitatea aceasta nu poate fi, ce-i drept, înțeleasă, dar obiecțiunea unei preținse contradicții ce s'ar găsi aci poate fi respinsă într'un mod suficient ¹⁾. Efectul după conceptul libertății este scopul final, care (sau al cărui fenomen) trebuie să existe în lumea sensibilă; condițiunea posibilității sale e presupusă în natură (a subiectului ca ființă sensibilă, anume ca om). Ceea ce presupune aceasta *a priori* și fără considerarea practicei, puterea de judecare, dă conceptul mijlocitor între conceptele naturii și conceptul libertății, care înlesnește trecerea dela rațiunea pură teoretică la cea pură practică, dela legalitatea după cea dintâi la scopul final după conceptul libertății; acest concept mijlocitor este cel al *finalității* naturii, căci

¹⁾ Una din diferitele preținse contradicții în această desăvârșită deosebire a cauzalității naturii de cea prin libertate este cea cuprinsă în obiecțiunea: că atunci când vorbesc de *pedecile* pe cari le opune natura cauzalității după legi ale libertății (cele morale), sau despre *ajutorarea* ei prin aceasta, eu aș admite totuși o influență a celei dintâi asupra celei din urmă. Dar, dacă vrem să înțelegem oricum cele spuse, interpretarea greșită poate fi evitată foarte lesne. Opoziția sau ajutorarea nu există între natură și libertate, ci între cea dintâi ca fenomen și efectele celei din urmă ca fenomene în lumea sensibilă; și chiar cauzalitatea libertății (a rațiunii pure și practice) este cauzalitatea unei cauze naturale subordonate libertății (cea a subiectului considerat ca om, deci ca fenomen), pentru a cărei *determinare* inteligibilul, gândit prin conceptul de libertate, conține *temeiul*, într'un fel de altminteri inexplicabil (așa cum e și ceea ce constituie substratul suprasensibil al naturii).

prin el se recunoaște posibilitatea scopului final, care poate deveni real numai în natură și prin potrivire cu legile ei.

Intelectul, prin posibilitatea legilor sale *a priori* pentru natură, dă o dovadă că ea nu poate fi cunoscută de noi decât ca fenomen, și prin asta deci el ne indică un substrat suprasensibil al ei, lăsându-l însă cu desăvârșire *nedeterminat*. Puterea de judecare, prin principiul ei *a priori* al judecării naturii, după legile ei particulare posibile, procură substratului ei suprasensibil (în noi precum și în afară de noi) *determinabilitate prin facultatea intelectuală*. Rațiunea însă îi dă aceluiași substrat, prin legea ei practică, *a priori determinarea*; și astfel puterea de judecare face posibilă trecerea din domeniul conceptului naturii spre cel al conceptului libertății.

Cu privire la facultățile sufletului în general, întrucât sunt considerate ca superioare, adică având autonomie, intelectul este pentru *facultatea de cunoaștere* (cea teoretică a naturii) acea facultate care conține principiile *constitutive a priori*; pentru *sentimentul plăcerii și neplăcerii*, această funcție o are puterea de judecare, independentă de concepte și senzații, cari s'ar putea raporta la determinarea facultății apetitive și ar putea fi, prin asta, nemijlocit practice; pentru *facultatea apetitivă*, rațiunea, care fără mijlocirea vreunei plăceri, ori de unde ar veni, e practică, fixând acelei facultăți, considerată ca superioară, scopul final, care cuprinde totodată în sine plăcerea intelectuală pură produsă de obiect. Conceptul puterii de judecare despre o finalitate a naturii aparține încă conceptelor naturii, dar numai ca principiu regulator al facultății de cunoaștere; deși judecata estetică asupra unor anumite obiecte (ale naturii sau artei), care îl prilejuește, este, cu privire la sentimentul plăcerii sau neplăcerii, un principiu constitutiv. Spontaneitatea în jocul facultăților de cunoaștere, al căror acord conține temeiul acestei plăceri, îi dă conceptului amintit mai sus puterea de a mijloci legătura domeniilor conceptului naturii cu conceptul libertății în consecințele ei, întrucât ea desvoltă totodată receptivitatea minții pentru sentimentul moral. Tabloul ce urmează ne poate îngădui să

prindem mai lesne într'o privire toate facultățile superioare după unitatea lor sistematică ¹⁾).

Totalitatea facultăților minții

Facultățile de cunoaștere
Sentimentul plăcerii și neplăcerii
Facultatea apetitivă

Principii a priori

Legalitate
Finalitate
Scop final

Facultățile de cunoaștere

Intelect
Putere de judecare

Rațiune

Aplicare la

Natură
Artă
Libertate

¹⁾ Unii și-au exprimat nedumeriri asupra faptului că diviziunile mele în filosofia pură sunt aproape totdeauna tripartite. Asta rezultă însă din natura lucrurilor. Dacă o diviziune urmează să se facă *a priori*, ea va fi sau *analitică*, după principiul contradicției și, în acest caz, ea este totdeauna dichotomică (*quodlibet ens est aut A aut non A*); sau este *sintetică* și, dacă în acest caz ea trebuie dedusă din concepte *a priori* (nu ca în matematică din intuiția ce corespunde *a priori* conceptului), atunci, după ceea ce se cere în general pentru unitatea sintetică, anume 1. condițiunea, 2. un condiționat, 3. conceptul care rezultă din unirea condiționatului cu condițiunea sa, diviziunea trebuie să fie cu necesitate o trichotomie.

IMPĂRȚIREA ÎNTREGII LUCRĂRI

PARTEA ÎNTÂIA

Pag.

Critica puterii de judecare estetică

Secțiunea întâia

Analitica puterii de judecare estetică

Cartea întâia

Analitica frumosului 81

Cartea a doua

Analitica sublimului 123

Secțiunea a doua

Dialectica puterii de judecare estetică 219

PARTEA A DOUA

Critica puterii de judecare teleologică 241

Secțiunea întâia

Analitica puterii de judecare teleologică 245

Secțiunea a doua

Dialectica puterii de judecare teleologică 268

Anexă

Metodologia puterii de judecare teleologică 301

CRITICA PUTERII DE JUDECARE

PARTEA ÎNTÂIA

CRITICA PUTERII DE JUDECARE ESTETICĂ

SECȚIUNEA INTÂIA
ANALITICA PUTERII DE JUDECARE ESTETICĂ

CARTEA INTÂIA
ANALITICA FRUMOSULUI

PRIMUL MOMENT
AL JUDECAȚII DE GUST ¹⁾, DUPĂ CALITATE

§ 1. *Judecata de gust este estetică*

Pentru a distinge, dacă ceva este frumos sau nu, noi raportăm reprezentarea nu prin intelect la obiect în vederea cunoașterii, ci prin puterea de imaginație (poate că unită cu intelectul) la subiect și la sentimentul lui de plăcere sau neplăcere. Judecata de gust nu este deci o judecată de cunoaștere, deci nu este logică, ci estetică, prin care termen înțelegem o judecată al cărei principiu de determinare *nu poate fi altfel* decât *subiectiv*. Orice raport al reprezentărilor, chiar al senzațiilor, poate fi însă obiectiv (și atunci raportul înseamnă realul unei reprezentări empirice), numai raportul cu sentimentul plăcerii și neplăcerii nu poate fi obiectiv, deoarece prin el nu se arată nimic în obiect, ci în el subiectul se simte pe sine așa cum e afectat prin reprezentare.

¹⁾ Definiția gustului, care e pusă aci la bază, este: gustul este facultatea judecării frumosului. Dar, ce anume se cere pentru ca un obiect să fie numit frumos, asta trebuie să o descopere analiza judecăților de gust. Momentele de cari ține seama această putere de judecare le-am căutat călăuzit fiind de modul de judecare al funcțiunilor logice (căci judecata de gust cuprinde încă totdeauna o raportare la intelect). Momentele calității le-am considerat mai întâi, deoarece judecata estetică asupra frumosului ține seama în primul rând de acestea.

A prinde prin facultatea noastră de cunoaştere (fie într'un mod de reprezentare clar sau confuz) o clădire regulată, potrivită scopului, e cu totul altceva decât de a avea conştiinţa acestei reprezentări prin senzaţia plăcerii. Aci reprezentarea e raportată cu desăvârşire la subiect, şi anume la sentimentul lui vital, sub numele de sentiment de plăcere sau neplăcere, care întemeiază o facultate de distingere şi judecare cu totul particulară, care nu contribuie cu nimic la cunoaştere, ci ţine numai în subiect reprezentarea dată în faţa întregii facultăţi a reprezentărilor despre care mintea are conştiinţă în sentimentul stării sale. Reprezentări date într'o judecată pot fi empirice (deci estetice); judecata însă enunţată cu ajutorul lor este logică, dacă reprezentările nu sunt raportate în judecată decât la obiect. Invers însă, dacă reprezentările date ar fi cumva raţionale, dar ar fi raportate într'o judecată numai la subiect (sentimentul lui), ele sunt din acest punct de vedere totdeauna estetice.

§ 2. *Plăcerea care determină judecata de gust este fără niciun interes*

Interes se numeşte plăcerea ce o unim cu reprezentarea existenţei unui obiect. O atare plăcere se raportează deci totdeauna în acelaşi timp la facultatea apetitivă, sau ca temeiul determinant al ei sau totuşi ca legat cu necesitate de temeiul ei determinant. Dar, când se pune întrebarea, dacă ceva e frumos, nu vrem să ştim, dacă noi, sau altcineva, avem sau am putea chiar numai avea interes pentru existenţa lucrului, ci cum judecăm asupra lui în simplă contemplare (intuire sau reflexiune). Dacă mă întreabă cineva, dacă găsesc frumos palatul ce-l văd înaintea mea, eu pot spune, ce-i drept: nu iubesc astfel de lucruri cari sunt făcute pentru a holba ochii la ele, sau, cum a răspuns acel *sachem* irochez, că lui nu-i place la Paris nimic mai mult decât ospătăriile; mai pot, pe lângă asta, mustra, în felul lui *Rousseau*, vanitatea celor mari cari întrebuintează sudoarea poporului pentru lucruri aşa de nefolositoare; în sfârşit pot prea lesne să ajung la convingerea că, dacă m'aş găsi pe o insulă nelocuită, fără nădejde de a mă

întoarce cândva iarăși la oameni, și dacă prin simpla mea dorință aș putea face să răsară acolo ca prin farmec o astfel de clădire măreață, eu nici nu mi-aș da această silință în cazul când aș avea o colibă destul de comodă pentru mine. Toate acestea mi se pot îngădui și aproba, dar nu despre acestea este acuma vorba. Aci vrem numai să știm, dacă simpla reprezentare a obiectului e însoțită în mine de plăcere, oricât de indiferent aș fi cu privire la existența obiectului acestei reprezentări. Vedem lesne că ceea ce fac în mine însumi din această reprezentare, și nu ceea ce constituie o dependență a mea de existența obiectului, are importanță pentru a zice că obiectul e *frumos* și pentru a dovedi că am gust. Oricine trebuie să mărturisească, cum că acea judecată asupra frumuseții în care se amestecă cel mai neînsemnat interes este foarte părtinitoare și nicidecum o judecată de gust pură. Trebuie să nu fim câtuși de puțin interesați pentru existența lucrului, ci să fim în această privință cu desăvârșire indiferenți, pentru ca în materie de gust să jucăm rolul judecătorului.

Această propoziție însă, care este de mare însemnătate, n'o putem lămuri mai bine decât opunând plăcerii pure desinteresate ¹⁾ în judecata de gust ceea ce este unit cu interes, mai ales când putem fi siguri că nu există mai multe feluri de interes decât cele ce urmează a fi arătate chiar acuma.

§ 3. *Plăcerea produsă prin agreabil este unită cu interes*

Agreabil este ceea ce place simțurilor în senzație. Aci se ivește dintr'odată prilejul de a muștra o prea obișnuită confuzie a îndoitului înțeles ce-l poate avea cuvântul senzație și de a atrage atenția asupra acestui lucru. Orice plăcere (se zice sau se gândește) este ea însăși senzație (a unei plăceri). Prin urmare tot ce place este, chiar prin faptul că place, agreabil (și după diferitele grade sau și raporturi față de alte

¹⁾ O judecată asupra unui obiect al plăcerii poate fi cu totul *desinteresată*, dar totuși foarte *interesantă*, adică ea nu se întemeiază pe un interes, dar produce un interes; așa sunt toate judecățile morale pure. Dar judecățile de gust nici nu constituiesc în sine vreun interes. Numai în societate e *interesant* de a avea gust; se va arăta mai târziu, de ce.

sensații agreabile, *gratios, drăgălaș, delicios, îmbucurător* etc.). Dar, dacă se îngăduie acestea, impresiile simțurilor cari determină inclinațiunea, sau principii ale rațiunii cari determină voința, sau simple forme reflectate ale intuiției cari determină puterea de judecare, sunt, în ce privește efectul asupra sentimentului plăcerii, cu desăvârșire identice. Căci aceasta ar fi agreabilul în senzația stării noastre; și cum doar în sfârșit toată străduința facultăților noastre trebuie să se îndrepte spre practică și să se concentreze aci ca în ținta ei, noi nu le-am putea atribui nicio altă prețuire a lucrurilor și a valorii lor decât pe ceea ce stă în desfătarea ce-o promet. Modul cum ajung aci nu importă, bine zis la urma urmei, și cum în acest caz numai alegerea mijloacelor singură poate constitui o deosebire, oamenii s'ar putea învinui întreolaltă de prostie și nepricepere, dar niciodată de mișelie și răutate, deoarece ei toți, fiecare după felul său de a vedea lucrurile, aleargă spre aceeași țintă, care pentru toți este plăcerea.

Dacă o determinare a sentimentului plăcerii sau neplăcerii se numește senzație, această expresie înseamnă cu totul altceva decât dacă numesc senzație o reprezentare a unui lucru (prin simțiri, ca o receptivitate aparținând cunoașterii). Căci în cazul din urmă reprezentarea e raportată la obiect, în cel dintâi numai la subiect, și nu servește la nicio cunoaștere, nici chiar la aceea prin care subiectul se cunoaște pe sine însuși.

Înțelegem însă, în lămurirea de mai sus, prin cuvântul senzație o reprezentare obiectivă a simțurilor, și pentru a nu fi totdeauna în primejdia de a fi rău înțeleși, vom numi ceea ce trebuie să rămână totdeauna pur subiectiv și nu poate constitui nicidecum o reprezentare a unui obiect cu numele dealtminteri obișnuit de sentiment. Coloarea verde a pajiștelor aparține senzației *obiective*, ca percepție a unui obiect prin simțuri; agreabilul ei însă, senzației *subiective*, prin care nu se reprezintă un obiect, adică aparține sentimentului, prin care lucrul e considerat ca obiect al plăcerii (care nu este o cunoaștere a lui).

Faptul însă că judecata mea asupra unui obiect prin care îl declar agreabil exprimă un interes produs de dânsul se

vede lămurit chiar din aceea că el deșteaptă prin senzație o poftă după astfel de obiecte; prin urmare plăcerea nu presupune numai simpla judecată asupra obiectului, ci raportarea existenței lui la starea mea în măsura ce e afectată printr'un atare obiect.

De aceea despre agreabil nu se zice numai că *place*, ci că *delectează*. Nu e numai o aprobare ce-i dedic, ci prin asta se produce înclinațiune. Și pentru ceea ce e agreabil în modul cel mai viu chiar nici nu e nevoie de o judecată asupra însușirii obiectului, astfel că cei ce se îndreaptă numai spre delectare (căci acesta e cuvântul prin care se înseamnă elementul intim al plăcerii) se lipsesc cu drag de orice judecare.

§ 4. *Plăcerea produsă de bine e unită cu interes*

Bine este ceea ce, cu ajutorul rațiunii, place prin simplul concept. Unele lucruri le numim *bune pentru* ceva (utilul), cari plac numai ca mijloace; altele însă le numim *bune în sine*, cele ce plac pentru sine. În amândouă e cuprins totdeauna conceptul unui scop, deci raportarea rațiunii la o plăcere (cel puțin posibilă), prin urmare o plăcere produsă de *existența* unui obiect sau a unei acțiuni, adică oareșcare interes.

Pentru a găsi că ceva este un *bine*, trebuie să știu totdeauna ce lucru ar avea să fie obiectul, adică trebuie să am despre el un concept. Pentru a găsi frumusețe în ceva, n'am nevoie de asta. Flori, desene libere, linii îmbinate laolaltă fără intenție, sub numele de frunziș, nu înseamnă nimic, nu depind de niciun concept determinat și plac totuși. Plăcerea produsă de bine trebuie să depindă de reflexiunea asupra unui obiect, reflexiune care duce la un concept oarecare (nedeterminat) și se deosebește prin asta și de agreabil, care se întemeiază cu desăvârșire pe senzație.

Agreabilul pare a fi, ce-i drept, în multe cazuri identic cu binele. Astfel se va spune de obicei: orice desfătare (mai ales cea durabilă) este bună în sine; ceea ce înseamnă cam atâta că agreabilul durabil și binele sunt tot una. Dar se poate lesne observa că asta nu este decât o confuzie greșită

de termeni, deoarece conceptele legate specific de aceste expresii nu pot fi nicidecum schimbate între o altă. Agreeabilul, care ca atare reprezintă obiectul numai în raportare la simț, trebuie adus mai întâi prin conceptul unui scop sub principiul rațiunii, pentru a-l numi, ca obiect al voinței, un bine. Dar, că asta e, în acest caz, cu totul altă raportare la plăcere când numesc ceea ce delectează totodată *bine*, se poate vedea din faptul că în cazul binelui se ivește totdeauna întrebarea, dacă e numai mijlocit-bine sau nemijlocit-bine (dacă e util sau bine în sine); pe când în cazul agreeabilului nu se poate ivi nicidecum această chestiune, deoarece acest cuvânt înseamnă totdeauna ceva ce place nemijlocit. (Tot așa stau lucrurile și cu ceea ce numesc frumos).

Chiar în discursurile cele mai de rând se distinge agreeabilul de bine. Despre o mâncare care excită gustul prin condimente și alte adaosuri se zice fără sovăire că e agreeabilă, mărturisindu-se în același timp că nu e bună deoarece *privește*, ce-i drept, nemijlocit simțurilor, dar displace mijlocit adică prin rațiune, care prevede urmările. Chiar și în aprecierea sănătății se poate observa această deosebire. Ea este, pentru oricine o are nemijlocit, agreeabilă (cel puțin în mod negativ, adică prin înlăturarea tuturor durerilor trupesti). Dar, pentru a zice că e bună, mai trebuie să o îndreptăm prin rațiune spre scopuri, anume ca să fie o stare care să ne dispună pentru toate ocupațiunile noastre. Dar despre fericire în sfârșit, oricine crede doar a putea numi cea mai mare sumă (prin cantitate precum și prin durată) a agrementelor vieții, un bine adevărat, ba chiar binele suprem. Dar și împotriva acestora se ridică rațiunea. Agrementul este delectare. Dacă nu e vorba decât numai de ea, ar fi absurd să fim scrupuloși cu privire la mijloacele cari ne-o procură, fie că ar fi dobândită în mod pasiv prin dărnicia naturii sau prin activitate personală și acțiunea noastră proprie. Dar niciodată rațiunea nu se va lăsa convinsă că existența unui om care trăiește numai pentru *a se delecta* (oricât de mult ar fi ocupat în acest scop) ar avea în sine o valoare, chiar dacă le-ar servi altora, cari toți ar fi de asemeni porniți numai spre delectare, ca mijloc ajutându-i în modul cel mai potrivit, și anume

prin faptul că ar gusta cu ei din simpatie toate desfătărilor. Numai prin ceea ce săvârșește fără considerarea desfătării, în deplină libertate și independent de ceea ce natura i-ar putea procura și fără străduință, el dă vieții sale, ca existență a unei persoane, o valoare absolută și fericirea, cu toată plinătatea desfătărilor ei, e departe de a fi un bine necondiționat ¹⁾.

Dar, cu toată această deosebire între agreabil și bine, amândouă se acordă totuși în punctul că se unesc totdeauna cu un interes pentru obiectul lor, nu numai agreabilul (§ 3) și binele mijlocit (utilul) care place ca mijloc pentru o desfătare oareșcare, ci și binele absolut și în toate intențiile, anume binele moral, care cuprinde în sine interesul suprem. Căci binele este obiectul voinței (adică al unei facultăți apetitive determinată prin rațiune). A vrea însă un lucru și a simți plăcere pentru existența lui, adică a avea interes pentru dânsul este tot una.

§ 5. Comparația celor trei feluri de plăcere specific deosebite

Agreabilul și binele au amândouă o raportare la facultatea apetitivă și cuprind din acest punct de vedere, primul o plăcere patologic-condiționată (prin excitații, *stimulos*), al doilea o plăcere practică pură, care e determinată nu numai prin reprezentarea obiectului, ci totodată prin reprezentarea unirii subiectului cu existența obiectului. Nu numai obiectul, ci și existența sa place ²⁾. De aceea judecata de gust este numai *contemplativă*, adică o judecată care, indiferentă cu privire la existența obiectului, unește numai însușirea sa cu sentimentul plăcerii și neplăcerii. Dar această contemplație însăși nu este nici ea îndreptată spre concepte; căci judecata de gust nu este o judecată de cunoaștere (teoretică) ³⁾ și nici

¹⁾ O obligațiune la desfătare este o vădită absurditate. Tot așa trebuie să fie deci absurdă și o pretinsă obligație la toate acțiunile cari au ca țintă numai desfătarea, fie ea gândită (sau împodobită) cu oricâtă spiritualitate, și chiar dacă ar fi o desfătare mistică așa zisă cerească.

²⁾ Această propoziție este un adaus al edițiilor B și C.

³⁾ B și C: (nici teoretică nici practică).

nu se *întemeiază* deci pe concepte și nici nu-și *propune* concepte.

Agreabilul, frumosul, binele înseamnă deci trei relații diferite ale reprezentărilor cu sentimentul plăcerii și neplăcerii, în raportare la care noi distingem de o altă obiecte, sau moduri de reprezentare. Și expresiile potrivite, prin cari se înseamnă ceea ce place în ele, nu sunt identice. *Agreabil* se numește pentru cineva ceea ce-l *desfată*; *frumos* ceea ce numai îi *place*; bine ceea ce e *prețuit, aprobat* ¹⁾, adică ceea ce are pentru el o valoare obiectivă. Agreabilul are valabilitate și pentru animalele lipsite de rațiune; frumuseța numai pentru oameni, adică pentru ființe animale, dar totuși ființe raționale, [considerate însă nu numai ca atari (de exemplu spirite), ci totodată și ca animale] ²⁾; binele însă pentru orice ființă rațională în general. Propoziție care nu-și poate primi justificarea și explicarea completă decât mai târziu. Se poate spune: că între toate aceste trei feluri de plăcere, cel al gustului pentru frumos este unic și singur o plăcere desinteresată și *liberă*; căci niciun interes, nici cel al simțurilor nici cel al rațiunii nu ne stoarce aprobarea. De aceea s'ar putea spune despre plăcere, că se raportează în cele trei cazuri amintite la *înclinație*, sau *favoare*, sau *respect*. Căci *favoarea* este singura plăcere liberă. Un obiect al înclinației și un obiect care ni se impune printr'o lege a rațiunii pentru dorință nu ne lasă nicio libertate de a ne face noi înșine din ceva un obiect al plăcerii. Orice interes presupune sau produce o trebuință și, ca temei de determinare al aprobării, nu mai îngăduie ca judecata asupra obiectului să fie liberă.

Cu privire la interesul înclinațiunii în agreabil, oricine zice: foamea e cel mai bun bucătar, și oamenilor cu apetit sănătos le place orice se poate mânca; prin urmare o astfel de plăcere nu dovedește nicio alegere după gust. Numai după ce trebuința e satisfăcută, putem distinge cine dintre cei mulți are gust sau nu. Tot așa există moravuri (conduită) fără virtute, politeță fără bunăvoință, bunăcuviință fără ono-

¹⁾ Aduș al edițiilor B. și C.

²⁾ [] aduș al edițiilor B. și C.

rabilitate etc. Căci acolo unde vorbește legea morală de asemeni ¹⁾ nu mai există nicio alegere liberă cu privire la ceea ce e de făcut; și a arăta gust în purtarea proprie (sau în aprecierea purtării altora) este cu totul altceva decât a manifesta moralitatea gândirii; căci aceasta cuprinde o poruncă și produce o trebuință, pe când gustul moral se joacă numai cu obiectele plăcerii fără a se lega de unul dintre ele.

DEFINIȚIA FRUMOSULUI DEDUSĂ DIN ÎNTÂIUL MOMENT

Gustul este facultatea de apreciere a unui obiect sau a unui mod de reprezentare prin o plăcere sau displăcere, *fără niciun interes*. Obiectul unei astfel de plăceri se numește *frumos*.

AL DOILEA MOMENT

AL JUDECAȚII DE GUST, ANUME DUPA CANTITATEA SA

§ 6. *Frumosul este ceea ce e reprezentat fără concepte ca obiect al unei plăceri universale*

Această definiție a frumosului poate fi dedusă din cea precedentă prin care frumosul e arătat ca obiect al plăcerii fără niciun interes. Căci dacă cineva are conștiința că plăcerea produsă de un obiect este pentru dânsul fără niciun interes, el nu poate aprecia acest obiect altfel decât așa că obiectul trebuie să conțină un temei de plăcere pentru oricine. Căci, cum nu se întemeiază pe vreo înclinație a subiectului (nici pe vreun alt interes reflectat), ci cum cel ce judecă se simte cu desăvârșire *liber* cu privire la plăcerea ce o dedică obiectului: el nu poate găsi condiții personale ca temeiuri ale plăcerii de cari s'ar lega subiectul său singur și trebuie deci să considere plăcerea întemeiată în ceea ce poate presupune

¹⁾ B. și C: nu mai există, din punct de vedere obiectiv, etc.

la oricare altul; prin urmare, el trebuie să creadă a avea te-mei să atribute oricui o plăcere asemănătoare. El va vorbi deci despre frumos așa ca și cum frumusețea ar fi o însușire a obiectului și judecata ar fi logică (ar constitui prin concepte despre obiect o cunoaștere a lui); deși ea este numai estetică și cuprinde numai o raportare a reprezentării obiectului la subiect; dar ea are totuși o asemănare cu cea logică întrucât o putem presupune valabilă pentru oricine. Dar nici din concepte nu poate rezulta această universalitate. Căci dela concepte nu există nicio trecere la sentimentul de plăcere sau neplăcere (doar numai în legile practice pure, cari conțin însă un interes, pe când niciun interes nu este unit cu judecata de gust pură). Prin urmare, de judecata de gust, unde avem conștiința separațiunii noastre de orice interes, e legată o pretenție de valabilitate pentru oricine fără o universalitate îndreptată spre obiecte, adică cu ea trebuie să fie unită o pretenție de universalitate subiectivă.

§ 7. *Comparația frumosului cu agreabilul și binele după criteriul de mai sus*

Cu privire la *agreabil*, oricine se mulțumește ca judecata sa, pe care o întemeiază pe un sentiment particular și prin care afirmă despre un obiect că-i place, să fie restrânsă numai la persoana sa. De aceea, când zice: vinul de Canarii e agreabil, el admite fără împotrivire ca altul să-i îndrepte expresia amintindu-i că ar trebui să zică: el *îmi* este agreabil; și așa e nu numai pentru gustul limbii, al cerului gurii și al gât-le-jului, ci și pentru ceea ce poate fi agreabil ochilor și urechilor oricui. Pentru unul culoarea vânăță e lină și drăgălașă, pentru altul moartă și stinsă. Unul iubește tonul instrumentelor de suflat, alții pe cel al instrumentelor cu coarde. Ar fi nebunie de a discuta aci cu intenția să arătăm inexactitatea judecării altuia, care diferă de a noastră, ca și cum i s'ar opune din punct de vedere logic. Prin urmare, cu privire la agreabil e valabil principiul: fiecare își are gustul său deosebit (al simțurilor).

În ce privește frumosul, lucrurile stau cu totul altfel. Ar fi (tocmai invers) ridicul, dacă cineva care se mândrește că are gust ar crede că și-l dovedește zicând: acest obiect (clădirea ce o vedem, haina ce o poartă acel om, concertul ce-l auzim, poezia supusă aprecierii) este frumos *pentru mine*. Căci el nu trebuie să-l numească *frumos*, dacă-i place numai lui. Multe lucruri pot avea pentru dânsul farmec și plăcere, de asta nu-i pasă nimănuia; dar când spune despre ceva că e frumos, el atribue altora aceeași plăcere; el nu judecă numai pentru sine, ci pentru oricine, și vorbește în acest caz despre frumusețe ca și cum ar fi o însușire a lucrurilor. El afirmă deci că *lucrul* e frumos și nu așteaptă asentimentul altora la judecata sa de plăcere nicidecum din cauză că a găsit de mai multe ori judecata lor de acord cu a sa, ci el *cere* dela ei acest asentiment. El îi mustrează, dacă judecă altfel și le contestă gustul, dar totuși cere dela ei ca să-l aibă; și din acest punct de vedere nu se poate zice: fiecare își are gustul său osebit. Asta s'ar chema că nu există niciun gust, adică nicio judecată care ar putea avea pretenție legitimă la asentimentul oricui.

Găsim totuși că și cu privire la agreabil se poate întâlni în aprecierea lui acord deplin între oameni, în temeiul căruia unora li se contestă gustul, altora li se atribue, și anume nu în înțelesul unui simț organic, ci ca facultate de apreciere a agreabilului în general. Astfel se spune despre cineva care știe să întrețină pe oaspeții săi cu desfătări (ale delectării prin toate simțurile) în așa fel ca să placă tuturor, că are gust. Dar aci universalitatea e considerată numai comparativ, și aci nu există decât regule *generale* (cum sunt toate regulele empirice), dar nu *universale*; pe acestea și le rezervă judecata de gust asupra frumosului sau le pretinde pentru sine. E o judecată în relație cu sociabilitatea, întrucât se întemeiază pe regule empirice. Și cu privire la bine, judecățile pretind cu drept o valabilitate pentru oricine, dar binele e reprezentat numai *printr'un concept* ca obiect al unei plăceri universale, ceea ce nu este cazul nici pentru agreabil nici pentru frumos.

§ 8. *Universalitatea plăcerii e reprezentată într'o judecată de gust numai ca subiectivă*

Această determinare osebită a universalității unei judecări estetice, care se poate întâlni într'o judecată de gust, este un lucru interesant, dacă nu pentru logician, fără îndoială însă pentru filosoful transcendental, cerând dela el o străduință destul de mare pentru a descoperi originea ei; în schimb însă el mai descoperă și o însușire a facultății noastre de cunoaștere care, fără această analiză, ar fi rămas necunoscută.

Trebue mai întâi să ne convingem cu desăvârșire că prin judecata de gust (asupra frumosului) noi atribuim *oricui* plăcere pentru un obiect, fără să ne întemeiem totuși pe un concept (căci în acest caz ar fi binele), și că această pretenție la valabilitate universală aparține atât de esențial unei judecări prin care declarăm că ceva e *frumos*, încât, dacă nu e gândită aci, nimănui nu i-ar trece prin minte de a întrebuița această expresie, ci tot ce place fără concept s'ar socoti ca aparținând agreabilului, cu privire la care i se lasă fiecăruia să aibă capul său propriu și nimeni nu-i cere altuia asentimentul la judecata sa de gust, ceea ce doar se întâmplă totdeauna în judecata de gust asupra frumuseții. Pot numi pe cel dintâi gust al simțurilor, pe al doilea, gust al reflexiunii, întrucât primul dă numai judecări personale, al doilea însă judecări pretinse de valoare obștească (publice), dar amândouă dau judecări estetice (nu practice) asupra unui obiect, cari privesc numai raportul reprezentării obiectului cu sentimentul plăcerii și neplăcerii. Dar totuși e un lucru straniu care trebue lămurit. Cu privire la gustul simțurilor, anume, nu arată numai experiența că judecata sa (a plăcerii sau neplăcerii pentru ceva) nu e universal valabilă, ci și oricine e și pentru sine atât de modest de a nu cere dela altul acest asentiment (deși de fapt adeseori se întâlnește un acord foarte larg și în aceste judecări). Pe de altă parte, gustul reflexiunii, care și el e respins doar destul de adeseori cu pretenția sa la valabilitate universală a judecării sale (asupra frumosului) pentru oricine, cum ne învață experiența, ar putea găsi totuși cu puțință (ceea ce o și face de fapt) de

a-și reprezenta judecăți cari ar putea cere acest asentiment universal. Și, într'adevăr, el cere acest asentiment dela oricine pentru fiecare din judecățile sale de gust, fără ca cei ce judecă să se certe asupra posibilității unei atari pretenții, ci numai în cazuri particulare nu se pot înțelege asupra aplicării exacte a acestei facultăți.

Aci trebuie de însemnat însă, mai întâi, că o universalitate care nu se întemeiază pe concepte despre obiect (deși numai empirice) nu este nicidecum logică, ci estetică, adică nu conține o cantitate obiectivă a judecății, ci numai o cantitate subiectivă; pentru aceasta eu întrebuițez și termenul de *valabilitate obștească*, care nu arată valabilitatea raportării unei reprezentări la facultatea de cunoaștere, ci la sentimentul plăcerii și neplăcerii pentru orice subiect. (Ne putem servi însă de aceeași expresie și pentru cantitatea logică a judecății, dacă adăugăm numai valabilitate universală *obiectivă*, spre deosebire de cea numai subiectivă, care totdeauna e estetică).

Dar, o judecată *universal-valabilă obiectivă* este totdeauna și subiectivă, adică: dacă judecata e valabilă pentru tot ce e conținut sub un concept dat, ea e valabilă și pentru oricine și reprezintă un obiect prin acest concept. Inșă, dela o *valabilitate universală subiectivă*, adică dela cea estetică, neîntemeiată pe un concept, nu se poate conchide la cea logică, deoarece acel fel de judecăți nu se raportează nicidecum la obiect. Chiar de aceea însă, și universalitatea estetică, atribuită unei judecăți, trebuie să fie de un fel osebit, deoarece nu leagă predicatul frumuseții cu conceptul obiectului considerat în întreaga sa sferă logică și totuși îl întinde asupra întregii sfere a celor ce judecă.

Cu privire la cantitatea logică, toate judecățile de gust sunt *particulare*. Căci, deoarece trebuie să raportez obiectul nemijlocit la sentimentul meu de plăcere și neplăcere, și totuși nu prin concepte, judecata de gust nu poate avea cantitatea unei judecăți de valabilitate obștească obiectivă; deși, dacă reprezentarea particulară a obiectului judecății de gust e transformată, după condițiunile cari determină această judecată, prin comparație într'un concept, ea poate deveni o judecată logic-universală, de exemplu, trandafirul ce-l privesc

îl declar frumos printr'o judecată de gust. Dimpotrivă, judecata care izvorește din comparația multor judecăți particulare: trandafirii în general sunt frumoși, nu e enunțată acumă numai ca o judecată estetică, ci ca o judecată logică întemeiată pe o judecată estetică. Dar judecata: trandafirul este (în întrebuintare) agreabil, este ce-i drept și ea o judecată estetică și particulară, dar nu e o judecată a gustului, ci a simțurilor. Ea se deosebește, anume, de cea dintâi prin faptul că judecata de gust cuprinde în sine o *cantitate estetică* de universalitate, adică de valabilitate pentru oricine, care nu poate fi întâlnită în judecata asupra agreabilului. Numai singurele judecăți asupra binelui, deși determină și ele plăcerea pentru un obiect, au universalitate logică, nu numai estetică, deoarece ele sunt valabile despre obiect, ca cunoașteri ale lui, și de aceea pentru oricine.)

Dacă judecăm obiecte numai după concepte, toată reprezentarea frumuseții se pierde. Prin urmare, nici nu poate exista o regulă după care cineva ar putea fi constrâns să recunoască ceva ca frumos. Dacă o haină, o casă, o floare e frumoasă: în acestea judecata noastră nu poate fi clătinată prin niciun fel de argumente sau principii. Noi vrem să supunem obiectul ochilor noștri proprii, ca și cum plăcerea pentru el ar depinde de senzație; și totuși, dacă afirmăm apoi că obiectul e frumos, credem a avea pentru noi toate voturile și pretindem ca oricine să fie de partea noastră, pe când orice senzație particulară ar hotărî numai pentru subiect și plăcerea sa.

Acı se poate vedea deci că în judecata gustului nu se postulează nimic decât un astfel de *vot universal* cu privire la plăcere fără mijlocirea conceptelor, prin urmare posibilitatea unei judecăți estetice care să poată fi considerată în același timp ca valabilă pentru oricine. Judecata de gust însăși nu *postulează* asentimentul oricui (căci asta o poate face numai o judecată logic-universală, care poate arăta argumente); ea *atribue* numai oricui acest asentiment ca un caz al regulii, cu privire la care el așteaptă confirmarea nu dela concepte ci dela adeziunea altora. Votul universal este deci numai o idee (acı nu se cercetează încă pe ce se întemeiază). Faptul

că cel ce crede a da o judecată de gust ar judeca într'adevăr după această idee, poate fi îndoelnic; dar că el raportează judecata totuși la această idee, deci că trebuie să fie o judecată de gust, el o anunță prin termenul de frumusețe; dar în ceea ce-l privește personal, el își dă seama de acest lucru prin simpla conștiință a separațiunii a tot ce aparține agreabilului și binelui de plăcerea ce-i mai rămâne; și numai pentru asta el așteaptă asentimentul oricui, pretenție la care ar avea chiar dreptul în aceste condițiuni; dar el păcătuiește adeseori împotriva acestora și enunță astfel judecăți de gust greșite.

§ 9. *Cercetarea chestiunii: dacă în judecata de gust sentimentul plăcerii se ivește înaintea aprecierii obiectului, sau aceasta înaintea sentimentului*

Deslegarea acestei probleme este cheia la critica gustului și deci vrednică de toată atenția.

Dacă plăcerea pentru obiectul dat s'ar ivi înainte, iar în judecata de gust numai comunicabilitatea ei universală ar fi de atribuit reprezentării obiectului, o astfel de procedare ar sta în contradicție cu sine însăși. Căci o atare plăcere n'ar fi alta decât simplul deliciu în senzația simțurilor, și n'ar putea avea, după natura ei, decât valabilitate personală, deoarece ar depinde nemijlocit de reprezentarea prin care e dat obiectul.

Prin urmare, comunicabilitatea universală a stării sufletești în reprezentarea dată trebuie să stea, ca o condiție subiectivă a judecății de gust, la baza ei și trebuie să aibă ca urmare plăcerea pentru obiect. Dar nimic nu poate fi comunicat în mod universal decât cunoașterea, și reprezentarea întrucât aparține cunoașterii. Căci numai întru atâta ea este obiectivă și numai prin acest fapt ea are un punct de legătură universală cu care puterea de reprezentare a tuturor e constrânsă să se acorde. Dar, dacă principiul de determinare a judecății asupra acestei comunicabilități generale a reprezentării trebuie gândit numai ca subiect, adică fără un concept despre obiect, atunci acest principiu nu poate fi altul decât starea sufletească

rezultată din raportul puterilor de reprezentare întreolaltă, întrucât acestea pun o reprezentare dată în raport cu cunoașterea în general.

Puterile de cunoaștere puse în joc prin această reprezentare sunt aci într'un joc liber, deoarece niciun concept determinat nu le limitează la o regulă particulară de cunoaștere. Prin urmare, starea sufletească în această reprezentare trebuie să fie cea a unui sentiment al jocului liber al puterilor de reprezentare cu prilejul unei reprezentări date, în vederea unei cunoașteri în general. Dar la o reprezentare prin care e dat un obiect trebuie să se mai adauge, pentru ca din ea să rezulte în general cunoaștere, *puterea de imaginație* pentru combinarea diversului intuiției, și *intelectul* pentru unitatea conceptului care recunoaște reprezentările; și această stare a unui joc liber al puterilor de cunoaștere într'o reprezentare prin care e dat un obiect trebuie să poată fi comunicată în mod universal, deoarece cunoașterea, ca determinare a obiectului cu care reprezentări date (în orice subiect ar fi) trebuie să se acorde, e singurul mod de reprezentare valabil pentru oricine.

Comunicabilitatea universală subiectivă a modului de reprezentare într'o judecată de gust, deoarece trebuie să se producă fără a presupune un concept determinat, nu poate fi nimic altceva decât starea sufletească în jocul liber al puterii de imaginație și al intelectului (întrucât se acordă întreolaltă, așa cum se cere în general într'o recunoaștere); căci noi avem conștiința că acest raport subiectiv potrivit pentru o cunoaștere în general trebuie să fie valabil pentru oricine și deci să fie și comunicabil în mod universal, tot așa ca și orice cunoaștere determinată, care se întemeiază doar totdeauna pe acel raport ca o condiție subiectivă.

Această apreciere numai subiectivă (estetică) a obiectului, sau a reprezentării prin care e dat obiectul, precede deci plăcerea pentru obiect și este temeiul aseste plăceri pentru armonia facultăților de cunoaștere; dar aprecii pe acea universalitate a condițiilor subiective ale aprecierii obiectivelor se întemeiază această valabilitate subiectivă universală a plăcerii pe care o unim cu reprezentarea obiectului ce-l numim frumos.

Că din faptul de a putea comunica starea noastră sufletească, chiar numai cu privire la facultățile de cunoaștere, rezultă o plăcere, s'ar putea lesne demonstra (din punct de vedere empiric și psihologic) din inclinația naturală a omului spre sociabilitate. Dar, pentru intenția noastră, asta nu ajunge. Plăcerea ce-o simțim o atribuim oricui altuia în judecata de gust ca necesară, ca și cum, atunci când numim ceva frumos, ar trebui să considerăm asta ca o însușire a obiectului, determinată în el prin concepte, dat fiind că frumusețea, fără raportare la sentimentul subiectului, nu este, pentru sine, nimic. Expunerea acestei chestiuni însă trebuie să ne-o rezervăm până ce vom fi răspuns la întrebarea: dacă și cum sunt posibile judecări estetice *a priori*.

Acuma ne ocupăm însă cu o chestiune mai puțin importantă: în ce fel avem, în judecata de gust, conștiința unui acord subiectiv reciproc al puterilor de cunoaștere, dacă în mod estetic numai prin simțul intern și senzație, sau în mod intelectual prin conștiința activității noastre reflectate prin care punem în joc acele puteri.

Dacă reprezentarea dată, care prilejuește judecata de gust, ar fi un concept ce ar uni intelectul și puterea de imaginație în aprecierea lucrului într'o cunoaștere a obiectului, conștiința acestui raport ar fi intelectuală (așa ca în schematismul obiectiv al puterii de judecare, despre care tratează critica). Dar, în acest caz, judecata nici nu s'ar da în raportare la plăcere și neplăcere, deci n'ar fi o judecată de gust. Judecata de gust determină însă, independent de concepte, obiectul în vederea plăcerii și a predicatului de frumusețe. Așa dar acea unitate subiectivă a raportului nu se poate manifesta decât prin senzație. Inviorarea celor două facultăți (a puterii de imaginație și a intelectului) spre o activitate nedeterminată, dar totuși unitară prin mijlocirea prilejului reprezentării date, anume spre acea activitate care aparține unei cunoașteri în general, este senzația, a cărei comunicabilitate universală o postulează judecata de gust. Un raport obiectiv nu poate fi ce-i drept decât gândit, dar, dacă e după condițiunile sale subiectiv, poate fi totuși simțit în efectul produs asupra minții; și, într'un raport ce nu se întemeiază pe un concept

(cum e cel al puterilor de reprezentare într'o facultate de cunoaştere în general), nici nu e posibilă vreo altă conştiinţă a lui decât prin senzaţia efectului, care stă în înlesnirea jocului amânduror puteri ale minţii (al puterii de imaginaţie şi al intelectului) înviorate prin acordul lor reciproc. O reprezentare care, izolată şi fără comparaţie cu altele, se acordă totuşi cu condiţiile universalităţii, care constituie funcţiunea intelectului în general, pune facultăţile de cunoaştere în acea stare de concordanţă ce o cerem pentru toată cunoaşterea şi o considerăm de aceea şi valabilă pentru oricine e determinat să judece prin unirea intelectului şi a simţurilor (deci pentru orice om).

DEFINIŢIA FRUMOSULUI DEDUSĂ DIN AL DOILEA MOMENT

Frumos este ceea ce place în mod universal fără concept.

AL TREILEA MOMENT

AL JUDECAŢILOR DE GUST DUPĂ RELAŢIUNEA
SCOPURILOR CONSIDERATĂ IN ELE

§ 10. *Despre finalitate în general*

Dacă vrem să explicăm ceea ce este un scop după determinaţiunile sale transcendente (fără a presupune ceva empiric, aşa cum este sentimentul plăcerii), vom zice că scopul este obiectul unui concept, întrucât acesta e considerat ca fiind cauza obiectului (temeiul real al posibilităţii sale); iar cauzalitatea unui concept în vederea obiectului său este finalitatea (*forma finalis*). Acolo deci unde nu concepem numai cunoaşterea despre un obiect, ci obiectul însuşi (forma sau existenţa lui) ca efect, posibil numai printr'un concept al acestui efect, noi gândim un scop. Reprezentarea efectului este aci principiul de determinare a cauzei lui şi o precede. Conştiinţa cauzalităţii unei reprezentări pentru a ţinea subiectul în aceeaşi stare poate însemna aci în general ceea ce numim plăcere; pe când neplăcere este acea reprezentare

care conține temeiul pentru a determina starea reprezentărilor în spre contrarul ei propriu (oprindu-le sau înlăturându-le).

Facultatea apetitivă, întrucât e determinabilă numai prin concepte, adică pentru a ne face să acționăm în conformitate cu reprezentarea unui scop, ar fi voința. Telic însă se mai numește un obiect, sau o stare a minții, sau și o acțiune, deși posibilitatea ei nu presupune cu necesitate reprezentarea unui scop, numai pentru că posibilitatea ei poate fi explicată și concepută de noi numai întrucât putem admite ca temeiul ei cauzalitate după scopuri, adică o voință care ar fi rânduit-o astfel după reprezentarea unei anumite regule. Finalitatea poate fi deci fără scop, dacă nu punem cauza acestei forme într'o voință, dar totuși nu ne putem explica posibilitatea ei decât numai derivând-o dintr'o voință. Dar ceea ce observăm n'avem totdeauna nevoie să pricepem (după posibilitatea sa) prin rațiune. Așa dar, o finalitate după formă, și fără a o întemeia pe un scop (ca materie a *nexului final*) o putem cel puțin observa, și descoperi în obiecte, deși nu în altfel decât prin reflexiune.

§ II. *Judecata de gust n'are niciun alt temei decât forma finalității unui obiect (sau a reprezentării sale)*

Orice scop, considerat ca temeiul al plăcerii, cuprinde totdeauna un interes ca principiu de determinare a judecății asupra obiectului plăcerii. Așa dar, judecata de gust nu se poate întemeia pe un scop subiectiv. Dar, nicio reprezentare a unui scop obiectiv, adică a posibilității obiectului însuși după principiile nexului final, deci niciun concept al binelui nu poate determina judecata de gust; deoarece ea este o judecată estetică și nu o judecată de cunoaștere, și ea nu privește niciun *concept* despre însușirea și posibilitatea, internă sau externă, a obiectului, prin cutare sau cutare cauză, ci numai raportul puterilor de reprezentare între o altă întrucât sunt determinate printr'o reprezentare.

Dar, acest raport în determinarea unui obiect ca frumos e unit cu sentimentul unei plăceri care prin judecata de gust e declarată în același timp valabilă pentru oricine; prin

urmare, nici agreabilul ce însoțește reprezentarea, nici reprezentarea perfecțiunii obiectului și conceptul binelui nu pot conține principiul de determinare. Așa dar, nimic alt ceva nu poate constitui plăcerea ce o considerăm comunicabilă în mod universal fără concept, deci principiul de determinare a judecării de gust, decât finalitatea subiectivă în reprezentarea unui obiect, fără niciun scop (nici obiectiv nici subiectiv), deci simpla formă a finalității în reprezentarea prin care ne este dat un obiect, întrucât avem conștiință despre ea.

§ 12. *Judecata de gust se întemeiază pe principii a priori*

Legarea sentimentului unei plăceri sau neplăceri, considerat efect, cu oarecare reprezentare (sensație sau concept) considerată cauză, e absolut cu neputință s'o stabilim *a priori*; căci asta ar fi o relație cauzală particulară care (pentru obiecte ale experienței) poate fi cunoscută totdeauna numai *a posteriori* și cu ajutorul experienței însăși. În critica rațiunii practice am dedus, ce-i drept, într'adevăr *a priori* din concepte morale universale sentimentul respectului (ca o modificare particulară și originală a acestui sentiment care nu prea vrea să concorde nici cu plăcerea nici cu neplăcerea ce-o primim dela obiecte empirice). Dar acolo puteam depăși limitele experienței și puteam chema în ajutor o cauzalitate care se întemeia pe o însușire suprasensibilă a subiectului, anume pe cea a libertății. Chiar aci însă noi n'am dedus, bine zis, acest *sentiment* din ideea moralității considerată cauză, ci numai determinarea voinței a fost derivată din ea. Dar starea sufletească a unei voințe determinate într'un fel oarecare este chiar în sine un sentiment de plăcere și identic cu acea stare, și nu rezultă deci din ea ca efect, ceea ce ar trebui admis numai în cazul când conceptul moralității ca al unui bine ar preceda determinarea voinței prin normă; deoarece atunci plăcerea care ar fi unită cu conceptul ar fi în zadar dedusă din acesta ca dintr'o simplă cunoaștere.

Dar, într'un fel asemănător stau lucrurile și cu plăcerea în judecata estetică; numai că aci ea este pur contemplativă și

fără a produce un interes pentru obiect, pe când în judecata morală ea e practică. Conștiința finalității pur formale în jocul puterilor de cunoaștere ale subiectului, cu prilejul unei reprezentări prin care e dat un obiect, este plăcerea însăși, deoarece conține un principiu de determinare a activității subiectului în vederea deșteptării puterilor sale de cunoaștere, deci o cauzalitate internă (care e telică) în vederea cunoașterii în general, dar fără a fi limitată la o anumită cunoaștere, prin urmare conține o simplă formă a finalității subiective, a unei reprezentări într'o judecată estetică. Această plăcere nu este în niciun fel practică, nici ca cea rezultată din principiul patologic al agreabilului, nici ca cea rezultată din principiul intelectual al reprezentării binelui. Ea are totuși în sine cauzalitate, adică de a *păstra*, fără nicio altă intenție, starea însăși a reprezentărilor și activitatea puterilor de cunoaștere. *Ne oprim* la contemplarea frumosului, deoarece această contemplare se intensifică și se reproduce ea însăși, ceea ce se aseamănă (dar totuși nu este identic) cu acea stare de oprire, când o excitație în reprezentarea obiectului trezește în repetite rânduri atenția, mintea rămânând pasivă.

§ 13. *Judecata de gust pură este independentă de excitație și emoție*

Orice interes strică judecata de gust și-i ia nepărtinirea, mai ales când nu trimite, așa ca interesul rațiunii, finalitatea înaintea sentimentului plăcerii, ci o întemeiază pe aceasta; ceea ce se întâmplă totdeauna în judecata estetică despre ceva întrucât ne desfată sau ne doare. De aceea judecățile afectate în acest fel sau nu pot avea nicio pretenție la o plăcere universal-valabilă, sau o pretenție cu atât mai redusă cu cât între temeiurile de determinare a gustului se găsesc senzații de felul amintit. Gustul este totdeauna încă barbar, când are nevoie pentru plăcere de amestecul *excitațiilor și emoțiilor*, și mai mult când face din ele măsura asentimentului său.

Totuși adeseori excitațiile nu numai că se consideră aparținând frumuseții (care ar trebui să privească bine înțeles numai

forma) ca adaus la plăcerea universală estetică, ci ele sunt date chiar pentru sine ca frumuseți, luându-se deci materia plăcerii în locul formei, o nepricepere care se poate înlătura ca multe altele, cari totuși se întemeiază pe ceva adevărat, printr'o determinare a acestor concepte, făcută cu grijă.

O judecată de gust asupra căreia excitația și emoția n'au nicio influență, (deși pot fi unite cu plăcerea pentru frumos), și al cărei principiu de determinare este deci numai finalitatea formei, este o *judecată de gust pură*.

§ 14. *Lămurire prin exemple*

Judecățile estetice pot fi împărțite, ca și cele teoretice (logice), în empirice și pure. Cele dintâi exprimă că un obiect, sau un mod de reprezentare a lui, este agreabil sau desagregabil, cele din urmă, că este frumos; acelea sunt judecăți ale simțurilor (judecăți estetice materiale), acestea (ca formale) sunt singure judecăți de gust propriu zise.

O judecată de gust este așa dar numai într'atâta pură întrucât în principiul ei de determinare nu se amestecă nicio plăcere numai empirică, ceea ce se întâmplă însă totdeauna când excitația sau emoția au parte la judecata prin care urmează ca un lucru să fie declarat frumos.

Aci se ivesc însă iarăși multe obiecțiuni, cari pretind în sfârșit că excitația nu este numai un ingredient necesar al frumuseții, ci că este chiar pentru sine singură suficientă de a fi numită frumoasă. O simplă culoare, de exemplu cea verde a unei pajiști, un simplu ton (spre deosebire de sunet sau sgomot), ca de exemplu cel al unei viori, cei mai mulți oameni le declară frumoase în sine, deși amândouă aceste lucruri par a avea ca temei numai materia reprezentărilor, anume numai o senzație, meritând de aceea să fie numite numai agreabile. Dar vom nota totuși în același timp că senzațiile de culoare precum și de ton au dreptul să fie considerate frumoase numai întrucât sunt *pure*, determinațiune care atinge forma și este chiar singurul lucru ce se poate comunica cu certitudine în mod universal despre aceste reprezentări; într'adevăr, calitatea însăși a senzațiilor nu se poate

admite că concordă în toate subiectele, tot așa cu greu se va admite că fiecare va aprecia în același mod că o culoare este mai agreabilă decât alta sau că tonul unui instrument de muzică mai agreabil decât cel al altui instrument.

Dacă se presupune, cu Euler, că colorile sunt vibrațiuni (*pulsus*) ale eterului venind după olaltă la intervale egale cum și tonurile vibrațiuni ale aerului sgduit prin sunet și, ceea ce este mai însemnat, că mintea percepe nu numai prin simț efectul lor asupra activității organului, ci și prin reflexiune jocul regulat al impresiilor (deci forma în combinarea unor reprezentări diverse) — despre ceea ce eu mă îndoiesc foarte mult ¹⁾, — în acest caz culoarea și tonul n'ar fi simple senzații, ci chiar determinațiuni formale ale unității în varietatea lor și s'ar putea socoti deci pentru sine între frumuseți.

Puritatea însă a unui mod simplu de senzație înseamnă că uniformitatea lui nu este tulburată nici întreruptă prin vreo senzație de alt mod, și aparține numai formei, deoarece aci se poate face abstracție de calitatea acelu mod de senzație (dacă și care culoare, sau dacă și care ton îl reprezintă). De aceea toate colorile simple, întrucât sunt pure, sunt considerate frumoase; cele compuse n'au acest avantaj, tocmai de aceea că, nefiind simple, nu avem nicio măsură de a le aprecia, dacă să le numim pure sau impure.

În ce privește însă frumuseța atribuită obiectului pentru forma sa, întrucât ea, cum se crede, ar mai putea fi chiar sporită prin excitație, asta este o eroare vulgară și foarte păgubitoare pentru gustul adevărat, necorupt și temeinic; deși, ce-i drept, pe lângă frumuseță se mai pot adăuga excitații pentru a interesa mintea prin reprezentarea obiectului, și în afară de plăcerea seacă, servind astfel de recomandatie gustului și culturii lui, mai ales când e încă barbar și lipsit de exerciții. Dar excitațiile păgubesc de fapt judecata de gust, când atrag asupra-și atenția, ca temeuri de apreciere a frumuseții. Căci departe de a contribui la asta, ele trebuiesc primite dimpotrivă cu indulgență, ca elemente străine, numai întrucât nu tulbură acea formă frumoasă și când gustul e încă slab și neexercitat.

¹⁾ C: nu mă îndoiesc nicidecum.

În pictură, sculptură, chiar în toate artele plastice, arhitectură, arta grădinilor, întrucât se consideră arte frumoase, esențialul este *desenul*, în care nu ceea ce desfată în senzație, ci numai ceea ce place prin forma sa, constituie temeiul oricărei dispoziții pentru gust. Colorile cari luminează desenul aparțin excitației; ele pot ce-i drept înviora ¹⁾ obiectul în sine pentru senzație, dar nu-l pot face demn de contemplare și frumos; dimpotrivă, ele vor fi, în cea mai mare parte, foarte limitate prin ceea ce cere forma frumoasă, și chiar acolo unde excitația e îngăduită, ele sunt înnobilate numai prin forma frumoasă.

Toată forma obiectelor simțurilor (ale celor externe precum și indirect ale celui intern) este sau *figură* sau *joc*; în cazul din urmă sau joc al figurilor (în spațiu: mimica și dansul) sau joc al senzațiilor (în timp). Excitația colorilor sau a unor tonuri plăcute ale instrumentului se poate adăuga, dar desenul în primul caz și compoziția în al doilea constituiesc obiectul propriu al judecării de gust pure. Faptul că puritatea colorilor precum și a tonurilor, sau și varietatea și contrastul lor par a contribui la frumusețe nu vrea să spună că aceste lucruri, fiind pentru sine agreabile, dau așa zicând un adaus de aceeași natură la plăcerea pentru formă, ci numai pentru că cu ajutorul lor putem intui forma mai exact, mai precis și mai complet și, pe lângă asta, prin excitația lor e trezită și sporită atenția asupra obiectului însuși ²⁾.

Chiar ceea ce numim ornamente (*parerga*), adică ceea ce nu intră în întreaga reprezentare a obiectului ca parte integrantă internă, ci îi aparține numai extern ca adaus și sporește plăcerea gustului, nu o face totuși decât numai prin forma sa, cum sunt cadrele tablourilor sau vestimentele statuelor sau colonadele în jurul unor clădiri somptuoase. Dacă ornamentul însă nu stă el însuși în forma frumoasă, dacă nu e aplicat, așa cum e cadrul de aur, numai pentru a recomanda acest tablou aprobării noastre prin excitația sa, în acest caz el se numește podoabă și păgubește frumuseța adevărată.

¹⁾ A: pot face agreabil.

²⁾ B și C: și, pe lângă asta, prin excitația lor e înviorată reprezentarea, dat fiindcă trezesc și întrețin atenția asupra obiectului însuși.

Emoția, o senzație unde agreabilul e produs numai printr'o oprire momentană urmată de o revărsare mai puternică a puterii vitale, nu aparține nicidecum frumuseții. Sublimul (de care e legat sentimentul emoției) cere însă o altă măsură de apreciere de cum e cea pe care se întemeiază gustul; și, astfel, o judecată de gust pură n'are nici excitația nici emoția, cu un cuvânt, n'are senzația, ca materie a judecății estetice, drept principiu de determinare.

§ 15. *Judecata de gust este cu desăvârșire independentă de conceptul perfecțiunii*

Finalitatea *obiectivă* nu poate fi cunoscută decât cu ajutorul raportării diversului la un scop determinat, deci numai printr'un concept. Chiar numai de aci se vede că frumosul, a cărui apreciere se întemeiază pe o finalitate numai formală, adică pe o finalitate fără scop, e cu totul independent de reprezentarea binelui, deoarece acesta presupune o finalitate obiectivă, adică raportarea obiectului la un scop determinat.

Finalitatea obiectivă este sau cea externă, adică *utilitatea*, sau cea internă, adică *perfecțiunea* obiectului. Că plăcerea pentru care un obiect e numit frumos nu se poate întemeia pe reprezentarea utilității sale, se poate vedea în deajuns din cele două capitole precedente; căci de altminteri ea n'ar fi o plăcere nemijlocită pentru obiect, ceea ce este condiția esențială a judecății asupra frumuseții. Dar o finalitate internă obiectivă, adică perfecțiunea, se apropie mai mult de predicatul frumuseții și de aceea a și fost considerată de către unii filosofi cunoscuți identică cu frumuseța, totuși adăugindu-se: *dacă e gândită în mod confuz*. Intr'o critică a gustului e de cea mai mare însemnătate de a hotărî dacă într'adevăr frumuseța poate fi rezolvită în conceptul perfecțiunii.

Pentru a judeca asupra finalității obiective avem totdeauna nevoie de conceptul unui scop și [dacă acea finalitate să nu fie externă (utilitate) ci internă] de conceptul unui scop intern care să conțină temeiul posibilității interne a obiectului. Dar, așa cum scopul în general este acel obiect al cărui *concept* poate fi considerat ca principiu al posibilității obiectului

însuși atunci, pentru a ne reprezenta într'un lucru o finalitate obiectivă, conceptul despre acesta, anume *ce fel de lucru trebuie să fie, ya preceda*; și concordanța varietății elementelor lucrului în acest concept (care dă regula combinării lor) este *perfectiunea calitativă* a unui lucru, cu desăvârșire deosebită de cea *cantitativă*, considerată ca întregime a fiecărui lucru în genul său și care este un simplu concept de mărime (al totalității); aci ne gândim determinat chiar de mai înainte *ce are să fie lucrul* și ne întrebăm numai, dacă în el se găsește tot ce-i este necesar. Elementul formal în reprezentarea unui lucru, adică concordanța diversului într'o unitate (nedeterminat ce are să fie) nu ne face nicidecum să cunoaștem vreo finalitate obiectivă; deoarece, dacă se face abstracție de această unitate *ca scop* (de ceea ce ar trebui să fie lucrul), nimic nu mai rămâne în mintea celui ce intuește decât finalitatea subiectivă a reprezentărilor; aceasta arată ce-i drept o anumită finalitate a stării de reprezentare în subiect și în aceasta o anumită înlesnire a subiectului de a prinde o formă dată prin puterea de imaginație, dar nu indică nicio perfecțiune a vreunui obiect, care nu e gândit aci prin niciun concept al unui scop. Așa de pildă, când dau în pădure de o pajiște în jurul căreia copacii stau în cerc și dacă aci nu mă gândesc la un scop, anume că ea ar putea servi poate țăranilor pentru horă, prin simpla formă nu se dă nici cel mai neînsemnat concept de perfecțiune. A ne reprezenta o finalitate *obiectivă* formală, dar fără scop, adică simpla formă a unei perfecțiuni (fără nicio materie și fără un concept despre lucrul în care concordă, chiar dacă n'ar fi decât ideea unei conformități cu o lege în general) ¹⁾, este o adevărată contradicție.

Judecata de gust este însă o judecată estetică, adică o astfel de judecată care se întemeiază pe principii subiective și al cărei principiu de determinare nu poate fi un concept, deci nici un concept al unui scop determinat. Așa dar, prin frumuseță, ca finalitate subiectivă, formală, nu e gândită nicidecum o perfecțiune a obiectului ca finalitate pretinsă formală, totuși însă obiectivă; și deosebirea între conceptele de frumos și bine, ca și cum distingându-se numai prin forma

¹⁾ chiar... în general: adaus în B și C.

logică primul ar fi numai un concept confuz, al doilea un concept lămurit al perfecțiunii, de altminteri însă după conținut și origine ar fi identice, este o deosebire fără valoare, deoarece în acest caz între ele n'ar fi nicio deosebire *specifică*, ci o judecată de gust ar fi tot așa de bine o judecată de cunoaștere ca și judecata prin care se afirmă că un lucru e bun. Așa cum, de pildă, un om de rând când spune că înșelarea este nedreaptă, își întemeiază judecata pe principii confuze, filosoful, afirmând același lucru, și-o întemeiază pe principii clare, de fapt însă amândoi își întemeiază judecata pe aceleași principii raționale. Dar am arătat mai'nainte că o judecată estetică este unică în felul ei și că nu dă absolut nicio cunoaștere (nici chiar confuză) despre obiect; ceea ce se face numai printr'o judecată logică; dimpotrivă, judecata estetică raportează reprezentarea prin care e dat un obiect numai la subiect și nu ne arată nicio însușire a obiectului, ci numai forma telică a puterilor de reprezentare cari se ocupă cu el. Judecata se numește chiar de aceea estetică pentru că principiul ei de determinare nu este un concept, ci sentimentul (simțului intern) al acestui acord în jocul facultăților minții cari nu pot fi decât simțite. Pe când, dacă am vrea să numim estetice concepte confuze și judecata ce se întemeiază pe ele, am avea un intelect care judecă prin simțuri, sau un simț care reprezintă obiectele sale prin concepte, ceea ce este contradictoriu. Facultatea conceptelor, fie că sunt confuze sau clare, este intelectul; și, deși pentru judecata de gust, ca judecată estetică, e nevoie (ca pentru toate judecățile) de intelect, el nu intervine totuși în ele ca facultate de cunoaștere a unui obiect, ci ca facultate a determinării judecății și a reprezentării lui (fără concept), după raportul ei cu subiectul și sentimentul lui intern, și anume întrucât această judecată e posibilă după o regulă universală.

§ 16. *Judecata de gust, prin care un obiect e declarat frumos sub condiția unui concept determinat, nu este pură*

Există două feluri de frumuseță: frumuseță liberă (*pulchritudo vaga*), sau frumuseță numai aderentă (*pulchritudo*

adhaerens). Cea dintâi nu presupune niciun concept despre ceea ce trebuie să fie obiectul, a doua presupune un atare concept și perfecțiunea obiectului după acest concept. Frumusețile de felul întâiu se numesc frumuseți (existând pentru sine) ale cutărui sau cutărui obiect; cealaltă frumuseță, întrucât depinde de un concept (frumuseță condiționată), se atribuie unor obiecte cari stau sub conceptul unui scop oșebit.

Florile sunt frumuseți libere ale naturii. Ce fel de lucru trebuie să fie florile, puținii o știu afară de botanist și chiar acesta, care vede la floare organul ei de fecundare, nu ține seama de acest scop natural atunci când face despre floare o judecată de gust. Prin urmare această judecată nu se întemeiază pe nicio perfecțiune de un fel oarecare, pe nicio finalitate internă la care s'ar raporta combinarea de elemente diverse. Multe pasări (papagalul, colibri, pasărea paradisului), o mulțime de crustacee ale mării sunt pentru sine frumuseți cari nu convin niciunui obiect determinat după concepte în vederea scopului său, ci ele plac liber și pentru sine. Așa, deseurile *à la grecque*, frunzișul pentru încadrări sau pe tapete de hârtie etc. nu înseamnă nimic pentru sine: ele nu reprezintă nimic, niciun obiect sub un concept determinat, și sunt frumuseți libere. Putem socoti la aceeași categorie și ceea ce se numește în muzică fantazii (fără temă), chiar toată muzica fără text.

În aprecierea unei frumuseți libere (după simpla formă) judecata de gust este pură. Aci nu se presupune niciun concept despre vreun scop pentru care diversul ar fi să servească obiectului dat și ce ar trebui deci să reprezinte acesta, așa că în acest fel libertatea puterii de imaginație, care se joacă așa zicând în observarea figurii, ar fi limitată.

Dar frumuseța unui om (și în această categorie cea a unui bărbat, sau a unei femei, sau a unui copil), frumuseța unui cal, a unei clădiri (de exemplu a unei biserici, a unui palat, a unui arsenal, sau a unui pavilion) presupune un concept al scopului, care determină ce are să fie lucrul, presupune deci un concept al perfecțiunii sale și nu este deci decât frumuseță aderentă. Așa deci cum combinarea agreabilului (senzației) cu frumuseța, care privește bine înțeles numai forma,

a împiedecat puritatea judecății de gust, tot așa combinarea binelui (adică la ce anume e bună varietatea elementelor pentru obiectul însuși în temeiul scopului său) cu frumuseța, păgubește de asemeni puritatea ei.

Am putea aplica unei clădiri multe amănunte cari ar plăcea nemijlocit celui ce le-ar privi, dacă clădirea n'ar fi menită să fie o biserică; am putea împodobi o figură cu tot felul de spirale și cu trăsături ușoare dar regulate, cum o fac locuitorii Nouei-Zelande cu tatuarea lor, dacă n'ar fi vorba de un om; și acesta ar putea avea trăsături cu mult mai fine și un contur al feței mai plăcut și mai dulce, numai dacă n'ar fi să reprezinte un bărbat, chiar un războinic.

Dar plăcerea pentru diversitatea elementelor într'un obiect privind scopul intern care determină posibilitatea lui este o plăcere întemeiată pe un concept; plăcerea însă pentru frumusețe nu presupune niciun concept, ci este legată nemijlocit cu reprezentarea prin care obiectul e dat (nu prin care e gândit). Dacă însă judecata de gust, în raport cu obiectul, e făcută dependentă de scopul conținut în concept, ca judecată rațională, și e în acest fel limitată, acea judecată nu mai este o judecată de gust liberă și pură.

Fără îndoială că gustul câștigă prin această legătură a plăcerii estetice cu cea intelectuală prin faptul că se fixează și, dacă nu devine universal, totuși i se pot prescrie reguli cu privire la anumite obiecte determinate prin scopuri. Acestea însă nu sunt, în acest caz, nicidecum reguli de gust, ci numai reguli ale acordului gustului cu rațiunea, adică al frumosului cu binele, acord prin care frumosul devine un instrument util în vederea producerii binelui pentru a sprijini prin acea dispoziție sufletească ce se susține singură și are valabilitate subiectivă universală, acea mentalitate care nu poate fi păstrată decât printr'o trudnică năzuință, dar care are o valabilitate obiectivă universală. Dar, bine înțeles, nici perfecțiunea nu câștigă prin frumusețe, nici frumuseța prin perfecțiune; ci, deoarece nu se poate zădărnici ca, atunci când comparăm printr'un concept reprezentarea prin care ni se dă obiectul (în vederea a ceea ce ar trebui să fie), să ținem în subiect reprezentarea în același timp la un loc cu senzația, *întreaga*

facultate a puterii de reprezentare câștigă în cazul când cele două stări sufletești se acordă.

O judecată de gust, privind un obiect de finalitate internă determinată, ar fi numai atunci pură, când cel ce judecă sau n'ar avea despre acest scop niciun concept, sau ar face abstracție de el în judecata sa. Dar, în acest caz, dânsul, deși ar da o judecată de gust exactă, apreciind obiectul ca frumuseță liberă, ar fi totuși muștrat și învinuit de gust fals de către un altul care consideră frumuseța în acel obiect numai ca însușire aderentă (având în vedere scopul obiectului), deși amândoi judecă fiecare în felul său exact: unul după ceea ce are înaintea simțurilor, celalalt după ceea ce are în gândirea sa. Prin această distincțiune se pot împăca multe certuri ale judecătorilor de gust în materie de frumuseță, demonstrându-li-se că unul consideră frumuseța liberă, celalalt cea aderentă, cel dintâi dând o judecată de gust pură, al doilea o judecată de gust aplicată.

§ 17. *Despre idealul frumuseții*

Nu poate exista nicio regulă de gust obiectivă care ar hotărî prin concepte ce este frumos. Căci orice judecată din acest izvor este estetică, adică principiul ei de determinare este sentimentul subiectului și nu conceptul unui obiect. A căuta un principiu al gustului care să arate criteriul universal al frumosului prin concepte determinate este o străduință stearpă, deoarece ceea ce se caută este un lucru imposibil și în sine contradictoriu. Comunicabilitatea universală a senzației (plăcerii sau dis plăcerii) și anume acea care se înfăptuește fără concepte, acordul, pe cât se poate, al tuturor timpurilor și popoarelor cu privire la acest sentiment în reprezentarea anumitor obiecte, este criteriul empiric, deși slab și abia suficient pentru presupunere, al originii unui gust încercat așa prin exemple din principiul adânc ascuns, comun tuturor oamenilor, al acordului în aprecierea formelor subțtile care le sunt date obiectele.

De aceea unele produse ale gustului sunt considerate ca exemplare: nu ca și cum gustul ar putea fi dobândit prin

imitația altora. Căci gustul trebuie să fie o facultate personală; acela însă care imită un model dovedește ce-i drept, întrucât îl nimereste, abilitate, dar gust numai întru atâta cât poate aprecia el însuși acest model¹⁾. Urmează de aci însă că modelul suprem, prototipul gustului, este o simplă idee pe care oricine trebuie s'o producă în sine însuși și după care trebuie să judece tot ce este obiect al gustului, ce este exemplu al aprecierii prin gust și să judece după ea chiar gustul oricui altuia. *Idee* înseamnă, bine înțeles, un concept rațional, și *ideal*, reprezentarea unei ființe particulare adecvată unei idei. De aceea, acel prototip al gustului, care se întemeiază ce-i drept pe ideea nedeterminată a rațiunii despre un maximum, dar totuși nu poate fi reprezentată prin concepte, ci numai printr'o prezentare particulară, poate fi numit mai bine ideal al frumosului, așa cum noi, deși nu suntem în posesiunea lui, totuși ne străduim a-l produce în noi. Dar el va fi numai un ideal al puterii de imaginație, tocmai de aceea pentru că nu se întemeiază pe concepte, ci pe prezentare; facultatea prezentării însă este puterea de imaginație. Dar cum ajungem la un atare ideal al frumuseții? *A priori*, sau în mod empiric? Tot așa: care gen al frumosului e susceptibil de ideal?

Mai întâi, e bine de notat că frumuseța pentru care e de căutat un ideal nu trebuie să fie *vagă*, ci o frumuseță *fixată* printr'un concept de finalitate obiectivă, prin urmare nu trebuie să aparțină obiectului unei judecăți de gust cu totul pure, ci în parte intelectualizate, astfel că în categoria principiilor de judecare unde trebuie să se găsească un ideal, acolo trebuie să fie ca temei o idee oarecare a rațiunii după concepte determinate care să determine *a priori* scopul pe care se întemeiază posibilitatea internă a obiectului. Un ideal de flori frumoase, al unui mobilier frumos, al unei vederi frumoase nu se poate gândi. Dar nici despre o frumuseță

¹⁾ Modèle de gust privind artele retorice trebuie să fie redactate într'o limbă moartă și savantă; într'o limbă moartă, pentru a nu fi supuse schimbărilor cari lovesc inevitabil limbile vii și prin cari expresii mobile devin banale, expresii obișnuite învechesc și nou create sunt puse într'o circulație care durează numai un timp scurt; într'o limbă savantă, pentru ca să aibă o gramatică nesupusă niciunei schimbări capricioase a modei, ci având regula sa neschimbată.

aderentă unor scopuri determinate de exemplu despre o frumoasă casă de locuit, despre un arbore frumos, despre o grădină frumoasă, nu ne putem reprezenta un ideal; probabil pentru că scopurile nu sunt destul de determinate și fixate prin conceptul lor, prin urmare finalitatea este aproape tot așa de liberă ca și la frumuseța *vagă*. Numai ceea ce-și are scopul existenței sale în sine însuși, *omul*, care-și poate fixa el însuși scopurile sale prin rațiune, sau, acolo unde trebuie să le ia dela percepția externă, le poate totuși ținea la un loc cu scopuri esențiale și universale și poate aprecia apoi acordul cu acelea și din punct de vedere estetic, acest *om* este deci singur între toate lucrurile lumii capabil de un ideal al *frumuseții*, așa cum umanitatea în persoana sa, ca inteligență, e capabilă de idealul *perfectiunii*.

Aci însă trebuie să se găsească două lucruri: *mai întâi* *ideea normală* estetică; aceasta este o intuiție particulară (a puterii de imaginație) care reprezintă măsura tip a judecății asupra omului întrucât aparține unei specii osebite de animale; *în al doilea rând*, *ideea rațională* care face din scopurile umanității, întrucât nu pot fi reprezentate prin simțuri, un principiu de judecare a unei forme prin care acele scopuri se manifestează ca printr'un efect al lor în lumea fenomenală. Ideea normală trebuie să ia elementele necesare pentru forma unui animal de un gen anumit din experiență; dar finalitatea maximă în construcția formei, care ar fi potrivită ca regulă universală pentru aprecierea estetică a fiecărui individ al acestei specii, tipul care a fost așa zicând temeiul vroit al tehnicei naturii, căruia numai genul în întregime îi este adecvat, dar niciun individ în parte, e cuprins totuși numai în ideea celui ce judecă, care însă cu proporțiile ei, ca idee estetică, poate fi prezentată în mod desăvârșit *in concreto* într'o imagine-tip. Pentru a face să se priceapă întrucâtva cum se petrece asta (căci cine i-ar putea smulge naturii în întregime taina ei?) vom încerca o explicație psihologică.

Se va însemna că, într'un fel cu totul neînțeles pentru noi, puterea de imaginație știe nu numai să recheme la un prilej dat semnele pentru concepte, chiar după un timp îndelungat, ci și să reproducă imaginea și forma obiectului dintr'o nes-

pusă mulțime de obiecte de diferite feluri sau și de același fel; ba chiar, când mintea se îndreaptă spre comparații, imaginația știe să reproducă după toată presupunerea de fapt, deși n'avem în deajuns conștiință despre asta, făcând să se suprapună așa zicând o imagine alteia și dobândind prin congruența mai multor imagini de același fel un tip mijlociu care servește tuturor ca măsură comună. Cineva a văzut o mie de persoane de sex bărbătesc și adulte. Și dacă vrea să judece asupra mărimii normale, care urmează a fi apreciată prin comparație, puterea de imaginație (după părerea mea) pune un mare număr al imaginilor (poate că pe toate cele o mie) una peste alta și, dacă mi se îngăduie să aplic aci analogia prezentării optice, în spațiul unde se unesc cele mai multe și înăuntrul conturului unde locul este luminat de culoarea aplicată cel mai puternic, acolo se va cunoaște *mărimea mijlocie*, care atât după înălțime cât și după lățime este la egală depărtare de limitele extreme ale staturilor celor mai mari și celor mai mici; și aceasta e statura pentru un bărbat frumos. (Același rezultat l-am putea dobândi în mod mecanic, măsurând pe toți o mie, adunând înălțimile lor pentru sine, apoi lățimile (și grosimile) pentru sine, și împărțind suma prin o mie. Dar puterea de imaginație face același lucru printr'un efect dinamic care rezultă din prinderea multiplă de astfel de forme pe organul simțului intern). Dar, dacă în mod asemănător se caută pentru acest bărbat mijlociu capul mijlociu, pentru acesta nasul mediu etc., această formă este ideea normală a bărbatului frumos în țara unde se face această comparație; de aceea un Negru trebuie să aibă, în aceste condiții empirice, în mod necesar altă idee normală a frumuseții formelor decât un Alb, Chinezul alta decât Europeanul. Cu tipul unui cal sau câine frumos (de anumită rasă) s'ar petrece tot așa. Această idee normală nu e dedusă din proporții luate din experiență, ca din regule determinate, ci abia prin ea devin posibile regulele aprecierii. Ea este imaginea pentru toată specia, care plutește între toate intuițiile particulare, diferite în multe feluri, ale indivizilor și pe care natura a luat-o ca prototip pentru produsele ei în acea specie, dar nu pare a o fi înfăptuit pe

deplin în niciun individ. Ea nu este nicidecum întregul prototip al *frumuseții* în această specie, ci numai forma care constituie condiția de neînălțurat a oricărei frumuseți, deci numai *exactitatea* în prezentarea speciei. Ea este, cum se spunea despre renumitul *doryphorus* al lui Polyclet *regula* (tot pentru asta putea servi și vaca lui Myron în specia ei). Chiar de aceea ea nici nu poate conține ceva specific caracteristic; căci de altfel n'ar fi *idee normală* pentru specie. Prezentarea ei nici nu place prin frumusețe, ci numai deoarece nu contrazice nicio condiție subt care singură un lucru din acea specie poate fi frumos. Prezentarea este numai corectă ¹⁾.

De *ideea normală* a frumosului se va mai deosebi totuși *idealul* frumosului, pe care nu putem aștepta să-l întâlnim, din cauzele mai sus amintite, decât în *forma umană*. În aceasta însă, idealul își găsește expresia în *moralitate*, fără de care obiectul n'ar plăcea în mod universal, și chiar pozitiv (nu numai negativ într'o prezentare corectă). Expresia vizibilă a ideilor morale cari îl stăpânesc pe om în interior, poate fi luată ce-i drept numai din experiență; dar pentru ca unirea ei cu tot ce leagă rațiunea noastră de binele moral în ideea finalității supreme, bunătatea sufletului sau puritatea, sau forța, sau liniștea sa etc. să fie făcută așa zicând vizibilă într'o expresie corporală (ca efect al interiorului), pentru asta se cer idei pure ale rațiunii și o mare putere a imaginației unite în acela care nu vrea decât să le judece, cu atât mai mult în acela care vrea să le prezinte. Exactitatea unui atare ideal de frumusețe se dovedește din faptul că nu îngăduie niciunei excitații sensibile să se amestece în plăcerea pentru obiectul său, trezindu-i totuși interesul pentru dânsul; ceea

¹⁾ Vom găsi că o față pe deplin regulată, pe care un pictor ar dori s'o aibă ca model, de obicei nu spune nimic; deoarece nu conține nimic caracteristic, exprimând deci mai mult ideea speciei decât specificul unei persoane. Caracteristicul de acest fel care e exagerat, anume care păgubește chiar ideea normală (finalitatea speciei) se numește *caricatură*. Mai arată experiența că acele fețe de tot regulate tradează în interior un om de obicei numai mediocru, probabil (dacă se poate admite că natura exprimă în exterior proporția interiorului) de aceea pentru că, dacă niciuna din dispozițiunile sufletești nu se ridică peste acea proporție ce se cere pentru a da un om numai fără defecte, nu putem aștepta nimic din ceea ce numim *geniu*, în care natura pare a se depărta de proporțiile ei obișnuite ale puterilor sufletești în folosul unuia singure.

ce dovedește apoi că judecarea după o astfel de măsură nu poate fi niciodată estetică și că judecarea după un ideal al frumuseții nu este o simplă judecată a gustului.

DEFINIȚIA FRUMOSULUI SCOASĂ DIN ACEST AL TREILEA MOMENT

Frumuseța este forma *finalității* unui obiect întrucât e percepută în el *fără reprezentarea unui scop* ¹⁾.

AL PATRULEA MOMENT

AL JUDECAȚII DE GUST DUPĂ MODALITATEA PLĂCERII PENTRU OBIECT

§ 18. *Ce este modalitatea unei judecați de gust*

Despre orice reprezentare pot spune că e cel puțin *posibil* ca ea (ca cunoaștere) să fie unită cu o plăcere. Despre ceea ce numesc *agreabil* spun că *într'adevăr* produce în mine plăcere. Despre *frumos* însă ne gândim că are o raportare necesară la plăcere. Această necesitate însă este de un fel particular; ea nu este o necesitate teoretică obiectivă unde se poate cunoaște *a priori*, că oricine *va simți* această plăcere pentru obiectul numit de mine frumos; nici nu este o necesitate practică, unde prin concepte ale unei voințe pure a rațiunii, care servește unor ființe ce acționează în libertate ca regulă, această plăcere este urmarea necesară a unei legi obiective și nu înseamnă nimic altceva decât că trebuie să acționăm absolut (fără altă intenție) într'un anumit mod; ci, ca necesitate care e gândită într'o judecată estetică, ea nu

¹⁾ S'ar putea obiecta împotriva acestei definiții: că există lucruri la cari se vede o formă telică fără a se cunoaște în ele un scop, de exemplu unelte de piatră cari se scot adeseori din morminte vechi și cari sunt prevăzute cu o gaură menită, se pare, pentru un mâner; acestea arată, ce-i drept, în forma lor în mod vădit o finalitate pentru care nu cunoaștem scopul, dar totuși, pentru asta, nu le vom declara frumoase. Dar ajunge ca să le considerăm opere de artă pentru a fi nevoiți să mărturisim că raportăm figura lor la o intenție oarecare și la un scop determinat. De aceea nicio plăcere nemijlocită prin intuirea lor. O floare însă, de exemplu o lealea, e considerată frumoasă, deoarece găsim în percepția ei o anumită finalitate care, așa cum o apreciem, nu se raportează la niciun scop.

poate fi numită decât *exemplară*, anume o necesitate a adeziunii *tuturora* la o judecată care e considerată ca exemplu al unei reguli universale ce nu poate fi enunțată. Cum o judecată estetică nu este nici obiectivă nici judecată de cunoaștere, această necesitate nu poate fi dedusă din concepte determinate, și nu este deci apodictică. Cu atât mai puțin poate fi derivată ea din universalitatea experienței (dintr'un acord desăvârșit al judecăților asupra frumuseții unui anumit obiect). Căci, nu numai că experiența cu greu ar procura pentru asta destul de numeroase exemple, dar pe judecăți empirice nu se poate întemeia niciun concept al necesității acestor judecăți.

§ 19. *Necesitatea subiectivă pe care o atribuim judecății de gust este condiționată*

Judecata de gust cere asentiment dela oricine, și cel ce declară că ceva e frumos vrea ca oricine să trebuiască a da aprobarea sa obiectului prezentat și să *trebuiască* a declara de asemeni că acest obiect e frumos. *Trebuirea* în judecata estetică se pronunță totuși numai condiționat chiar după toate datele cerute pentru apreciere. Se solicită asentimentul oricui altuia, deoarece avem pentru asta un temei care e comun tuturor; am putea aștepta totdeauna asentiment, dacă am fi totdeauna siguri că orice caz ar fi subsumat în mod exact sub acel principiu considerat ca regulă a asentimentului.

§ 20. *Condițiunea necesității ce o prezintă o judecată de gust este ideea unui simț comun*

Dață judecățile de gust (așa ca cele de cunoaștere) ar avea un principiu obiectiv determinat, acela care le-ar enunța după acest principiu ar ridica pretenția la necesitate necondiționată a judecății sale. Dacă ele ar fi fără niciun principiu, cum sunt cele ale simplului gust al simțurilor, o necesitate a lor nici nu ne-ar veni în gând. Prin urmare ele trebuie să aibă un principiu subiectiv care să hotărască prin sentiment și nu con-

cepte, dar totuși cu valabilitate universală, ce place sau displace. Un atare principiu însă ar putea fi considerat numai ca *simț comun*, esențial deosebit de inteligența comună numită uneori și simț comun (*sensus communis*), deoarece aceasta din urmă nu judecă după sentiment, ci totdeauna după concepte, deși de obicei după concepte cari nu sunt decât principii reprezentate în mod obscur.

Așa dar numai subț supoziția că există un simț comun (prin care nu înțelegem însă un simț extern, ci efectul din jocul liber al puterilor noastre de cunoaștere), numai subț supoziția, zic, a unui atare simț comun poate fi enunțată judecata de gust.

§ 21. *Dacă avem temeiul să presupunem un simț comun*

Cunoașterile și judecățile, împreună cu convingerea ce le însoțește, trebuie să poată fi comunicate în mod universal; căci de altminteri nu li s'ar putea atribui un acord cu obiectul; ele ar fi toate un simplu joc subiectiv al puterilor de reprezentare, chiar așa cum o cere scepticismul. Dar dacă e vorba ca cunoașterile să poată fi comunicate, atunci și starea minții, adică dispoziția puterilor de cunoaștere pentru o cunoaștere în general, trebuie să poată fi comunicată în mod universal, și anume acea proporție care se cuvine unei reprezentări (prin care ne este dat un obiect), pentru a face din ea o cunoaștere; fără această condiție subiectivă de cunoaștere, cunoașterea nu s'ar putea ivi ca efect. Asta se întâmplă într'adevăr totdeauna când un obiect dat pune, cu ajutorul simțurilor, în activitate puterea de imaginație pentru combinarea elementelor diverse, aceasta însă mână intelectul spre a le uni în concepte. Dar această acordare a puterilor de cunoaștere are, după diversitatea obiectelor date, o proporție diferită. Totuși trebuie să existe una în care acest raport intern este cel mai prielnic pentru a trezi cele două facultăți (una prin alta) în vederea cunoașterii (unor obiecte date) în general; și această acordare nu poate fi determinată în altfel decât prin sentiment (nu după concepte). Dar, cum această acordare însăși trebuie să poată fi comunicată în mod

universal, deci și sentimentul ei (într'o reprezentare dată), și cum comunicabilitatea unui sentiment presupune însă un simț comun: noi avem temeiul de a-l admite, și anume fără a ne sprijini în acest scop pe observațiuni psihologice, ci ca o condiție necesară a comunicabilității universale a cunoașterii noastre, care trebuiește presupusă în orice logică și în orice principiu al cunoașterilor care nu este sceptic.

§ 22. *Necesitatea asentimentului universal gândită într'o judecată de gust este o necesitate subiectivă care, presupunându-se un simț comun, e reprezentată ca obiectivă*

În toate judecățile prin cari declarăm că ceva e frumos, nu îngăduim nimănui să fie de altă părere, fără a ne întemeia totuși judecata noastră pe concepte, ci întemeind-o numai pe sentimentul nostru, considerându-l pe acesta deci nu ca un sentiment individual, ci ca un sentiment comun. Dar acest simț comun nu poate fi întemeiat, în acest scop, pe experiență; căci el vrea să dea dreptul la judecăți cari conțin o trebuire; el nu spune că oricine *va fi* de acord cu judecata noastră, ci că *trebuie* să fie de acord cu ea. Așa dar simțul comun, din a cărui judecată îmi dau judecata mea de gust ca un exemplu și, pentru care fapt, îi dau o valabilitate *exemplară*, este o simplă normă ideală, subț a cărei presuposiție o judecată ce s'ar acorda cu ea și plăcerea pentru un obiect exprimată în această judecată, ar putea servi cu drept ca regulă pentru oricine; deoarece principiul, deși numai subiectiv, totuși însă admis ca subiectiv-universal (ca idee necesară oricui), ar putea cere, în ce privește unanimitatea diferiților judecători, ca și un principiu obiectiv un asentiment universal; numai dacă am fi siguri că s'a subsumat în mod exact subț acest principiu.

Această normă nedeterminată a unui simț comun o presupunem în realitate: dovadă pretenția noastră de a enunța judecăți de gust. Dacă există într'adevăr un atare simț comun ca principiu constitutiv al posibilității experienței, sau dacă un principiu și mai înalt al rațiunii ni-l dă numai ca principiu regulator, pentru a produce abia în noi un simț comun pentru

scopuri mai înalte; dacă deci gustul este o facultate originară și naturală, sau numai ideea despre o facultate artificială care ar trebui încă dobândită, astfel că o judecată de gust, cu pretenția ei a unui asentiment universal, ar fi de fapt numai o cerință a rațiunii pentru a produce un atare acord de sentiment, iar trebuirea, adică necesitatea obiectivă a contopirii sentimentului oricui cu sentimentul particular al fiecăruia n'ar însemna decât posibilitatea de a ajunge aci la un acord, și judecata de gust n'ar propune decât un exemplu de aplicare a acestui principiu: acestea încă nu vrem și nu putem să le cercetăm aici, ci acuma nu ne propunem decât să desfacem facultatea de gust în elementele ei, unindu-le la sfârșit în ideea unui simț comun.

DEFINIȚIA FRUMOSULUI DEDUSĂ DIN MOMENTUL AL PATRULEA

Frumos este ceea ce e recunoscut fără concept ca obiect al unei plăceri *necesare*.

NOTĂ GENERALĂ LA PRIMA SECȚIE A ANALITICEI

Dacă scoatem rezultatul din analizele precedente, găsim că totul se reduce la conceptul gustului: că gustul este o facultate de apreciere a unui obiect în raportare la *legalitatea liberă* a puterii de imaginație. Dar dacă în judecata de gust puterea de imaginație trebuie considerată în libertatea ei, ea nu este privită, în primul rând, ca reproductivă, așa cum e supusă legilor de asociație, ci ca productivă și spontană (ca autoare de forme arbitrare ale unor intuiții posibile); și, deși în perceperea unui obiect dat al simțurilor ea e legată, ce-i drept, de o anumită formă a acestui obiect și n'are, într'atâta, joc liber (ca în poezie), se poate totuși, prea bine înțelege: că obiectul i-ar putea da tocmai o astfel de formă ce cuprinde o compoziție a diversului de felul cum ar schița-o puterea de imaginație, dacă ar fi lăsată în voia ei liberă, în acord cu *legalitatea intelectului* în general. Dar afirmația că *puterea de imaginație e liberă și totuși prin sine însăși legală*,

deci că ar avea autonomie, conține o contradicție. Intelectul singur dă legea. Dacă însă puterea de imaginație e constrânsă să procedeze după o lege determinată, produsul ei e determinat, după formă, prin concepte, așa cum trebuie să fie; dar în acest caz, plăcerea, cum am arătat mai sus, nu este o plăcere pentru frumos, ci pentru bine (pentru perfecțiune, în orice caz numai pentru cea formală), iar judecata nu este o judecată prin gust. Prin urmare, o legalitate fără lege și un acord subiectiv al puterii de imaginație cu intelectul, fără un acord obiectiv în care reprezentarea e raportată la un concept determinat despre un obiect, numai asta ar fi ceea ce s'ar putea împăca cu legalitatea liberă a intelectului (pe care am mai numit-o finalitate fără scop) și cu caracterul particular al unei judecăți de gust.

Dar, forme geometrice regulate, un cerc, un patrat, un cub etc., sunt arătate de obicei de către criticii gustului ca cele mai simple și neîndoelnice exemple de frumuseță; și totuși ele se numesc chiar de aceea regulate, deoarece nu ni le putem reprezenta altfel decât așa ca să fie considerate ca simple prezentări ale unui concept determinat care prescrie acelei forme regula (numai după care e posibilă). Una din două trebuie deci să fie o eroare: sau acea judecată a criticilor prin care se atribuie formelor amintite frumuseță, sau a noastră care cere pentru frumuseță finalitate fără concept.

Nimeni n'ar admite lesne că ar fi nevoie de un om de gust pentru a găsi mai multă plăcere pentru un cerc decât pentru un contur întortochiat, mai multă pentru un patruleter cu laturi și unghiuri egale, decât pentru unul oblic, cu laturi inegale, așa zicând stâlcit; căci pentru asta nu e nevoie decât de intelect de rând și nicidecum de gust. Dar acolo unde se observă intenția, de exemplu de a aprecia mărimea unui loc, sau de a face să se priceapă raportul părților întreolaltă și cu întregul într'o diviziune, acolo e nevoie de forme regulate, și anume de cel mai simplu fel, și plăcerea nu se întemeiază nemijlocit pe intuirea formei, ci pe potrivirea ei pentru fel de fel de intenții posibile. O cameră ai cărei pereți formează unghiuri oblice, un loc de grădină de același fel, chiar orice lipsă de simetrie atât în forma animalelor (de exemplu când

sunt chioare) cât și a clădirilor, sau a grupurilor de flori, displace, deoarece asta e contrar scopului, nu numai din punct de vedere practic în vederea unei anumite întrebuințări a acestor obiecte, ci și pentru apreciere în diferite intenții posibile; asta nu e cazul în judecata de gust, care, dacă e pură, unește plăcere sau displăcere nemijlocit cu simpla *contemplare* a obiectului, fără considerarea întrebuințării sau a unui scop.

Regularitatea care duce la conceptul despre un obiect este, ce-i drept, condiția indispensabilă (*conditio sine qua non*) pentru a prinde obiectul într'o singură reprezentare și a determina diversul în forma lui. Această determinare e un scop în vederea cunoașterii, și, în raport cu aceasta, ea este totdeauna unită și cu plăcere (care însoțește înfăptuirea oricărei intenții fie chiar problematice). Dar, în acest caz, nu este decât aprobarea unei rezolviri care satisface o problemă, iar nu o ocupație liberă și cu scop nedeterminat a puterilor minții cu ceea ce numim frumos și unde intelectul este în serviciul puterii de imaginație, iar nu aceasta în serviciul intelectului.

Intr'un obiect care e posibil numai printr'o intenție, într'o clădire, chiar la un animal, regularitatea ce stă în simetrie trebuie să exprime unitatea intuiției, care însoțește conceptul scopului, și aparține totodată cunoașterii. Dar acolo unde are să fie întreținut numai un joc liber al puterilor de reprezentare (totuși cu condiția ca intelectul să nu sufere aci vreo păgubire), în grădinile de plăcere, în decorația apartamentelor, în diferite mobile de bun gust etc., regularitatea ce se anunță ca constrângere se evită pe cât se poate; de aceea gustul englezesc în arta grădinilor, barocul în mobile împing libertatea puterii de imaginație poate că aproape până la grotesc, punându-se în această liberare de orice constrângere a regulilor tocmai cazul unde gustul își poate arăta perfecțiunea sa cea mai mare în concepțiile puterii de judecare.

Orice regularitate rigidă (care se apropie de regularitatea matematică) este contrară gustului prin faptul că nu îngăduie nicio ocupație mai lungă cu contemplarea sa, ci plictisește, dacă nu servește în mod expres pentru cunoaștere sau n'are un scop practic determinat. Pe când un lucru cu care puterea

de imaginație se poate juca fără constrângere și cu finalitate, ne este totdeauna nou, și nu ni se urăște de a-l privi. Marsden, în descrierea sa a Sumatrei, face observația că frumusețile libere ale naturii înconjoară acolo pretutindeni pe spectator și nu mai au deci prea multă atracție pentru el; pe când o grădină de piper, unde prăjinile de cari se acată această plantă formează alee în linii paralele, când o găsea în mijlocul unei păduri, avea pentru el mult farmec; de aci el conchide că frumuseța sălbatică, după aparență lipsită de regularitate, place ca schimbare numai aceluia care s'a săturat privind frumuseța regulată. Dar el ar trebui să încerce numai să petreacă o zi în grădina lui de piper, pentru a-și da seama că, dacă intelectul a ajuns prin regularitate în dispoziția pentru ordine de care are pretutindeni nevoie, obiectul nu-l preocupă mai departe, ci dimpotrivă impune puterii de imaginație o constrângere apăsătoare; pe când acea natură peste măsură de risipitoare cu cele mai variate lucruri nesupusă niciunei constrângeri prin regule artificiale, poate da gustului său neîntreruptă hrană. Chiar cântecul pasărilor, pe care nu-l putem aduce sub nicio regulă muzicală, pare a conține mai multă libertate și de aceea mai mult gust decât chiar un cântec omenesc care e cântat după toate regulile artei; de fapt ni se urăște cu mult mai lesne de cel din urmă, dacă e repetat adeseori și prea lungă vreme. Dar aci probabil că confundăm simpatia noastră pentru vioiciunea unui mic animal iubit cu frumuseța cântecului său, care, dacă e imitat cu totul exact de către om (cum se întâmplă uneori cu cântecul privighetoarei), pare urechii noastre cu desăvârșire lipsit de gust.

Se vor mai deosebi obiectele frumoase de priveliști frumoase spre obiecte (cari adeseori din cauza depărtării nu mai pot fi cunoscute lămurit). În priveliști, gustul pare a se prinde nu atât de aceea ce puterea de imaginație *percepe* în acest câmp, ci mai vârtos de ceea ce imaginația are aci prilejul să adauge ca ficțiune *poetică*, adică gustul se leagă de fantaziile propriu zise cu cari se întreține mintea, trezită neîntrerupt prin diversitatea ce izbește ochiul; așa cum se întâmplă și la priveliștea formelor schimbătoare ale focului din vatră, sau

ale unui pârâu săltăreț, lucruri care nu sunt frumuseți, dar au totuși un farmec pentru puterea de imaginație, deoarece întrețin jocul ei liber.)

CARTEA A DOUA

ANALITICA SUBLIMULUI

§ 23. *Trecerea dela facultatea de judecare a frumosului la cea a sublimului*

Frumosul și sublimul au caracterul comun că plac pentru sine, apoi, că nu se întemeiază pe o judecată a simțurilor și nici pe una logic-determinantă, ci pe o judecată de reflecție, așa că plăcerea nu depinde de o senzație, cum e cea a agreabilului, nici de un concept determinat, cum e plăcerea produsă de binele moral, totuși însă ea e raportată la concepte, deși nedeterminate și e legată deci de simpla prezentare sau de facultatea de prezentare. În acest fel, facultatea de prezentare, sau puterea de imaginație e considerată, într'o intuiție dată, ca fiind în concordanță cu *facultatea conceptelor* a intelectului sau a rațiunii, ca înlesnire a acestei facultăți. De aceea, aceste două feluri de judecăți sunt *particulare*, înfățișându-se totuși ca judecăți de valabilitate universală pentru orice subiect, deși se raportează numai la sentimentul plăcerii, și nu pretind a da nicio cunoaștere a obiectului.

Dar între frumos și sublim există și importante deosebiri foarte lămurite. Frumosul în natură se raportează la forma obiectului, care stă în mărginire; sublimul, dimpotrivă, se găsește și într'un obiect lipsit de formă, dacă în el, sau prin mijlocirea sa, se reprezintă *nemărginire*, adăugându-i-se totuși acesteia, prin cugetare, totalitate. În acest fel, frumosul pare a fi considerat ca reprezentare a unui concept nedeterminat al intelectului, sublimul însă ca cea a unui concept nedeterminat al rațiunii. Prin urmare, în cazul dintâi, plăcerea e unită cu reprezentarea *calității*, în al doilea însă cu cea a *cantității*. Plăcerea din urmă se mai deosebește însă chiar

foarte mult de cea dintâi și după felul ei, dat fiind că plăcerea frumosului cuprinde în sine nemijlocit un sentiment de sporire a vieții, așa că poate sta în legătură cu excitații și cu o putere de imaginație nestatornică în jocul ei, pe când plăcerea legată de sentimentul sublimului este o plăcere ce se ivește numai indirect, anume așa că e produsă printr'un sentiment de oprire momentană a forțelor vitale urmată de îndată de o revărsare cu atât mai puternică a lor; prin urmare, ea nu pare a fi, ca emoție, un joc, ci o ocupație serioasă a puterii de imaginație. De aceea ea nici nu poate fi pusă în legătură cu excitații; și, cum mintea nu numai că e atrasă de obiect, dar e rând pe rând tot din nou și respinsă, plăcerea produsă de sublim merită să fie numită nu atât plăcere pozitivă, ci mai vârtos admirație sau respect, adică plăcere negativă.

Dar cea mai importantă deosebire, internă, a sublimului de frumos este fără îndoială aceasta: considerând aci, cum e și just, mai întâi numai sublimul legat de obiecte naturale (căci sublimul în artă se reduce totdeauna la condițiunile acordului cu natura), frumuseța naturală (independentă) cuprinde în sine o finalitate în forma ei, prin care obiectul pare a fi așa zicând predeterminat pentru puterea noastră de judecare, pe când ceea ce produce în noi, fără a raționa, deci numai în concepție, sentimentul sublimului, poate părea după formă foarte antitelic pentru puterea noastră de judecare, nepotrivit pentru facultatea noastră de prezentare, și așa zicând brutal pentru puterea de imaginație, dar totuși se judecă a fi numai cu atât mai sublim.

Vedem însă de aci de îndată că ne exprimăm în general inexact când numim sublim *un obiect oarecare al naturii*, deși foarte multe din ele le putem numi cu tot dreptul frumoase; căci cum poate fi numit ceva cu o expresie a asentimentului, ceea ce e conceput în sine ca antitelic? Nu putem spune mai mult decât că obiectul este potrivit pentru înfățișarea unei sublimități care poate fi găsită în minte; căci sublimul propriu zis nu poate fi conținut în nicio formă sensibilă, ci privește numai idei ale rațiunii, cari, deși nicio înfățișare potrivită lor nu e cu putință, totuși sunt deșteptate

și chemate în minte chiar prin această nepotrivire care poate fi înfățișată în mod sensibil. Astfel, întinsul ocean răscolit de furtuni nu poate fi numit sublim. Aspectul său e îngrozitor; și trebuie să avem mintea acuma umplută cu fel de fel de idei, dacă, printr'o atare intuiție, ea să fie dispusă pentru un sentiment care el însuși e sublim, dat fiind că mintea e ațâțată să părăsească sensibilitatea și să se ocupe cu idei cari cuprind o finalitate mai înaltă.

Frumuseța naturală independentă ne desvăluie o tehnică a naturii, care ne reprezintă natura ca un sistem după legi ale căror principii nu le găsim în toată facultatea intelectului nostru, anume ca un sistem după legi întemeiate pe finalitate privind întrebuițarea puterii de judecare la fenomene, așa că acestea trebuesc considerate nu numai ca aparținând naturii în mecanismul ei atelic, ci și aparținând analogiei cu arta. Ea nu lărgește deci, ce-i drept, în realitate cunoașterea noastră a obiectelor naturii, dar lărgește totuși conceptul nostru despre natură, anume ca simplu mecanism, la conceptul despre aceeași natură ca artă, ceea ce îndeamnă la cercetări aprofundate asupra posibilității unei atari forme.

Dar, în ceea ce obișnuim a numi în ea sublim nu este chiar nimic ce ar duce la principii obiective osebite și la forme naturale potrivite lor. Dimpotrivă, natura trezește ideile sublimului mai ales în haosul ei sau în cea mai sălbatică și cea mai anarhică desordine și pustiire, numai dacă face să se vadă măreție și putere. De aci vedem cum că conceptul sublimului naturii nu e nici pe departe așa de important și rodnic în consecințe ca cel al frumosului natural; și mai vedem că acest concept nu arată în general nicio finalitate în natura însăși, ci numai în *întrebuițarea* posibilă a intuițiilor ei, pentru a face să simțim în noi înșine o finalitate cu totul independentă de natură. Pentru frumosul în natură trebuie să căutăm un temei în afară de noi, pentru sublim însă numai în noi și în modul de a gândi, care introduce în reprezentarea naturii sublimul; o observație prealabilă foarte necesară care separă cu desăvârșire ideile sublimului de ideea unei finalități a *naturii*, făcând din teoria sublimului o simplă anexă pentru judecarea estetică a finalității naturii, deoarece,

în acest fel, nu se reprezintă nicio formă osebită în natură, ci se expune numai o întrebuintare telică pe care o face puterea de imaginație de reprezentarea ei.

§ 24. *Despre diviziunea unei cercetări a sentimentului sublimului*

În ce privește diviziunea momentelor judecării estetice a obiectelor, în raport cu sentimentul sublimului, analitica se va putea desfășura după același principiu cum s'a făcut în analiza judecăților de gust. Căci, ca judecată a puterii de judecare estetică reflexivă, plăcerea produsă de sublim, ca și cea produsă de frumos, trebuie să reprezinte după *cantitate* cu valabilitate universală, după *calitate* fără interes, după *relație* finalitate subiectivă și după *modalitate* să reprezinte această finalitate ca necesară. În acest punct deci, metoda nu se va deosebi de cea aplicată în secțiunea precedentă, doar că se va lua în seamă faptul că în acea secțiune, unde judecata estetică privea forma obiectului, am început cu cercetarea calității, aci însă, dată fiind lipsa de formă ce se poate constata în ceea ce numim sublim, vom începe cu cantitatea, ca prim moment al judecării estetice asupra sublimului; pentru asta însă temeiul se poate vedea din paragraful precedent.

Dar, analiza sublimului are nevoie de o diviziune de care cea a frumosului se poate lipsi, anume în *sublimul-matematic* și *sublimul-dinamic*.

Căci, deoarece sentimentul sublimului cuprinde în sine, ca al său caracter, o *mișcare* a minții legată de judecarea obiectului, pe când gustul pentru frumos presupune și ține mintea în contemplație *liniștită*, și deoarece această mișcare însă trebuie să fie judecată ca subiectiv telică (deoarece sublimul place): atunci puterea de imaginație o raportează sau la facultatea de *cunoaștere* sau la facultatea *apetitivă*; din ambele laturi însă finalitatea reprezentării date se va judeca numai cu privire la aceste *facultăți* (fără scop sau interes): deoarece atunci obiectului i se atribue cea dintâi ca dispoziție *matematică* a puterii de imaginație, a doua ca dispoziție *dinamică*

a ei și, prin urmare, obiectul e reprezentat ca sublim în cele două feluri amintite.

A) DESPRE SUBLIMUL MATEMATIC

§ 25. Definiția nominală a sublimului

Sublim numim ceea ce este *absolut mare*. A fi mare însă și a fi o mărime sunt concepte cu totul deosebite (*magnitudo* și *quantitas*). Tot așa, a zice *simpliciter* (*simpliciter*) că ceva este mare este de asemeni cu totul altceva decât a zice că e *absolut mare* (*absolute, non comparative magnum*). Termenul din urmă înseamnă ceea ce e mare mai presus de orice comparație. Dar, ce vrea să zică expresia că ceva este mare sau mic, sau mijlociu? Un concept pur al intelectului nu este ceea ce se arată prin această expresie, încă mai puțin o intuiție a simțurilor, tot așa de puțin un concept al rațiunii, deoarece el nu cuprinde în sine niciun principiu al cunoașterii. Trebuie să fie deci un concept al puterii de judecare sau să derive dintr'un astfel de concept și să pună o finalitate subiectivă la baza reprezentării cu privire la puterea de judecare. Că ceva este o mărime (*quantum*) se poate cunoaște din lucrul însuși fără nicio comparație cu alte lucruri; anume când o mulțime omogenă formează la un loc o unitate. Pentru a ști însă *cât de mare* este, se cere ca măsură totdeauna altceva ce este tot mărime. Cum însă în judecarea mărimii nu e vorba numai de mulțime (număr) ci și de mărimea unității (măsurii), și cum această mărime a ei are oricând iarăși nevoie de altceva ca măsură, cu care să se poată compara, atunci vedem: că toată determinarea de mărime a fenomenelor nu poate da nicidecum un concept absolut despre o mărime, ci totdeauna numai un concept de comparație.

Însă, dacă zic pur și simplu că ceva e mare, atunci se pare că nu mă gândesc aci la nicio comparație, cel puțin nu cu o măsură obiectivă, deoarece prin acest fapt nu se determină nicidecum cât de mare este obiectul. Dar, deși măsura comparației este numai subiectivă, cu toate acestea judecata ridică pretenția la asentiment general; judecățile: acest bărbat e

frumos și el este mare, nu se mărginesc numai la subiectul care judecă, ci ele cer, ca și judecățile teoretice, asentimentul tuturor.

O judecată însă prin care ceva e arătat pur și simplu ca mare, nu vrea să zică numai că obiectul are o mărime, ci prin această judecată i se atribue totodată obiectului mărime în mod osebit față de multe alte obiecte de același fel, fără ca totuși această preferință să fie arătată în mod determinat. În acest fel fără îndoială că obiectului i se pune la bază o măsură pe care presupunem că o putem admite ca identică pentru oricine, dar care e nepotrivită pentru judecarea logică (matematic-determinată) a mărimii, ea putând fi întrebuințată numai pentru judecarea estetică a ei, deoarece ea este o măsură numai subiectivă ce stă la baza judecății de reflexie asupra mărimii (fie că această măsură e empirică, cum e de pildă mărimea mijlocie a oamenilor cunoscuți nouă, a animalelor de o anumită specie, a arborilor, caselor, munților etc.; sau o măsură dată *a priori* care, din cauza imperfecțiunii subiectului e limitată la condițiuni subiective ale reprezentării *in concreto*, cum e cazul în domeniul practic: mărimea unei anumite virtuți, sau a libertății și dreptății publice într'o țară; sau în domeniul teoretic: mărimea exactității sau inexactității a unei observații sau măsurări făcute etc.).

Dar, aci trebuie să notăm: că, deși n'avem niciun interes cu privire la obiect, adică deși existența sa ne este indiferentă, totuși simpla mărime a lui, chiar dacă obiectul e considerat ca lipsit de formă, poate cuprinde în sine o plăcere ce poate fi comunicată în general, conținând deci conștiința unei finalități subiective în întrebuințarea facultăților noastre de cunoaștere, dar fără îndoială că nu o plăcere produsă de obiect, cum e cazul frumosului (deoarece poate fi lipsit de formă), unde puterea de judecată reflexivă se găsește dispusă spre finalitate cu privire la cunoaștere în general, ci o plăcere pentru lărgirea puterii de imaginație în sine.

Dacă (cu restricțiunea amintită mai sus) zicem simplu despre un obiect că e mare, atunci asta nu este o judecată matematică-determinantă, ci o simplă judecată de reflexiune

asupra reprezentării obiectului, reprezentare ce, pentru o anumită întrebuițare a puterilor noastre de cunoaștere în aprecierea mărimii, corespunde scopului din punct de vedere subiectiv. În acest caz, noi unim cu reprezentarea totdeauna un fel de respect, așa cum unim cu ceea ce numim simplu mic un fel de dispreț. De altminteri, judecarea lucrurilor ca mari sau mici se raportează la orice, chiar la toate însușirile lor; de aceea chiar frumuseța o numim mare sau mică, ceea ce se întemeiază pe faptul că, ori și ce ne-am înfățișa cândva după preceptul puterii de judecare în intuiție (deci ne-am reprezenta din punct de vedere estetic), totul este fenomen, deci și un *quantum*.

Dacă numim însă ceva nu numai mare, ci absolut, din toate punctele de vedere (peste orice comparație) mare, adică sublim, atunci înțelegem îndată că pentru acest lucru nu îngăduim să se caute nicio măsură potrivită lui în afară de el, ci numai în el. Este o mărime care e egală numai cu sine însăși. Că sublimul nu trebuie căutat deci în lucrurile naturii, ci numai în ideile noastre, rezultă din acestea; în ce idei însă se află, această cunoaștere rămâne rezervată pentru deducțiune.

Definiția de mai sus poate fi exprimată și așa: *Sublim este lucrul în comparație cu care toate celelalte sunt mici*. Aci înțelegem lesne că în natură nu poate fi dat nimic, ori și cât de mare ar fi ceva judecat de noi, ce, considerat în alt raport, n'ar putea fi coborât până la infinit de mic; și invers, nimic așa de mic ce, în comparație cu măsuri încă mai mici, nu s'ar lăsa lărgit pentru puterea noastră de imaginație până la mărimea unei lumi. Telescoapele ne-au dat destul prilej să facem observația dintâi, microscopul să facem observația din urmă. Nimic deci ce poate fi obiect al simțurilor, considerat din acest punct de vedere, nu poate fi numit sublim. Dar chiar din cauza că în puterea noastră de imaginație se găsește o năzuință spre progresare în infinit, în rațiunea noastră însă o pretenție la totalitatea absolută ca idee reală, cea nepotrivire însăși a facultății noastre de a aprecia mărimea lucrurilor lumii simțurilor pentru această idee deșteaptă în noi sentimentul unei facultăți suprasensibile. Întrebuițarea

deci ce o face puterea de judecare în mod natural de anumite obiecte în vederea acestui sentiment, dar nu obiectul simțurilor, este absolut mare, și în comparație cu ea orice altă întrebuintare e mică. Prin urmare, dispoziția spiritului, printr'o anumită reprezentare ce ocupă puterea de judecare reflexivă, nu însă obiectul, se va numi sublimă.

Putem deci adăuga la formulele de mai sus ale definiției sublimului și pe aceasta: *Sublim este ceea ce chiar numai pentru a se putea gândi dovedește o facultate a minții ce întrece orice măsură a simțurilor.*

§ 26. *Despre aprecierea mărimii lucrurilor naturii, apreciere necesară pentru ideea sublimului*

Aprecierea mărimii prin concepte de număr (sau prin semnele lor în algebră) este matematică, dar cea în simpla intuiție (după măsura ochiului) este estetică. Dar, noi putem dobândi, ce-i drept, concepte determinate despre cât de mare este ceva numai prin numere (în orice caz aproximație prin serii numerice progresând în infinit) a căror unitate este măsura; și din acest punct de vedere toată aprecierea logică de mărime este matematică. Dar cum mărimea măsurii trebuie totuși considerată ca cunoscută, atunci, dacă deci această măsură ar fi să se aprecieze iarăși numai prin numere a căror unitate ar trebui să fie o altă măsură, noi n'am putea avea niciodată o măsură primă sau fundamentală, prin urmare nici un concept determinat despre o mărime dată. Așa dar, aprecierea mărimii măsurii fundamentale trebuie să stea în faptul că o putem întrebuinta prin puterea de imaginație pentru înfățișarea conceptelor de număr: adică, toată aprecierea de mărime a lucrurilor naturii este la urma urmei estetică (adică determinată în mod subiectiv și nu obiectiv).

Dar, pentru aprecierea matematică de mărime nu există, ce-i drept, niciun « cel mai mare » (căci puterea numerelor merge în infinit), însă pentru aprecierea estetică de mărime există fără îndoială un « cel mai mare »; și despre acesta eu zic: că, dacă e considerat ca măsură absolută, dincolo de care nicio altă măsură nu e posibilă din punct de vedere subiectiv

(pentru subiectul ce judecă), el cuprinde în sine ideea sublimului și dă naștere acelei emoții pe care nicio apreciere matematică a mărimilor prin numere n'o poate produce (doar numai dacă acea măsură estetică fundamentală rămâne, cu acest prilej, vie în puterea de imaginație), deoarece cea din urmă înfățișează totdeauna numai mărimea relativă prin comparație cu alte mărimi de același fel, cea dintâi însă mărimea absolută în măsura ce mintea o poate prinde într'o intuiție.

Puterea de imaginație, pentru a prinde în mod intuitiv un *quantum* în vederea întrebuintării lui ca măsură, sau ca unitate, pentru aprecierea mărimilor prin numere, are nevoie de două acțiuni: *aprehensiune* (*apprehensio*) și *comprehensiune* (*comprehensio aesthetica*). Cu *aprehensiunea* nu e nicio dificultate, căci ea poate merge în infinit; dar *comprehensiunea* devine tot mai dificilă cu cât progresează *aprehensiunea*, și ea ajunge în curând la un *maximum*, anume la cea mai mare măsură estetică fundamentală. Căci, dacă *aprehensiunea* a ajuns așa de departe încât reprezentările parțiale, prinse mai întâi, ale intuiției simțurilor încep a se stinge acuma în puterea de imaginație, în timp ce acestea înaintază la *aprehensiunea* altora, atunci ea pierde pe de o parte tot atât de mult cât câștigă pe de altă parte, și în *comprehensiune* este un « cel mai mare », pe care ea nu-l poate depăși.

De aci se poate explica ceea ce înseamnă Savary în notele sale despre Egipt, anume că nu trebuie să ne apropiem prea tare de piramide, și nici să ne ținem prea departe de ele pentru a simți întreaga emoție produsă de mărimea lor. Căci, în cazul din urmă, părțile cari sunt *aprehendate* (pietrele suprapuse ale piramidelor) sunt reprezentate numai în mod obscur și reprezentarea lor nu produce niciun efect asupra judecății estetice a subiectului. În cazul dintâi însă, ochiul are nevoie de un timp oarecare pentru a săvârși *aprehensiunea* dela bază până la vârf; în acest timp însă se sting totdeauna în parte reprezentările dintâi, înainte ce puterea de imaginație a primit pe cele din urmă, și *comprehensiunea* nu este niciodată completă. Același fapt poate ajunge pentru

a explica și stupoarea, sau un fel de perplexitate, care, cum se istorisește, îl cuprinde pe un spectator când intră pentru întâiași dată în biserica Sf. Petru din Roma. Căci aci se manifestează un sentiment al nepotrivirii puterii sale de imaginație pentru a reprezenta ideile unui tot în care puterea de imaginație ajunge la *maximum* ei, și, încercând să-l lărgească, ea recade în sine însăși; prin acest fapt însă, ea e cuprinsă de o emoție plăcută.

Deocamdată nu vreau să amintesc încă nimic despre temeiul acestei plăceri care e unită cu o reprezentare dela care ar fi să așteptăm cel mai puțin această plăcere, anume cu reprezentarea care ne face să observăm nepotrivirea, prin urmare, și lipsa de finalitate subiectivă a reprezentării pentru puterea de judecare în aprecierea mărimilor. Aci notez numai următoarele: dacă judecata estetică ar urma să fie dată *pură* (*neamestecată* cu *nicio judecată logică*, deci rațională) și, prin această judecată, ar fi să dăm un exemplu cu totul potrivit criticii puterii de judecare *estetică*, atunci nu trebuie să arătăm sublimul la produse ale artei (de exemplu clădiri, columne etc.), unde un scop omenesc determină forma precum și mărimea, nici la lucruri ale naturii *al căror concept cuprinde acuma în sine un scop determinat* (de exemplu la animale cari au o menire naturală cunoscută), ci în natura brută, pentru ea însăși, și anume numai întrucât conține mărime (deci ea nu va cuprinde în sine, pentru ea însăși, nicio excitație sau emoție produsă de o primejdie reală). Căci, în acest fel de reprezentare, natura nu conține nimic ce ar fi imens (nici ar fi măreț sau îngrozitor) fie că mărimea ce a fost concepută ar fi crescut oricât vrem, numai dacă puterea de imaginație o poate cuprinde într'un tot. *Imens* este un obiect, când prin mărimea sa nimicește scopul ce formează conceptul său. *Colosală* însă se numește simpla prezentare a unui concept care, pentru orice prezentare, este aproape prea mare (atinge imensul relativ); deoarece scopul prezentării unui concept se îngreuiază prin faptul că intuiția obiectului este aproape prea mare pentru puterea noastră de apercepție. O judecată pură asupra sublimului însă nu trebuie să aibă, ca principiu de determinare, niciun scop al obiectului, dacă

vrea să fie estetic și nu amestecat cu vreo judecată a intelectului sau rațiunii.

* * *

Deoarece orice lucru ce ar fi să placă fără interes puterii de judecare numai reflexivă trebuie să cuprindă în reprezentarea sa finalitate subiectivă și, ca atare, universal-valabilă, dar cum totuși aci nu stă la baza judecării nicio finalitate a *formei* obiectului (cum e cazul frumosului), atunci e întrebarea: care este această finalitate subiectivă și prin ce e impusă ea ca normă pentru a constitui temeiul unei plăceri universal-valabile în simpla apreciere de mărimă, și anume în aprecierea care e împinsă chiar până la nepotrivirea facultății noastre de imaginație în prezentarea conceptului despre o mărimă.

Puterea de imaginație înaintază, în compunerea necesară pentru reprezentarea de mărimă, dela sine în infinit, fără ca ceva s'o împiedece; intelectul însă o conduce prin concepte de număr pentru cari imaginația trebuie să dea schema. În acest procedeu, care aparține aprecierii logice de mărimă, fără îndoială că este ceva telic, dar, după conceptul despre un scop (cum este orice măsurare), nimic telic și plăcut. În această finalitate intenționată nici nu este nimic ce ne-ar nevoi să împingem mărimea măsurii, deci a *cuprinderii* multitudinii într'o intuiție, până la limita facultății de imaginație, și oricât de departe ar putea ajunge imaginația în prezentările sale. Căci în aprecierea mărimilor prin intelect (în aritmetică) ajungem tot așa de departe ori de împingem prinderea la un loc a unităților până la numărul 10 (în decadică) sau numai până la 4 (în tetractică); continuarea producerii de mărimi însă în compunere, sau dacă *quantum-ul* este dat în intuiție, în apercere, o facem numai în mod progresiv (nu comprehensiv) după un principiu de progresiune adoptat. În această apreciere matematică de mărimă, intelectul e tot atât de bine servit și satisfăcut, fie că puterea de imaginație alege ca unitate o mărimă pe care o putem prinde într'o privire, de exemplu un picior sau prăjină, sau că alege o milă germană, sau chiar un diametru al pământului, măsură pe

care o putem, ce-i drept, apercepe, dar nu o putem cuprinde într'o intuiție a puterii de judecare (nu prin *comprehensio aesthetica*, deși foarte bine prin *comprehensio logica* într'un concept de număr). În amândouă cazurile aprecierea logică de mărime merge neîmpiedecată în infinit.

Dar, mintea, înăuntrul ei, ascultă de glasul rațiunii, care cere totalitate, deci cuprindere într'o *singură* intuiție, pentru toate mărimile date, chiar pentru cele ce nu pot fi cuprinse, ce-i drept, niciodată în întregime, dar totuși (în reprezentarea sensibilă) se consideră ca date în întregime. Tot astfel rațiunea cere *prezentare* pentru toate acele elemente ale unei serii numerice progresiv-crescânde, neexceptând dela acest postulat nici chiar infinitul (spațiul și timpul scurs), ci impunându-ne dimpotrivă în mod inevitabil de a ni-l gândi (în judecata rațiunii comune) ca *dat în întregime* (după totalitatea sa).

Infinitul însă este absolut (nu numai comparativ) mare. Comparate cu el, toate celelalte mărimi (de același fel) sunt mici. Dar, ceea ce-i lucrul cel mai de seamă, a-l putea chiar numai gândi ca *un tot* arată o facultate a minții ce întrece toată măsura simțurilor. Căci pentru asta s'ar cere o *comprehensiune* care ar da ca măsură o unitate ce ar avea față de infinit un raport determinat ce s'ar putea exprima în numere, ceea ce-i imposibil. Dar, pentru a *putea totuși chiar numai gândi* fără contradicție infinitul dat, pentru asta se cere în mintea omenească o facultate care ea însăși este suprasensibilă. Căci numai prin această facultate și ideea ei despre un *noumenon*, care el însuși nu îngăduie o intuiție, dar care totuși e pus, ca substrat, la baza intuiției lumii ca simplu fenomen, e prins în întregime infinitul lumii sensibile, în aprecierea pură intelectuală a mărimii, *subt* un concept, deși acest infinit nu poate fi gândit niciodată întreg în aprecierea matematică *prin concepte de număr*. Chiar o facultate de a ne putea gândi infinitul intuiției suprasensibile ca dat (în substratul său inteligibil), întrece toată măsura sensibilității și e mare peste toată comparația chiar cu facultatea aprecierii matematice, fără îndoială că nu în intenție teoretică pentru scopul facultății de cunoaștere, dar totuși ca lărgire a minții,

care se simte în stare să depășească limitele sensibilității în altă intenție (cea practică).

Sublimă este deci natura în acel fenomen al ei a cărui intuiție cuprinde în sine ideea infinității ei. Asta însă nu se poate întâmpla în altfel decât prin nepotrivirea chiar a celei mai mari năzuințe a imaginației noastre în aprecierea mărimii unui obiect. Dar, pentru aprecierea matematică de mărime, puterea de imaginație se potrivește oricărui obiect pentru a da acestei aprecieri o măsură suficientă, deoarece conceptele de număr ale intelectului pot face, prin progresiune, orice măsură potrivită pentru orice mărime dată. Prin urmare aprecierea *estetică* de mărime trebuie să fie aceea în care năzuința de comprehensiune depășește facultatea puterii de imaginație. În ea se simte tendința de a cuprinde percepția progresivă într'un tot al intuiției și se vede totodată nepotrivirea acestei facultăți, care e nemărginită în progresiune, de a prinde, cu o străduință minimă a intelectului, o măsură fundamentală potrivită pentru aprecierea de mărime și de a o întrebuița pentru aprecierea de mărime. Dar, adevărata și neschimbata măsură fundamentală a naturii este totalitatea ei absolută, care, la ea ca fenomen, este infinitate prinsă în întregime. Dar, cum această măsură fundamentală e un concept contradictoriu în sine (din cauza imposibilității totalității absolute a unui progres fără sfârșit), acea mărime a unui obiect natural la care imaginația își aplică în zadar toată puterea ei de comprehensiune trebuie să raporteze conceptul naturii la un substrat suprasensibil (care stă atât la baza imaginației cât și, în același timp, la baza facultății noastre de gândire). Acest substrat întrece în mărime toată măsura simțurilor și ne face deci să judecăm ca *sublim* nu atât obiectul cât mai ales dispoziția minții în aprecierea lui.

Prin urmare, așa cum puterea de judecare estetică în judecarea frumosului raportează imaginația, în jocul ei liber, la *intelect* pentru a se acorda cu *conceptele* intelectului în general (fără determinarea lor): așa raportează ea aceeași facultate, în judecarea unui lucru ca sublim, la *rațiune* pentru a se acorda în mod subiectiv cu *ideile* (nedeterminate) ale rațiunii, adică pentru a produce o dispoziție a minții ce se

potrivește și se împacă cu acea dispoziție pe care ar produce-o asupra sentimentului influența unor idei determinate (practice).

Se mai vede de aci că adevărata sublimitate trebuie să se caute numai în mintea celui ce judecă, nu în obiectul naturii a cărui judecare produce această dispoziție a lui. Căci cine ar putea numi oare sublim, de exemplu mase de munți, lipsite de formă, răsturnate peste olaltă în nerânduială sălbatică, cu piramidele lor de gheață, sau posomorîta mare înfuriată etc.? Dar mintea se simte înălțată în judecarea ei proprie, când, — lăsându-se, în contemplarea acestor priveliști, fără privire la forma lor, în voia imaginației și a unei rațiuni care, deși pusă în legătură cu ea fără niciun scop determinat, o lărgește numai, — totuși găsește toată puterea imaginației nepotrivită cu ideile ei.

Exemple despre sublimul matematic al naturii în simpla intuiție ne prezintă toate acele cazuri unde ni se dă pentru imaginație nu atât un concept de număr mai mare, ci mai vârtos o unitate mare ca măsură (pentru scurtarea seriilor de numere). Un arbore a cărui înălțime o socotim în raport cu înălțimea unui om, ne dă fără îndoială o măsură pentru un munte, și dacă muntele ar fi de exemplu o milă de înalt, el poate servi drept unitate pentru numărul ce exprimă diametrul pământului pentru a da intuiția acestui diametru; tot așa diametrul pământului pentru sistemul planetar nouă cunoscut, acesta pentru calea lactee, și mulțimea nemăsurată a unor astfel de sisteme de căi lactee sub numele de nebuloase, cari probabil că formează, la rândul lor, întreolaltă un astfel de sistem, nu ne lasă să așteptăm aci nicio limită. Dar, în judecarea estetică a unei totalități atât de nemăsurate, sublimul stă nu atât în mărimea numărului, cât în faptul că noi ajungem în progresiune totdeauna la unități tot mai mari. La aceasta contribuie diviziunea sistematică a universului, care ne reprezintă orice mărime în lume totdeauna iarăși ca mică, iar imaginația noastră cu toată nemărginirea ei, și cu ea împreună și natura ni le reprezintă ca disparente față de ideile rațiunii, dacă ar fi să dea o reprezentare conformă cu aceste idei.

§ 27. *Despre calitatea plăcerii în judecarea sublimului*

Sentimentul nepotrivirii puterii noastre pentru atingerea unei idei *care este pentru noi lege* se numește *respect*. Dar ideea de a cuprinde în intuiția unui tot orice fenomen ce ne-ar putea fi dat ne este impusă printr'o lege a rațiunii, care nu cunoaște nicio altă măsură determinată, valabilă pentru oricine și neschimbată, decât totalitatea absolută. Puterea noastră de imaginație însă dovedește, chiar în încordarea ei cea mai mare, cu privire la comprehensiunea ce se cere dela ea a unui obiect dat într'un tot al intuiției (deci pentru a prezenta ideea rațiunii), limitele și nepotrivirea ei, dovedește totuși însă în același timp menirea ei pentru producerea conformității cu ideea ca lege. Prin urmare, sentimentul sublimului în natură este respect pentru menirea noastră proprie, pe care o arătăm unui obiect al naturii printr'o anumită subreptiune (substituirea unui respect pentru obiect în locul respectului pentru ideea omenirii în subiectul nostru), ceea ce ne arată așa zicând în mod intuitiv superioritatea menirii raționale a facultăților noastre de cunoaștere asupra celei mai mari facultăți a sensibilității.

Sentimentul sublimului este deci un sentiment de neplăcere, izvorât din nepotrivirea puterii de imaginație în aprecierea estetică de mărimă cu aprecierea prin rațiune, și în același timp o plăcere deșteptată cu acest prilej prin acordul chiar al acestei judecăți a nepotrivirii celei mai mari facultăți sensibile cu idei ale rațiunii, întrucât năzuința spre ele este totuși lege pentru noi. E anume pentru noi lege (a rațiunii) și aparține menirii noastre de a aprecia ca mic în comparație cu ideile rațiunii tot ce natura ca obiect al simțurilor conține pentru noi mare, și ceea ce sentimentul acestei meniri supra-sensibile deșteaptă în noi se acordă cu acea lege. Dar, cea mai mare năzuință a puterii de imaginație în prezentarea unității pentru aprecierea de mărimă este o raportare la ceva *absolut-mare*, prin urmare și o raportare la legea rațiunii de a adopta numai acest absolut-mare ca măsură supremă a mărimilor. Prin urmare, percepția internă a nepotrivirii oricărei măsuri sensibile pentru aprecierea de mărimă

prin rațiune este un acord cu legi ale rațiunii și o neplăcere pe care o deșteaptă sentimentul menirii noastre suprasensibile, menire după care e telic, deci e plăcere de a găsi orice măsură a sensibilității nepotrivită cu ideile intelectului.

În reprezentarea sublimului în natură mintea se simte *mișcată*: pe când în judecata estetică asupra frumosului naturii ea este în contemplație *liniștită*. Această mișcare poate fi comparată (mai ales în conceptul ei) cu o sguđuire, adică cu o repulsiune și atracțiune, ce se schimbă repede, a aceluiași obiect. Transcendentul, pentru puterea de imaginație (până la care e împinsă în aprehensiunea intuiției), este așa zicând o prăpastie în care ea se teme a se pierde pe sine însăși. Dar pentru ideea rațiunii despre suprasensibil nu este totuși transcendent, ci în conformitate cu legea de a produce o astfel de năzuință a puterii de imaginație, deci pentru ea transcendentul e în aceeași măsură atractiv în care e repulsiv pentru simpla sensibilitate. Judecata însăși rămâne însă cu acest prilej totdeauna numai estetică, deoarece reprezintă, fără a se întemeia pe un concept determinat despre obiect, numai jocul subiectiv al facultăților minții (imaginație și rațiune) ca armonic chiar prin contrastul lor. Căci, așa cum imaginația și *intelectul* prin acordul lor, așa imaginația și *rațiunea* produc aci prin conflictul lor finalitate subiectivă a facultăților minții, anume un sentiment că avem rațiune pură independentă, sau o facultate a aprecierii de mărime a cărei superioritate nu poate fi făcută intuitivă prin nimic altceva decât prin insuficiența acelei facultăți care în prezentarea mărimilor (obiectelor sensibile) este ea însăși nemărginită.

Măsurarea unui spațiu (ca aprehensiune) este totodată o descriere a lui, deci mișcare obiectivă în imaginație și o progresare; cuprinderea multitudinii în unitatea, nu a gândului, ci a intuiției, deci a ceea ce se aprehendează în mod succesiv într'o clipă, este, dimpotrivă, o regresivitate care anulează iarăși condițiunea de timp în progresivitatea imaginației și face intuitivă *simultaneitatea*. Ea este deci (deoarece succesiunea de timp e o condițiune a simțului intern și a unei intuiții) o mișcare subiectivă a imaginației, prin care ea îi impune simțului intern un fel de silă ce trebuie să fie cu atât mai

simptoare cu cât mai mare e *quantum*-ul pe care imaginația îl cuprinde într'o intuiție. Năzuința deci de a primi într'o intuiție singulară o măsură pentru mărimi care, pentru a fi aprehendată, reclamă un timp perceptibil, este un mod de reprezentare care, considerat din punct de vedere subiectiv, este antitelic; din punct de vedere obiectiv însă e necesar pentru aprecierea de mărime, deci e telic. In acest caz însă aceeași silă pe care imaginația o impune subiectului e totuși judecată ca fiind telică *pentru întreaga menire* a minții.

Calitatea sentimentului sublimului stă într'un sentiment de neplăcere asupra puterii de judecare estetică despre un obiect, care e reprezentată încă în același timp ca telică; ceea ce e posibil prin faptul că neputința proprie descoperire conștiința unei facultăți nelimitate a aceluiași subiect, și mintea o poate judeca, din punct de vedere estetic, pe cea din urmă numai prin cea dintâi.

In aprecierea logică de mărime s'a cunoscut imposibilitatea de a ajunge cândva, prin progresul măsurării lucrurilor în lumea sensibilă în timp și spațiu, la totalitatea absolută; această imposibilitate a fost cunoscută ca obiectivă, deci ca o imposibilitate de a *gândi* infinitul ca dat în întregime, și nu ca numai subiectivă, deci ca neputință de a-l *cuprinde*, deoarece aci nu avem de loc în vedere gradul cuprinderii într'o intuiție, ca măsură, ci totul depinde de un concept de număr. Dar, într'o apreciere estetică de mărime, conceptul de număr trebuie eliminat sau schimbat, și pentru ea se potrivește numai comprehensiunea puterii de imaginație pentru unitatea măsurii (deci cu evitarea conceptelor despre o lege a producerii succesive a conceptelor de mărime). Când deci o mărime atinge aproape limita externă a facultății noastre de a cuprinde ceva într'o intuiție, și totuși puterea de imaginație e împinsă, prin mărimi de număr (pentru cari avem conștiința facultății noastre de a le urmări în mod nelimitat), la cuprinderea estetică într'o unitate mai mare, noi ne simțim, din punct de vedere estetic, închiși în limite; totuși, în vederea lărgirii necesare a puterii de imaginație pentru a se potrivi cu ceea ce în facultatea noastră a rațiunii e nelimitat, anume cu ideea totalității absolute, neplăcerea, prin urmare nepotrivirea

facultății puterii de imaginație, e reprezentată totuși ca potrivită pentru idei ale rațiunii și pentru deșteptarea lor. Dar, chiar prin acest fapt, judecata estetică însăși devine pentru rațiune subiectiv-telică, ca izvor al ideilor, adică al unei cuprinderi intelectuale pentru care toată cuprinderea estetică e mică, și obiectul e considerat sublim cu o plăcere care e posibilă numai prin mijlocirea unei neplăceri.

B) DESPRE SUBLIMUL-DINAMIC AL NATURII

§ 28. *Despre natură considerată ca putere*

Forța este o facultate superioară unor obstacole mari. Ea se numește putere, dacă e superioară și rezistenței a ceea ce posedă forță. Natura considerată în judecata estetică de noi ca forță ce nu are putere asupra noastră, este *dinamic-sublimă*.

Dacă ar fi să considerăm natura ca dinamic-sublimă, trebuie să ne-o reprezentăm producând frică (deși, în mod invers, nu orice obiect ce produce frică e considerat sublim în judecata noastră estetică). Căci, în judecarea estetică (fără concept), superioritatea asupra unor piedeci nu poate fi cumpănită decât după mărimea rezistenței. Inșă, ceea ce năzuim a învinge prin rezistență este un rău, și dacă găsim că facultatea noastră e inferioară acestui rău, răul devine obiect al fricii. Prin urmare, pentru puterea de judecare estetică, natura poate fi considerată ca putere, deci ca dinamic-sublimă, numai întrucât e privită ca obiect al fricii.

Dar, noi putem considera un obiect ca îngrozitor, fără să ne temem *în fața* lui, anume dacă îl judecăm în așa fel că ne *gândim* numai la cazul că am vrea să-i opunem cumva rezistență și că atunci orice rezistență ar fi cu desăvârșire zădărnice. Așa, cel virtuos se teme de Dumnezeu, fără să se teamă în fața lui, deoarece a vrea să se opună lui și poruncilor sale pentru dânsul nu constituie un caz la care s'ar putea gândi cu îngrijorări. Dar, în orice atare caz ce și-l gândește pentru sine nu ca imposibil, el îl recunoaște ca îngrozitor.

Cel ce se teme nu poate judeca deloc asupra sublimului naturii, tot așa de puțin ca și cel predispus prin înclinații și

poftă, asupra frumosului. El fuge de privirea unui obiect ce-i produce această teamă, și e imposibil să găsim plăcere într'o spaimă ce ar fi serioasă. De aceea o plăcere rezultată din încetarea unei apăsări sufletești e *veselie*. Aceasta însă, din cauza liberării de o primejdie, e o veselie cu intenția de a nu ne mai expune niciodată acestei primejdii; și chiar nici nu ne place să ne reamintim acea senzație, necum să căutăm noi înșine prilejul de a o produce.

Stânci îndrăznețe aplecate și amenințând oarecum să se prăbușească în orice clipă, nouri tunători îngrămădindu-se pe cer și trecând cu fulgere și trăsnete, vulcani în toată puterea lor distrugătoare, orcane cu pustiirea ce rămâne în urma lor, oceanul nemărginit răscolit până în adâncuri, o cataractă înaltă a unui fluviu puternic și altele de același fel, reduc facultatea noastră de rezistență, în comparație cu puterea lor, la nimica toată. Dar aspectul lor devine cu atât mai atrăgător, cu cât e mai îngrozitor, dacă firește ne găsim în siguranță; și noi numim aceste lucruri sublime, deoarece ele ridică puterea sufletească peste măsura ei mijlocie obișnuită făcând să descoperim în noi o facultate de rezistență cu totul de altfel și care ne dă curajul să ne putem măsura cu aparenta atotputernicie a naturii.

Încercând deci, în fața nemărginirii naturii și a insuficienței facultății noastre, să stabilim o măsură proporționată aprecierii estetice de mărime a *domeniului* ei, am găsit limitarea noastră proprie, dar, în același timp, am descoperit în puterea rațiunii noastre o altă măsură nesensibilă care cuprinde în sine acea infinitate însăși ca unitate, față de care totul în natură e mic. Prin urmare, am găsit în mintea noastră o superioritate asupra naturii chiar în nemărginirea ei. În acest fel puterea ei irezistibilă ne face să cunoaștem că noi, considerați ca ființe naturale, suntem neputincioși, dar în același timp ne arată o facultate de a ne considera independenți de ea și ne descopere o superioritate asupra naturii pe care se întemeiază o conservare proprie cu totul de altfel decum este aceea ce poate fi amenințată și primejduită de natura exterioară. Și, astfel, omenirea rămâne, în persoana noastră, neînjosită, deși omul ar fi învins de acea putere.

În acest mod, în judecata noastră estetică, natura nu e considerată sublimă întrucât produce frică, ci întrucât deșteaptă în noi tăria noastră (care nu e natură) pentru a considera lucrurile de cari ne îngrijim (bogăție, sănătate și viață) ca neînsemnate, și deci puterea ei (căreia cu privire la aceste lucruri îi suntem fără îndoială supuși) cu toate acestea pentru noi și personalitatea noastră nu ca o forță brutală sub care ar trebui să ne plecăm când ar fi vorba de cele mai înalte principii ale noastre și de susținerea sau motivarea lor. Astfel deci, natura se numește aci sublimă, numai deoarece ridică puterea de imaginație la reprezentarea acelor cazuri în cari mintea poate simți înalta ei menire, chiar mai presus de natură.

Această stimă de sine nu pierde nimic prin faptul că trebuie să ne vedem în siguranță pentru a simți această plăcere însuflitoare, ca și cum, deoarece primejdia nu e serioasă, nici sublimitatea facultății noastre spirituale n'ar putea fi considerată (după cum s'ar părea) serioasă. Căci plăcerea privește aci numai *menirea* facultății noastre care se desvăluie în acest caz, așa cum există dispozițiunea pentru ea în natura noastră; pe când desvoltarea și exercitarea acestei facultăți rămâne în seama și datoria noastră. Și asta e adevărat, ori și cât omul, dacă își întinde reflexiunea până într'acolo, ar avea conștiința neputinței sale reale în clipa de față.

Acest principiu pare a fi, ce-i drept, prea îndepărtat și prea ticluit prin rațiune, deci pentru o judecată estetică pare a fi transcendent. Dar, observația omului dovedește contrarul, deoarece acest principiu poate sta la baza judecăților celor mai comune, deși nu totdeauna avem conștiința despre acest lucru. Căci ce constituie chiar pentru sălbatici un obiect al celei mai mari admirații? Un om ce nu se sperie, ce nu se teme, deci care nu fuge de primejdie, și în același timp trece cu deplină chibzuială și energie la faptă. Și în starea cea mai civilizată rămâne această excelentă stimă pentru omul războinic; numai că i se mai cere în acest caz ca să arate în același timp toate virtuțile păcii, blândețā, milă și chiar grijă cuvenită pentru persoana sa proprie, tocmai din cauză că prin acestea se cunoaște că mintea sa nu poate fi învinsă de primejdie. De aceea oricât s'ar discuta, în comparația bărba-

tului de Stat cu conducătorul de armată, asupra stimei ce o merită unul față de celalt, judecata estetică se hotărăște pentru cel din urmă. Chiar războiul, dacă e purtat cu păstrarea ordinii și observarea cu sfințenie a drepturilor civile, are ceva sublim în el, și ne face totodată să ni se pară sublim felul de a gândi al poporului care poartă războiul în acest fel, cu atât mai mult cu cât a fost expus la mai mari primejdii împotriva cărora a putut rezista cu vitejie. Pe când o pace lungă nu face de obicei decât să predomină un spirit comercial și prin el un egoism josnic, lașitate și moleșală, înjosind felul de a gândi al poporului.

Impotriva acestei deslegări a conceptului sublimului, întrucât sublimul e atribuit puterii, pare a se opune: că noi obișnuim a ne reprezenta că Dumnezeu se înfățișează în vifor, furtună, cutremur de pământ etc., în mânie, totodată însă și în măreția sa; iar închipuirea unei superiorități a minții noastre asupra efectelor și, pe cât se pare, chiar asupra intențiilor unei astfel de puteri, ar fi nebunie și profanare totdeodată. Aci nu sentimentul sublimității naturii noastre proprii, ci dimpotrivă supunerea, resemnarea și sentimentul neputinței noastre desăvârșite pare a fi dispoziția sufletească ce se potrivește pentru apariția unui atare obiect, și care de obicei e și legată de ideea lui cu prilejul unor fenomene naturale de acest fel. În religie în general, prosternarea, adorarea cu capul plecat, cu gesturi și vorbe de căință și pline de frică, pare a fi singura purtare cuviincioasă în prezența zeității, purtare pe care cele mai multe popoare au adoptat-o și o observă încă. Dar această dispoziție sufletească nu e legată în sine și cu necesitate de ideea *sublimului* unei religii și a obiectului ei. Omul care se teme într'adevăr, deoarece găsește în sine cauză pentru teamă, având conștiința că se împotrivesc cu reprobabilă sa intenție unei puteri a cărei voință e irezistibilă și totodată dreaptă, nu se află nicidecum într'o dispoziție sufletească pentru a admira sublimitatea divină. Pentru asta e necesară o dispoziție sufletească spre contemplare liniștită și judecată cu totul liberă de constrângere. Numai atunci când are conștiința unui suflet deschis cu sinceritate în devotamentul către divinitate, acele efecte

ale puterii servesc pentru a deștepta în el ideea sublimității acestei ființe, întrucât el cunoaște în interiorul său o sublimitate a sufletului său potrivită cu voința ei. În acest fel el se înalță deasupra fricei în fața unor astfel de efecte ale naturii, pe cari nu le consideră ca izbucniri ale mâniei divinității. Chiar umilința, ca judecare fără iertare a propriilor defecte, cari, de altminteri, în conștiința unor intenții bune, ar putea fi scuzate lesne cu fragilitatea naturii omenești, este o dispoziție sufletească sublimă menită să ne supunem cu bună voie durerii unor muștrări proprii pentru a înlătura încetul cu încetul cauza lor. Numai în acest fel se deosebește în interior religia de superstiție. Aceasta din urmă nu sădește în suflet venerație pentru sublim, ci frică și teamă de ființa prea puternică, voinței căreia omul îngrozit se vede supus fără a o respecta totuși. De aci nu poate urma se înțelege decât mijlocirea după favoare și lingușirea, în locul unei religii potrivite unui traiu onest.

Prin urmare, sublimul nu e cuprins în niciun obiect al naturii, ci numai în mintea noastră întrucât putem avea conștiința că suntem superiori naturii în noi și prin asta și naturii în afară de noi (întrucât ne influențează). Tot ce deșteaptă în noi acest sentiment, și *puterea* care provoacă forțele noastre este de acest fel, se numește (deși în mod impropriu) sublim. Și numai subț presupoziția acestei idei în noi și în raportare la ea, suntem în stare să ajungem la ideea sublimității acelei ființe, care nu numai prin puterea sa ce-o dovedește în natură produce în noi respect adânc, ci încă mai mult prin facultatea ce e pusă în noi de a judeca această putere fără frică și de a gândi menirea noastră ca fiind mai presus de ea.

§ 29. *Despre modalitatea judecării asupra sublimului naturii*

Există nenumărate lucruri ale naturii frumoase despre cari nu șovăim să credem că toți judecă la fel cu noi, și, fără a greși mult, noi suntem în drept să așteptăm o concordanță a judecării. Dar cu judecata noastră asupra sublimului în natură nu ne putem promite așa de lesne să găsim asentimentul altora. Căci se pare a fi necesară o cultură cu mult

mai mare, și nu numai a puterii de judecare estetică ci și a facultăților de cunoaștere cari stau la baza ei, pentru a putea da o judecată asupra acestei perfecțiuni a lucrurilor naturii.

Dispoziția minții pentru sentimentul sublimului cere o susceptibilitate a ei pentru idei; căci tocmai în nepotrivirea naturii cu ideile, deci numai sub presupoziția acestei nepotriviri și încordarea puterii de imaginație de a considera natura ca o schemă pentru idei, stă elementul ce înspăimântă sensibilitatea, și care, în același timp, e totuși atrăgător, deoarece aci rațiunea exercită asupra sensibilității o putere menită numai a o lărgi în mod potrivit pentru domeniul său adevărat (cel practic), lăsând-o să privească spre infinit, care pentru sensibilitate e o prăpastie. Intr'adevăr, fără dezvoltarea ideilor morale, ceea ce numim noi, cei pregătiți prin cultură, sublim, omului barbar i se va părea numai înspăimântător. În dovezile forței naturii în distrugerea ei și mărimea puterii ei față de care puterea sa dispăre în nimic, el va vedea numai trudă, primejdii și nevoie ce l-ar înconjura pe omul ce ar fi surghiunit acolo. Astfel bunul, de altminteri deșteptul, țaran savoiard (cum istorisește d-l de Saussure) numea fără șovăire smintiți pe toți amatorii de ghețari. Cine știe dacă ar fi avut așa cu totul nedreptate în cazul când acel observator ar fi luat asupra sa primejdiile la cari s'a expus aci numai, așa cum obișnuesc cei mai mulți turiști, din plăcere sau pentru a putea da mai târziu descrieri patetice; așa însă intenția lui a fost luminarea oamenilor, iar înălțătoarea senzație sufletească excelentul bărbat o avu și o comunică cititorilor călătoriilor sale ca un adaus pe deasupra.

Dar, deși judecata asupra sublimului naturii cere cultură (mai mult decât cea asupra frumosului), totuși ea nu e un produs al culturii și n'a fost introdusă în societate cumva numai prin convenție. Ci ea își are temeiul în natura omenească, și anume în ceea ce îi putem atribui fiecărui om odată cu mintea sănătoasă și îi putem cere, adică în dispoziția spre sentimentul pentru idei (practice), adică cele morale.

Pe acest fapt se întemeiază necesitatea concordanței judecării altora despre sublim cu judecata noastră, concordanță pe care o cuprindem în același timp în judecata noastră.

Căci, așa cum celui ce rămâne indiferent în judecarea unui obiect al naturii pe care-l găsim frumos îi reproșăm lipsă de *gust*, așa spunem despre cel ce rămâne nemișcat în fața a ceea ce considerăm sublim, că n'are *sentiment*. Noi cerem însă dela orice om să aibă și gust și sentiment, și presupunem că le posedă dacă are oarecare cultură. Dar e o deosebire. Cerem gust dela oricine, deoarece aci puterea de judecare raportează imaginația numai la intelect ca facultate a conceptelor, pe când sentiment cerem numai sub o condiție subiectivă, deoarece aci puterea de judecare raportează imaginația la rațiune ca facultate a ideilor. Totuși credem a fi în drept să presupunem această condiție subiectivă la fiecare om, întrucât ea nu e decât cea a sentimentului moral în om. În acest fel atribuim judecății estetice necesitate.

În această modalitate a judecăților estetice, anume în preținsa lor necesitate, e cuprins un moment principal pentru critica puterii de judecare. Căci ea ne face tocmai să cunoaștem în aceste judecăți un principiu *a priori*, și le scoate din psihologia empirică, în care, de altminteri, ar rămânea înmormântate între sentimentele de plăcere și durere (numai cu atributul lipsit de înțeles al unui sentiment *mai fin*). Așa însă, aceste judecăți, și prin ele și puterea de judecare, intră în categoria judecăților cari se întemeiază pe principii *a priori*. Prin acest fapt însă, ele pot fi introduse în filosofia transcendențială.

NOTĂ GENERALĂ LA EXPUNEREA JUDECAȚILOR ESTETICE REFLEXIVE

În raportare la sentimentul plăcerii, un obiect se va considera sau *agreabil*, sau *frumos*, sau *sublim*, sau *bun* (în mod absolut) (*iucundum, pulchrum, sublime, honestum*).

Agreabilul este, ca mobil al poftelor, cu desăvârșire de același fel, ori de unde ar veni și ori și cât de specific deosebită ar fi reprezentarea (simțului sau senzației considerată în mod obiectiv). De aceea, în judecarea influenței agreabilului asupra minții, are importanță numai mulțimea excitațiilor (simultane sau succesive) și așa zicând numai masa senzației plăcute,

și aceasta deci nu se poate înțelege decât prin *cantitate*. Agreabilul nici nu cultivă, ci aparține numai desfătării. *Frumosul* cere dimpotrivă reprezentarea unei anumite *calități* a obiectului, care poate fi făcută inteligibilă și poate fi redusă la concepte (deși în judecata estetică această reducere nu se face); pe lângă aceasta, frumosul cultivă, îndreptându-ne totodată să dăm atenție finalității în sentimentul plăcerii. *Sublimul* stă numai în *relația* în care sensibilul în reprezentarea naturii e considerat potrivit pentru o întrebuintare supra-sensibilă la care poate servi. *Binele-absolut*, considerat în mod subiectiv după sentimentul ce-l inspiră (obiectul sentimentului moral) ca criteriu de determinare a forțelor subiectului, prin reprezentarea unei legi *ce constrânge în mod absolut*, se deosebește mai ales prin *modalitatea* unei necesități întemeiate pe concepte *a priori*, care cuprinde în sine nu numai *pretenția*, ci și *porunca* asentimentului pentru oricine. Fără îndoială că binele absolut nu aparține puterii de judecare estetică (ci celei pur intelectuale), și nu-și găsește expresia într'o judecată numai reflexivă, ci determinativă, aparținând nu naturii, ci libertății. Dar *determinabilitatea subiectului* prin această idee, și anume a unui subiect care poate simți în sine *piedeci*, în sensibilitate totodată însă superioritate asupra sensibilității prin învingerea lor *ca modificare a stării sale*, deci poate avea sentiment moral, este totuși înrudită cu puterea de judecare estetică și *condițiile ei formale*. Căci ea poate servi ca să ne putem reprezenta legalitatea acțiunii din datorie totodată ca estetică, deci ca sublimă, sau și ca frumoasă, fără ca ea să piardă din puritatea ei, ceea ce nu se întâmplă, dacă am vrea s'o punem în legătură naturală cu sentimentul agreabilului.

Trăgând rezultatul din expunerea de până acuma a celor două feluri de judecăți estetice, vom dobândi următoarele lămuriri scurte:

Frumos este ceea ce place în simpla apreciere (deci nu cu ajutorul senzației simțului după un concept al intelectului). De aci rezultă dela sine că frumosul trebuie să placă fără niciun interes.

Sublim este ceea ce place nemijlocit prin rezistența sa împotriva interesului simțurilor.

Amândouă lămuririle, ca definiții ale unei aprecieri estetice de valabilitate universală, se raportează la principii subiective, anume pe de o parte ale sensibilității așa cum se potrivesc spre folosul intelectului contemplativ, pe de altă parte așa cum se potrivesc, împotriva sensibilității, pentru scopurile rațiunii practice, și totuși amândouă împreunate în același subiect servind scopurile sentimentului moral. Frumosul ne pregătește a iubi ceva, și chiar natura, fără interes, sublimul, a prețui ceva chiar împotriva interesului nostru sensibil.

Sublimul îl putem defini astfel: e un obiect (al naturii) a cărui reprezentare determină mintea să cugete că natura e insuficientă pentru a exprima idei.

Din punct de vedere formal (al expresiei verbale) și logic, idei nu pot fi înfățișate. Dar, dacă lărgim facultatea noastră de reprezentare empirică (din punct de vedere matematic sau dinamic) pentru intuirea naturii, atunci se adaugă în mod inevitabil rațiunea ca facultate a independenței totalității absolute și produce năzuința, deși zadarnică, a minții de a potrivi acestor idei reprezentarea simțurilor. Această năzuință și sentimentul că ideea nu poate fi ajunsă prin puterea de imaginație este chiar expresia finalității subiective a minții noastre în întrebuițarea puterii de imaginație pentru menirea ei suprasensibilă, nevoindu-ne a *gândi*, din punct de vedere subiectiv, natura însăși în totalitatea ei ca expresie a ceva suprasensibil, fără a putea realiza această expresie în mod *obiectiv*.

Căci ne dăm numaidecât seama că naturii îi lipsește cu desăvârșire, în spațiu și în timp, necondiționatul, deci și mărimea absolută, pe care doar o cere cea mai comună rațiune. Și, chiar prin același fapt, ne amintim că avem a face numai cu o natură ca fenomen, și că aceasta însăși mai trebuie considerată ca simplă expresie a unei naturi în sine (pe care rațiunea o are în idee). Această idee a suprasensibilului însă, n'o putem determina mai de aproape, deci nu putem *cunoaște* natura ca expresie a ei, ci ne-o putem numai *gândi*. Ea e deșteptată în noi printr'un obiect a cărui apreciere estetică întinde imaginația până la limitele ei, fie că e vorba de lărgirea ei (din punct de vedere matematic), sau de puterea ei

asupra minții (din punct de vedere dinamic), întemeindu-se pe sentimentul unei meniri a minții care depășește cu desăvârșire domeniul imaginației (sentimentul moral), cu privire la care reprezentarea obiectului e considerată ca subiectiv-telică.

De fapt, un sentiment pentru sublimul naturii nu se prea poate gândi fără a lega de el o dispoziție a minții care se aseamănă dispoziției pentru sentimentul moral. Și, cu toate că plăcerea nemijlocită pentru frumosul naturii presupune și cultivă de asemeni o anumită *liberalitate* a felului de gândire, adică o independență a plăcerii de simpla desfătare a simțurilor, totuși ne reprezentăm aci mai mult libertatea în *joc*, decât subt o *activitate* supusă unor legi, care este adevărata natură a moralității omului, unde rațiunea trebuie să constrângă sensibilitatea. Dar, bine înțeles, în judecata estetică asupra sublimului, noi ne reprezentăm că această constrângere e exercitată de puterea de imaginație ca instrument al rațiunii.

Plăcerea pentru sublimul naturii nu este prin urmare decât numai *negativă* (pe când cea pentru frumos e *pozitivă*), anume un sentiment de suprimare a libertății puterii de imaginație prin ea însăși, întrucât ea e determinată în mod telic după altă lege decât după cea a întrebuițării empirice. Prin acest fapt, ea dobândește o lărgire și putere mai mare decât cea pe care o jertfește, a cărei cauză însă îi rămâne necunoscută, pe când ea simte jertfirea sau răpirea și, în același timp, cauza căreia-i este supusă. *Mirarea*, care se apropie de spaimă, îngrozirea și fiorul sfânt ce-l cuprinde pe cel ce privește la îngrămădiri de munți ce se înalță până la cer, la văgăuni adânci și cu apele clocotind în fundul lor, la desișuri ascunse în umbră cari invită la contemplare plină de tristeță etc., nu este, întrucât spectatorul se știe în siguranță, frică reală, ci numai o încercare de a ne-o prezenta cu ajutorul puterii de imaginație, pentru a simți puterea chiar acestei facultăți de a uni mișcarea minții excitată prin acest fapt cu starea ei de liniște, dobândind astfel o superioritate asupra naturii în noi înșine, deci și asupra naturii în afară de noi întrucât poate avea influență asupra sentimentului buneii noastre stări. Căci puterea de imaginație, după legea

asociației, pune starea noastră de mulțumire în dependență de cea fizică; dar tot imaginația, după principiile schematismului puterii de judecare (prin urmare, din acest punct de vedere, supusă libertății) este un instrument al rațiunii și al ideilor ei, ca atare însă ea reprezintă o forță menită să susțină independența noastră împotriva influențelor naturii (să considere mic ceea ce de altcum e mare, punând astfel marele-absolut numai în destinația sa (a subiectului) proprie. Această reflexiune a puterii de judecare estetică, menită să ne ridice la potrivirea cu rațiunea (dar fără vreun concept determinat al ei), reprezintă obiectul totuși ca subiectiv-telic, cu toate că puterea de imaginație, doar în lărgirea ei cea mai mare, nu concordă, din punct de vedere obiectiv, cu rațiunea (ca facultate a ideilor).

Trebue să ținem aci seama în general de ceea ce am amintit mai sus, anume că în estetica transcendentală trebue să fie vorba numai de judecăți estetice pure. Prin urmare, ca exemple nu se vor lua astfel de obiecte, frumoase sau sublime, ale naturii cari presupun conceptul unui scop. Căci, în acest caz, am avea sau judecăți teleologice, sau judecăți întemeiate numai pe senzațiile unui obiect (plăcere sau durere), deci în cazul dintâi n'ar fi finalitate estetică, în cazul al doilea finalitate nu numai formală. Prin urmare, dacă priveliștea cerului înstelat e numită *sublimă*, judecata aceasta nu trebue să se întemeieze pe concepte despre lumi locuite de ființe raționale, considerând deci punctele luminoase, pe cari le vedem umplând spațiul deasupra noastră, ca fiind fiecare un soare așezat în centrul unei atari lumi și mișcat într'un cerc dispus foarte potrivit în ansamblul cerurilor celorlalte, ci trebue să concepem cerul numai așa cum îl vedem, ca o boltă largă ce cuprinde totul, și numai sub această reprezentare trebue să punem sublimul pe care o judecată estetică pură îl atribue acestui obiect. Tot astfel, priveliștea oceanului nu trebue să ne-o reprezentăm așa cum ni-l *gândim*, îmbogățiți cu diferite cunoștințe (cari însă nu sunt cuprinse în intuiția nemijlocită), de pildă ca un vast domeniu locuit de ființe acvatice, ca marea comoară de apă pentru vaporii ce fecundază aerul cu nori spre folosul țărilor, sau și ca un element

care, deși desparte deolaltă continente, totuși însă înlesnește cea mai strânsă comunitate între ele. Dacă ne-am reprezenta-o astfel, am dobândi numai judecăți teleologice. Ci, pentru a găsi că oceanul e sublim, trebuie să ni-l reprezentăm, așa cum o fac poeții, numai după ceea ce ne arată privirea, de pildă, când îl vedem liniștit, ni-l reprezentăm ca o oglindă străvezie de apă împrejmuată numai de cer, iar când e neli-niștit, ca o prăpastie ce amenință să înghită toate. Același lucru se poate spune despre sublimul și frumosul cuprins în făptura trupului uman. Nici aci nu ne raportăm, ca la niște principii determinante ale judecății, la concepte de scopuri *pentru cari* există toate membrele sale, și concordanța cu aceste scopuri nu trebuie să *influențeze* judecata noastră estetică (în acest caz ea n'ar fi pură), deși o condiție necesară și a plăcerii estetice cere ca ele să nu fie potrivnice scopurilor. Finalitatea estetică este legalitatea puterii de judecare în *libertatea* ei. Plăcerea produsă de un obiect depinde de relația în care vrem să punem puterea de judecare: numai ca ea să întrețină pentru sine însăși mintea în activitate liberă. Dacă însă altceva, fie o senzație a simțurilor, sau un concept al intelectului, determină judecata, atunci fără îndoială că judecata e legală, dar ea nu e judecata unei puteri de judecare libere.

Vorbind deci de frumusețe sau sublimitate intelectuală, atunci, *mai întâi*, aceste expresii nu sunt cu totul exacte, deoarece avem de a face aci cu moduri de reprezentare estetică pe cari, dacă am fi numai inteligențe pure (sau dacă ne-am transpune în gând în această calitate), nici nu le-am găsi în noi. *In al doilea rând*, deși amândouă, ca obiecte ale unei plăceri intelectuale (morale), sunt compatibile cu plăcerea estetică întrucât nu se *intemeiază* pe un interes, totuși ele cu greu pot fi unite cu ea, deoarece sunt menite a *produce* un interes. Acest lucru însă nu s'ar ivi niciodată în judecarea estetică în alt mod decât printr'un interes al simțurilor ce-l unim în reprezentare cu plăcerea, dacă reprezentarea ar fi să concorde, în judecarea estetică, cu plăcerea. Prin acest fapt însă, se păgubește finalitatea intelectuală și ea își pierde puritatea.

Obiectul unei plăceri intelectuale, pure și necondiționate, este legea morală în puterea ce-o exercită în noi asupra tuturor mobilelor minții și asupra oricărui mobil *ce o precedează*. Din punct de vedere estetic, această putere se manifestează bine zis numai prin jertfe (ceea ce e o privațiune, deși cu scopul libertății interne, dar descoperind în noi o adâncime nemăsurată a acestei facultăți suprasensibile, ale cărei consecințe nici nu se pot prevedea), prin urmare plăcerea, dinspre partea estetică (în raportare la sensibilitate), e negativă, adică împotriva acestui interes, dar considerată dinspre partea intelectuală, ea e pozitivă și unită cu un interes. De aci rezultă: că binele intelectual (moral) în sine telic, considerat din punct de vedere estetic, nu poate fi reprezentat ca frumos, ci mai mult ca sublim, așa ca să deștepte mai mult sentimentul respectului (care disprețuește excitarea), decât al dragostei și simpatiei intime, deoarece natura umană nu se acordă așa dela sine cu acel bine, ci numai prin puterea pe care natura o exercită asupra sensibilității. În mod invers, și ceea ce numim sublim în natura din afară de noi, sau și în noi (de exemplu anumite afecte), nu e reprezentat decât ca o putere a minții de a trece, cu ajutorul principiilor morale, peste anumite piedeci ale sensibilității, deșteptând în acest fel interesul nostru.

La acestea din urmă vreau să mă opresc puțin. Ideea binelui însoțită de afect se numește *entuziasm*. Această stare sufletească pare a fi sublimă, în așa fel că se pretinde de obicei că fără entuziasm nu se poate săvârși nicio faptă mare. Dar orice afect ¹⁾ e orb, sau în alegerea țintei sale, sau, chiar dacă ținta a fost dată de rațiune, în executarea scopului. Căci afectul e acea mișcare a minții care o face neputincioasă de a se determina prin principii alese în reflexiune liberă. Prin urmare, el nu poate merita în niciun fel să placă rațiunii. Din

¹⁾ Afectele se deosebesc în mod specific de *pasiunii*. Afectele se raportează numai la sentiment, pasiunile aparțin facultății apetitive și sunt inclinațiuni cari îngreuează sau împiedică orice determinare a arbitriului prin principii. Afectele sunt tumultuoase și neintenționate, pasiunile perseverente și reflectate; astfel supărarea ca mânie este un afect, dar ca ură (sete de răzbunare) o pasiune. Pasiunea nu poate fi numită, nicidecum și în nicio relație, sublimă, deoarece în afect libertatea minții e fără îndoială oprită, în pasiune însă ea e suprîmată.

punct de vedere estetic totuși, entuziasmul e sublim, deoarece e încordare a forțelor prin idei, cari îi dau minții un avânt ce are un efect cu mult mai puternic și durabil decât impulsul prin reprezentări ale simțurilor.) Dar (ceea ce pare straniu), chiar lipsa de afecte (*Apathie, Phlegma in significato bono*) a unei minți care se îndreaptă fără șovăire după principiile sale neschimbate, este, și anume într'un mod mult mai excelent, sublimă, deoarece ea are totodată de partea ei plăcerea rațiunii pure. Numai o atare minte se chiamă nobilă, o expresie ce se aplică apoi și la obiecte, de exemplu la clădiri, o haină, stilul unui scriitor, buna ținută a trupului etc., dacă ea produce, nu atât *mirare* (afect în reprezentarea noutății ce depășește așteptarea) pe cât *admirare* (o mirare care nu încetează cu pierderea noutății), ceea ce se întâmplă când idei, în expresia lor, se acordă, fără intenție și fără artă, în așa fel că produc plăcere estetică.)

Orice afect *viguros* [anume care trezește conștiința forțelor noastre de a învinge orice rezistență (*animi strenui*)] este *estetic-sublim*, de exemplu mânia, chiar desperarea (anume cea *indignată*, nu însă cea *fricoasă*). Afectul *languros* însă (pentru care năzuința de a rezista este ea însăși un obiect al neplăcerii) (*animum languidum*) nu are nimic *nobil* în sine, poate fi socotit însă ca frumos pentru simțuri. De aceea și *emoțiile*, cari se pot intensifica până la afect, sunt foarte diferite. Avem emoții *tari* și emoții *gingașe*. Cele din urmă, când cresc până la afect, nu sunt bune de nimic; inclinația pentru ele se chiamă *ipersensibilitate*. O durere miloasă care nu vrea să se lase consolată, sau în prada căreia ne lăsăm cu voia noastră, când privește rele închipuite, până la înșelare prin fantazie ca și când ar fi rele adevărate, dovedește și produce un suflet blând dar totodată slab, care arată o parte frumoasă; ea poate fi numită ce-i drept fantastică, dar nu poate fi considerată nici entuziastă. Romane, drame plângărețe, precepte morale răsuflăte cari vorbesc mereu de așa zisa nobleță sufletească (deși în mod greșit numită astfel), dar cari în realitate ofilesc inima, făcând-o nesimțitoare pentru preceptul sever al datoriei și incapabilă de a respecta demnitatea omenirii în persoana noastră și dreptul oamenilor (ceea ce este cu

totul altceva decât fericirea lor) și, în general, de a avea principii bine fixate, și chiar o prelegere religioasă care recomandă josnică implorare de favoare și lingușirea, care renunță la toată încrederea în puterea proprie de a rezista împotriva răului în noi, în locul hotărârii viguroase de a întrebuița puterile ce ne mai rămân, cu toată slăbiciunea noastră, spre a încerca înfrângerea inclinațiunilor, umiliința falsă care crede că numai prin dispreț de sine, prin căință gudurătoare fățarnică și printr'o dispoziție sufletească numai pasivă putem plăcea ființei supreme, — toate acestea nu se împacă nici cu ceea ce poate fi socotit frumos, cu atât mai puțin însă cu ceea ce ar constitui sublimitatea mentalității.

Dar și emoții tumultuoase fie că sunt legate, sub numele de reculegere, cu idei religioase, sau, ca aparținând numai culturii, cu idei ce cuprind un interes social, orișicât ar încorda puterea de imaginație, nu pot avea nicidecum pretenția la onoarea unei expresii *sublime*, dacă nu lasă o dispoziție sufletească în urma lor care, deși numai în mod indirect, are influență asupra conștiinței, puterii și hotărârii noastre pentru ceea ce cuprinde finalitate intelectuală pură (deci pentru suprasensibil). Căci de altminteri toate aceste emoții aparțin numai *mișcărilor* care ne place pentru păstrarea sănătății. Moleșeala plăcută ce urmează după o astfel de sguđuire prin jocul afectelor este o plăcere a bunei stări rezultate din restabilirea echilibrului diferitelor forțe vitale în noi. Această plăcere este asemănătoare ca și cea pe care o găsesc atât de agreabilă voluptoșii orientali când lasă să li se frământa așa zicând trupul și să li se apese și îndoiaie ușor toți mușchii și toate încheieturile trupului, numai că în cazul dintâi principiul motor este în cea mai mare parte în noi, pe când aci cu desăvârșire în afară de noi. Așa, mulți se cred întăriți sufletește printr'o predică, deși prin ea nu se întărește nimic (niciun sistem de maxime bune), sau se cred îndreptați printr'o tragedie, când ei nu simt decât plăcerea că au scăpat în mod fericit de plictiseală. Prin urmare, sublimul trebuie să se raporteze totdeauna la *mentalitate*, adică la maxime menite să dea intelectului și ideilor rațiunii superioritate asupra sensibilității.

Nu trebuie să ne temem că sentimentul sublimului va pierde ceva printr'o atare exprimare abstractă, care, cu privire la elementul sensibil, devine cu desăvârșire negativă; căci puterea de imaginație, deși dincolo de sensibil nu găsește nimic de ce să se sprijine, se simte totuși infinită chiar prin această înlăturare a limitelor sensibilității, și acea separațiune este deci o expresie a infinitului, care, deși, tocmai pentru acest motiv, nu poate fi nicicând altfel decât negativă, lărgește însă totuși sufletul. Poate că nu există un loc mai sublim în cartea legilor a jidovilor decât porunca: Să nu-ți faci ție chip cioplit, nici vreo asemănare, nici a ceea ce e în cer, nici pe pământ, nici subt pământ etc. Această poruncă singură poate explica entuziasmul ce-l simțea poporul jidovesc, în epoca sa civilizată, pentru religia sa, când se compara cu alte popoare, sau acea mândrie ce-o inspiră mahometanismul. Același lucru se poate afirma și despre reprezentarea legii morale și despre dispoziția spre moralitate ce se află în noi. E o teamă cu totul greșită să credem că, dacă i se răpește tot ce-o poate recomanda simțurilor, ea n'ar cuprinde în sine decât o aprobare rece, lipsindu-i orice forță motrice sau emotivă. Dimpotrivă; căci acolo unde simțurile nu mai văd nimic înaintea lor și totuși rămâne ideea lămurită și neștearsă a moralității, ar fi mai degrabă nevoie să moderăm avântul unei imaginații neîngrădite, pentru a nu-l lăsa să se ridice până la entuziasm, decât, de teama slăbiciunii acestor idei, de a căuta pentru ele ajutor în chipuri și într'un aparat copilăros. De aceea și guvernele au îngăduit cu plăcere ca religia să fie înzestrată din belșug cu un astfel de aparat căutând în acest mod a scuti pe supuși de truda, totodată însă și de facultatea de a-și întinde puterile sufletești peste limitele ce i se pot fixa în mod arbitrar, prin care fapt, devenind numai pasivi, ei pot fi conduși cu mai mare ușurință.

Această exprimare pură, înălțătoare de suflet, numai negativă a moralității, nu aduce primejdia *exaltării* care e o *iluzie de a vrea să vezi ceva dincolo de toate limitele moralității*, adică de a vrea să visezi după principii (să aiurezi cu rațiune) tocmai din cauza că expresia aceleia este numai negativă. Căci *imposibilitatea de a pătrunde ideea libertății* închide cu

desăvârșire calea pentru orice exprimare pozitivă; legea morală însă este în noi în sine însăși determinantă în mod suficient și originar, astfel că ea nici nu îngăduie să căutăm în afară de ea un principiu de determinare. Dacă entuziasmul se poate compara cu *nebunia*, atunci exaltarea se poate compara cu *aiureala*, dintre cari cea din urmă se împacă cel mai puțin din toate cu sublimul, deoarece e ridiculă în cercetarea stăruitoare a unor mistere. În entuziasm, ca efect, imaginația e neînfrânată, în exaltare, ca pasiune înrădăcinată și înăbușitoare, ea e desordonată. Entuziasmul este o întâmplare trecătoare, care lovește uneori intelectul cel mai sănătos, exaltarea e o boală ce sdruncină intelectul.

Simplicitatea (finalitate fără artă) este așa zicând stilul naturii în sublim, și așa și al moralității, care este o a doua natură (suprasensibilă), despre care nu cunoaștem decât legile ei, fără a putea atinge cu intuiția facultatea suprasensibilă în noi, chiar nici ceea ce cuprinde în sine principiul acestei legislații.

Se va mai nota că, deși plăcerea pentru frumos precum și pentru sublim se deosebește în mod lămurit între celelalte judecări estetice nu numai prin posibilitatea de *comunicare* generală dobândind prin această însușire un interes în raport cu societatea (în care se poate comunica), totuși și *izolarea de toată societatea* se poate considera ca ceva sublim, dacă se întemeiază pe idei cari depășesc tot interesul sensibil. A fi autarc, deci a nu avea nevoie de societate, fără a fi totuși asocial, adică fără a fugi de societate, este ceva ce se apropie de sublim, așa ca și orice renunțare la trebuințe. Dar a fugi de oameni din *mizantropie*, deoarece îi dușmănim, sau din *antropofobie* (frică de oameni), deoarece ne temem de ei ca de niște dușmani, este în parte urîcios, în parte ceva demn de dispreț. Totuși există o mizantropie (foarte impropriu așa numită), pentru care dispoziția se naște de obicei cu bătrânețea în sufletul multor oameni bine intenționați. Această mizantropie este destul de filantropică în ce privește buna voință, dar s'a îndepărtat de plăcerea pentru oameni printr'o lungă experiență tristă. Ea se manifestează printr'o înclinație spre izolare, prin dorința fantastică de a putea trăi pe o moșie

depărtată, sau și (la persoane tinere) prin visul de a-și găsi fericirea vieții pe o insulă necunoscută celorlalți oameni cu o familie mică, dorințe de cari scriitori de romane, sau poeți de robinsonade știu să se folosească atât de bine. Fățarnicia, lipsa de recunoștință, nedreptatea, nimicnicia scopurilor considerate de noi importante și mari și în a căror urmărire oamenii își fac sieși și unul altuia toate relele imaginabile se împotrivesc atât de mult ideii despre ceea ce ar putea fi, dacă ar vrea, și se opun atât de mult dorinței vii de a-i vedea mai buni, încât, pentru a nu-i urî, deoarece nu-i putem iubi, renunțarea la toate plăcerile sociale ne pare a fi numai o jertfă neînsemnată. Această tristeță, nu cea asupra relilor pe cari soarta le hărăzește altor oameni (a cărei cauză e simpatia), ci pe cari ei însiși și le fac (tristeță care se întemeiază pe antipatia în principii), este, deoarece se întemeiază pe idei, sublimă, pe când cea dintâi nu poate fi considerată în orice caz decât ca frumoasă. Sa u s s u r e, un scriitor pe cât de spiritual tot atât de temeinic, zice, în descrierea călătoriei sale în Alpi, despre *Bonhomme*, un masiv de munți din Savoia: «acolo domnește o anumită *tristeță banală*». Prin urmare el cunoștea și o tristeță *interesantă*, pe care o inspiră aspectul unui loc pustiu, unde unii oameni ar dori să se retragă pentru a nu mai auzi și afla nimic de lume, un loc care totuși nu trebuie să fie așa de cu desăvârșire neprimitor ca să nu ofere decât o locuință foarte trudnică pentru oameni. Fac această notă numai cu intenția de a aminti că și supărarea (nu tristețea abătută) poate fi socotită între afectele *viguroase*, dacă își are temeiul în idei morale; dacă se întemeiază însă pe simpatie și, ca atare, e și amabilă, ea aparține numai afectelor *langu-roase*, pentru a atrage, prin asta, atenția asupra stării sufletești, care e *sublimă* numai în cazul dintâi.

* * *

Cu expunerea transcendențială, terminată aci, a judecăților estetice se poate compara acum și cea psihologică (fiziologică) cum au dat-o un Burke și mulți bărbați pătrunzători între noi, pentru a se vedea unde ajunge o expunere numai empirică

a sublimului și frumosului. Burke¹⁾, care în acest fel de tratare merită să fie numit cel mai excelent autor, ajunge pe această cale (pag. 223 a operei sale) la rezultatul: « că sentimentul sublimului se întemeiază pe instinctul de conservare proprie și pe *frică*, adică pe o durere care, deoarece nu ajunge până la reala distrugere a părților corpului, produce mișcări, cari, curățind vasele mai fine sau mai groase de stagnațiuni primejdioase și apăsătoare sunt în stare să trezească senzații agreabile, deși nu plăcere, ci un fel de fior plăcut, o anumită liniște, care e amestecată cu spaimă ». Frumosul, pe care-l întemeiază pe dragoste (de care vrea să știe deosebită pofta), îl reduce (pag. 251—252) « la slăbirea, destinderea și moleșirea fibrelor corpului, prin urmare la un fel de leșinare, evanuaire, topire pentru plăcere ». Și el confirmă apoi acest mod de explicare nu numai prin cazuri unde imaginația în legătură cu intelectul, ci chiar senzația simțurilor poate produce în noi sentimentul frumosului precum și al sublimului, Ca observații psihologice, aceste analize ale fenomenelor minții noastre sunt prea frumoase și dau material bogat pentru cele mai căutate cercetări ale antropologiei empirice. Și nici nu se poate tăgădui că toate reprezentările în noi, fie că sunt obiectiv numai sensibile, sau cu desăvârșire intelectuale, pot fi legate totuși subiectiv cu plăcere sau durere, oricât de neînsemnate ar fi și una și alta (deoarece toate afectează sentimentul vieții). Și nici plăcerea nici durerea, întrucât sunt modificațiuni ale subiectului, nu pot fi indifferente. Ba chiar nu se poate tăgădui că, așa cum afirma Epicur, toată *plăcerea și durerea* este la urma urmei totuși corporală, fără privire dacă își au originea în imaginație sau chiar în reprezentările intelectului, deoarece viața fără sentimentul organului corporal ar fi numai conștiință a existenței proprii, dar nu un sentiment al buneii sau releii stări, adică a sporirii sau opririi forțelor vitale; fiindcă mintea pentru sine singură este cu totul viață (însuși principiul vieții) și piedeci sau în-

¹⁾ După traducerea germană a scrierii sale: Cercetări filosofice asupra originii conceptelor noastre despre frumos și sublim. Riga, la Hartknoch 1773.

lesniri ar trebui căutate în afară de ea și totuși în om însuși, prin urmare în legătură cu corpul său.

Dacă credem însă că plăcerea pentru obiect depinde cu desăvârșire de faptul că acest obiect ne procură senzații agreabile prin excitații sau emoții, atunci nu mai putem pretinde dela *altul* ca să-și dea asentimentul la judecata estetică pe care o pronunțăm *noi*; căci în privința acestui lucru fiecare se adresează cu drept numai simțului său individual. Dar atunci încetează cu desăvârșire orice cenzură a gustului; ar fi doar ca exemplul ce-l dau alții prin concordanța întâmplătoare a judecăților lor să devină *poruncă* a asentimentului pentru noi. Dar împotriva acestui principiu probabil că am protesta, invocând dreptul natural de a supune judecata ce se întemeiază pe sentimentul nemijlocit al propriei noastre bune stări, simțului nostru propriu și nu celui al altora.

Dacă deci judecata de gust nu trebuie să fie *egoistă*, ci să aibă valabilitate după natura sa internă, adică pentru sine, nu de dragul exemplelor pe cari le dau alții despre gustul lor, în mod necesar ca *pluralistă*, și dacă o considerăm în felul ca să putem cere totodată ca toți să-i dea asentimentul lor, atunci această judecată trebuie să se întemeieze pe un principiu *a priori* (obiectiv sau subiectiv). La acest principiu nu putem ajunge niciodată prin căutarea unor legi empirice ale modificațiilor minții, deoarece acestea nu ne fac decât să cunoaștem cum se judecă, dar nu poruncesc cum să se judece, și anume chiar în așa fel că porunca este *necon condiționată*. Dar judecățile de gust presupun tocmai acest lucru, legând plăcerea în mod *nemijlocit* de o reprezentare. Prin urmare, expunerea empirică a judecăților estetice poate constitui foarte bine un început pentru a aduna materialul necesar unei cercetări mai înalte, totuși o expunere transcendențială a acestei facultăți e posibilă și formând o parte esențială a criticii gustului. Căci, dacă gustul n'ar avea principii *a priori*, el n'ar putea aprecia judecățile altora și nu le-ar putea nici aproba nici desaproba, lipsindu-i pentru asta chiar și aparența unui drept.

DEDUCȚIUNEA JUDECĂȚILOR ESTETICE PURE

§ 30. *Deducțiunea judecăților estetice asupra obiectelor naturii nu poate privi ceea ce numim în ea sublim, ci se poate raporta numai la frumos*

Pretenția unei judecăți estetice la valabilitate universală pentru orice subiect reclamă, ea fiind o judecată ce trebuie să se întemeieze pe un principiu *a priori* oareșcare, o deducțiune (adică o legitimare a pretenției sale). Această deducțiune trebuia adăugată expunerii, dacă se raportează la o plăcere sau neplăcere pentru *forma obiectului*. De categoria aceasta sunt judecățile de gust asupra frumosului naturii. Căci finalitatea își are aci temeiul totuși în obiect și forma lui, deși ea nu indică relația obiectului cu alte obiecte după concepte (pentru judecata de cunoaștere), ci privește numai în general aprehensiunea acestei forme, întrucât e conformă cu *facultatea* atât a conceptelor, cât și a expresiei lor (ceea ce e identic cu aprehensiunea). Prin urmare, și cu privire la frumosul naturii se pot pune diferite chestiuni cari privesc cauza acestei finalități a formelor ei, de exemplu cum s'ar putea explica de ce natura a răspândit cu atâta dărnicie pretutindeni frumusețe, chiar pe fundul oceanului, unde numai arareori pătrunde ochiul omenesc (pentru care doar singură frumuseța are un scop), etc.

Dar sublimul naturii — dacă pronunțăm asupra sa o judecată estetică pură, în care nu se amestecă concepte de perfecțiune, ca finalitate obiectivă, în care caz judecata ar fi teleologică — poate fi considerat cu desăvârșire lipsit de formă sau deformat, totuși însă ca obiect al unei plăceri pure, și poate arăta finalitate subiectivă a reprezentării date. Și acuma se pune întrebarea, dacă pentru judecata estetică de acest fel se mai poate cere, în afară de expunerea a ceea ce se gândește în ea, încă o deducțiune a pretenției ei la vreun principiu (subiectiv) *a priori*.

Răspunsul este: că sublimul naturii se numește așa numai în mod impropriu, pe când de fapt sublimul se poate atribui numai felului de gândire, sau mai bine zis dispozițiunii pentru

felul de gândire în natura umană. Pentru a dobândi conștiința acestei dispoziții, aprehensiunea unui obiect de altminteri lipsit de formă și de scop dă numai prilejul. În acest fel obiectul e *întrebuințat* numai subiectiv-final, dar nu este judecat *pentru sine* și pentru forma sa (așa zicând *species finalis accepta, non data*). De aceea expunerea noastră a judecăților asupra sublimului naturii a fost totodată deducțiunea lor. Căci, analizând reflexiunea puterii de judecare în aceste judecăți, am aflat în ele o relație finală a facultăților de cunoaștere, care trebuie pusă *a priori* la baza facultății scopurilor (a voinței), și prin urmare această relație este ea însăși *a priori* finală. De aci rezultă nemijlocit deducțiunea, adică legitimarea unei atari judecăți la valabilitate universal-necesară.

Va trebui deci să căutăm numai deducțiunea judecăților de gust, adică a celor asupra frumuseții obiectelor naturii, pentru a deslega problema în totalitatea ei pentru întreaga putere de judecare estetică.

§ 31. *Despre metoda deducțiunii judecăților de gust*

Obligația de a da o deducțiune, adică o garanție a îndreptăririi unei categorii de judecăți, se ivește numai în cazul când judecata ridică pretenția la necesitate. Acest caz e dat și când judecata cere universalitate subiectivă, adică asentimentul oricui. Dar aci nu avem în fața noastră o judecată de cunoaștere, ci numai de plăcere sau neplăcere pentru un obiect dat, adică pretenția unei finalități subiective, valabilă cu desăvârșire pentru orice om și care nu are să se întemeieze pe concepte despre obiect, deoarece e o judecată de gust.

În cazul din urmă însă, nu avem în fața noastră o judecată de cunoaștere, nici una teoretică ce se întemeiază, cu ajutorul intelectului, pe conceptul *unei naturi* în general, nici una practică pură care se întemeiază pe ideea *libertății*, ca dată *a priori* prin rațiune. Prin urmare, n'avem aci a justifica după valabilitatea ei *a priori* nicio judecată care reprezintă ce este un lucru, nici acțiunea mea necesară pentru a-l produce. Rămâne în consecință a se arăta numai în general pentru puterea de judecare *valabilitatea universală* a unei judecăți

singulare, care exprimă finalitatea subiectivă a unei reprezentări empirice privind forma unui obiect, pentru a explica cum e posibil ca ceva să poată plăcea numai în apreciere (fără senzație a simțurilor sau concept), și cum, așa cum judecarea unui obiect cu scopul unei cunoașteri în general are regulile generale, și plăcerea fiecărui om poate fi proclamată ca regulă pentru oricare altul.

Dar, această valabilitate universală nu trebuie să se întemeieze pe adunarea voturilor altora și interogarea altor persoane cu privire la felul cum simțesc ele, ci așa zicând pe o autonomie a subiectului care judecă asupra sentimentului plăcerii (pentru reprezentarea dată), adică pe gustul său propriu. Totuși valabilitatea nu trebuie derivată nici din concepte. Dacă stau lucrurile așa, o judecată de acest fel — cum de fapt este judecata de gust — are un îndoit caracter și anume logic. Mai *întâi*, ea posedă valabilitate universală *a priori*, și totuși nu o universalitate logică după concepte, ci o universalitate a unei judecăți *singulare*; în al *doilea* rând, ea posedă necesitate (care trebuie să se întemeieze totdeauna pe principii *a priori*), care totuși nu depinde de principii de demonstrare *a priori*, prin a căror reprezentare s'ar putea storce în mod necesar asentimentul pe care judecata de gust îl atribuie oricui.

Pentru deducțiunea acestei curioase facultăți va fi suficient să dăm explicarea acestor caractere logice prin cari o judecată de gust se deosebește de toate judecățile de cunoaștere, dacă la început facem aci abstracție de tot conținutul ei, anume de sentimentul plăcerii, comparând numai forma estetică cu forma judecăților obiective cum le impune logica. Vom arăta deci însușirile caracteristice ale gustului, explicându-le prin exemple.

§ 32. *Intâia particularitate a judecății de gust*

Judecata de gust determină obiectul său cu privire la plăcere (ca frumusețe) cu pretenția la asentimentul *oricui*, ca și cum ar fi obiectivă.

Când zicem: această floare e frumoasă, exprimăm numai pretenția proprie a floarei de a plăcea tuturor. Mirosul ei

agreabil nu-i dă de loc această pretenție pe unul acest miros îl desfată, pe altul îl amețește. Din acestea ar fi să bănuim că frumuseța ar trebui considerată ca o însușire a floarei însăși, care nu se îndreaptă după diversitatea capetelor și a atâtor simțuri, ci că acestea trebuie să se îndrepte după ea, dacă ar vrea să judece asupra ei. Și totuși lucrurile nu stau astfel. Căci judecata de gust stă tocmai în faptul că ea numește un lucru frumos numai după acea însușire în care el se îndreaptă după felul nostru de a-l primi.

Pe lângă asta, dela orice judecată, menită să dovedească gustul subiectului se cere: ca subiectul să judece pentru sine fără a avea nevoie să aleagă la întâmplare prin experiență între judecățile altora și să învețe mai înainte prin plăcerea sau neplăcerea lor pentru același lucru. Prin urmare, el ar trebui să pronunțe judecata sa *a priori* și nu ca imitație, deoarece un lucru ar plăcea cumva de fapt tuturor. Am crede însă că o judecată *a priori* ar trebui să conțină un concept despre obiect, întrucât conține principiul necesar pentru cunoașterea lui. Dar judecata de gust nu se întemeiază nicidecum pe concepte și nu este niciodată cunoaștere, ci numai o judecată estetică.

De aceea, un poet tânăr, fiind convins că poezia sa e frumoasă, nu se clatină în această convingere nici prin judecata publicului nici prin cea a prietenilor săi. Și dacă el cedează, aceasta nu se întâmplă pentru că și-a schimbat judecata despre poezia sa, ci pentru că, în setea sa de a fi aplaudat, el găsește o cauză să se adapteze iluziei mulțimii (chiar împotriva judecății sale), chiar dacă (cel puțin cu privire la dânsul) tot publicul ar avea un gust greșit. Numai mai târziu, când puterea sa de judecare s'a mai agerit prin exercițiu, el părăsește de bună voie judecata sa de mai înainte, așa cum se comportă și cu judecățile cari se întemeiază cu totul pe rațiune. Gustul are pretenție la autonomie. A admite judecăți străine ca principiu de determinare a judecăților proprii, ar fi eteronomie.

Faptul că operele celor vechi sunt slăvite ca modele, iar autorii lor sunt numiți clasici, reprezentând așa zicând o anumită aristocrație între scriitori, care dă, prin exemplul său, legi poporului, pare a indica izvoare *a posteriori* ale

gustului și a dovedi că nu există o autonomie a gustului în fiecare subiect. Dar tot așa am putea zice că matematicienii cei vechi, cari sunt considerați până acuma ca modele, de cari nu ne putem lipsi, de cea mai înaltă temeinicie și eleganță a metodei sintetice, ar dovedi de asemeni că rațiunea noastră imită numai, nefiind în stare să producă prin sine însăși, cu cea mai mare intuiție, demonstrații stricte prin construcția conceptelor. Nu există nicio întrebuintare a facultăților noastre, oricât de liberă ar fi, și nici chiar a rațiunii (care trebuie să scoată *a priori* toate judecățile sale din izvorul comun) care n'ar cădea în încercări greșite, dacă fiecare subiect ar fi să înceapă totdeauna dela dispoziția neformată a naturii sale și dacă alții nu l-ar fi precedat cu încercările lor. De aci nu rezultă însă că urmașii au devenit simpli imitatori, ci, prin procedurile înaintașilor, urmașii au fost puși pe urma de a căuta principiile în ei înșiși, pornind astfel pe calea lor proprie, adeseori mai bună. În religie, fără îndoială că fiecare trebuie să găsească regula conduitei sale în sine însuși, deoarece el însuși rămâne responsabil și nu poate împinge vina greșelilor sale asupra altora ca învățători sau înaintași. Dar chiar și aci precepte generale, date de preoți sau filosofi, sau elaborate în interiorul propriu, nu vor avea niciodată atâta efect ca o pildă de virtute sau sfințenie, exemplu care, dat de istorie, nu face de prisos autonomia virtuții întemeiate pe ideea proprie și originară a moralității (*a priori*), și nici nu preface moralitatea într'un mecanism al imitației. *Urmare*, ce se raportează la un procedeu, și nu imitare, este expresia potrivită pentru orice influență pe care produsele unui autor model o poate avea asupra altora. Ceea ce nu înseamnă decât: a se adăpa la același izvor ca și acel autor și a învăța dela înaintași numai modul cum să ne comportăm. Dar, între toate facultățile și talentele, gustul are în cursul evoluției culturii, în primul rând nevoie de exemple pentru ceea ce s'a păstrat mai lungă vreme în asentimentul tuturor, deoarece judecata gustului nu e determinabilă prin concepte și precepte. Lipsind aceste exemple, gustul ar deveni repede iarăși necioplit și ar recădea în barbaria primelor încercări.

§ 33. *A doua particularitate a judecării de gust*

Judecata de gust nu se poate determina nicidecum prin argumente, ca și cum ar fi numai *subiectivă*. Când cineva, nu găsește frumoasă o clădire, o priveliște, o poezie, atunci, *mai întâi*, nu i se poate impune în interior asentimentul nici prin sute de voci ce le-ar lăuda în gura mare. El poate să se prefacă așa ca să se creadă că-i plac și lui, pentru a nu fi considerat lipsit de gust. El poate chiar începe să se îndoiască, dacă și-a cultivat destul gustul prin cunoașterea unui număr suficient de obiecte de un anumit fel (ca și cum unul ce crede a vedea din depărtare o pădure, pe când toți ceilalți văd în același lucru un oraș, se îndoiește de judecata vederii sale proprii). Dar un lucru înțelege el în mod lămurit: că asentimentul altora nu este nicio dovadă valabilă pentru aprecierea frumuseții, și că alții pot vedea și observa ce-i drept pentru dânsul, și că ceea ce au văzut mulți în același fel poate servi ca argument suficient pentru dânsul care crede a fi văzut altfel, pentru judecata teoretică, deci logică, dar că ceea ce a plăcut altora nu poate servi niciodată ca temei pentru o judecată estetică. O judecată a altora, defavorabilă nouă, ne poate face, ce-i drept, să ne îndoim de judecata noastră, dar nu ne poate convinge niciodată de inexactitatea ei. Prin urmare nu există un *argument* empiric de a storce cuiva judecata de gust.

In al doilea rând, o dovadă *a priori* după regule determinate poate încă mai puțin să determine judecata asupra frumuseții. Când cineva îmi citește poezia sa, sau mă duce la un spectacol care în urmă nu corespunde gustului meu, atunci poate să-mi citeze pe *Bat te u x* sau *Lessing* sau critici ai gustului încă mai vechi și mai renumiți, și toate regulele fixate de dânsii ca dovadă că poezia sa e frumoasă, și, chiar dacă anumite locuri ce-mi displac se acordă foarte bine cu regule de frumusețe (cum sunt date acolo și recunoscute în general), eu îmi astup urechile, nu vreau să aud de niciun argument și de niciun raționament, și voi presupune mai degrabă că acele regule ale criticilor sunt greșite, sau cel puțin că aci nu e cazul pentru aplicarea lor, decât să admit ca judecata mea să fie determi-

nată prin argumente *a priori*, dat fiind că ea are să fie o judecată de gust și nu a intelectului sau a rațiunii.

Ni se pare că asta e una din cauzele principale de ce acestei facultăți de judecată estetică i s'a dat tocmai numele de gust. Căci, cineva mi-ar putea înșira toate componentele unei mâncări, observând despre fiecare că îmi este de altminteri agreabilă, mai laudându-mi cu dreptate această mâncare ca foarte sănătoasă, eu rămân totuși surd pentru toate aceste argumente, încerc mâncarea cu limba și gura *mea*, și pronunț judecata în temeiul acestei gustări (nu după principii universale).

De fapt, judecata de gust se pronunță totdeauna fără excepții, ca o judecată singulară despre obiect. Intelectul, prin compararea obiectului din punct de vedere al plăcutului cu judecata altora, poate face o judecată universală, de exemplu: toate lalelele sunt frumoase. Dar, în acest caz, nu avem o judecată de gust, ci o judecată logică, în care relația unui obiect cu privire la gust a devenit în general predicatul obiectelor de o anumită categorie. Prin judecata de gust însă exprim numai de ce găsesc frumoasă o leala anumită dată, adică de ce îi atribui plăcerii mele pentru ea valabilitate universală. Caracterul acestei judecări stă însă în faptul că, deși are numai valabilitate subiectivă, totuși se adresează *tuturor* subiectelor, chiar așa cum s'ar întâmpla dacă ar fi o judecată obiectivă ce se întemeiază pe principii de cunoaștere și ar putea fi impusă prin demonstrare.

§ 34. *Un principiu obiectiv al gustului e imposibil*

Printr'un principiu al gustului am înțelege un principiu sub a cărui condițiune am putea subsuma conceptul unui obiect, și am putea găsi apoi printr'o concluzie că e frumos. Dar asta e absolut imposibil. Căci eu trebuie să simt nemijlocit plăcere prin reprezentarea lui, și această plăcere nu mi se poate impune prin niciun fel de argumente oricât s'ar pălăvrăgi. Deși deci criticii, cum zice Hume, pot raționa cu mai mare aparență decât bucătarii, totuși ei împărtășesc aceeași soartă. Principiul de determinare a judecării lor ei nu-l pot aștepta dela puterea argumentelor, ci numai dela

reflexiunea subiectului asupra stării sale proprii (de plăcere sau neplăcere), respingând toate preceptele și regulile.

Prin urmare, criticii nu pot raționa și nu trebuie să raționeze cu scopul de a exprima principiul unor astfel de judecări estetice într'o formulă utilizabilă în mod universal. Acest lucru e imposibil. Dar, pentru a îndrepta și lărgi judecățile noastre de gust, ei pot năzui să cerceteze facultățile de cunoaștere și rolul lor în aceste judecări și să expună prin exemple finalitatea subiectivă reciprocă, despre care am arătat mai sus că forma ei, într'o reprezentare dată, constituie frumuseța obiectului reprezentării. Critica gustului nu este deci decât subiectivă cu privire la reprezentarea prin care ni se dă un obiect, anume ea este arta sau știința de a aduce sub regulile relația reciprocă a intelectului și a imaginației întrelaltă în reprezentarea dată (fără privire la senzația precedentă sau la concept), deci acordul sau desacordul lor, și de a determina această relație în vederea condițiilor ei. Ea este *artă*, dacă arată acestea numai prin exemple, ea este *știință*, dacă derivă posibilitatea unei astfel de judecări din natura acestor facultăți, ca facultăți de cunoaștere. Aci avem a face pretutindeni numai cu critica considerată ca știință, ca critică transcendentală. Ea trebuie să expună și să justifice principiul subiectiv al gustului, ca un principiu *a priori* al puterii de judecare. Critica, considerată ca artă, caută să aplice numai regulile fiziologice (aci psihologice), deci empirice, după cari procedează de fapt gustul (fără a se gândi la posibilitatea lor) la judecarea obiectelor gustului, și critică produsele artei frumoase, așa cum critica considerată ca știință critică însăși facultatea de a le judeca.

§ 35. *Principiul gustului este principiul subiectiv al puterii de judecare în general*

Judecata de gust se deosebește de cea logică prin faptul că cea din urmă subsumează o reprezentare sub concepte despre obiect, cea dintâi însă nu o subsumă nicidecum sub un concept, deoarece de altminteri asentimentul universal necesar ar putea fi stors prin dovezi. Totuși judecata de gust se

aseamănă celei logice în aceea că prezintă o universalitate și necesitate, dar nu după concepte despre obiect, prin urmare numai subiectivă. Dar, cum conceptele într'o judecată constituiesc conținutul ei (aparținând cunoașterii obiectului), judecata de gust însă nefiind determinabilă prin concepte, ea se întemeiază numai pe condițiunea formală subiectivă a unei judecăți în general. Condițiunea subiectivă a tuturor judecăților este facultatea însăși de a judeca, sau puterea de judecare. Aceasta, aplicată cu privire la o reprezentare prin care se dă un obiect, cere acordul doar puterii de reprezentare, anume al imaginației (pentru intuiție și compunerea diversului în ea), și al intelectului (pentru concept ca reprezentare a unității acestei compoziții). Dar, cum aci judecata nu se întemeiază pe un concept despre obiect, ea nu poate sta decât în subsumțiunea imaginației înseși, la o reprezentare prin care se dă un obiect, sub condițiunile ca intelectul în general să ajungă dela intuiție la concepte. Adică, deoarece libertatea imaginației stă tocmai în faptul că ea schematizează fără concept, judecata de gust trebuie să se întemeieze pe o simplă senzație a înviorării reciproce a imaginației în libertatea sa și a intelectului cu legalitatea sa, deci pe un sentiment, care face să judecăm obiectul după finalitatea reprezentării (prin care e dat obiectul), în jocul ei liber, cu privire la promovarea facultății de cunoaștere. Iar gustul, ca putere de judecare subiectivă, conține un principiu al subsumțiunii, dar nu al intuiției sub concepte, ci al facultății intuițiilor, sau prezentărilor, (adică a imaginației) sub facultatea conceptelor (adică sub intelect), întrucât imaginația în libertatea sa se acordă cu intelectul în legalitatea sa.

Pentru a găsi însă temeiul de drept printr'o deducțiune a judecăților de gust, ne pot servi ca fir conducător numai însușirile formale ale judecăților de acest fel, prin urmare întrucât se consideră în ele numai forma logică.

§ 36. Despre problema unei deducțiuni a judecăților de gust

Cu percepția unui obiect se poate uni nemijlocit într'o judecată de cunoaștere conceptul despre un obiect în general,

pentru care percepția conține predicatelor empirice, și în acest fel se poate înfăptui o judecată de experiență. Aceasta se întemeiază însă pe concepte *a priori* despre unitatea sintetică a diversului intuiției, pentru a-l gândi ca determinare a unui obiect. Și aceste concepte (categoriile) cer o deducțiune, care a și fost dată în critica rațiunii pure, și prin care s'a putut da deslegarea problemei: Cum sunt posibile judecări de cunoaștere sintetice *a priori*? Această problemă privea deci principiile *a priori* ale intelectului pur și ale judecăților sale teoretice.

Cu o percepție se poate uni însă nemijlocit și un sentiment de agreabil (sau desagregabil) și o plăcere, care însoțește reprezentarea obiectului, servindu-i ca predicat. În acest fel poate rezulta o judecată estetică, deosebindu-se de judecata de cunoaștere. O astfel de judecată, dacă nu e numai o judecată de senzație, ci o judecată formală de reflexiune care atribuie această plăcere oricui ca necesară, are la bază, ca principiu *a priori*, ceva ce ar putea fi numai un principiu subiectiv (dacă un principiu obiectiv ar fi imposibil pentru astfel de judecări). Dar și principiul subiectiv are nevoie de o deducțiune, pentru a înțelege cum o judecată estetică poate avea pretenție la necesitate. Pe acestea se întemeiază acum problema cu care ne ocupăm aci: Cum sunt posibile judecățile de gust? Această problemă privește deci principiile *a priori* ale puterii de judecare pure în judecări *estetice*, adică în judecări unde ea nu are (ca în cele teoretice) numai să subsumeze sub concepte obiective ale intelectului și e supusă unei legi, ci unde ea își este sieși, subiectiv, obiect precum și lege.

Această problemă ne-o putem reprezenta și astfel: Cum e posibilă o judecată ce s'ar pronunța numai din sentimentul *propriu* de plăcere pentru un obiect, în mod independent de conceptul lui, asupra acestei plăceri, atribuind-o reprezentării aceluiași obiect *în oricare alt subiect*, și s'ar pronunța *a priori*, adică fără a trebui să se aștepte asentimentul străin.

Că judecățile de gust sunt sintetice se poate lesne înțelege, deoarece ele depășesc conceptul și chiar intuiția obiectului, adăogându-i acesteia ca predicat ceva ce nici nu este cunoaștere, anume un sentiment de plăcere (sau neplăcere). Dar, deși predicatul (al plăcerii proprii unite cu reprezentarea) e

empiric, ele sunt totuși, cu privire la asentimentul cerut *dela oricine*, judecați *a priori*, sau vor să fie considerate ca judecați *a priori*, ceea ce e cuprins mai dinainte în expresiile pretenției lor. În acest fel, această problemă a criticii puterii de judecare intră în problema generală a filosofiei transcendente: Cum sunt posibile judecați sintetice *a priori*?

§ 37. *Ce se afirmă bine zis a priori într'o judecată de gust despre un obiect?*

Că reprezentarea despre un obiect e unită nemijlocit cu o plăcere nu se poate percepe decât în interior. De aci ar rezulta, dacă n'am vrea să exprimăm nimic altceva decât acest fapt, numai o judecată empirică. Căci *a priori* nu pot uni cu nicio reprezentare un sentiment determinat (de plăcere sau neplăcere), afară de cazul când la bază stă în rațiune un principiu *a priori* care determină voința. În acest caz plăcerea (în sentimentul moral) este consecința acestui fapt. Dar chiar din această cauză ea nu poate fi comparată nicidecum cu plăcerea în gust, deoarece reclamă un concept determinat despre o lege, pe când cealaltă trebuie unită nemijlocit, înaintea oricărui concept, cu simpla apreciere. De aceea toate judecățile de gust sunt judecați singulare, deoarece nu unesc predicatul lor de plăcere cu un concept, ci cu o reprezentare empirică singulară ce ne-a fost dată.

Prin urmare, nu plăcerea, ci *valabilitatea universală a acestei plăceri* se percepe ca unită în minte cu simpla apreciere a unui obiect. Această valabilitate ne-o reprezentăm *a priori* într'o judecată de gust ca regulă universală pentru puterea de judecare, valabilă pentru oricine. Faptul că percep și apreciez cu plăcere un obiect constituie o judecată empirică. Dar e o judecată *a priori* că îl găsesc frumos, deci că pot atribui acea plăcere oricui ca necesară.

§ 38. *Deductiunea judecăților de gust*

Dacă se admite că într'o judecată de gust pură plăcerea pentru obiect e unită cu simpla apreciere a formei sale, atunci

nu e nimic altceva decât finalitatea subiectivă a ei pentru puterea de judecare, finalitate ce-o simțim unită în minte cu reprezentarea obiectului. Dar, cu privire la regulile formale ale aprecierii, fără nicio materie (nici senzație a simțurilor nici concept), puterea de judecare nu poate fi îndreptată decât spre condițiunile subiective ale întrebuițării puterii de judecare în general (care nu e limitată nici la un mod osebit al simțurilor, nici la un concept osebit al intelectului). Ea e îndreptată deci spre acel element subiectiv ce-l putem presupune în toți oamenii (ca necesar pentru cunoașterea posibilă în general). Din acestea rezultă că trebuie să fim în stare a admite *a priori* concordanța unei reprezentări cu aceste condițiuni ale puterii de judecare ca valabilă pentru oricine. Adică: plăcerea sau finalitatea subiectivă a reprezentării, pentru relația facultăților de cunoaștere în aprecierea unui obiect sensibil în general se poate atribui cu drept oricui ¹⁾.

NOTĂ

Această deducțiune e de aceea așa de ușoară, deoarece n'are nevoie să justifice realitatea obiectivă a unui concept; căci frumuseța nu e un concept despre obiect, și judecata de gust nu e o judecată de cunoaștere. Ea susține numai că avem dreptul să presupunem la orice om aceleași condițiuni subiective ale puterii de judecare în general pe care le găsim în noi, și mai susține numai că noi am subsumat în mod exact sub aceste condițiuni obiectul dat. Dar această subsumțiune prezintă totuși anumite dificultăți inevitabile pe cari nu le întâlnim în puterea de judecare logică (deoarece

¹⁾ Pentru a avea dreptul de a pretinde asentiment universal pentru o judecată a puterii de judecare estetică, întemeiată numai pe principii subiective, ajunge să se admită că: 1. La toți oamenii condițiunile subiective ale acestei facultăți, în ce privește relația puterilor de cunoaștere puse aci în activitate pentru o cunoaștere în general, sunt identice; ceea ce trebuie să fie adevărat, deoarece de altminteri oamenii nu și-ar putea comunica reprezentările lor și nici chiar cunoașterea; 2. Judecata a considerat numai această relație (prin urmare *condițiunea formală* a puterii de judecare), și este pură, adică nu e amestecată nici cu concepte despre obiect nici cu senzații, ca principii de determinare. Dacă, cu privire la acest din urmă fapt, s'a și greșit, aceasta nu privește decât aplicarea eronată a dreptului ce ni-l dă o lege la un caz particular, prin care însă nu se suprimă dreptul în general.

aci subsumăm subt concepte, în cea estetică însă subt o relație numai sensibilă între imaginație și intelect, cari se acordă reciproc în forma reprezentată a obiectului și unde subsumțiunea poate lesne înșela). Cu toate acestea, legitimarea pretenției puterii de judecare de a aștepta un asentiment universal nu pierde nimic, deoarece ea nu pretinde decât exactitatea principiului de a judeca, din principii subiective, în mod valabil pentru oricine. Căci dificultatea și îndoiala cu privire la exactitatea subsumțiunii subt acel principiu nu poate sguđu legitimitatea pretenției la această valabilitate a unei judecări estetice în general, nu poate pune deci la îndoială principiul însuși, așa cum nici subsumțiunea eronată (deși nu așa de frecventă și ușoară) a puterii de judecare logică subt principiul său nu poate deștepta îndoieli asupra acestui principiu, care e obiectiv. Dar, dacă întrebarea ar fi: cum e posibil de a concepe *a priori* natura și ca o totalitate de obiecte ale gustului?, această problemă se raportează la teleologie, deoarece ar trebui să se considere ca un scop al naturii, care ar aparține în mod esențial conceptului ei, de a pune forme finale pentru puterea noastră de judecare. Dar exactitatea acestei ipoteze e încă foarte îndoelnică, pe când realitatea frumuseților naturii se prezintă lămurit experienței.

§ 39. *Despre posibilitatea comunicării unei senzații*

Dacă senzația, considerată ca elementul real al precepției, e raportată la cunoaștere, ea se numește senzație de simț, iar specificul calității ei ni-l putem reprezenta comunicabil totdeauna în mod identic, dacă admitem că fiecare om are același simț ca și noi. Dar acest lucru nu-l putem presupune așa dintr'odată despre o senzație a simțurilor. Astfel, celui ce-i lipsește simțul mirosului nu i se poate comunica acest fel de senzație; și chiar dacă nu-i lipsește, noi nu putem fi siguri că are aceeași senzație pe care o avem noi, despre o floare. Încă mai deosebiți trebuie să ni-i închipuim pe oameni cu privire la ceea ce e *agreabil* sau *desagreabil* prin senzația aceluiași obiect al simțurilor, și nu se poate cere nicidecum ca oricine să admită plăcerea pentru astfel de obiecte. Plăcerea

de acest fel, venind în minte prin simț și noi fiind deci în acest caz pasivi, poate fi numită plăcerea *desfătării*.

Plăcerea pentru o acțiune însă în temeiul însușirii ei morale, nu este o plăcere a desfătării, ci a activității proprii și a conformității ei cu ideea menirii sale. Acest sentiment, care se cheamă moral, cere însă concepte, și nu reprezintă finalitate liberă, ci legală. Prin urmare, el nu se poate comunica în mod universal în altfel decât cu ajutorul rațiunii, și, întrucât plăcerea să fie identică pentru toți, prin concepte raționale practice foarte precise.

Plăcerea pentru sublimul naturii, ca plăcere a contemplării raționale, ridică și ea, ce-i drept, pretenția la participarea tuturor, dar ea presupune acuma un alt sentiment, anume pe cel al menirii sale suprasensibile. Acest sentiment, oricât de obscur ar fi, are un temei moral. Faptul însă că alți oameni îl iau în considerație, găsind plăcere în contemplarea grandoarei aspre a naturii (plăcere care într'adevăr nu se poate atribui aspectului ei care mai degrabă e îngrozitor), nu sunt în drept să-l presupun din capul locului. Cu toate acestea, având în vedere că acele dispoziții morale ar trebui luate în considerație la orice ocazie potrivită, eu pot atribui totuși oricui acea plăcere, dar numai cu ajutorul legii morale, care, la rândul ei, se întemeiază pe concepte ale rațiunii.

Dimpotrivă, plăcerea pentru frumos nu este o plăcere nici a desfătării, nici a unei activități legale, și nici a contemplării raționale după idei, ci a simplei reflexiuni. Fără a avea vreun scop sau principiu ca fir conducător, această plăcere însoțește aprehensiunea comună a unui obiect prin imaginație, ca facultate a intuiției, în raport cu intelectul, ca facultate a conceptelor, cu ajutorul unei metode a puterii de judecare pe care trebuie s'o aplice și cu privire la experiența cea mai de rând. Dar aci ea e nevoită s'o facă pentru a percepe un concept obiectiv empiric, acolo însă (în judecarea estetică), pentru a percepe potrivirea reprezentării pentru activitatea armonioasă (subiectiv-finală) a amânduror facultăților de cunoaștere în libertatea lor, adică pentru a simți cu plăcere starea de reprezentare. Această plăcere trebuie să se întemeieze în mod necesar la ori și cine pe aceleași condițiuni, deoa-

rece ele sunt condițiuni subiective ale posibilității unei cunoașteri în general, și fiindcă proporția acestor facultăți de cunoaștere, care se cere pentru gust, e necesară și pentru intelectul comun și sănătos ce-l putem presupune la oricine. Chiar de aceea, cel ce judecă cu gust (numai dacă nu greșește în această conștiință și nu consideră materia drept formă, excitația drept frumusețe), poate atribui oricui altuia finalitatea subiectivă adică plăcerea sa pentru obiect, și poate susține că sentimentul său se poate comunica în mod universal, și anume fără mijlocirea conceptelor.

§ 40. *Despre gust considerat ca un fel de sensus communis*

Adeseori dăm puterii de judecare, când nu se observă atât reflexiunea ei cât mai ales rezultatul acesteia, numele unui simț, și vorbim de un simț de adevăr, despre un simț pentru bună cuviință, dreptate etc. Totuși se știe, cel puțin ar trebui cu drept să se știe, că aceste concepte nu-și pot avea sediul într'un simț, și că, cu atât mai puțin, acest simț ar avea cea mai neînsemnată putere de a pronunța regule universale, ci că despre adevăr, bună cuviință, frumuseță sau dreptate, nu ne-ar putea veni nicicând în gând o reprezentare de acest fel, dacă nu ne-am putea ridica deasupra simțurilor la facultăți superioare de cunoaștere. *Intelectul uman de rând*, pe care, numai ca intelect sănătos (încă necultivat), îl considerăm ca cel mai elementar lucru ce-l putem aștepta dela cel ce pretinde a se numi om, are deci și onoarea jignitoare de a purta numele de simț comun (*sensus communis*), astfel că prin cuvântul *comun* (*gemein*) (nu numai în limba germană, care aci conține de fapt un sens îndoit ci și în multe alte limbi), se înțelege și ceea ce e vulgar, adică ce se întâlnește pretutindeni, și a cărui posesiune nu constituie de loc nici merit nici preferință.

Prin *sensus communis* trebuie să înțelegem însă ideea unui simț comun (social), adică a unei facultăți de apreciere care, în reflexiunea sa, consideră în gând *a priori* modul de reprezentare a oricui altuia, pentru a-și îndrepta propria judecată așa zicând după rațiunea umană în întregimea ei și a scăpa în acest fel de iluzia care, din condițiuni particulare subiective

ce-ar putea fi crezute lesne obiective, ar avea o influență păgubitoare asupra judecății. Acest lucru îl înfăptuim îndreptându-ne judecata noastră după judecățile altora, dar nu atât după judecăți reale, ci numai posibile. În acest fel ne transpunem în locul oricui altuia, făcând numai abstracție de restricțiunile ce aparțin în mod întâmplător aprecierii noastre proprii. Asta se întâmplă iarăși prin faptul că lăsăm pe cât se poate la o parte tot ce este materie, adică senzație în starea noastră de reprezentare, dând atenție numai însușirilor formale ale reprezentării noastre, sau ale stării noastre de reprezentare. Dar, această operație a reflexiunii pare a fi poate prea artificială, pentru a o atribui facultății pe care o numim simț *comun* (*gemein*). Ea se înfățișează însă numai în acest mod, când o exprimăm în formule abstracte. În sine, nimic nu e mai natural decât de a face abstracție de excitație și emoție, când căutăm o judecată menită să servească drept regulă universală.

Maximele următoare ale intelectului uman comun nu-și au, ce-i drept, locul aci, ca părți ale criticei gustului, dar pot servi totuși pentru explicarea principiilor ei. Sunt următoarele: 1. Cugetare autonomă. 2. A gândi în locul oricui altuia. 3. A gândi totdeauna în acord cu sine însuși. Cea dintâi este maxima modului de gândire *liber de prejudecăți*, a doua a celui *lărgit*, a treia a celui *consecvent*. Cea dintâi este maxima unei rațiuni nicicând *pasive*, inclinațiunea pentru a doua, deci pentru eteronomia rațiunii, se numește *prejudecată*. Intre aceste, cea mai mare este aceea de a-și reprezenta natura ca nesupusă regulilor pe cari intelectul i le pune la bază prin propria sa lege esențială, adică *superstiția*. Libertatea de superstiție se numește *lumină*¹⁾. Și, deși această numire se potrivește și pentru libertatea de prejudecăți în general, *superstiția* merită în primul rând (*in sensu eminenti*)

¹⁾ Se vede lesne că « lumina » e ușoară *in thesi*, dar că e un lucru greu și încet de înfăptuit *in hypothesi*, deoarece a nu fi cu rațiunea sa proprie pasiv, ci totdeauna sie însuși legiutor, este, ce-i drept, ceva foarte ușor pentru omul care nu vrea decât să se conformeze scopului său esențial și nu cere a ști ceea ce trece dincolo de intelectul său. Dar, cum năzuința de a depăși intelectul cu greu se poate opri, și cum nu lipsesc nicicând alții cari făgăduesc cu multă încredere că pot satisface această sete de cunoaștere, atunci trebuie să fie foarte greu a păstra sau înfăptui în modul de gândire (mai ales în cel public) simpla negațiune (care constituie adevărata « lumină »).

să fie numită prejudecată, deoarece orbirea produsă, ba poate chiar cerută în mod obligatoriu de superstiție, dovedește în primul rând trebuința de a se lăsa condus de alții, deci starea unei rațiuni pasive. În ce privește a doua maximă a modului de gândire, suntem de altfel obișnuiți să numim *mărginit* (contrarul dela *lărgit*) pe acela ale cărui talente nu ajung pentru o întrebuintare mare (mai ales pentru una intensivă). Dar aci nu e vorba de facultăți ale cunoașterii, ci de modul de gândire de a face o întrebuintare potrivită. Acest mod de gândire, oricât de mică ar fi sfera și gradul până la care ajunge darul natural al omului, ne arată totuși un bărbat de *un mod de gândire lărgit*, dacă se poate ridica deasupra condițiilor particulare subiective ale judecății, în cari atâția alții rămân ca închiși, și reflectează asupra judecății sale proprii *dintr'un punct de vedere universal* (pe care nu-l poate fixa decât transpunându-se în punctul de vedere al altora). A treia maximă, anume cea a modului de gândire *consecvent*, e cea mai dificilă și poate fi înfăptuită numai prin unirea celorlalte două, și după dobândirea unui exercițiu prin observarea frecventă a lor. Se poate spune: maxima întâia este maxima intelectului, a doua a puterii de judecare, a treia a rațiunii.

Reiau firul părăsit prin acest episod, și zic că gustul poate fi numit cu mai mare drept *sensus communis* decât intelectul sănătos, iar puterea de judecare estetică ar putea purta mai de grabă numele unui simț social ¹⁾ decât puterea de judecare intelectuală, dacă vrem să întrebuintăm cuvântul simț pentru efectul simplei reflexiuni asupra minții; căci aci se înțelege prin simț sentimentul de plăcere. Am putea chiar defini gustul prin facultatea de apreciere a ceea ce face ca sentimentul nostru pentru o reprezentare dată să *poată fi comunicat în mod universal* fără mijlocirea unui concept.

Indemânarea oamenilor de a-și comunica gândurile lor cere și o relație a imaginației și a intelectului pentru a asocia conceptelor intuiții și acestora iarăși concepte, cari se contopesc într'o cunoaștere. Dar, în acest caz, acordul celor două

¹⁾ I-am putea da gustului numele de *sensus communis aestheticus*, intelectului uman comun, de *sensus communis logicus*.

puteri ale minții este *legal*, subț constrângerea unor concepte determinate. Numai acolo unde imaginația în libertatea sa trezește intelectul, iar acesta, fără concepte, pune imaginația într'un joc ordonat, reprezentarea se comunică, nu ca gând, ci ca sentiment intern al unei stări finale a minții.

Gustul este deci facultatea de a judeca *a priori* posibilitatea de comunicare a sentimentelor ce sunt unite cu o reprezentare dată (fără mijlocirea unui concept). Dacă am putea admite că simpla posibilitate universală de a comunica sentimentul propriu ar cuprinde chiar în sine un interes pentru noi (ceea ce însă nu suntem în drept a conchide din însușirea unei puteri de judecare numai reflexive), noi ne-am putea explica prin ce fapt sentimentul în judecata de gust se atribue oricui așa zicând ca datorie.

§ 41. *Despre interesul empiric pentru frumos*

S'a arătat mai sus în deajuns că judecata de gust, prin care ceva se declară frumos, nu trebuie să aibă niciun interes *ca principiu de determinare*. Dar de aci nu rezultă că, după ce a fost dată ca judecată estetică pură, să nu se poată lega de ea un interes. Această legătură va putea fi însă totdeauna numai indirectă, adică gustul trebuie reprezentat mai întâi unit cu altceva, pentru a se putea lega de plăcerea simplei reflexiuni asupra unui obiect încă și o *plăcere pentru existența lui* (în care stă tot interesul). Căci aci e valabil în judecata estetică ceea ce se afirmă în judecata de cunoaștere (despre obiecte în general), *a posse ad esse non valet consequentia*. Acest altceva poate fi ceva empiric, anume o înclinațiune, proprie naturii omenești, sau ceva intelectual, ca însușire a voinței de a putea fi determinată *a priori* de rațiune, cari amândouă cuprind o plăcere pentru existența obiectului și pot întemeia în acest fel un interes pentru ceea ce a plăcut chiar pentru sine și fără privire la vreun interes.

† Din punct de vedere empiric, frumosul interesează numai în societate. Și, dacă admitem că instinctul pentru societate e natural pentru om, capacitatea însă și înclinațiunea pentru societate, adică *sociabilitatea* aparține însușirii omului ca ființă

menită pentru societate, deci însușirii *umanității*, atunci nu poate lipsi ca să considerăm și gustul ca o facultate de apreciere a tot ce dă posibilitatea să comunicăm chiar *sentimentul* nostru oricui altuia, deci ca un mijloc de promovare a ceea ce cere inclinațiunea naturală a fiecărui om.

Pentru sine însuși, un om părăsit pe o insulă pustie nu ar împodobi nici coliba sa nici pe sine, nici n'ar căuta flori, și încă mai puțin le-ar cultiva pentru a se împodobi cu ele. Ci numai în societate îi vine în minte să nu fie numai simplu om, ci și după felul său un om fin (începutul civilizației). Căci ca om fin e considerat acela care e dispus și în stare să comunice plăcerea sa altora și pe care un obiect nu-l satisface, dacă nu poate simți plăcerea pentru el în comunitate cu alții. Mai apoi, oricine așteaptă și cere dela altul să ia în seamă comunicarea generală, așa zicând în temeiul unui contract original, dictat de omenire însăși. În acest fel dobândesc importanță în societate și sunt unite cu mare interes la început, ce-i drept, numai excitații, de exemplu colori pentru a se picta (rocou-l la Caraibi, și cinabrul la Irochezi), sau flori, scoici, pene frumos colorate, cu timpul însă și forme frumoase (la bărci, haine etc.), cari nu sunt unite cu o desfătare, adică cu plăcerea delectării. În sfârșit, civilizația ajunsă la punctul culminant consideră aceste forme aproape ca operă principală a inclinațiunii rafinate, iar senzațiilor li se atribuie o valoare numai întrucât se pot comunica în mod universal. În acest fel, deși plăcerea ce-o are oricine pentru un astfel de obiect, e neînsemnată și pentru sine fără un interes simțitor, totuși ideea despre posibilitatea universală a comunicării ei îi mărește valoarea aproape la infinit.

Acest interes, atribuit în mod indirect frumosului prin inclinațiunea pentru societate, deci empiric, nu este însă pentru noi aci de importanță, întrucât noi trebuie să considerăm numai ceea ce are relație cu judecata de gust *a priori*, deși numai în mod indirect. Căci, dacă și în această formă s'ar descoperi un interes legat de el, atunci gustul ar deschide o trecere a facultății noastre de judecare dela delectarea simțurilor la sentimentul moral. În acest caz, nu numai că am fi conduși mai bine spre o ocupație telică a gustului, ci s'ar

găsi și o verigă intermediară a lanțului facultăților omenești *a priori*, de cari trebuie să depindă toată legislația. Atâta se poate spune despre interesul empiric pentru obiecte ale gustului și pentru gust însuși, că acest interes, deoarece gustul e supus inclinațiunii oricât de rafinată ar fi, se lasă lesne contopit și el cu toate inclinațiunile și pasiunile, cari ating în societate varietatea lor cea mai mare și gradul cel mai înalt, astfel că interesul pentru frumos, dacă se întemeiază pe acest fapt, nu poate constitui decât o trecere foarte îndoelnică dela plăcut la bun. Ar fi însă de cercetat, dacă această trecere n'ar putea fi totuși înlesnită prin gust considerat în puritatea sa.

§ 42. *Despre interesul intelectual pentru frumos*

Cei ce vroiau să îndrepte toate ocupațiunile omenești, spre cari îi împinge dispoziția lor naturală internă, în spre scopul final al omenirii, adică în spre binele moral, au considerat, în buna lor intenție, ca un semn al unui caracter moral bun când cineva manifestează în general un interes pentru frumos. Nu fără temeiul însă au fost contraziși de alții cari, invocând experiența, au arătat că virtușii gustului nu sunt numai adeseori, ci chiar de obicei vanitoși, încăpăținați și robiți unor pasiuni păgubitoare, astfel încât ei poate mai puțin decât alții ar putea pretinde întâietatea în ce privește observarea principiilor morale. Și astfel se pare că sentimentul pentru frumos nu numai că se deosebește în mod specific de sentimentul moral (ceea ce e într'adevăr cazul), ci că și interesul ce poate fi legat de sentimentul pentru frumos poate fi unit numai cu greu cu cel moral, nicidecum însă prin afinitate internă.

Dar, admit cu drag că interesul pentru *frumosul artei* (la care socotesc și întrebuițarea artificială a frumuseților naturii pentru podoabă, deci pentru satisfacerea vanității) nu constituie nicio dovadă a unui mod de gândire devotat binelui moral, ba chiar numai inclinat spre binele moral. Susțin însă că a avea *un interes nemijlocit* pentru frumuseța *naturii* (nu numai a avea gust pentru a o aprecia) este totdeauna semnul

unui suflet bun, dacă acest interes este obișnuit, cel puțin indică o dispoziție sufletească favorabilă sentimentului moral, când se unește lesne cu *contemplarea naturii*. Dar trebuie să ne amintim că aci vorbesc propriu zis de *formele* frumoase ale naturii, lăsând deocamdată la o parte *excitațiile* (pe cari ea le unește de obicei într'o măsură atât de largă cu formele), deoarece interesul pentru excitații, deși nemijlocit, este totuși empiric.

Cine contemplează în singurătate (și fără intenția de a comunica altora observațiile sale) forma frumoasă a unei flori de câmp, a unei pasări, a unei insecte etc., pentru a o admira, a o iubi, și, în general, n'ar vrea ca ea să lipsească în natură, deși de aci ar putea rezulta pentru dânsul oarecare pagubă, de folos neputând fi vorba nici într'un caz, acela are un interes nemijlocit, și anume un interes intelectual pentru frumuseța naturii. Adică, nu numai produsul ei după formă, ci și existența lui îi place, fără ca la această plăcere să participe o excitație a simțurilor, și fără ca el să lege un scop de această plăcere.

Dar trebuie să notăm un fapt curios. Dacă acest iubitor al frumosului ar fi fost înșelat pe ascuns, înfigându-se în pământ flori artificiale (cari pot fi făcute așa ca să se asemene cu totul celor naturale), sau punându-se pe ramuri de pomi pasări artificiale tăiate din lemn și dacă el, în urmă, ar fi descoperit înșelăciunea, interesul său nemijlocit pentru acestea ar dispărea îndată sau poate că în locul acestui interes s'ar deștepta altul, anume interesul vanității de a împodobi cu aceste obiecte camera sa pentru ochi străini. Faptul că natura a produs acele frumuseți: acest gând trebuie să însoțească intuiția și reflexiunea, și numai pe acest gând se întemeiază interesul nemijlocit pentru ele. De altminterea rămâne sau o simplă judecată de gust fără orice interes, sau numai unită cu un interes mijlocit, adică raportat la societate, interes care nu constituie niciun indiciu sigur pentru un mod de gândire bun din punct de vedere moral.

Această întâietate a frumuseții naturii față de frumuseța artei, chiar dacă, după formă, cea din urmă ar întrece-o pe cea dintâi, de a deștepta numai ea singură un interes nemij-

locit, se acordă cu modul de gândire, ales și temeinic, al tuturor oamenilor ce și-au cultivat sentimentul moral.) Când un bărbat care are destul gust pentru a judeca cu cea mai mare exactitate și fineță asupra produselor artei frumoase părăsește cu drag camera unde se găsesc acele frumuseți, cari întrețin vanitatea și în orice caz plăcerile sociale, și se îndreaptă spre frumosul naturii pentru a afla aci așa zicând voluptate pentru spiritul său într'un proces de cugetare pe care nu și-l poate desfășura nicicând în întregime, atunci vom avea chiar pentru această alegere a sa o înaltă stimă și vom presupune în el un suflet frumos, la care nu poate avea pretenție niciun cunoscător și iubitor de artă numai din cauza interesului ce-l are pentru obiectele sale. Dar, care este deosebirea aprecierii atât de diferite a două feluri de obiecte, cari în judecata simplului gust cu greu și-ar disputa întâietatea?

Noi avem o facultate a simplei puteri de judecare estetică de a judeca fără concepte asupra formelor și de a găsi plăcere în simpla apreciere a lor. Această plăcere o atribuim totodată oricui ca regulă, fără ca această judecată să se întemeieze pe un interes și fără ca ea să producă un interes. Pe de altă parte, mai avem și o facultate a unei puteri de judecare intelectuală de a determina *a priori* o plăcere pentru simple forme ale unor maxime practice (întrucât aceste se califică dela sine pentru legislația universală). Această plăcere o impunem oricui ca lege; în acest caz judecata noastră nu se întemeiază pe un interes oarecare, *dar ea produce un interes*. Plăcerea sau neplăcerea în judecata dintâi se numește cea a gustului, a doua cea a sentimentului moral.

Dar, rațiunea mai e și interesată ca ideile (pentru cari ea produce un interes nemijlocit în sentimentul moral) să aibă și realitate obiectivă, deci ca natura să arate cel puțin o urmă, sau să dea un semn că ar conține în sine un temei pentru a admite o concordanță legală (o potrivire după legi) a produselor ei cu plăcerea noastră independentă de orice interes (plăcere pe care o cunoaștem *a priori* ca lege pentru oricine, fără a putea întemeia acest fapt pe dovezi). Prin urmare, rațiunea trebuie să aibă interes pentru orice manifestare a naturii privind o concordanță asemănătoare celei legale, astfel

că mintea nu poate reflecta asupra frumuseții *naturii* fără a se găsi aci totodată interesată. Acest interes însă este, după înrudirea sa, moral. Și cel ce are interes pentru frumosul naturii îl poate avea numai în cazul când chiar mai înainte și-a întemeiat bine interesul pentru binele moral. Pe cine deci frumuseța naturii îl interesează nemijlocit la acela avem motiv să presupunem cel puțin o dispoziție pentru o mentalitate bună din punct de vedere moral.

Se va spune: această interpretare a judecăților estetice, care stabilește o înrudire cu sentimentul moral, pare prea de tot studiată pentru a o considera ca adevărată explicare a semnelor cifrate prin care ne vorbește natura în mod figurativ prin formele ei frumoase. Dar, mai întâi, acest interes nemijlocit pentru frumosul naturii nu este de fapt obștesc, ci aparține numai aceluia al căror mod de gândire sau e dinainte format pentru frumos, sau e foarte susceptibil pentru această formare. Mai apoi, analogia între judecata de gust pură (care, fără a depinde de vreun interes, face să se simtă o plăcere, reprezentând-o totodată ca aparținând *a priori* omenirii în general) și judecata morală (care face același lucru din concepte), împinge, și fără reflectare lămurită, subtilă și intenționată, la un interes nemijlocit în aceeași măsură pentru obiectul celei dintâi, cât și pentru obiectul celeilalte: numai că acel interes e liber, pe când acesta se întemeiază pe legi obiective. Se mai adaugă încă la acestea, admirația naturii, care se manifestează în produsele ei frumoase ca artă, nu numai prin întâmplare, ci așa zicând cu intenție, după o orânduire legală și ca finalitate fără scop. Cum acest scop nu-l găsim nicăiri în afară, noi îl căutăm firește în noi înșine, și anume în ceea ce constituie scopul final al existenței noastre, adică în menirea morală (dar despre problema privind principiul posibilității unei atari finalități a naturii va fi vorba abia în teleologie).

Faptul că plăcerea pentru arta frumoasă în judecata de gust pură nu e legată de un interes nemijlocit ca cea pentru natura frumoasă, e și lesne de explicat. Căci arta frumoasă este sau o astfel de imitare a naturii frumoase care merge până la înșelare, și atunci ea își are efectul în calitate de natură

frumoasă (fiind considerată ca atare); sau ea este o artă îndreptată în mod vădit cu intenție spre plăcerea noastră. În acest caz însă, plăcerea pentru acest produs s'ar ivi, ce-i drept, în mod nemijlocit prin gust, dar n'ar ieși decât un interes mijlocit pentru cauza ce stă la bază, adică pentru o artă care poate interesa numai prin scopul ei, dar nicicând în sine însăși. Se va spune poate că acesta e și cazul când un obiect al naturii interesează numai întrucât e unit cu o idee morală. Dar nu obiectul, ci însușirea frumuseții în sine însăși întrucât se califică pentru o astfel de unire, care deci îi aparține în intern; interesează nemijlocit.

Excitațiile în natura frumoasă, cari se întâlnesc atât de des contopindu-se așa zicând cu forma frumoasă, aparțin sau modifi cațiilor luminii (în colorit) sau ale sunetului (în tonuri). Căci acestea sunt singurele senzații cari îngăduie nu numai sentiment de simțuri, ci și reflexiune asupra formei acestor modifi cațiuni ale simțurilor, cuprinzând în acest fel în sine așa zicând un limbaj al naturii pentru noi, și care pare a avea un înțeles mai înalt. Astfel colorarea albă a crinului pare a dispune mintea pentru idei ale nevinovăției, și după ordinea celor șapte colori, dela cea roșie până la cea violetă, 1. pentru ideea măreției (sublimului), 2. a vitejiei, 3. a sincerității, 4. a amabilității, 5. a modestiei, 6. a perseverenței, 7. a gingășiei. Cântecul pasărilor vestește veselie și mulțumire cu soarta proprie. Cel puțin așa interpretăm natura, fie că aceasta este intenția ei sau ba. Dar interesul ce-l avem aci pentru frumusețe, e condiționat de faptul ca frumusețea să fie o frumusețe a naturii, și acest interes dispare cu totul, îndată ce observăm că am fost înșelați și că este numai artă, în așa fel că în acest caz nici gustul nu poate găsi ceva frumos, nici văzul nu poate afla niciun farmec în acel obiect. Ce laudă poeții mai mult decât cântecul atât de fermecător al privighetorii, în tufișuri ascunse, într'o seară liniștită de vară, la lumina dulce a lunii? Dar avem exemple că acolo unde nu se găsește un astfel de cântăreț, un țaran glumeț a înșelat oaspeții săi, veniți la el pentru a respira aerul dela țară, spre cea mai mare mulțumire a lor, ascunzând într'un tufiș un băiat ștrengar care știa să imite în modul cel mai

natural acest cântec (cu un flueraș de trestie sau soc). Când se descoperă însă înșelăciunea, nimeni nu va mai avea multă vreme răbdarea să asculte această cântare ce părea mai înainte atât de fermecătoare; și așa se întâmplă cu orice altă pasăre cântătoare. Trebuie să fie natură, sau trebuie să credem că e natură, pentru a avea un *interes* nemijlocit pentru frumos ca atare; și încă mai mult, dacă pretindem ca alții chiar să aibă acest interes. Și această pretenție o avem de fapt, deoarece noi considerăm necioplit și fără nobleță modul de gândire al aceloră cari n'au *sentiment* pentru natura frumoasă (căci așa numim susceptibilitatea unui interes pentru contemplarea ei) și cari preferă desfătările simplelor senzații ale simțurilor la ospăț sau băutură.

§ 43. Despre artă în general

1. Deosebim *arta* de *natură* așa cum deosebim făptuirea (*facere*) de acțiune, sau de lucrare în general (*agere*), și cum deosebim produsul sau consecința celei dintâi (*opus*) de cea din urmă ca efect (*effectus*).

După dreptate, ar trebui să numim artă numai producerea prin libertate, adică prin voință liberă, care pune la baza acțiunilor ei rațiune. Căci, deși ne place a numi operă de artă produsul albinelor (fagurii construiți în formă regulată), această numire se dă totuși numai prin analogie cu opera de artă. Indată ce ne amintim, anume, că ele nu-și întemeiază opera lor pe reflexiune rațională proprie, noi zicem că e un produs al naturii lor (al instinctului) și ca artă ea nu se atribuie decât creatorului lor.

Când, la cercetarea unui teren nămolos, găsim, cum s'a întâmplat uneori, o bucată de lemn cioplit, nu zicem că e un produs al naturii, ci al artei. Cauza eficientă a acestui obiect și-a gândit un scop căruia obiectul îi datorește forma sa. De altminteri se consideră ca artă chiar tot ce are însușirea că o reprezentare a sa trebuie să fi precedat, în cauza ei, înaintea realității ei (cum e cazul chiar la albine), fără ca totuși efectul să fi fost *gândit* de ea. Când însă numim ceva operă de artă în mod absolut, pentru a o deosebi de un efect al

naturii, noi înțelegem prin asta totdeauna o operă a oamenilor.

2. *Arta* ca dexteritate a omului o deosebim și de *știință* (*putința de știință*), ca facultate practică de cea teoretică, deci ca tehnică de teorie (cum e arta geometriului de geometria teoretică). Și astfel nici nu se numește chiar artă ceea ce *putem*, îndată ce știm doar ce trebuie de făcut, cunoscând astfel în deajuns numai efectul dorit. Dar când cunoaștem un lucru în modul cel mai desăvârșit, dar totuși nu avem încă de îndată și dexteritatea pentru a-l face, acest lucru aparține din acest punct de vedere artei. Ca *m p e r* descrie foarte exact cum ar trebui să fie cea mai bună gheată, dar fără îndoială că el nu putea face ghetete ¹⁾.

3. Mai deosebim și *arta de meserie*; cea dintâi se chiamă artă *liberă*, cealaltă parte poate fi numită artă *lucrative*. Cea dintâi e considerată în așa fel ca și cum ar putea rezulta (reuși) în conformitate cu scopul ei numai ca joc, adică numai ca ocupație care e plăcută pentru sine însași, a doua e considerată ca muncă, deci ca o ocupație care pentru sine e neplăcută (apăsătoare), și e ademenitoare numai prin efectul ei (de exemplu prin salariu), deci poate fi impusă prin constrângere. Dacă în ierarhia breslelor ceasornicarii ar trebui considerați ca artiști, pe când fierarii ca meseriași, trebuie judecat după alt punct de vedere decât după cel aplicat aci, anume după proporția talentelor pe cari trebuie să se întemeieze una sau alta din aceste ocupații. Nu voi vorbi aci nici de faptul dacă între așa zisele șapte arte liberale nu s'ar putea arăta unele cari sunt a se socoti între științe, altele cari sunt comparabile cu meserii. Dar e bine să amintim că în toate artele liberale e necesar totuși un anumit element de constrângere, sau, cum se numește, un *mecanism*, fără de care *spiritul*, care în artă trebuie să fie *liber* și care singur dă viață operei, n'ar avea niciun corp și s'ar evapora cu desăvârșire (de exemplu în arta poetică trebuie să se observe exactitatea limbii și bogăția ei, tot astfel prosodia

¹⁾ Prin locurile noastre când unui om de rând i se pune de pildă o astfel de problemă, el zice ca și Columbus cu oul său: *aceasta nu e artă; e numai știință*. Adică, dacă o *știm*, o *putem*. Și același lucru îl spune și despre toate pretinsele arte ale unui scamator. Dar el nu va șovăi să numească artă isprăvile unui acrobat.

și metrica). Această observație e necesară, întrucât unii educatori moderni cred a promova o artă liberă cu atât mai bine cu cât o scutesc de orice constrângere și o prefac din muncă în simplu joc.

§ 44. *Despre arta frumoasă*

Nu există nici știință a frumosului, ci numai critică, nici știință frumoasă, ci numai artă frumoasă. Căci în ce privește pe cea dintâi, în ea ar trebui să se arate în mod științific, adică prin argumente, dacă ceva e de considerat frumos sau ba; judecata asupra frumuseții n'ar fi deci, dacă ar aparține științei, o judecată de gust. În ce privește faptul din urmă, o știință care, ca atare, ar trebui să fie frumoasă, ar fi o absurditate. Căci, dacă în ea, ca știință, s'ar întreba de argumente și dovezi, ni s'ar răspunde prin sentențe pline de gust (*bons-mots*). Ceea ce a dat naștere expresiei obișnuite de *știință frumoasă*, nu este fără îndoială altceva decât observația foarte justă că pentru arta frumoasă în deplina ei perfecțiune se cere multă știință, ca de exemplu cunoașterea limbilor vechi, citirea autorilor considerați clasici, istorie, cunoașterea anticităților etc. Și, deoarece aceste științe istorice constituiesc pregătirea și temelia necesară pentru arta frumoasă, și pentru că, în parte, prin acestea s'a înțeles chiar cunoașterea produselor artei frumoase (arta retorică și cea poetică), ele însele au fost numite, printr'o confuzie a cuvintelor, științe frumoase. Dacă arta, potrivit cu cunoașterea unui obiect posibil, săvârșește acțiunile necesare numai pentru a-l realiza, ea este artă *mecanică*; dacă însă intenția ei nemijlocită este de a produce sentimentul plăcerii, ea se numește artă *estetică*. Aceasta este sau artă *agreabilă* sau artă *frumoasă*. Ea este artă agreabilă, dacă scopul ei este ca plăcerea să însoțească reprezentările ca simple *sensații*, ea e artă frumoasă când scopul ei este ca plăcerea să însoțească reprezentările ca *moduri de cunoaștere*.

Arte agreabile sunt acelea al căror scop este desfătarea, cum sunt toate excitațiile cari pot delecta societatea la un ospăț: de exemplu a istorisi interesant, a stârni în societate o con-

versație slobodă și vioaie, a predispuce societatea la un anumit ton de veselie prin glume și râs, unde, cum se zice, se pot arunca multe vorbe între meseni, și nimeni nu vrea să aibă răspundere pentru ceea ce vorbește, deoarece scopul este numai petrecerea momentană și nu străduința de a da materie solidă pentru reflexiune și repetare. (Arta agreabilă cuprinde și modul cum e aranjată masa pentru desfătare, sau și la ospete mari muzica de masă, o minunăție menită să întrețină dispoziția sufletească pentru veselie printr'un sgomot plăcut și care, fără ca cineva să dea cea mai neînsemnată atenție compoziției muzicii, favorizează conversația liberă între un vecin de masă și altul). Intre acestea se mai socotesc și toate jocurile, cari nu cuprind niciun alt interes decât pe acela de a face ca timpul să treacă neobservat.

Arta frumoasă însă este un mod de reprezentare care e telic în sine, și care deși fără scop, promovează totuși forțele minții pentru comunicarea socială.

Posibilitatea universală de a comunica o plăcere cuprinde chiar în conceptul său ca această plăcere să nu fie o plăcere de desfătare, prin simplă senzație, ci o plăcere de reflexiune. Și în acest fel arta estetică, considerată ca artă frumoasă, este o artă al cărei criteriu este puterea de judecare reflexivă și nu senzația simțurilor.

§ 45. *Arta frumoasă este artă întrucât pare a fi totodată natură*

Având în fața noastră un produs al artei frumoase, trebuie să avem conștiința că e artă și nu natură. Dar totuși finalitatea în forma sa trebuie să pară atât de liberă de orice constrângere a unor reguli arbitrare, ca și cum ar fi un produs al simplei naturi. Pe acest sentiment al libertății în jocul facultăților noastre de cunoaștere, care trebuie să fie totuși în același timp telic, se întemeiază acea plăcere care singură se poate comunica în mod universal, fără a se întemeia totuși pe concepte. Natura era frumoasă când se înfățișa totodată ca artă; iar arta poate fi numită frumoasă numai când avem conștiința că e artă, și ni se pare totuși a fi natură.

Căci noi putem zice în general, fie că e vorba de frumuseța naturii sau a artei: *frumos este ceea ce place în simpla judecare* (nu în senzația simțurilor, nici printr'un concept). Dar, arta are totdeauna o intenție determinată de a produce ceva. Dacă aceasta ar fi însă simplă senzație (ceva numai subiectiv) care ar fi să fie însoțită de plăcere, atunci acest produs ar plăcea, în judecare, numai prin mijlocirea sentimentului simțurilor. Dacă intenția ar fi îndreptată spre producerea unui obiect determinat și dacă producerea s'ar săvârși prin artă, obiectul ar plăcea numai prin concepte. În ambele cazuri însă, arta n'ar plăcea *în simpla apreciere*, adică n'ar plăcea ca artă frumoasă, ci ca artă mecanică.

Prin urmare, finalitatea în produsul artei frumoase, deși e intenționată, nu trebuie totuși să pară intenționată, adică arta frumoasă trebuie *privită* ca natură, deși avem conștiința că e artă. Ca natură ni se înfățișează însă un produs al artei prin faptul că aci găsim ce-i drept toată *exactitatea* în acordul cu regulile numai după cari produsul poate deveni ceea ce trebuie să fie, dar fără *pedanterie* (fără să se întrevadă forma scolastică), adică fără să arate o urmă că artistul a avut regula înaintea ochilor și a pus frâu forțelor sale sufletești.

§ 46. *Arta frumoasă este arta geniului*

Geniul este talentul (darul natural) care dă artei regula. Cum talentul, ca facultate productivă înăscută a artistului, aparține el însuși naturii, am putea să ne exprimăm și astfel: *Geniul* este dispozițiunea sufletească înăscută (*ingenium*) *prin care* natura dă artei regula.

Oricum ar sta lucrurile cu această definiție, și dacă e numai arbitrară sau e adecvată conceptului pe care suntem obișnuiți a-l lega de cuvântul *geniu* sau ba (ceea ce se va expune în paragraful următor), totuși se poate dovedi mai dinainte că, după înțelesul cuvântului adoptat aci, artele frumoase trebuiesc considerate în mod necesar ca arte ale *geniului*.

Căci orice artă presupune regula. Și abia în temeiul acestor reguli un produs se reprezintă ca posibil, dacă e vorba să fie numit produs de artă. Conceptul artei frumoase nu în-

gădăie însă ca judecata asupra frumuseții produsului ei să fie derivată dintr'o regulă oarecare al cărei principiu de determinare e un *concept*. Deci ea trebuie să procedeze fără a se întemeia pe un concept despre felul cum e posibil produsul. Așa dar, arta frumoasă nu-și poate gândi ea însăși regula după care să realizeze produsul său. Cum totuși fără regulă precedentă un produs nu poate fi numit artă, natura în subiect (și prin acordul facultăților subiectului) trebuie să dea artei regula, adică arta frumoasă nu e posibilă decât ca produs al geniului.

De aci se vede că geniul este: 1. Un *talent* de a produce un lucru pentru care nu se poate da nicio regulă determinată, și nu o dispoziție pentru o dexteritate pentru ceea ce se poate învăța după o regulă. Prin urmare, întâia însușire a geniului trebuie să fie *originalitatea*. 2. Dar, cum și o absurditate poate fi originală, produsele geniului trebuie să fie în același timp modle, adică *exemplare*; prin urmare, deși aceste produse nu sunt născute prin imitație, totuși ele trebuie să servească pentru imitație, adică trebuie să reprezinte un criteriu sau o regulă pentru apreciere. 3. Geniul nu poate arăta în mod științific, cum realizează produsul său, ci dă ca *natură* regula; de aceea autorul unui produs ce-l datorește geniului său nu știe el însuși cum se nasc în el ideile ce-l împing spre creare și nici nu stă în puterea sa să-și gândească astfel de lucruri după bunul plac sau după un plan și să comunice altora precepte cari să-i pună în stare de a înfăptui tot astfel de produse (de aceea probabil și cuvântul geniu e derivat dela latinescul *genius*, care înseamnă spiritul straniu dat omului la naștere, care-l păzește și conduce și prin a cărui inspirație s'ar naște acele idei originale). 4. Prin geniu natura nu dă regula științei, ci artei, și numai întrucât are să fie artă frumoasă.

§ 47. Lămurirea și confirmarea explicării de mai sus despre geniu

In acest punct toți sunt de acord că geniul trebuie opus cu desăvârșire *spiritului de imitație*. Cum însă învățarea nu e

nimic altceva decât imitare, atunci nici cea mai mare aptitudine, cea mai mare capacitate, ca docilitate, nu poate fi considerată geniu. Dar chiar dacă cineva gândește sau plăsmuiește el însuși, și nu pricepe numai ce au gândit alții, ba chiar dacă inventează ceva pentru artă și știință, totuși acestea încă nu constituiesc un temelie suficient pentru a numi *geniu* un astfel de *cap* (adeseori mare) (în opoziție cu acela care se chiamă un om *simplu*), deoarece nu poate niciodată ceva mai mult decât să învețe și să imite, pentru că ceea ce produce un astfel de cap s'ar fi *putut* totuși învăța, deci se găsește totuși pe drumul natural al cercetării și reflexiunii după regulile și nu se deosebește în mod specific de ceea ce se poate dobândi prin sârguință cu ajutorul imitației. Astfel, tot ce a expus Newton în nemuritoarea sa operă a principiilor filosofiei naturii, oricât de mare cap a fost necesar pentru a inventa așa ceva, se poate totuși prea bine învăța, dar nu se poate învăța a face poezii pline de duh, oricât de lămurite ar fi toate preceptele pentru arta poetică și oricât de excelente ar fi modelele ei. Pricina este că Newton ar putea arăta, nu numai sieși ci și oricui altuia, în mod cu totul intuitiv și potrivit pentru a-l urma, toți pașii săi ce a trebuit să facă începând cu primele elemente ale geometriei până la marile și adâncile sale invențiuni. Dar niciun Homer sau Wieland nu poate arăta cum se ivesc și se întâlnesc în capul său ideile sale pline de fantazie și în același timp totuși pline de gândire, pentru faptul că nici el însuși n'o știe și deci n'o poate învăța nici pe altul. În domeniul științei deci, cel mai mare inventator se deosebește de cel mai năcăjit imitator și învățăcel numai după grad, pe când el se deosebește în mod specific de acela pe care natura l-a înzestrat cu talent pentru arta frumoasă. Totuși, în acestea, nu e cuprinsă o înjosire a acelor bărbați mari căroră genul uman le datorește atâta, față de protejării naturii cu privire la talentul lor pentru arta frumoasă. Căci tocmai în faptul că talentul celor dintâi e făcut pentru o perfecțiune progresivă tot mai mare în cunoașterea și a tot folosul dependent de cunoaștere, tot astfel pentru instruirea altora în chiar aceleași cunoștințe, stă marea lor superioritate față de aceia cari merită onoarea să se nu-

mească genii, deoarece pentru aceștia arta se oprește într'un punct oarecare, întrucât pentru ea există o limită pe care n'o poate depăși și care probabil a fost atinsă încă de mult și nu mai poate fi lărgită. Și, pe lângă acestea, o astfel de abilitate nici nu poate fi comunicată, ci ea trebuie să fie dată fiecăruia nemijlocit de mâna naturii și, prin urmare, ea moare cu dânsul, până ce natura dăruiește iarăși cândva pe altul în același fel. Iar acesta nu are nevoie decât de un exemplu pentru a face să lucreze talentul său despre care are conștiință în mod asemănător.

Intrucât darul natural al artei (ca artă frumoasă) trebuie să dea regula, se pune întrebarea: oare de ce fel este această regulă? Ea nu poate servi ca precept prinsă într'o formulă, căci în acest caz judecata asupra frumosului ar fi determinabilă după concepte. Ci regula trebuie să fie derivată din faptă, adică din produs. Și acest produs poate servi altora ca criteriu pentru examinarea propriului lor talent, întrebuințându-l ca model, nu pentru copiere ci pentru imitare. Cum e posibil acest lucru, e greu de explicat. Ideile artistului deșteaptă idei asemănătoare ale discipolului său, dacă natura l-a înzestrat cu o proporție asemănătoare a forțelor mintale. Modelele artei frumoase sunt de aceea singurele mijloace de conducere pentru a o transmite urmașilor, ceea ce nu s'ar putea întâmpla prin simple descrieri (mai ales nu în ramura artelor vorbitoare) și în aceste numai acele pot deveni clasice cari se exprimă în limbi vechi, moarte, păstrate numai ca limbi savante.

Deși arta mecanică și cea frumoasă, prima ca simplă artă a sârguinței și învățării, a doua ca cea a geniului, se deosebesc foarte mult între ele, totuși nu există nicio artă frumoasă în care ceva mecanic, ce poate fi prins în regulă și poate fi urmat, și deci ceva *școlit*, n'ar constitui condițiunea esențială a artei. Căci ceva trebuie gândit aci ca scop, de altminteri n'am putea atribui produsul ei unei arte; ar fi un simplu produs al întâmplării. Pentru a realiza însă un scop, se cer regulă determinate de cari nu ne putem lipsi. Dar, cum originalitatea talentului constituie un element esențial (dar nu unic) al caracterului geniului, spirite superficiale cred că nu

pot arăta mai bine că sunt genii în dezvoltare decât scuturându-se de toate regulile impuse de școală, crezând că se călărește mai bine pe un cal năvălaș, decât pe un cal de manej. Geniul nu poate oferi decât *materie* bogată pentru produse ale artei frumoase. Prelucrarea ei și *forma* cer un talent cultivat prin școală pentru a face din el o întrebuintă ce poate susține examenul puterii de judecare. Când însă cineva vorbește și hotărăște ca un geniu chiar în domeniul celei mai minuțioase cercetări raționale, aceasta e cu desăvârșire ridicul. Aci nu prea știm de cine să râdem, dacă mai mult de scamatorul ce împrăștie în jurul său atâta ceață încât nu putem judeca nimic în mod lămurit, dar cu atât mai mult ne putem imagina ori și ce, sau să râdem mai degrabă de public, care își imaginează cu bună credință că neputința sa de a cunoaște și pricepe în mod clar această operă de maestru ar rezulta din faptul că i se aruncă adevăruri noi cu grămadă, pe când amănunțele (prin explicații potrivite și examinarea principiilor după toate regulile școlii) nu i se pare a fi decât operă de cârpaci.

§ 48. Despre raportul geniului cu gustul

Pentru *aprecierea* obiectelor frumoase, ca atari, se cere *gust*, dar pentru arta frumoasă însăși, adică pentru *producerea* unor astfel de obiecte se cere *geniu*.

Considerând geniul ca talent pentru arta frumoasă (ceea ce e cuprins în înțelesul caracteristic al cuvântului) și dacă, în această intenție, vrem să-l descompunem în facultățile din a căror întâlnire se naște un atare talent, trebuie să determinăm mai întâi în mod exact deosebirea între frumuseța naturii, a cărei apreciere cere numai gust, și frumuseța artei a cărei posibilitate (ceea ce trebuie luat în considerare în aprecierea unui astfel de obiect) cere geniu.

O frumuseță a naturii este un obiect frumos, frumuseța artei este o *reprezentare frumoasă* despre un obiect.

Pentru a aprecia o frumuseță a naturii ca atare, nu trebuie să am mai înainte un concept despre ceea ce ar trebui să fie obiectul, adică nu trebuie să cunosc finalitatea materială

(scopul), ci simpla formă fără cunoașterea scopului place în apreciere pentru sine însași. Dacă însă obiectul e dat ca un produs al artei și ca atare urmează să fie declarat frumos, atunci, deoarece arta presupune totdeauna un scop în cauză (și cauzalitatea ei), trebuie să punem la bază un concept despre ceea ce trebuie să fie obiectul. Și, cum acordul diversului într'un obiect, pentru o menire internă a lui ca scop, constituie perfecțiunea obiectului, în aprecierea frumuseții artei trebuie să punem în același timp în cumpănă perfecțiunea obiectului, despre care în aprecierea unei frumuseți a naturii (ca atare) nici nu e vorba. E drept că în aprecierea, mai ales a obiectelor însuflețite ale naturii, de exemplu a omului sau a unui cal, se ia de obicei în considerare și finalitatea obiectivă pentru a judeca asupra frumuseții lor. Dar în acest caz, judecata nici nu mai este pur-estetică, adică simplă judecată de gust. Natura nu mai e apreciată cum apare ca artă, ci întrucât e artă reală (deși supraomenească), iar judecata teleologică servește celei estetice ca bază și condițiune, fapt de care judecata estetică trebuie să ție seama. Intr'un atare caz, de exemplu când se zice: «aceasta e o femeie frumoasă», nici nu gândim de fapt altceva decât: natura reprezintă în făptura ei scopurile cuprinse în structura corpului femeiesc ca frumoase. Căci, pe lângă simpla formă mai trebuie să considerăm un concept, pentru ca obiectul să fie gândit în acest fel printr'o judecată logic-condiționată.

Arta frumoasă își manifestează superioritatea ei tocmai în faptul că descrie frumos lucruri cari în natură ar fi urâte sau neplăcute. Furiile, boale, pustiiri ale războiului și altele pot fi descrise, ca rele, foarte frumos, ba chiar reprezentate în tablouri. Numai o categorie de lucruri urâte nu poate fi reprezentată după natură, fără a distruge orice plăcere estetică, deci orice plăcere a frumuseții artei, anume acele lucruri cari trezesc *greață*. Căci, în această senzație stranie, întemeiată numai pe imaginație, obiectul se reprezintă așa zicând ca și cum ar vrea să se impună delectării împotriva căreia doar noi ne opunem cu toată tăria. În acest fel, în senzația noastră, nu se mai face deosebirea între reprezentarea prin artă a obiectului și natura lui, și așa nu e cu puțință ca

reprezentarea artistică să fie considerată frumoasă. Și de aceea arta sculpturii, dat fiindcă în produsele ei arta se confundă aproape cu natura, a exclus din operele ei reprezentarea nemijlocită de obiecte urite. În schimb ea și-a îngăduit să reprezinte de exemplu moartea (printr'un geniu frumos), vitejia războinică (prin Marte), printr'o alegorie, sau prin atribute cari se înfățișează frumos, prin urmare numai în mod indirect cu ajutorul unei interpretări a rațiunii și nu numai pentru puterea de judecare pur estetică.

Atâta despre reprezentarea frumoasă a unui obiect, reprezentare care e propriu zis numai forma expunerii unui concept prin care acest concept e comunicat în mod universal. Pentru a da însă produsului artei frumoase această formă nu se cere decât gust. Acest gust, după ce artistul l-a exercitat și îndreptat prin diferite exemple ale artei sau ale naturii, îi servește ca criteriu pentru opera sa. Și după multe încercări, adeseori obositoare, de a satisface acest gust, artistul găsește forma ce-l mulțumește. De aceea opera sa nu este așa zicând rezultatul inspirației, sau al unui avânt liber al forțelor minții, ci al unei îndreptări încete și chiar chinuite pentru a o face potrivită cu gândirea și totuși nu potrivnică libertății în jocul acelor forțe.

Gustul însă este numai o facultate de apreciere și nu o facultate productivă, iar ceea ce e potrivit gustului, nu e chiar pentru acest motiv și o operă a artei frumoase, ci poate fi un produs ce aparține artei utile și mecanice, sau chiar științei, înfăptuit după regulile determinate ce pot fi învățate și trebuiesc observate. Forma plăcută însă ce i se dă, este numai un mijloc pentru comunicare și o manieră așa zicând a expunerii, cu privire la care suntem încă liberi într'o anumită măsură, când totuși de altminteri ea e legată de un scop determinat. Astfel se cere ca un serviciu de masă, sau și un tratat de morală, chiar o predică să aibă această formă a artei frumoase, fără să pară totuși *căutate*. Dar, din această pricină, nu le vom numi opere ale artei frumoase. Aparțin însă artei frumoase o poezie, o piesă muzicală, o galerie de tablouri etc. Și aci putem observa într'o operă atribuită artei frumoase adeseori geniu fără gust, la alta gust fără geniu.

§ 49. *Despre facultățile minții cari constituiesc geniul*

Despre anumite produse, dela cari așteptăm să se arate, cel puțin în parte, ca artă frumoasă, se spune că sunt fără *spirit*, deși, în ce privește gustul, nu găsim nimic de obiectat. O poezie poate fi destul de drăguță și elegantă, dar e fără spirit. O istorisire e exactă și ordonată, dar fără spirit. Un discurs solemn e temeinic și totodată bine alcătuit, dar fără spirit. Unele conversații nu sunt lipsite de vioiciune, dar sunt totuși fără spirit; chiar despre o femeie se spune uneori, că e frumoasă, vorbăreață și cuminte, dar fără spirit. Dar ce se înțelege aci prin spirit?

Spirit, în înțeles estetic, se numește principiul animator în minte. Elementul însă prin care acest principiu înviorază sufletul, materia de care se folosește aci, este ceea ce face ca forțele minții să vibreze în mod telic, adică să se miște într'un joc ce se întreține prin sine și care întărește el însuși forțele pentru acest joc.

Dar, susțin că acest principiu nu e altceva decât facultatea prezentării de *idei estetice*. Prin idee estetică înțeleg însă acea reprezentare a puterii de imaginație care ne face să gândim mult fără ca totuși vreun gând determinat, adică *concept*, să-i poată fi adecvat, pe care deci nicio vorbire nu o poate exprima și nu o poate face inteligibilă cu desăvârșire. Se vede lesne că această reprezentare este complementul unei *idei a rațiunii*; această idee este, invers, un concept căruia nicio *intuiție* (reprezentare a puterii de imaginație) nu-i poate fi adecvată.

Puterea de imaginație (ca facultate productivă de cunoaștere) este, anume, foarte puternică în crearea așa zicând a unei alte naturi din materia dată de natura reală. Noi ne înveselim cu ea, când experiența ne pare prea banală. Noi transformăm chiar experiența, îndreptându-ne, ce-i drept, încă tot după legi analoge, dar totuși și după principii cari se află pe un plan mai mult în rațiune (și cari ne sunt tot așa de naturale, ca și legea după care intelectul concepe natura empirică). Aci simțim că suntem liberi de legea asociației (care e legată de întrebuințarea empirică a acelei facultăți).

După această lege, natura ne dă fără îndoială materia, dar această materie poate fi prelucrată de noi pentru altceva, și anume pentru ceea ce depășește natura.

Astfel de reprezentări ale puterii de imaginație le putem numi *idei*, pe de o parte, pentru că năzuiesc cel puțin spre ceva ce se află dincolo de limitele experienței, căutând astfel să se apropie de prezentarea conceptelor rațiunii (de ideile intelectuale), ceea ce le dă aparența unei realități obiective, pe de altă parte, și anume în primul rând, pentru că lor, ca intuiții interne, niciun concept nu le poate fi adecvat cu desăvârșire. Poetul îndrăznește să sensibilizeze idei raționale despre ființe nevăzute, raiul, iadul, eternitatea, creațiunea etc., sau să facă sensibil ceea ce găsește ce-i drept exemple în experiență, de pildă moartea, invidia și toate viciile, tot așa amorul, gloria etc., depășind limitele experienței cu ajutorul puterii de imaginație, care se străduiește a intra în emulație cu rațiunea în opintirea ei de a atinge o culme supremă. Sensibilizarea aceasta, arta poetică ne-o prezintă într'o desăvârșire pentru care nu se găsește niciun exemplu în natură, și în arta poetică se poate manifesta cu adevărat facultatea ideilor estetice în toată măsura sa. Această facultate însă, considerată pentru sine singură, este bine zis numai un talent (al puterii de imaginație).

Dar când un concept se întemeiază pe o reprezentare a puterii de imaginație ce aparține expunerii sale, dar care pentru sine însăși dă prilej de gândit atâta cât nu se poate cuprinde niciodată într'un concept determinat, lărgind prin urmare conceptul însuși din punct de vedere estetic într'un mod nelimitat, în acest caz puterea de imaginație e creatoare. Ea pune în mișcare facultatea ideilor intelectuale (rațiunea) spre a gândi anume, cu prilejul unei reprezentări, mai mult (ceea ce aparține, ce-i drept, conceptului obiectului) decât se poate cuprinde și concepe în ea în mod lămurit.

Formele cari nu constituiesc prezentarea unui concept dat însuși, ci exprimă numai, ca reprezentări secundare ale puterii de imaginație, consecințele legate de expunere și înrudirea conceptului cu alte concepte, le numim *attribute* (estetice) ale obiectului, al cărui concept, ca idee a rațiunii, nu poate

fi prezentat în mod adecvat. Astfel vulturul lui Jupiter, cu fulgerul în ghiare, este un atribut al puternicului rege ceresc, și păunul un atribut al superbeii regine cerești. Ele nu reprezintă ca *atributele logice* ceea ce e cuprins în conceptele noastre despre măreția și majestatea creațiunii, ci reprezintă alt ceva ce dă prilej puterii de imaginație de a se întinde asupra unei mulțimi de reprezentări înrudite, cari ne îngăduesc să gândim mai mult decât se poate exprima într'un concept determinat prin cuvinte. Aceste atribute dau o *idee estetică*, ce servește acelei idei raționale în loc de prezentare logică, propriu zis însă pentru a înviora mintea deschizându-i perspectiva spre un câmp nemărginit de reprezentări înrudite. Arta frumoasă însă nu face acest lucru numai în pictură sau în arta sculpturii (unde numele atributelor se întrebuintează de obicei), ci și arta poetică și elocvența își iau spiritul ce înviorează operele lor tot numai din atributele estetice ale obiectelor, cari merg alături de atributele logice, dând puterii de judecare un avânt pentru a gândi aci, deși într'un mod nedesvoltat, mai mult decât se poate cuprinde într'un concept, deci într'o expresie verbală determinată. Pentru a fi scurt, mă voiu mărgini a da numai câteva exemple.

Marele rege se exprimă în una din poeziile sale astfel: « să părăsim vieța fără a murmura și fără a regreta ceva, când în urma noastră lăsăm lumea încărcată de binefaceri. Astfel soarele, după ce a săvârșit drumul său zilnic, mai răspândește încă o lumină dulce pe cer și cele din urmă raze ce le trimite în văzduhuri sunt ultimele sale suspine pentru binele lumii » ¹⁾. Aci poetul însuflețește ideea sa rațională, dovedind că sufletul său e plin de grijă pentru toată lumea chiar la sfârșitul vieții sale, printr'un atribut care face ca

¹⁾ Versurile lui Frederic cel Mare traduse de Kant se găsesc la sfârșitul scrisorii adresate mareșalului Keith vorbind despre deșertăciunea groazei ce-o răspândește moartea și spaima ce-o inspiră vieța de dincolo. La această notă a traducătorului francez, J. Gibelin, adăugăm și versurile originale citate tot de dânsul:

Oui, finissons sans trouble et mourons sans regrets,
 En laissant l'univers comblé de nos bienfaits,
 Ainsi l'astre du jour au bout de sa carrière,
 Répand sur l'horizon une douce lumière,
 Et les derniers rayons qu'il darde dans les airs
 Sont les derniers soupirs qu'il donne à l'univers.

puterea de imaginație să însoțească acea reprezentare (în amintirea tuturor plăcerilor unei frumoase zile de vară ce ne-o trezește în minte o seară senină). Acest atribut deșteaptă o mulțime de senzații și reprezentări secundare, pentru cari nu se găsește nicio expresie. Pe de altă parte, în mod invers, chiar un concept intelectual poate servi ca atribut unei reprezentări a simțurilor, însuflețindu-le astfel pe acestea prin ideea suprasensibilului, dar numai întrucât se întrebuițează aci elementul estetic, care e legat, din punct de vedere subiectiv, de conștiința suprasensibilului. Astfel zice de exemplu un anumit poet în descrierea unei dimineți frumoase: « soarele izvorî, așa cum izvorește liniștea din virtute ». Conștiința virtuții, chiar când ne transpunem numai în gând în locul unui om virtuos, răspândește în suflet o mulțime de sentimente sublime și liniștitoare și o perspectivă nemărginită spre un viitor fericit, pe care nicio expresie adecvată unui concept determinat n'o atinge cu desăvârșire ¹⁾.

Cu un cuvânt, ideea estetică este o reprezentare a puterii de imaginație asociată unui concept dat și care e unită cu o astfel de diversitate de reprezentări parțiale în întrebuițarea liberă a imaginației, încât pentru ea nu se poate găsi nicio expresie ce ar arăta un concept determinat. Această reprezentare îngăduie deci să adăugăm unui concept prin gândire multe lucruri pentru cari lipsește expresia și al căror sentiment înviorează facultățile de cunoaștere, unind cu limbajul, ca simplă literă, spirit.

Facultățile mintale deci, a căror unire (într'o proporție anumită) constituie *geniul*, sunt puterea de imaginație și intelectul. Dar, în întrebuițarea puterii de imaginație pentru cunoaștere, imaginația stă sub constrângerea intelectului și e supusă restricțiunii de a se conforma conceptului intelectului, din punct de vedere estetic însă ea este liberă pentru a mai da intelectului, peste acest acord cu conceptul, totuși

¹⁾ Poate că niciodată nu s'a spus ceva mai sublim, sau s'a exprimat un gând în mod mai sublim, decât în acea inscripție deasupra templului zeiței *Isis* (a naturii-mame): « Eu sunt tot ce este, ce-a fost și va fi, și vălul meu niciun muritor nu l-a ridicat », *Segner* a folosit această idee într'o vignetă *ingenioasă* pusă înaintea fizicei sale pentru a umplea mai înainte sufletul discipolului său, pe care se pregătea a-l introduce în acest templu, de un fior sfânt menit a predispuce mintea spre atenție solemnă.

fără vreo intenție, materie bogată nedesvoltată, de care intelectul nu ținea seama în conceptul său. Această materie, intelectul o întrebuițează nu atât în mod obiectiv pentru cunoaștere, cât în mod subiectiv pentru înviorarea facultăților de cunoaștere, în mod indirect deci totuși și pentru cunoașteri. În acest fel, geniul stă bine zis în starea fericită, pe care n'o poate preda nicio știință și n'o poate învăța nicio sânguință, de a găsi, la un concept dat, idei, și pe de altă parte, de a nimeri pentru acestea *expresia* prin care dispoziția sufletească subiectivă produsă în acest mod, ca însoțire a unui concept, să poată fi comunicată altora. Talentul din urmă este bine zis ceea ce numim spirit; căci a exprima ceea ce în starea sufletească la o anumită reprezentare n'are nume și a face să se poată comunica în mod universal, expresia constând fie în graiu sau pictură sau sculptură: acestea cer o facultate în stare să prindă repede jocul trecător al puterii de imaginație și de a-l uni într'un concept (care tocmai de aceea e original și stabilește totodată o regulă nouă, care nu putea fi scoasă din niciun fel de principii precedente sau din exemple). Acest concept poate fi comunicat fără vreo constrângere prin reguli.

* * *

Dacă, după aceste analize, ne întoarcem privirea la explicația dată mai înainte pentru ceea ce numim *geniu*, găsim: *mai întâi*, că geniul e un talent pentru artă, nu pentru știință, în care regulile bine cunoscute trebuie să precedeze și să determine metoda ei; *în al doilea rând*, că geniul, ca talent pentru artă, presupune un concept determinat despre produs, ca scop, presupune deci intelect, dar și o reprezentare (deși nedeterminată) despre materie, adică intuiție pentru prezentarea acestui concept, cere prin urmare o relație a puterii de imaginație cu intelectul; *în al treilea rând*, că geniul nu se manifestează atât în realizarea scopului propus în prezentarea unui *concept* determinat, cât mai de grabă în prezentarea sau exprimarea de *idei estetice*, cari conțin materie bogată pentru acea intenție, că, prin urmare, geniul ne prezintă puterea de imaginație în libertatea ei de toată condu-

cerea prin reguli, totuși ca potrivită pentru prezentarea unui concept dat; *în al patrulea rând*, că finalitatea subiectivă, necăutată și neintenționată, în acordul liber al puterii de imaginație cu legalitatea intelectului, presupune o astfel de proporție și dispoziție a acestor facultăți, cum nu le poate înfăptui nicio observare a regulilor fie ale științei sau ale imitării mecanice, ci pe cari le poate produce numai natura subiectului.

În temeiul acestor supoziții, geniul este: originalitatea exemplară (clasică) a darului natural al unui subiect în întrebuințarea *liberă* a facultăților sale de cunoaștere. În acest fel, produsul unui geniu (după ceea ce în acest produs e de atribuit geniului și nu învățării posibile sau școlai) este un exemplu nu pentru imitare (căci atunci ceea ce în operă e genialitate și constituie spiritul operei s'ar pierde), ci spre urmare pentru un alt geniu care, prin acea operă, e trezit la sentimentul originalității proprii și e îndemnat a aplica în artă libertatea de constrângere prin reguli, în așa fel că arta însăși dobândește o regulă nouă prin care talentul se manifestează ca exemplar (clasic). De oarece însă geniul e un favorit al naturii, fapt ce trebuie considerat numai ca un fenomen rar, exemplul său produce pentru alte capete capabile o școală, adică o instrucție metodică după reguli, întrucât au putut fi scoase din acele produse spirituale și din însușirile lor caracteristice. Și pentru acești urmași arta frumoasă este, din acest punct de vedere, imitație, căreia natura i-a dat reguli printr'un geniu.

Dar această imitare devine *maimuțareală* când discipolul *copiază* totul, chiar și diformitățile pe cari geniul a trebuit să le admită, deoarece nu le-ar fi putut înlătura fără a slăbi ideea. Acest curaj e un merit numai pentru un geniu, și o anumită *îndrăzneală* în expresie precum și în general unele abateri dela regula obștească îi șade bine, dar aceste nu sunt demne de imitat, ci rămân în sine un defect ce trebuie să căutăm a-l înlătura, dar pentru care geniul e așa zicând privilegiat, deoarece inimitabilul avânt al spiritului său ar suferi printr'o prudență timidă. *Manierarea* este un alt mod de maimuțareală, adică imitarea simplei *particularități* (origi-

nalități) în general, pentru a se depărta cu orice preț cât se poate de mult de imitatori, fără a avea totuși talentul de a fi totodată și model. Există, ce-i drept, în general două feluri (*modi*) de compoziție a gândurilor noastre în expunere, dintre cari unul se numește *manieră* (*modus aestheticus*), celalalt *metodă* (*modus logicus*). Ele se deosebesc deolaltă în aceea că: cel dintâi n'are alt criteriu decât *sentimentul* unității în prezentare, al doilea însă observând în prezentare *principii* determinate. Pentru arta frumoasă e deci valabil numai modul dintâi. Dar *manierat* se numește un produs de artă numai atunci când prezentarea ideii sale în el «*scoposește*» singularitatea și nu e făcută conformă cu ideea. Strălucirea (prețiozitatea), prezentarea confuză și afectată pentru a se distinge cu orice preț (dar fără spirit) de ceea ce-i comun, se aseamănă condiției aceluia despre care se spune că se aude pe sine vorbind, sau care stă și merge ca și cum ar fi pe scenă pentru a se expune privirilor, lucruri cari trădează totdeauna pe cârpaci.

§ 50. *Despre legătura gustului cu geniul în produsele artei frumoase*

Chestiunea, dacă în arta frumoasă e mai important să se manifesteze genialitate sau gust, e identică cu întrebarea dacă în arta frumoasă e hotărâtoare mai mult imaginația decât puterea de judecare. Dar, cum o artă, cu privire la cea dintâi, merită a fi numită mai mult o artă ingenioasă, numai cu privire la cea din urmă însă o artă *frumoasă*, atunci puterea de judecare este cel puțin ca o condiție inevitabilă (*conditio sine qua non*) factorul cel mai important de care trebuie să se țină seama în aprecierea artei ca artă frumoasă. În vederea artei, nu e atât de necesar de a fi bogat și original în idei, cât mai vârtos de a înfăptui conformitatea acelei puteri de imaginație în libertatea ei cu legalitatea intelectului. Căci toată bogăția celei dintâi nu produce, în libertatea ei lipsită de legi, nimic decât absurdități; puterea de judecare este însă facultatea de a o adapta intelectului.

Gustul este, așa ca puterea de judecare în general, disciplina (sau constrângerea) geniului, tăindu-i aripile și făcându-l civilizat sau rafinat, conducându-l însă în același timp și arătându-i asupra căror lucruri și până unde se poate întinde pentru a rămânea potrivit scopului. Și aducând claritate și ordine în bogăția de gândire, gustul dă ideilor trăinicie, le asigură un asentiment durabil și totodată și universal și le face capabile să fie urmate de alții și să se desvolte printr'o cultură progresivă. Dacă deci în conflictul celor două facultăți într'un produs de artă ar trebui jertfit ceva, atunci jertfa ar trebui adusă mai degrabă din partea genialității, și puterea de judecată, care în domeniul artei frumoase se pronunță din principii proprii, va îngădui să se păgubească mai degrabă libertatea și bogăția puterii de imaginație, decât intelectul.

Pentru arta frumoasă s'ar cere deci *putere de imaginație, intelect, spirit și gust* ¹⁾.

§ 51. Despre clasificarea artelor frumoase

Putem numi în general frumuseță (fie frumuseță a naturii sau a artei) *expresia* ideilor estetice: numai că în arta frumoasă această idee trebuie să fie prilejuită de un concept despre obiect, în natura frumoasă însă ajunge simpla reflexiune asupra unei intuiții date, fără concept asupra ceea ce ar trebui să fie obiectul, spre a trezi și comunica ideea a cărei *expresie* e considerat a fi acel obiect.

Dacă vrem să clasificăm deci artele frumoase, nu putem alege, cel puțin pentru încercare, un principiu mai comod decât analogia artei cu modul de exprimare de care se servesc oamenii în vorbire pentru a comunica întreolaltă cu cea mai mare perfecțiune posibilă, adică nu numai după con-

¹⁾ Primele trei facultăți dobândesc abia printr'a patra *unirea* lor. H u m e, în istoria sa, îi face pe Englezi să înțeleagă că, deși în operele lor nu cedează nimic niciunui popor din lume cu privire la dovedirea primelor trei însușiri fiecare considerată *în parte*, totuși trebuie să stea în urma vecinilor lor Francezi în ce privește a patra însușire, care le unește pe cele trei.

ceptele lor, ci și după senzații ¹⁾. Acest mod de comunicare în *vorbă*, *gesticulație* și *sunet* (articulație, gesticulație și modulație). Numai unirea acestor trei feluri constituie completa comunicare a celui ce vorbește. Căci, gând, intuiție și senzație se transmit în acest fel, în același timp și unite, asupra altuia.

Există deci numai trei feluri de arte frumoase: cea *vorbitoare*, arta *figurativă* și arta *jocului senzațiilor* (ca impresii ale simțurilor exterioare). Am putea face această clasificare și dichotomică, astfel ca arta frumoasă să fie împărțită în arta expresiei gândirii, sau a intuițiilor; aceasta iarăși numai după forma lor sau după materia lor (a senzației). Dar, în acest caz, clasificarea ar fi prea abstractă și nu s'ar înfățișa atât de adecvată conceptelor comune.

1. Artele vorbitoare sunt *elocvența* și *arta poetică*. *Elocvența* este arta de a înfățișa o problemă pusă intelectului ca un joc liber al puterii de imaginație, iar *arta poetică* este arta de a executa un joc liber al puterii de imaginație ca o problemă a intelectului.

Oratorul anunță deci o problemă și o desleagă astfel ca și cum ar fi numai un *joc* cu idei pentru înveselirea auditorilor. *Poetul* anunță numai un *joc* plăcut cu idei, și totuși de aci rezultă atâta pentru intelect, ca și cum poetul ar fi avut intenția de a deslega numai problema intelectului. Unirea și armonia amânduror facultăților de cunoaștere, a sensibilității și a intelectului, cari nu se pot lipsi ce-i drept una de alta, dar totuși nici nu se pot uni bine fără constrângere și păgubire reciprocă, trebuie să pară a fi neintenționată și a se înfăptui așa dela sine; de altminteri nu e artă *frumoasă*. De aceea, tot ce e căutat și muncit trebuie să se evite aci. Căci arta frumoasă trebuie să fie într'un îndoit înțeles artă liberă, atât prin faptul că ea nu e, ca o ocupație salariată, o muncă a cărei cantitate s'ar putea aprecia după o măsură determinată, sau s'ar putea impune prin constrângere sau s'ar putea plăti, cât și prin faptul că mintea, ce-i drept, se ocupă, dar

¹⁾ Cetitorul nu va considera această schiță a unei clasificări posibile a artelor frumoase ca intenție de a da o teorie. Ea este numai una din multele încercări cari se pot face și trebuiesc făcute.

totuși se simte satisfăcută și înviorată fără a ținti la alt scop (în mod independent de salariu).

Oratorul dă deci, ce-i drept, ceva ce nu făgăduiește, anume un joc plăcut al puterii de imaginație dar, în același timp, el nu împlinește cu totul ceea ce promite și ceea ce este doară opera sa anunțată, anume de a ocupa intelectul în mod potrivit. Poetul, dimpotrivă, promite puțin și anunță un simplu joc cu idei, săvârșește însă ceva ce e demn de o operă serioasă, anume de a procura, jucându-se, hrană intelectului și de a da conceptelor sale vieță prin putere de imaginație. Prin urmare, oratorul dă de fapt mai puțin, poetul mai mult decât promite.

2. Artele *figurative*, sau cele ale exprimării ideilor în *intuiția sensibilă* (nu prin reprezentări ale simplei puteri de imaginație deșteptate prin cuvinte) sunt sau arte ale *adevărului sensibil* sau ale *aparenței sensibile*. Cea dintâi se numește *plastică*, a doua *pictură*. Amândouă produc figuri în spațiu pentru a exprima idei: plastica reprezintă forme ce se pot cunoaște prin două simțuri, prin văz și pipăit (deși prin cel din urmă nu în vederea frumuseții), pictura reprezintă forme numai pentru văz. Ideea estetică (*archetypon*, originalul) își are, la amândouă, temeiul în puterea de imaginație. Forma însă care constituie expresia ideii (*ectypon*, copia) e dată sau în extensiunea sa corporală (cum există obiectul însuși) sau în felul cum se zugrăvește în ochiu (după înfățișarea sa într'un plan); sau, chiar în cazul dintâi, se impune reflexiunii, ca o condiție, sau raportarea la scop real, sau numai aparența acestui scop.

Plasticeii, ca primei categorii a artelor frumoase figurative, îi aparține *arta sculpturii* și *arhitectura*. Cea dintâi reprezintă, prin corpuri, concepte despre lucruri așa cum *ar putea exista în natură* (totuși ca artă frumoasă considerând finalitatea estetică), a doua este arta de a reprezenta concepte despre lucruri ce sunt posibile *numai prin artă* și a căror formă are ca principiu de determinare nu natura, ci un scop arbitrar; ea le reprezintă în această intenție, dar în același timp totuși potrivite din punct de vedere estetic. În arhitectură, lucrul principal este o anumită *întrebuințare* a obiectului

artistic, la care, ca o condiție, sunt limitate ideile estetice. În sculptură, simpla *expresie* de idei estetice este lucrul principal. Astfel statuele de oameni, zei, animale etc. sunt opere de sculptură; dar temple, sau clădiri grandioase pentru adunări publice, sau și locuințe, arcuri de triumf, colonne, cenotafuri etc., ridicate pentru a cinsti amintirea cuiva, aparțin arhitecturii, ba chiar lucruri pentru întrebuințarea în casă (utilajul de gospodărie, opere de tâmplărie și alte atari lucruri pentru întrebuințare) pot fi puse în această categorie, deoarece potrivirea produsului pentru o anumită întrebuințare constituie elementul esențial al unei *opere arhitecturale*. Dimpotrivă, o simplă *operă plastică*, făcută numai pentru privire și menită să placă pentru sine însăși, este, ca reprezentare corporală, simplă imitare a naturii, totuși cu raportare la idei estetice. Dar *adevărul sensibil* nu trebuie să fie împins așa de departe ca să înceteze a apărea ca artă și ca produs al liberei voințe.

Arta picturii, ca a doua categorie a artelor figurative și care reprezintă *aparența sensibilă* unită artistic cu idei, aș împărți-o în arta ce se ocupă cu *descrierea frumoasă a naturii*, și în cea care se ocupă cu *compoziția frumoasă a produselor ei*. Cea dintâi ar fi *pictura propriu zisă*, a doua *grădinăritul artistic*. Căci prima dă numai aparența extensiunii corporale a doua o dată ce-i drept pe aceasta cu adevărat, dar numai aparența unei folosințe și întrebuințări pentru alte scopuri decât numai pentru jocul imaginației în contemplarea formelor ei ¹⁾. Cea din urmă nu este altceva decât împodobirea pământului cu aceeași diversitate (ierburi, flori, tufe și arbori, chiar ape, dealuri și văi), cu care natura îl prezintă contem-

¹⁾ S'ar părea straniu că grădinăritul artistic ar putea fi considerat ca un fel de artă a picturii, cu toate că reprezintă formele sale în mod corporal. Dar, grădinăritul își ia formele de fapt din natură (arborii, tufe, ierburile și florile din pădure și câmp, cel puțin la origine) și deci, din acest punct de vedere, nu este, cum e de pildă plastica, artă, și nici nu are o condiție a compoziției sale, (ca de pildă arhitectura), un concept despre obiect și scopul acestuia, ci numai jocul liber al puterii de imaginație în contemplație. Prin urmare, din acest punct de vedere, grădinăritul artistic se aseamănă cu pictura pur estetică, deoarece și aceasta n'are o temă bine determinată (ea compune, combină, în mod plăcut aer, pământ și apă prin lumină și umbră). În general, cetitorul va aprecia cele de mai sus numai ca o încercare de a arăta unirea artelor frumoase sub un principiu, care aci ar fi cel al expresiei ideilor estetice (după analogia cu limbajul), și nu le va considera ca o deducție a lor considerată definitivă.

plării, numai că arta combină această diversitate în alt mod și potrivit unor anumite idei. Dar combinarea frumoasă de obiecte corporale este, și ea, dată numai pentru ochiu, ca și pictura, simțul pipăitului însă nu poate da nicio reprezentare intuitivă despre o astfel de formă. La pictură, în înțeles larg, aș socoti încă împodobirea odăilor cu tapete, cu garnituri și tot mobilierul frumos, care servește numai pentru *privire*; tot astfel arta de a se îmbrăca cu gust (inele și tabachere etc.), căci un *apartament* cu fel de fel de flori, o cameră cu fel de fel de ornamente (înțelegând prin asta chiar podoabele doamnelor) constituiesc la o serbare pompoasă un fel de tablou, care, așa ca și cele propriu zise, (cari n'au intenția de a *învăța* de pildă istoria sau știința naturală), nu e decât pentru *privire* și pentru a întreține puterea de imaginație în joc liber cu idei, ocupând, fără scop determinat, puterea de judecare estetică. Aparatul în toată această împodobire poate fi, din punct de vedere mecanic, foarte deosebit, cerând artiști cu totul deosebiți, judecata estetică asupra a ceea ce e frumos în această artă, e determinată în același mod, anume pentru a aprecia numai formele (fără considerarea unui scop) așa cum se prezintă ochiului, fiecare pentru sine sau în combinarea lor, după efectul ce-l produc asupra puterii de imaginație. În ce fel însă arta figurativă s'ar putea considera (după analogie) ca un limbaj prin gesturi (limbaj de acțiune), se justifică prin faptul că spiritul artistului dă, prin aceste forme, expresie corporală celor gândite de el sau modului cum le-a gândit, făcând ca lucrul el însuși să vorbească așa zicând în mod mimic: un joc foarte obișnuit al fantaziei noastre, care face să bănuim în lucruri fără vieță, în temeiul formei lor, un spirit ce vorbește din ele.

3. Artă jocului frumos al senzațiilor (cari sunt produse din afară) și care totuși trebuie să poată fi comunicat în general, nu poate privi decât proporția diferitelor grade ale dispoziției (tensiunii) simțului căruia-i aparține senzația, adică tonul simțului. În acest înțeles larg al cuvântului, această artă poate fi împărțită în jocul artificial al senzațiilor auzului și cel al văzului, deci în muzică și arta colorii. E demn de notat faptul că aceste două simțuri, în afară de receptivitate

pentru impresii, (câte sunt necesare pentru a dobândi cu ajutorul lor concepte despre obiecte exterioare), mai sunt capabile de încă o senzație osebită unită cu ele, despre care nu se prea poate preciza, dacă se întemeiază pe simț sau pe reflexiune. Și mai amintim că această afectibilitate poate totuși lipsi uneori, deși de altminteri simțul, în ce privește întrebuințarea sa pentru cunoașterea obiectelor, nu este nicidecum defectuos, ci poate chiar foarte fin. Adică, nu se poate afirma cu certitudine, dacă o culoare sau un ton (sunet) ar fi numai senzații plăcute, sau chiar pentru sine un joc frumos de senzații, cuprinzând ca atare, în judecarea estetică, o plăcere pentru formă. Dacă luăm în considerare vitesa vibrațiilor luminii sau, în cazul al doilea, ale aerului, vitesă ce întrece probabil cu mult toată puterea noastră de a aprecia prin ea nemijlocit în percepție proporția împărțirii de timp, atunci ar fi să credem că numai *efectul* acestor vibrații asupra părților elastice ale corpului nostru se simt, pe când *împărțirea timpului* prin acest efect nu se observă și nu se apreciază, și că, prin urmare, cu colorile și tonurile e unită numai plăcere, nu frumuseța compoziției lor. Dar, pe de altă parte, trebuie să considerăm, *mai întâi*, elementul matematic ce poate fi constatat în proporțiunea acestor oscilații în muzică și în aprecierea lor, și trebuie să judecăm contrastarea colorilor cu tot dreptul, prin analogie cu cea din urmă; *în al doilea rând*, putem cita exemple, deși rare, despre oameni cari, având vederea cea mai bună din lume, nu erau în stare să deosebească colori, și, având auzul cel mai ager, nu puteau deosebi tonuri, tot astfel putem arăta că cei ce pot aceasta au și percepția unei calități schimbate (nu numai a gradului senzației) la diferitele tensiuni pe scala de colori sau tonuri, tot așa putem afirma că numărul e menit pentru deosebiri *perceptibile*. Considerând acestea suntem nevoiți, cred, să admitem că senzațiile de culoare și ton nu pot fi privite ca simplă impresie de simțuri, ci ca efect al unei aprecieri a formei în jocul multor senzații. Deosebirea, pe care o părere sau alta o dă în judecarea temeiului muzicii, ar modifica definiția numai în sensul că am spune sau, așa cum am făcut-o noi, că muzică este un joc frumos al senzațiilor (prin

auz), sau al unor senzații *plăcute*. Numai după felul dintâi de explicare, muzica ne vom reprezenta-o ca artă *frumoasă*, după al doilea fel însă, ca artă plăcută (cel puțin în parte).

§ 52. *Despre unirea artelor frumoase în unul și același produs*

Elocvența poate fi unită cu o prezentare pitorescă atât a subiectelor ei cât și a obiectelor într'o *dramă*, poezia cu muzică în cântare, cântarea însă totodată cu o prezentare pitorescă (teatrală) într'o *operă*, jocul senzațiilor într'o muzică cu jocul trupurilor în *dans* etc. Tot astfel reprezentarea sublimului, întrucât aparține artei frumoase, se poate uni cu frumuseța într'o *tragedie rimată*, într'o *poezie didactică*, într'un *oratoriu*. În aceste combinațiuni arta frumoasă e încă mai artistică, dar dacă e și mai frumoasă (deoarece în acest fel se încrucișează atât de variate și deosebite feluri ale plăcerii), de aceasta ne putem îndoi în unele din aceste cazuri. Dar, în toată arta frumoasă, esențialul stă în formă, care pentru observare și apreciere corespunde finalității unde plăcerea este în același timp cultură și dispune spiritul pentru idei, făcându-l astfel susceptibil pentru mai multă plăcere și distracție de acest fel. Esențialul nu stă deci în materia senzației (în excitație sau emoție), unde se caută numai desfătare care nu lasă nimic în idee, tâmpește spiritul, face obiectul încetul cu încetul grețos, iar mintea nemulțumită cu sine însuși și schimbătoare prin faptul că are conștiința unei dispoziții potrivnice judecării rațiunii.

Dacă artele frumoase nu sunt puse, de aproape sau de departe, în legătură cu idei morale, cari singure cuprind în sine o plăcere independentă, atunci soarta lor finală e cea descrisă mai sus. Ele servesc, în acest caz, numai pentru distracție, de care avem cu atât mai multă nevoie, cu cât ne servim de ea pentru a alunga nemulțumirea minții cu sine însăși prin faptul că ne facem tot mai nefolositori și tot mai nemulțumiți cu noi înșine. În general, frumusețile naturii sunt cele mai potrivite pentru scopul dintâi, dacă ne obișnuim de cu bună vreme să le observăm, să le apreciem și să le admirăm.

§ 53. *Comparația valorii estetice a artelor frumoase întreolaltă*

Rangul cel mai înalt îl ocupă între toate *arta poetică* (care își datorește originea aproape în întregime geniului și care cel mai puțin vrea să fie condusă prin precepte sau prin exemple). Ea lărgeste mintea prin faptul că dă libertate puterii de imaginație și, în limitele unui concept dat și în variația nemărginită de forme posibile concordante cu acel concept, reprezintă forma ce unește prezentarea conceptului cu o plenitudine de gândire pentru care nicio expresie verbală nu este pe deplin adecvată, ridicându-se astfel în mod estetic la idei. Ea întărește mintea făcând-o să simtă facultatea sa liberă, spontană, și independentă de determinarea naturii. Prin această facultate, mintea contemplează și judecă natura, ca fenomen, dintr'un punct de vedere pe care ea nu-l oferă dela sine în experiență nici pentru simț nici pentru intelect. În acest fel, mintea întrebuințează natura în vederea și așa zicând ca schemă a suprasensibilului. Ea se joacă cu aparența ce-o produce după bunul său plac, fără a înșela totuși prin asta; căci ea însăși declară că ocupația ei e simplu joc, care totuși poate fi întrebuințat de intelect în mod telic și pentru scopurile sale. Elocvența, întrucât prin ea se înțelege arta de persuasiune, adică de a înșela prin aparența frumoasă (ca *ars oratoria*), și nu simplă vorbire potrivită (elocvență și stil), este o dialectică împrumutând dela arta poetică numai atâta cât e necesar de a câștiga spiritele înainte de judecare în favorul oratorului, pentru a lua judecătii libertatea; ea nu poate fi recomandată deci nici la bara tribunalelor nici pentru amvon. Căci dacă e vorba de legi civile, de dreptul persoanelor particulare sau de instruirea și îndreptarea durabilă a minților spre o cunoaștere adevărată și observare conștiințioasă a datoriei lor, atunci e subț demnitatea unei ocupații atât de importante de a face să se vadă chiar numai o urmă de abundență a invenției și imaginației, încă mai mult însă de artă de persuasiune și de a seduce în favorul cuiva. Căci, chiar dacă ea e întrebuințată uneori în intenții legitime și laudabile, ea este totuși reprobabilă, întrucât în acest fel se corup, din punct de vedere subiectiv, maximele și sentimentele,

deși, din punct de vedere obiectiv, fapta e legală întrucât nu e de ajuns de a face ceea ce este drept, ci și de a o face din singura cauză că este drept. De asemenea, simplul concept lămurit al acestor feluri de preocupare omenească, unit cu o prezentare vioaie în exemple și fără a se greși împotriva regulilor eufoniei limbii sau împotriva decenței expresiei, are, pentru ideile rațiunii (cari, la un loc, constituiesc elocvența), chiar pentru sine influență suficientă asupra minții omenești, fără să mai fie nevoie de a pune aci în acțiune și mașinile persuasiunii. Căci acestea, putând fi întrebuițate tot atât de bine și pentru justificarea sau disimularea viciului și a erorii, nu pot nimici cu desăvârșire bănuiala ascunsă a unei înșelări artificiale. În arta poetică totul se petrece cinstit și sincer. Ea declară a desfășura un simplu joc distractiv cu puterea de imaginație și anume după formă, în concordanță cu legi ale intelectului, și nu cere a înșela și a prinde în mreajă intelectul printr'o prezentare sensibilă ¹⁾.

După arta poetică aș pune, *dacă e vorba de excitarea și mișcarea minții*, pe aceea care, între cele vorbitoare, e cea mai apropiată de ea și se mai poate și lega de ea în mod foarte natural, anume *arta muzicală*. Căci, deși ea vorbește numai prin senzații fără concepte, prin urmare nu lasă, cum o face poezia, ceva în urmă pentru meditare, totuși ea mișcă mintea cu mai multă variație, și, cu toate că numai în mod trecător, totuși mai adânc. Dar ea este fără îndoială mai mult desfătare decât cultură (jocul gândirii, produs de ea în același timp,

¹⁾ Trebuie să mărturisesc că o poezie frumoasă mi-a făcut totdeauna o plăcere curată, pe când citirea celui mai bun discurs al unui orator popular roman, sau al unui orator parlamentar sau de amvon din timpurile noastre a fost totdeauna amestecată cu sentimentul neplăcut al desaprobării unei viclene arte, care e în stare să înduplece oamenii ea pe niște mașini la o anumită judecată în lucruri importante, ceea ce într'o reflexiune liniștită trebuie să piardă la ei toată greutatea. Elocvența și euloghia (la un loc, retorica) aparțin artei frumoase; dar arta oratorului (*ars oratoria*), ca artă de a se servi de slăbiciunile oamenilor pentru scopurile proprii (oricât de bine ar fi intenționate sau oricât de bune ar fi în realitate) nu este demnă de nicio stimă. Mai apoi, ea se ridică, atât la Atena cât și la Roma, la cea mai înaltă treaptă numai într'o vreme când Statul se apropia cu pași repezi de prăbușire și patriotismul adevărat se stinsese. Cine, având o pricepere limpede a lucrurilor, stăpânește pe deplin limba în toată bogăția și puritatea ei și, înzestrat cu o imaginație fecundă și potrivită pentru expunerea ideilor sale, are și un viu interes sufletesc pentru binele adevărat, acela e *vir bonus dicendi peritus*, oratorul fără artă, dar cu plină greutate, cum îl vrea *Cicero*, fără ca el însuși să fi rămas totuși totdeauna credincios acestui ideal.

e numai efectul unei asociații așa zicând mecanice), și are, judecată prin rațiune, mai puțină valoare decât orice altă artă frumoasă. De aceea ea cere, ca orice desfătare, schimbare mai deasă și nu suportă prea multă repetare fără a produce saturație. Atracțiunea ei, care se poate comunica în mod atât de general, pare a se întemeia pe faptul că: orice expresie a vorbirii continue are un ton ce corespunde sensului ei; că acest ton exprimă mai mult sau mai puțin un afect al celui ce vorbește și-l produce, reciproc, și în cel ce aude, excitând apoi în el în mod invers și ideea exprimată în vorbire cu un astfel de ton, și că, așa cum modulația este așa zicând o vorbire generală a senzațiilor, înțeleasă de orice om, arta muzicală reprezintă această vorbire pentru sine în toată puterea ei, anume ca limbaj al afectelor, comunicând astfel, după legea asociației, în mod general ideile estetice unite firește cu acest limbaj; cum însă acele idei estetice nu sunt concepte nici gândiri determinate, forma compoziției acestor senzații (armonia și melodia) servesc numai, în locul formei unui limbaj, de a exprima cu ajutorul unui acord proporționat al lor ideea estetică a unui întreg coerent al unei plenitudini inefabile de gândiri, după o anumită temă, care constituie afectul dominant al piesei. Notăm că acordul proporționat, deoarece se întemeiază la tonuri pe proporția numărului oscilațiilor aerului în același timp, întrucât tonurile se leagă simultan sau și succesiv, poate fi exprimată în mod matematic sub anumite reguli. Numai de această formă matematică, deși nu e reprezentată prin concepte determinate, depinde plăcerea pe care simpla reflexiune asupra unei astfel de mulțimi de senzații ce se însoțesc sau se succed o leagă de acest joc al lor ca o condiție, valabilă pentru oricine, a frumuseții sale. Și numai în temeiul acestui acord, gustul își poate aroga dreptul de a se exprima dinainte asupra judecății oricui.

Dar, în excitația și mișcarea minții ce produce muzica, matematica fără îndoială că n'are nici cea mai mică parte; ci ea este numai condiția indispensabilă (*conditio sine qua non*) a acelei proporții a impresiilor, atât în unirea cât și în

variația lor, care dă posibilitatea de a le prinde într'o unitate și de a împiedeca să se distrugă reciproc, pentru a se acorda în acest fel într'o mișcare și înviorare continuă a minții prin afecte corespunzătoare, producând astfel o plăcere personală liniștită.

Dacă apreciem însă valoarea artelor frumoase după cultura ce o dau minții, și luăm ca criteriu lărgirea facultăților cari trebuie să se întâlnească în puterea de judecare pentru a produce o cunoaștere, în acest caz muzica ocupă între artele frumoase locul cel mai de jos (cum de altminteri ea ocupă între artele ce sunt apreciate totodată după agreabilitatea lor poate că locul cel mai înalt), întrucât ea se joacă numai cu senzații. Artele figurative o întrec deci, din acest punct de vedere, cu mult; căci, excitând puterea de imaginație spre un joc liber și totuși în același timp potrivit intelectului, ele înfăptuiesc totodată un produs ce servește conceptelor intelectului ca un vehicul durabil și recomandabil prin sine însuși, înlesnind astfel unirea lor cu sensibilitatea și deci așa zicând urbanitatea facultăților superioare de cunoaștere. Cele două categorii de arte iau o cale cu totul diferită: cea dintâi dela senzații la idei nedeterminate, a doua însă dela idei determinate la senzații. Artele din urmă produc o impresie *permanentă*, cele dintâi numai *trecătoare*. Puterea de imaginație le poate evoca pe acelea procurându-și astfel o petrecere plăcută, acestea însă sau se sting cu desăvârșire sau, când sunt repetate involuntar de puterea de imaginație, ele ne sunt mai mult supărătoare decât plăcute. Pe lângă acestea, muzica suferă de o anumită lipsă de urbanitate, întrucât, considerându-se mai ales felul instrumentelor ei, ea își întinde influența mai departe decât i se cere (asupra vecinilor) și devine astfel nesuferită, știrbind deci libertatea altora, în afară de societatea muzicală, ceea ce artele cari vorbesc ochilor nu o fac, deoarece nu trebuie decât să privim în altă parte dacă nu vrem să îngăduim impresia lor. Aci e aproape același lucru ca și cu plăcerea produsă de un miros ce se răspândește pe o mare întindere. Cel ce scoate din buzunar batista sa parfumată, îi împărtășește pe toți cei din jurul său și de lângă dânsul

împotriva voinței lor, și îi silește când vreau să respire, de a savura totodată; de aceea a și ieșit din modă ¹⁾.

Intre artele figurative i-aș da preferință picturii, parte fiindcă ea constituie, ca artă a desenului, temelia celorlalte arte figurative, pe de altă parte fiindcă ea poate pătrunde cu mult mai bine în regiunea ideilor, și poate lărgi și câmpul intuiției în conformitate cu ideile mai mult decât le este îngăduit celorlalte.

§ 54. NOTĂ

Intre ceea ce *place numai în apreciere* și ceea ce *desfată* (place în senzație) este, precum am arătat adeseori, o deosebire esențială. Plăcerea din urmă este ceva ce nu putem atribui fiecăruia așa cum o putem face cu cea dintâi. Desfătarea (cauza ei poate fi chiar și în idei) pare a sta totdeauna într'un sentiment de sporire a întregii vieți a omului, deci și a bunei stări corporale, adică a sănătății, astfel că Epicur, care consideră toată desfătarea în fond ca senzație corporală, poate că are dreptate din acest punct de vedere, și numai că s'a înțeles greșit pe sine însuși socotind că plăcerea intelectuală și chiar cea practică ar aparține desfătărilor. Ținându-se seama de deosebirea din urmă, se poate explica cum o desfătare poate displăcea chiar celui ce o simte (cum ar fi bucuria unui om sărac dar de treabă când îl moștenește pe tatăl său, care îl iubea dar era sgârcit), sau cum o durere adâncă poate totuși plăcea celui ce o suferă (tristeța unei văduve asupra morții soțului ei meritos), sau cum o desfătare mai poate și plăcea (cum e cea pentru științe de cari ne ocupăm), sau cum o durere (de exemplu ură, invidie și sete de răzbunare) mai poate să ne și displace. Plăcerea sau displăcerea se întemeiază aci pe rațiune, și e identică cu *aprobarea* sau *desaprobarea*; desfătarea și durerea însă nu se pot întemeia decât pe sentimentul sau așteptarea unui sentiment (ori din ce cauză ar fi) privind o *bună stare* sau *rea stare* posibilă.

¹⁾ Cei ce au recomandat, pentru rugăciunile acasă, și cântarea de cântece religioase, nu s'au gândit că printr'o astfel de rugăciune sgomotoasă (chiar prin aceasta de obicei fariseică) supără publicul foarte mult, deoarece îi silește pe vecini sau să cânte și ei sau să înceteze a gândi la afacerile lor.

Tot liberul joc variază al senzațiilor (cari n'au ca temelie o intenție) desfătă, deoarece sporește sentimentul sănătății, fie că, în judecata rațiunii asupra obiectului său și chiar asupra acestei desfătări, avem o plăcere sau n'o avem, și această desfătare se poate ridica până la afect, deși n'avem un interes pentru obiect însuși, cel puțin nu un astfel de interes ce ar fi proporționat gradului afectului. Le putem împărți în *joc de noroc*, *joc de sunete* și *joc de gândiri*. Cel dintâi cere un *interes*, fie al vanității sau al egoismului, care însă nu e nici pe departe atât de mare ca cel pentru felul cum căutăm să ni-l dobândim; al *doilea* nu cere decât variația *senzațiilor*, din cari fiecare se raportează la un afect, dar n'are gradul unui afect, și deșteaptă idei estetice; al *treilea* izvorește numai din variația reprezentărilor, în puterea de judecare, prin care, ce-i drept, nu se naște nicio gândire ce ar cuprinde vreun interes, dar totuși se înviorază mintea.

Cât de desfătătoare trebuie să fie jocurile, fără ca să avem nevoie de a lega de ele o intenție interesată, o dovedesc toate seratele noastre; căci fără de joc aproape nicio societate nu poate *petrece*. Dar afectele de speranță, frică, bucurie, mânie, dispreț, intervin aci schimbându-și în fiecare moment rolul lor, și sunt atât de vii încât prin ele, ca o mișcare interioară, pare a fi înviorat în trup tot procesul vital, precum o dovedește vioiciunea minții produsă în acest mod, deși nici nu se câștigă nici nu se învață nimic cu acest prilej. Dar, cum jocul de noroc nu este un joc frumos, vrem să-l lăsăm aci la o parte. Dar muzica și glumele hazlii sunt două feluri de joc cu idei estetice sau și cu reprezentări intelectuale, prin cari la urma urmei nu se gândește nimic și cari numai prin variația lor pot desfăta cu vioiciune. Prin asta, ele arată destul de lămurit că înviorarea în amândouă este numai corporală, deși e produsă de idei ale minții, și că sentimentul de sănătate se produce printr'o mișcare a intestinelor care corespunde jocului aceloră; în acest fapt stă toată desfătarea unei societăți inteligente, lăudată atât de mult ca rafinată și spirituală. Nu aprecierea armoniei în sunete sau glume spirituale, care cu frumuseța ei servește numai ca vehicul necesar, ci înviorarea procesului vital în trup, afectul care mișcă

intestinele și diafragma, cu un cuvânt, sentimentul sănătății (care fără acest prilej n'ar putea fi simțit), constituie desfătarea ce-o găsim în faptul că putem stăpâni corpul și prin suflet și că putem întrebuința sufletul ca medic al corpului.

În muzică, acest joc trece dela senzația corpului la idei estetice (ale obiectelor pentru afecte), întorcându-se apoi dela acestea, dar cu putere unită, iarăși la corp. În glumă (care ca și muzica merită să fie socotită mai degrabă la arta agreabilă decât la cea frumoasă), jocul își ia începutul dela gândiri, cari toate, întrucât vreau să se exprime în mod sensibil, preocupă și corpul. Și cum intelectul în această exprimare în care nu găsește ceea ce așteaptă, se destinde dintr'odată, noi simțim efectul acestei destinderi în trup prin vibrațiunile organelor, ceea ce înlesnește restabilirea echilibrului lor și are o influență binefăcătoare asupra sănătății.

În tot ce ar fi să deștepte un râs vioiu și sguduitor, trebuie să fie ceva absurd (pentru care deci intelctul în sine nu poate găsi plăcere). *Râsul este un afect izvorât din transformarea bruscă a unei așteptări încordate în nimic.* Tocmai această transformare, care pentru intelect de sigur că nu este îmbucurătoare, produce totuși în mod indirect pentru un moment o veselie foarte vie. Prin urmare, cauza trebuie să stea în influența reprezentării asupra corpului și reacțiunea acestuia asupra minții, și anume nu întrucât reprezentarea este în mod obiectiv un obiect al desfătării, cum ar fi cazul când cineva primește știrea despre un mare câștig în negoț (căci cum poate desfăta o așteptare înșelată?), ci numai prin faptul că ea, ca simplu joc al reprezentării, produce un joc¹⁾ al forțelor vitale în trup.

Când cineva istorisește: « Un Indian șezând la masă cu un Englez, la Surate, și văzând cum, destupându-se o sticlă cu « ale », toată berea prefăcută în spumă ieși afară, își arătă mirarea cu multe exclamații; întrebat de Englez, care ar fi cauza marei sale mirări, el răspunse: nu mă mir că berea iese din sticlă, ci mă mir cum ați putut-o băga în ea » — la această istorisire noi râdem și ne veselim din suflet, nu fiindcă

¹⁾ În B și C: echilibru.

ne credem poate mai deștepți decât acest neștiutor, sau asupra ceva ce intelectul ne-ar arăta ca plăcut în această întâmplare, ci așteptarea noastră era încordată și se preface deodată în nimic. Sau când moștenitorul unei rude bogate vrea să-i facă o înmormântare cât se poate de solemnă și se plânge că nu prea poate reuși în această năzuință a sa; căci (zice el) cu cât le dau bocitorilor mei mai mulți bani ca să facă o față tristă cu atât mai veseli arată, în acest caz râdem în hohot, deoarece o așteptare se preface deodată în nimic. Trebuie să notăm bine: că așteptarea n'are voie să se prefacă în contrarul (pozitiv) obiectului așteptat, căci asta este totdeauna ceva și poate adeseori întrista, ci ea trebuie să se prefacă în nimic. Căci, când cineva deșteaptă în noi cu istorisirea unei povești o mare așteptare, și la urmă înțelegem imediat neadevărul ei, asta ne displace; cum e de exemplu povestea despre oameni cari de mare supărare să fi încărunțit într'o singură noapte; dar, când ca răspuns la o astfel de poveste, un alt poznaș istorisește foarte pe larg supărarea unui negustor, care, întorcându-se din India în Europa cu toată averea sa în mărfuri, fu nevoit la o furtună să arunce totul peste bord, și se supără atât de mult încât în aceeași noapte îi încărunți peruca, atunci râdem și ne face plăcere, deoarece noi mai aruncăm o vreme, ca pe o minge, încoace și încolo propria noastră apucătură greșită după un obiect, de altfel indiferent pentru noi, sau mai bine zis ideea pe care o urmărim, crezând numai că vom prinde-o și o vom ținea. Nu este aci punerea la punct a unui mincinos sau prost ceea ce produce plăcerea; căci și pentru sine această poveste istorisită cu seriozitate excepțională ar excita râsul în hohote al unei societăți, iar cealaltă poveste n'ar deștepta de obicei nicio atenție.

Curios este că în toate cazurile de acest fel gluma trebuie să cuprindă totdeauna în sine ceva ce poate înșela pentru o clipă; de aceea când aparența dispare în nimic, mintea privește iarăși îndărăt pentru a mai face cu această aparență încă o încercare. În acest fel, printr'o încordare și destindere ce se succed cu iuțeală, mintea e repezită încoace și încolo și e pusă în oscilație. Cum pornirea dela punctul de unde așa zicând coarda a fost întinsă, se făcu dintr'odată (nu prin-

tr'o destindere încetă), această oscilație trebuie să provoace o mișcare a minții și totodată, în armonie cu ea, o mișcare internă corporală care durează în mod involuntar și produce oboseală, în același timp însă și înveselire (efectele unei emoții dătătoare de sănătate).

Căci, dacă admitem că toată cugetarea noastră e însoțită, în mod armonic, de oareșcare mișcare în organele trupului, vom înțelege destul de bine, cum acelei transpuneri a minții dela un punct de vedere la altul pentru a privi obiectul său îi poate corespunde o încordare și destindere reciprocă a părților elastice ale intestinelor noastre, care se comunică diafragmei. Această vibrație (asemănătoare celei ce o simt oamenii cari se gâdilă) face ca plămâni să scoată aerul în intermitențe foarte scurte, producând astfel o mișcare prielnică sănătății, care singură, și nu procesul ce se petrece în minte, constituie adevărata cauză a plăcerii pentru o cugetare care în fond nu reprezintă nimic. Voltaire a zis că cerul ne-a dat, ca o contrapondere împotriva multelor necazuri ale vieții, două lucruri: *speranța și somnul*. Ar fi trebuit să mai adauge la acestea și râsul; dacă numai mijloacele de a produce râsul la oameni raționali ar fi așa de ușor la îndemână, și dacă spiritul sau originalitatea umorului cari sunt necesare pentru asta, n'ar fi tot așa de rare, precum de des este talentul de a naște opere poetice *turburătoare de cap*, ca cele ale unor visători mistici, *frângătoare de gât*, ca cele ale geniilor, sau *rupătoare de inimi*, ca cele ale romancierilor sentimentali, (sau chiar ale unor moraliști de același fel).

Putem deci, pare-mi-se, îngădui prea bine lui Epicur: că toată plăcerea, deși e prilejuită prin concepte cari deșteaptă idei estetice, este senzație *animalică* adică corporală, fără a păgubi prin această concesiune prin nimic sentimentul spiritual al respectului pentru idei morale, sentiment ce nu este plăcere, ci o stimă de sine (a omenirii în noi), care ne înalță deasupra trebuinței plăcerii, ba chiar fără a păgubi nici sentimentul mai puțin nobil al gustului.

Ceva compus din amândouă găsim în *naivitate*, care reprezintă izbucnirea sincerității la origine naturală omenirii împotriva artei de disimulare devenită a doua natură. Rădem de

ingenuitatea care încă nu pricepe să se prefacă, și ne bucurăm doar și de ingenuitatea naturii care îi joacă aci acelei arte o festă. Se aștepta obișnuita purtare a expresiei artificiale și ticluite cu prudență în vederea aparenței frumoase, și când colo! se arată natura nevinovată și nestrucată pe care nu așteptam deloc s'o întâlnim și pe care cel ce-o făcu astfel să se arate nici nu se gândea s'o desvăluie. Că aparența frumoasă, dar falsă, care de obicei are o mare importanță în judecata noastră, se prefacă aci deodată în nimic, că așa zicând ștregarul în noi e dat pe față, produce mișcarea minții în două direcții opuse în mod succesiv, care în același timp sgâlție sănătos și corpul. Faptul însă că ceva ce este infinit mai bun decât toate moravurile adoptate, curățenia felului de gândire (cel puțin dispoziția pentru ea), nu s'a stins încă cu desăvârșire în natura umană, amestecă seriozitate și înalta stimă în acest joc al puterii de judecare. Deoarece însă această apariție este numai de scurtă durată, vălul artei de disimulare fiind tras repede iarăși peste ea, se amestecă în același timp și regretul, care este o emoție a gingășiei, care însă, ca joc, se poate prea bine împăca cu un astfel de răs binevoitor, compensând de obicei și jena celui ce dă prilejul pentru asta, din pricina că încă nu e rafinat după felul oamenilor. O artă de a fi *naiv*, constituie din această cauză o contradicție; dar e desigur posibil de a reprezenta naivitatea într'o persoană imaginată, și este o artă frumoasă, deși totuși rară. Cu naivitatea nu trebuie confundată simplitatea sinceră, pe care natura nu o schimonosește numai din cauza că ea nu pricepe ce e arta de a se purta cu oamenii.

La ceea ce este înviorător, înrudit de aproape cu plăcerea izvorâtă din răs, și aparținând originalității spiritului, dar nu talentului artei frumoase, poate fi socotită și maniera umoristică. *Comicul*, în înțeles bun, înseamnă anume talentul de a se putea transpune cu voință într'o anumită dispoziție sufletească, în care toate lucrurile se judecă cu totul altfel decât de obicei (chiar invers), dar totuși în conformitate cu anumite principii raționale într'o astfel de stare sufletească. Cine e supus fără voia sa unor astfel de schimbări este *cu toane*, cine însă e în stare să adopte cu voință și cu un scop

anumit (pentru o expunere vioaie cu ajutorul unui contrast ce produce râs), acela se numește comic, ca și ceea ce expune el. Această manieră aparține însă mai mult artei agreabile decât celei frumoase, deoarece obiectul celei din urmă trebuie să arate totdeauna oareșcare demnitate și cere deci, în expunere, așa ca și gustul în apreciere, o anumită seriozitate.

SECȚIUNEA A DOUA

DIALECTICA PUTERII DE JUDECARE ESTETICĂ

§ 55.

O putere de judecare ce ar avea să fie dialectică trebuie să fie mai întâi raționantă, adică judecățile ei trebuie să aibă pretenție de universalitate, și anume *a priori*¹⁾, căci în opunerea unor astfel de judecăți stă dialectica. De aceea, incompatibilitatea judecăților estetice sensibile (asupra agreabilului și desagreabilului) nu este dialectică. Nici opoziția (*Widerstreit*) judecăților de gust, întru cât fiecare om se referă numai la gustul său propriu, nu constituie o dialectică a gustului, deoarece nimeni nu se gândește să facă din judecata sa o regulă universală. Nu rămâne deci niciun concept al unei dialectice care s'ar raporta la gust, decât cel al unei dialectice a *criticei* gustului (nu a gustului însuși) cu privire la *principiile* ei: deoarece, anume, asupra temeiului posibilității judecăților de gust în general se pot ivi, în mod natural și inevitabil, concepte opuse olaltă. Critica transcendențială a gustului va cuprinde deci numai atunci o parte ce poate purta numele unei dialectice a puterii de judecare estetică, dacă se constată o antinomie a principiilor acestei facultăți, antinomie care pune la îndoială legalitatea ei, deci și posibilitatea ei internă.

¹⁾ O judecată raționantă (*judicium ratiocinans*) se poate numi orice judecată ce se anunță ca universală; căci într'atât ea poate servi ca propoziție majoră într'un raționament. O judecată rațională (*judicium ratiocinatum*) însă poate fi numită numai aceea care e gândită ca concluzie dintr'un raționament, deci ca întemeiată *a priori*.

§ 56. *Expunerea antinomiei gustului*

Primul loc comun al gustului e cuprins în propoziția prin care orice om lipsit de gust crede a se putea apăra împotriva oricărei muștrări. *Fiecare are gustul său propriu.*

Al doilea loc comun al gustului și care e folosit chiar și de cei ce-i dau judecății de gust dreptul de a face afirmațiuni valabile pentru oricine, este: *asupra gustului nu se poate discuta.* Ceea ce înseamnă atâta că: principiul de determinare al unei judecăți de gust poate fi fără îndoială și obiectiv, dar nu poate fi adus la concepte determinate, prin urmare asupra judecății însăși nu se poate *hotărî* nimic prin demonstrații, deși asupra lor prea bine și cu tot dreptul se poate ivi o *ceartă*. Căci a se *certa* și a *discuta* au, ce-i drept, punctul comun că, prin opunerea reciprocă a judecăților, caută să producă concordanța lor, dar se deosebesc prin faptul că discuția speră a o înfăptui după concepte determinate ca argumente, admitând deci *concepte obiective* ca temeuri ale judecății. Unde însă acest lucru e considerat imposibil, acolo și discuția e considerată fără rost.

Se vede lesne că între aceste două locuri comune lipsește o propoziție, care nu circulă, ce-i drept, ca proverb, dar totuși e cuprinsă în mintea tuturor, anume: *asupra gustului se poate certa* (deși nu discuta). Această propoziție cuprinde însă contrarul propoziției celei de sus. Căci lucrul asupra căruia ar fi îngăduită cearta, trebuie să permită celor ce se ceartă speranța să se înțeleagă asupra lui. Prin urmare, trebuie să putem socoti cu principii ale judecății cari nu au numai valabilitate particulară și deci nu sunt numai subiective, ceea ce se opune însă chiar direct aceluiași principiu zicând că: *fiecare își are gustul său propriu.*

Se arată deci, cu privire la principiul gustului, următoarea antinomie:

1. *Teză.* Judecata de gust nu se întemeiază pe concepte; căci de altfel s'ar putea discuta asupra ei (s'ar putea hotărî prin demonstrații).
2. *Antiteză.* Judecata de gust se întemeiază pe concepte; căci de altfel, cu toată variația ei, nu s'ar putea ivi nici chiar

o ceartă asupra ei (pretinzându-se concordanța necesară a altora cu această judecată).

§ 57. *Deslegarea antinomiei gustului*

Conflictul între acele principii, puse la baza oricărei judecări de gust (cari nu sunt altceva decât cele două caractere ale judecării de gust, arătate mai sus în analitică), nu se poate înlătura decât arătându-se că: conceptul la care raportăm obiectul în acest fel de judecări nu este luat în cele două maxime ale puterii de judecare estetică în înțeles identic; acest îndoit înțeles, sau punct de vedere, al aprecierii aparține cu necesitate puterii noastre transcendente de judecare, dar și aparența în confuziunea amândurora, ca iluzie naturală, e inevitabilă.

La un concept oarecare trebuie să se raporteze judecata de gust, căci de altminteri n'ar putea ridica pretenția la valabilitate necesară pentru oricine. Dar dintr'un concept nu poate fi demonstrabilă tocmai pentru faptul că un concept poate fi sau determinabil sau și în sine nedeterminat și totodată indeterminabil. De felul dintâi este conceptul intelectual, care e determinabil prin predicate ale intuiției sensibile ce-i poate corespunde; de felul al doilea însă, conceptul rațional transcendentă despre suprasensibilul ce stă la baza a toată acea intuiție, concept deci ce nu poate fi determinat mai departe.

Dar, judecata de gust se raportează la obiecte ale simțurilor, însă spre a determina un *concept* al lor pentru intelect; căci ea nu este o judecată de cunoaștere. Prin urmare, ea este, ca o reprezentare individuală intuitivă, raportată la sentimentul plăcerii, numai o judecată particulară, și din acest punct de vedere ea ar fi restrânsă, cu privire la valabilitatea ei, numai la individul ce judecă: obiectul este *pentru mine* un obiect al plăcerii, pentru alții ar putea fi altfel; — fiecare își are gustul său.

Totuși, în judecata de gust e cuprinsă fără îndoială o raportare lărgită a reprezentării obiectului (totodată și a subiectului) pe care întemeiem o lărgire a acestor fel de judecări, ca necesare pentru oricine, lărgire ce trebuie să-și aibă temeiul în mod necesar într'un concept oarecare. Acest concept însă nu poate fi determinat nicidecum prin intuiție, prin el nu se

poate cunoaște nimic, deci nici *nu se poate demonstra* nimic pentru judecata de gust. Un atare concept însă este simplul concept rațional pur despre suprasensibilul care stă la baza obiectului (și a subiectului care judecă) ca a unui obiect sensibil, deci fenomen. Căci, dacă n'am avea această considerație, pretenția judecății de gust la valabilitate universală n'ar putea fi salvată; dacă conceptul pe care se întemeiază ar fi numai un simplu concept intelectual confuz, de pildă de perfecțiune, căruia i-am putea alătura prin corespondență intuiția sensibilă a frumosului, atunci ar fi cel puțin în sine posibil de a întemeia judecata de gust pe demonstrații, ceea ce contrazice teza.

Dar, acum, dispăre orice contradicție, dacă zic: judecata de gust se întemeiază pe un concept, (al unui principiu în general despre finalitatea subiectivă a naturii pentru puterea de judecare), din care însă, cu privire la obiect, nu poate fi nimic cunoscut nici demonstrat, deoarece este în sine indeterminabil și nepotrivit pentru cunoaștere. Dar judecata dobandește totuși prin același concept totodată valabilitate pentru oricine (la fiecare, ce-i drept, ca judecată singulară, care însoțește nemijlocit intuiția), deoarece principiul ei de determinare e cuprins poate în conceptul despre ceea ce poate fi considerat ca substrat suprasensibil al omenirii.

În deslegarea unei antinomii nu importă decât posibilitatea ca două propoziții opuse între ele în aparență să nu se contrazică de fapt, ci să poată sta lângă olaltă, deși explicarea posibilității conceptului lor depășește facultatea noastră de cunoaștere. Că această aparență este și naturală și inevitabilă pentru rațiunea umană, tot astfel de ce este și rămâne așa, cu toate că după deslegarea contradicției aparente nu mai înșeală, se poate înțelege din acestea.

Noi luăm anume conceptul pe care trebuie să se întemeieze valabilitatea universală a unei judecăți, în amândouă judecățile opuse în aceeași semnificație și totuși enunțăm despre el două predicate opuse. În teză ar trebui deci spus: judecata de gust nu se întemeiază pe concepte *determinate*, iar în antiteză: judecata de gust se întemeiază totuși pe un concept, deși *indeterminat*, (anume pe conceptul despre substratul suprasensibil

al fenomenelor), și în acest caz între ele n'ar exista niciun conflict.

Mai mult decât să înlăturăm acest conflict în pretențiile și contrapretențiile gustului, nu putem face. A da un principiu obiectiv determinat al gustului, după care judecățile sale ar putea fi conduse, examinate și demonstrate, e absolut imposibil, căci atunci n'ar fi o judecată de gust. Principiul subiectiv, anume ideea indeterminată a suprasensibilului în noi, nu poate fi decât numai indirect ca singură cheie a descifrării acestei facultăți, ascunsă nouă înșine după izvoarele sale, dar nu poate fi făcut inteligibil prin nimic altceva.

La baza acestei antinomii, formulată și împăcată aci, stă conceptul adevărat al gustului, anume ca al unei puteri de judecare estetică, numai reflexivă. Și aci au fost împreunate amândouă principiile, în aparență opuse, într-o *amândouă pot fi adevărate*, ceea ce-i suficient. Dacă se ia însă, ca principiu de determinare a gustului (din cauza singularității reprezentării ce stă la baza judecății de gust), cum se face de unii, *agreabilul*, sau cum vreau alții (din cauza valabilității sale universale), principiul *perfectiunii*, potrivit-se definiția gustului după acestea, atunci se ivește o antinomie ce nu poate fi nicidecum împăcată decât arătându-se că amândouă aceste propoziții opuse între ele (dar nu numai în mod contradictoriu) *sunt false*, ceea ce dovedește apoi că conceptul pe care fiecare din ele se întemeiază se contrazice el însuși. Se vede deci cum că înlăturarea antinomiei puterii de judecare estetică ia același drum ca și cel urmat de critică în deslegarea antinomiilor rațiunii pure teoretice, și că atât aici cât și în critica rațiunii practice antinomiile ne constrâng, împotriva voinței noastre, să privim dincolo de sensibil și să căutăm a priori în suprasensibil punctul de unire a tuturor facultăților noastre, deoarece nu rămâne altă ieșire pentru a pune rațiunea de acord cu sine însăși.

NOTA I-A

Întâlnind în filosofia transcendențială atât de adeseori prilejul de a face distincție între idei și concepte intelectuale, ne poate fi de folos de a introduce termeni tehnici corespun-

zători deosebirii lor. Cred că nu se va avea nimic împotriva dacă voi propune câțiva. Idei, în semnificația cea mai generală, sunt reprezentări raportate la un obiect după un principiu anumit (subiectiv sau obiectiv), întru cât ele nu pot deveni totuși niciodată o cunoaștere a lui. Ele se raportează sau după un principiu numai subiectiv al concordanței facultăților de cunoaștere între olaltă (a puterii de imaginație și intelectului) la o intuiție, și se chiamă în acest caz idei *estetice*, sau se raportează după un principiu obiectiv la un concept, neputând da totuși niciodată o cunoaștere a obiectului, și se chiamă idei raționale. În acest caz din urmă, conceptul este un concept *transcendent*, care se deosebește de conceptul intelectual, căruia i se poate pune la bază totdeauna o experiență adecvat corespunzătoare, și care, de aceea, se numește *immanent*.

O *idee estetică* nu poate deveni o cunoaștere, deoarece ea este o *intuiție* (a puterii de imaginație), căreia nu i se poate găsi niciodată un concept adecvat. O *idee rațională* nu poate deveni nicidecum cunoaștere, deoarece cuprinde un *concept* (despre suprasensibil), căruia nu i se poate da niciodată o intuiție potrivită lui.

Dar eu cred că ideea estetică am putea-o numi o reprezentare *inexponibilă* a puterii de imaginație, iar ideea rațională un concept *indemonstrabil* al rațiunii. Despre amândouă se presupune, că nu sunt poate chiar fără temei, ci că sunt produse (după explicarea de mai sus a unei idei în general) în conformitate cu anumite principii ale facultăților de cunoaștere cărora le aparțin (cele dintâi cu principii subiective, cele din urmă cu principii obiective).

Concepte intelectuale, ca atari, trebuie să fie totdeauna demonstrabile (dacă prin demonstrare se înțelege, ca în anatomie, numai prezentarea), adică obiectul ce le corespunde trebuie să poată fi dat totdeauna în intuiție (pură sau empirică), căci numai prin asta ele pot deveni cunoașteri. Conceptul *mărimii* poate fi dat *a priori* în intuiția spațială, d. ex. într'o linie dreaptă, etc.; conceptul *cauzei*, în impenetrabilitate, ciocnirea corpurilor, etc. Prin urmare amândouă pot fi confirmate printr'o intuiție empirică, adică gândirea lor

poate fi arătată (demonstrată) printr'un exemplu. Și aceasta trebuie să se poată face, căci în cazul contrar nu suntem siguri, dacă gândirea nu este goală, adică lipsită de orice obiect.

În logică ne servim de expresiile de demonstrabil sau indemonstrabil de obicei numai cu privire la *propoziții*, deoarece cele dintâi ar putea fi însemnate mai bine prin denumirea de propoziții numai mijlocit certe, cele din urmă prin cea de propoziții *nemijlocit certe*. Căci filosofia pură are și propoziții de amândouă felurile, dacă înțelegem prin ele adeverate propoziții capabile de demonstrație și incapabile de demonstrație. Dar, din principii *a priori* ea poate, ca filosofie, dovedi ce-i drept, însă nu poate demonstra, dacă nu vrem să deviem cu desăvârșire dela sensul cuvântului, după care a demonstra (*ostendere, exhibere*) înseamnă a prezenta (fie în dovedire sau și numai în definire) conceptul totodată în intuiție, care, dacă rămâne intuiție *a priori*, se numește construire a conceptului, iar dacă e și empirică, ea este totuși arătarea obiectului, prin care i se asigură conceptului realitate obiectivă. Astfel se spune despre un anatomician, că el demonstrează ochiul omenesc, când face conceptul, pe care îl expusese mai întâi în mod discursiv, intuitiv prin descompunerea acestui organ în părțile sale.

În temeiul celor spuse, conceptul rațional despre substratul suprasensibil al tuturor fenomenelor în general, sau și despre ceea ce trebuie pus la baza liberului nostru arbitriu cu privire la legile morale, anume despre libertatea transcendentă, este, chiar după specie, un concept indemonstrabil și o idee rațională; virtutea însă nu este asta decât după grad, deoarece acelui concept în sine nu i se poate da nimic ce i-ar corespunde după calitate în experiență, în ce privește virtutea însă niciun produs empiric al acelei cauzalități nu atinge gradul ce-l prescrie ca regulă ideea rațională.

Așa cum într'o idee rațională *puterea de imaginație* nu atinge, cu intuițiile sale, conceptul dat, tot astfel într'o idee estetică *intelectul*, cu conceptele sale, nu atinge niciodată toată intuiția internă a puterii de imaginație, care o unește cu o reprezentare dată. Cum însă a reduce o reprezentare a puterii de imaginație la concepte înseamnă a o *expune*, ideea

estetică poate fi numită o reprezentare *inexponibilă* a ei (în jocul ei liber). Despre acest fel de idei voi mai avea, în cele ce urmează, prilejul să vorbesc câte ceva; acuma observ numai că: amândouă felurile de idei, atât ideile raționale cât și cele estetice, trebuie să aibă principiile lor, și anume amândouă în rațiune, cele dintâi în principiile obiective, acestea în principiile subiective ale întrebuițării ei.

În urma celor expuse, putem explica *geniul* și prin facultatea *ideilor estetice*. Prin asta se arată totodată temeiul de ce în produsele geniului natura (subiectului), nu un scop reflectat, dă regula artei (de a produce frumosul). Căci, frumosul nu trebuie apreciat după concepte, ci după dispoziția telică a puterii de imaginație pentru concordanța cu facultatea conceptelor în general. Prin urmare, ca criteriu subiectiv pentru acea finalitate estetică dar necondiționată în arta frumoasă, care ar avea să ridice pretenția legitimă de a plăcea în mod necesar orișicui, nu poate servi regula și preceptul, ci numai ceea ce este numai natură în subiect, dar nu poate fi prins sub regulile sau concepte, adică substratul suprasensibil al tuturor facultăților sale (pe care nu-l poate atinge niciun concept intelectual); iar scopul ultim dat naturii noastre prin inteligibil este de a înfăptui acordul tuturor facultăților noastre de cunoaștere cu acel substrat suprasensibil. Numai așa e posibil ca această finalitate, căreia nu i se poate prescrie niciun principiu obiectiv, să se întemeieze *a priori* pe un principiu subiectiv și totuși de valabilitate universală.

NOTA A II-A

Următoarea observație importantă se impune aici dela sine: există anume *trei feluri ale antinomiei* rațiunii pure, cari însă concordă în faptul că constrâng rațiunea de a devia dela presupuziția, de altfel foarte naturală, de a considera obiectele simțurilor ca lucruri în sine; ci, dimpotrivă, o constrâng de a le considera numai ca fenomene și de a pune la baza lor un substrat inteligibil (ceva suprasensibil, al cărui concept este numai idee și nu admite o cunoaștere în înțeles adevărat). Fără o atare antinomie, rațiunea nu s'ar putea hotărî niciodată

de a adopta un astfel de principiu, care îngustează așa de mult câmpul speculațiunii sale și de a aduce atâtea jertfe, unde atâtea speranțe, de altminteri foarte strălucitoare, trebuie să dispară cu desăvârșire. Căci, chiar acuma când, pentru compensarea acestei pierderi, i se deschide o întrebuițare cu atât mai mare în privința practică, ea pare a nu se putea despărți fără durere de acele speranțe și de vechea dragoste.

Faptul că există trei feluri de antinomii își are temeiul în existența a trei facultăți de cunoaștere: intelect, putere de judecare și rațiune, din cari fiecare (ca facultate superioară de cunoaștere) trebuie să-și aibă principiile sale *a priori*, deoarece doară rațiunea, întrucât judecă chiar asupra acestor principii și a întrebuițării lor, cere, cu privire la ele toate, pentru condiționatul dat în mod inevitabil necondiționatul, iar necondiționatul nu se poate totuși găsi niciodată, dacă considerăm sensibilul ca aparținând lucrurilor în sine și nu punem dimpotrivă la baza lui, ca simplu fenomen, ceva suprasensibil (substratul inteligibil al naturii în afară de noi). Atunci există: 1. o antinomie a rațiunii cu privire la întrebuițarea teoretică a intelectului până sus la necondiționat *pentru facultatea de cunoaștere*, 2. o antinomie a rațiunii cu privire la întrebuițarea estetică a puterii de judecare *pentru sentimentul de plăcere și neplăcere*, 3. o antinomie cu privire la întrebuițarea practică a rațiunii legiuitoare în sine *pentru facultatea apetitivă* întru cât toate aceste facultăți își au principiile lor superioare *a priori*, trebuind să poată judeca, în conformitate cu un postulat necesar al rațiunii, în mod *necondiționat* după aceste principii și să determine obiectul lor.

Cu privire la două antinomii, cea a întrebuițării teoretice și cea a întrebuițării practice a acelor facultăți superioare de cunoaștere, am arătat *inevitabilitatea lor*, când astfel de judecăți nu consideră un substrat suprasensibil al obiectelor date ca fenomene, dar am și arătat, în altă parte, *posibilitatea de a le rezolvi*, dacă se ia în considerare acest fapt. În ceea ce privește însă antinomia în întrebuițarea puterii de judecare, în conformitate cu postulatul rațiunii, și în ce privește deslegarea ei dată aci, nu există alt mijloc de a o evita decât sau de a nega că judecata de gust estetică s'ar întemeia pe vreun

principiu *a priori*, și de a afirma că toată pretenția la necesitatea unei determinațiuni universale este iluzie deșartă lipsită de orice temei, și că o judecată de gust ar merita să fie considerată exactă numai într'atâta întrucât *se întâmplă* ca mulți să fie de acord cu privire la ea, și aceasta nu e bine înțeles pentru faptul că îndărătul acestui acord se *bănuește* un principiu *a priori*, ci deoarece (ca în gustul limbii) subiectele ar fi din întâmplare organizate în mod identic: sau ar trebui să admitem că judecata de gust este de fapt o judecată rațională ascunsă asupra perfecțiunii descoperite într'un obiect și în raportul diversului în el pentru un scop. Prin urmare, această judecată rațională s'ar numi estetică numai din cauza confuziunii inerente acestei reflexiuni a noastre, deși în fond ea ar fi teleologică. În acest caz, rezolvirea antinomiei prin idei transcendente ar putea fi declarată fără rost și inutilă, crezându-se astfel că acele legi ale gustului s'ar putea uni cu obiectele simțurilor nu ca simple fenomene, ci și ca lucruri în sine însele. Cât de puțin însă valorează atât unul cât și celălalt pretext s'a arătat în mai multe locuri în expunerea judecăților de gust.

Dacă însă deducțiunii noastre i se admite cel puțin atâta că se desfășoară pe calea cea dreaptă, deși încă nu e făcută în toate punctele destul de lămurită, atunci se arată trei idei: mai *întâi*, cea a suprasensibilului în general, fără altă determinațiune, ca substrat al naturii, în al *doilea* rând, ideea tot a suprasensibilului, ca principiu al finalității subiective a naturii pentru facultatea noastră de cunoaștere, în al *treilea* rând, a aceluiași suprasensibil ca principiu al scopurilor libertății și ca principiu al acordului libertății cu finalitatea subiectivă în morală.

§ 58. *Despre idealismul finalității atât a naturii cât și a artei, ca unic principiu al puterii de judecare estetică*

Putem pune principiul gustului, mai întâi, sau în faptul că el judecă totdeauna după principii empirice de determinare, deci după principii ce sunt date numai *a posteriori* prin simțuri, sau putem admite că judecă și dintr'un principiu

a priori. În cazul dintâi am avea *empirismul* criticei gustului, în al doilea *raționalismul* ei. După cel dintâi, obiectul plăcerii noastre nu s'ar deosebi de *agreabil*, după al doilea, când judecata s'ar întemeia pe concepte determinate, el nu s'ar deosebi de *bine*. În acest fel s'ar nega toată *frumusețea* din lume și ar rămânea în locul ei numai un nume deosebit, poate pentru un anumit amestec din cele două feluri de plăcere amintite mai sus. Dar am arătat că există și principii *a priori* ale plăcerii, cari pot sta la un loc cu principiul raționalismului, cu toate că nu pot fi prinse în *concepte determinate*.

Raționalismul principiului gustului este însă sau al *realismului* finalității, sau cel al *idealismului* ei. Dar, dat fiind că o judecată de gust nu este o judecată de cunoaștere, și frumusețea nu este o însușire a obiectului, considerată pentru sine, raționalismul principiului gustului nu poate fi pus niciodată în faptul că finalitatea în această judecată s'ar gândi ca obiectivă, deci că judecata să se raporteze în mod teoretic, prin urmare și logic (deși numai într'o apreciere confuză), la perfecțiunea obiectului, ci numai din punct de vedere *estetic* la acordul reprezentării sale în puterea de imaginație cu principiile esențiale ale puterii de judecare în general, în subiect. Prin urmare, chiar după principiul raționalismului, judecata de gust și deosebirea între realismul și idealismul ei se poate pune numai în faptul că se admite sau că aceea finalitate subiectivă, în cazul dintâi, se acordă ca *scop* real (intenționat) al naturii (sau al artei) cu puterea noastră de judecare, sau că, în cazul al doilea, acel acord telic se ivește dela sine numai din întâmplare, fără scop, pentru trebuința puterii de judecare, cu privire la natură și formele ei produse după legi osebite.

Pentru realismul finalității estetice a naturii pledează foarte mult formele frumoase în regnul naturii organizate, întru cât am fi dispuși să admitem că la baza producerii frumosului a stat o idee a lui în cauza eficientă, anume un scop în favorul puterii noastre de judecare. Florile, ba chiar forma unor plante întregi, grația unor forme animale de diferite specii, inutilă pentru uzul lor propriu, dar aleasă așa zicând pentru

gustul nostru mai ales, diversitatea și compoziția armonioasă a colorilor (la fazani, crustacee, insecte, până la florile cele mai comune), atât de plăcută ochilor noștri și atât de fermecătoare, cari, întrucât ating numai suprafața și, la ea, nici chiar figura creaturilor, care ar putea fi totuși încă necesară pentru scopurile lor interne, par a avea cu desăvârșire numai scopul contemplării exterioare, toate acestea dau pentru puterea noastră de judecare estetică o mare greutate modului de explicare prin admiterea unor scopuri reale ale naturii.

Dar acestei ipoteze i se opune nu numai rațiunea prin maximele ei de a împiedeca după toată posibilitatea înmulțirea inutilă a principiilor, ci natura arată în formațiunile ei libere pretutindeni atâta înclinație mecanică pentru producerea de forme cari par a fi făcute așa zicând pentru întrebuințarea estetică a puterii noastre de judecare, fără a oferi nici cel mai neînsemnat temei de bănuială, că ar fi nevoie de ceva mai mult decât de mecanismul ei, numai ca natură, prin care aceste forme, și fără orice idee ce stă la baza lor, pot fi considerate telice pentru aprecierea noastră. Înțeleg însă prin o *formațiune liberă* a naturii pe *aceea* prin care dintr'un *lichid în repaos*, prin evaporarea sau separațiunea unei părți a lui (câteodată numai a materiei calde) restul ia, în solidificare, o formă determinată, sau o țesătură, (figură sau textură), care, după diversitatea specifică a materiilor, e diferită, în aceeași materie însă e exact aceeași. Pentru asta se presupune însă ceea ce înțelegem totdeauna prin un lichid veritabil, anume ca materia să fie dizolvată în el cu desăvârșire, adică să nu fie considerată numai ca un amestec de părți solide și cari plutesc numai în el.

Formațiunea se înfăptuește în acest caz prin *precipitare*, adică printr'o solidificare subită, nu printr'o tranziție încetă din starea lichidă în starea solidă, ci așa zicând printr'un salt, tranziție care se numește *cristalizare*. Cel mai obișnuit exemplu de acest fel de formațiune este înghețarea apei, în care se formează mai întâi bețișoare drepte de gheață, cari se combină în unghiuri de 60 de grade, pe când altele se lipesc tot astfel în fiecare punct al lor, până ce totul s'a prefăcut în gheață, astfel că în acest timp apa între bețișoarele

de gheață nu devine pe încetul mai consistentă, ci este tot așa de perfect lichidă cum ar fi la o căldură cu mult mai mare, și totuși având răceala deplină a gheței. Materia ce se separă și care, în momentul solidificării, dispare dintr'odată, este un cvantum destul de mare de materie calorică, a cărei dispariție, deoarece fusese necesar numai pentru păstrarea stării lichide, nu face ca actuala gheață să fie nicidecum mai rece decât era apa lichidă conținută chiar înainte în ea.

Multe săruri, precum și pietre, cari au o figură cristalină, sunt produse tot astfel de un soi de pământ disolvat în apă prin cine știe ce mijlocire. Tot așa se închiagă formele adenoidale ale multor minereuri, ale galenei cubice, ale blendei roșii, etc., după toată presupunerea, tot în apă și prin precipitarea părților, fiind constrânse printr'o cauză oareșcare să părăsească acest vehicul și să se unească întreolaltă în figuri exterioare determinate.

Dar și în interior, toate materiile, cari erau lichide numai prin căldură și au devenit solide prin răcire, arată în frântură o textură anumită, și permit de aci să judecăm că, dacă greutatea lor proprie sau contactul cu atmosfera nu le-ar fi împiedecat, ele ar arăta și în exterior figura lor proprie specifică. Acest lucru s'a observat la unele metale cari, după topire solidificate în exterior, erau înăuntru încă lichide, prin extragerea părții interioare încă lichide și prin precipitarea acuma liniștită a părții rămase în interior. Multe din acele cristalizări minérale, cum sunt druzele de spat, hematita roșie, aragonita dau adeseori figuri foarte frumoase, cum arta cu drag ar vroi să le imagineze, și fama peșterii din Antiparos este numai produsul unei ape ce se strecoară printr'un zăcământ de ipsos.

Lichidul este, după toată aparența în general, mai vechiu decât solidul, și atât plante cât și corpurile animale se formează din materie nutritivă lichidă, întru cât această materie ea însăși se formează în liniște, fără îndoială însă mai întâi după o anumită dispoziție originară îndreptată spre scopuri (care, precum se va arăta în partea a doua, nu poate fi apreciată din punct de vedere estetic, ci trebuie considerată în mod teleologic, după principiul realismului), dar, pe lângă

aceasta, totuși poate că formându-se prin precipitare și în libertate, în conformitate cu legea generală a afinității materiilor. Dar așa cum lichidele apoase disolvate într'o atmosferă, care este un amestec de diverse feluri de aer, când acestea prin dispariția căldurii se separă de atmosferă, produc figuri de zăpadă cari, după diversitatea amestecului de aer din acel moment, formează adeseori figuri prea frumoase și de o aparență foarte artistică, tot așa, fără a păgubi cu ceva principiul teleologic al aprecierii organizației, putem gândi foarte bine: că, în ce privește frumusețea florilor, a penelor pasărilor, a scoicilor, atât după figură cât și după culoare, ea s'ar putea atribui naturii și facultății ei în libertate de a se forma și estetic-final, fără scopuri osebite îndreptate în această direcție, și numai după legi chimice, prin depozitarea materiei necesare pentru organizație.

Dar se poate spune că există aproape o dovadă pentru principiul *idealității* finalității în frumosul naturii, principiu pe care ne întemeiem noi înșine totdeauna judecata estetică și care nu ne îngăduie a întrebuița niciun realism al unui scop al ei ca principiu de explicare pentru puterea noastră de reprezentare. Această dovadă stă în faptul că, în aprecierea frumuseții în general, noi căutăm criteriul ei *a priori* în noi înșine, și că puterea de judecare estetică, privind judecata dacă ceva e frumos sau nu, este ea însăși legiuitoare, ceea ce, admitându-se realismul finalității naturii, nu se poate întâmpla, deoarece în acest caz, ar trebui să învățăm dela natură ce ar trebui să găsim frumos, și judecata de gust ar fi supusă unor principii empirice. Intr'o astfel de apreciere, anume, nu importă ce este natura, sau și ce este ea pentru noi ca scop, ci cum o pricepem. Ar fi tot o finalitate obiectivă a naturii, dacă ea ar fi produs formele sale pentru plăcerea noastră, și nu o finalitate subiectivă, care s'ar întemeia pe jocul puterii de imaginație în libertatea ei, unde e o favoare cu care noi primim natura, și nu o favoare ce ea ne-o face. Insușirea naturii de a cuprinde în sine prilejul pentru noi de a observa în noi finalitatea internă în raportul puterilor noastre mintale în aprecierea anumitor produse ale ei, și anume ca o finalitate ce trebuie explicată dintr'un

principiu suprasensibil ca necesară și universală, nu poate fi scop al naturii, sau, mai bine zis, nu poate fi considerat ca atare, deoarece de altminteri judecata, determinată în acest fel, ar fi eteronomie și n'ar fi liberă, cum i se cuvine unei judecăți de gust, având ca principiu autonomie.

În arta frumoasă, principiul idealismului finalității se poate cunoaște și mai lămurit. Căci faptul că aci nu se poate admite un realism estetic al ei, prin senzații, (în care caz ea ar fi numai artă agreabilă în loc de frumoasă), îi este comun cu natura frumoasă. Dar că plăcerea prin idei estetice nu trebuie să depindă de îmfăptuirea unor scopuri determinate (ca artă mecanică intenționată), prin urmare că, în chiar raționalismul principiului, temeiul este idealitatea scopurilor și nu realitatea lor, se poate vedea limpede chiar din faptul că arta frumoasă, ca atare, nu trebuie considerată ca un produs al intelectului și al științei, ci al geniului, și că ea își primește deci regula prin idei *estetice*, cari se deosebesc în mod esențial de idei raționale privind scopuri determinate.

Așa cum *idealitatea* obiectelor simțurilor ca fenomene e unicul mod de a explica posibilitatea că formele lor pot fi determinate *a priori*, tot astfel și *idealismul* finalității, în aprecierea frumosului naturii și al artei, este unica presuposiție sub care singură critica poate explica posibilitatea unei judecăți de gust, care cere *a priori* valabilitate pentru oricine, (fără a întemeia totuși finalitatea, reprezentată în obiect, pe concepte).

§ 59. Despre frumusețe ca simbol al moralității

Pentru a expune realitatea conceptelor noastre, se cer totdeauna intuiții. Dacă e vorba de concepte empirice, intuițiile se numesc *exemple*. Dacă conceptele sunt concepte intelectuale pure, exemplele se numesc scheme. Dacă se cere poate chiar ca să se prezinte realitatea obiectivă a conceptelor raționale, adică a ideilor, și anume cu scopul cunoașterii teoretice a lor, atunci se cere ceva imposibil, deoarece nu li se poate da nicidecum vreo intuiție adecvată lor.

Orice hypotypoză (prezentare, *subiectio sub adspectum*), este de două feluri: sau *schematică*, anume când unui con-

cept ce-l concepe intelectul, i se dă *a priori* intuiția corespunzătoare, sau *simbolică*, atunci când unui concept, pe care numai rațiunea îl poate gândi, dar căruia nicio intuiție sensibilă nu-i poate fi adecvată, i se pune la bază o astfel de intuiție sensibilă, cu care procedeul puterii de judecare se acordă numai prin analogie cu procedeul ce-l observă în schematizare, adică numai după regula acestui procedeu, nu după intuiție însăși, deci numai după forma reflexiunii, nu după conținut.

Logicienii moderni au adoptat, ce-i drept, întrebuintarea cuvântului *simbolic*, dar într'un mod greșit și care-i întortochiază sensul, deoarece ei îl opun modului de reprezentare *intuitiv*, deși reprezentarea simbolică este numai un fel al celei intuitive. Cea din urmă (cea intuitivă) poate fi, anume, divizată în modul de reprezentare *schematic* și cel *simbolic*. Amândouă sunt hypotipoze, adică prezentări (*exhibitiones*), nu simple *caracterisme*, adică însemnări ale conceptelor prin semne sensibile însoțitoare, cari nu conțin nimic ce aparține intuiției obiectului, ci servesc numai aceloră ca mijloc de reproducție, după legea asociației puterii de imaginație, deci în intenție subiectivă; de acest fel sunt sau cuvinte, sau semne vizibile (algebrice, chiar mimice) ca simple *expresii* pentru concepte ¹⁾.

Toate intuițiile ce le punem *a priori* la baza conceptelor sunt deci sau *scheme* sau *simboluri*, schemele conținând prezentări directe, simbolurile prezentări indirecte ale conceptului. Cele dintâi o fac în mod demonstrativ, cele din urmă cu ajutorul unei analogii, (unde ne servim și de intuiții empirice) în care puterea de judecare înfăptuește două lucruri: mai întâi aplică conceptul la obiectul unei intuiții sensibile, și apoi, în al doilea rând, aplică simpla regulă a reflexiunii asupra acelei intuiții la un obiect cu totul altul, pentru care cel dintâi este numai simbolul lui. Astfel un Stat monarhic e reprezentat printr'un corp însuflețit, dacă e guvernat de legi populare interne, printr'o simplă mașină însă (cum ar fi

¹⁾ Intuitivul cunoașterii trebuie opus discursivului (nu simbolicului). Dar, intuitivul este sau *schematic*, prin *demonstrație*, sau *simbolic*, ca reprezentare după o simplă *analogie*.

o rășniță) când e guvernat de o unică voință absolută, în ambele cazuri însă numai în mod *simbolic*. Căci între un Stat despotic și o rășniță nu este, ce-i drept, nicio asemănare, dar desigur între regula după care reflectăm asupra amândurora și asupra cauzalității lor. Această problemă a fost până acum încă puțin analizată, cu toate că merită o cercetare mai adâncă; dar nu este locul aci să ne oprim asupra acestui lucru. Graiul nostru e plin de astfel de prezentări indirecte, după o analogie, prin care expresia nu cuprinde adevărata schemă pentru concept, ci numai un simbol pentru reflexiune. Astfel cuvintele *temeiu* (sprijin, bază), a *depinde* (a fi ținut de sus), a *curge* din ceva (în loc de a urma), *substanță* (cum se exprimă Locke, purtătorul accidentelor), și nenumărate alte cuvinte sunt hypotypoze, nu schematici, ci simbolice și expresii pentru concepte nu cu ajutorul unei intuiții directe, ci numai după o analogie cu ea, adică a transferării reflexiunii asupra unui obiect al intuiției la un concept cu totul altul, căruia poate niciodată nu-i poate corespunde în mod direct o intuiție. Dacă un simplu mod de reprezentare îl putem numi cunoaștere (ceea ce este desigur îngăduit, dacă modul de reprezentare nu este un principiu al determinării teoretice a obiectului, a ceea ce este în sine, ci al determinării practice a ceea ce ideea despre el ar fi să devie pentru noi și pentru întrebuințarea telică a ei), atunci toată cunoașterea noastră despre Dumnezeu este numai simbolică, iar acela care, cu însușirile de intelect, voință, etc., cari singure dovedesc, în ființe lumești, realitatea lor obiectivă, o consideră schematică, intră în antropomorfism, așa cum atunci când lasă la o parte tot ce este intuitiv, el intră în deism, prin care nu se cunoaște nicăiri nimic, nici chiar în intenție practică.

Dar eu zic: frumosul este simbolul binelui moral și numai în această privință (o relație care e naturală pentru oricine și pe care de asemeni oricine o atribue altuia ca datorie) frumosul place. Aci mintea are totodată conștiința unei anumite înnobilări și înălțări deasupra simplei receptivități pentru o plăcere produsă de impresii sensibile, și apreciază valoarea altora și după o maximă asemănătoare, a puterii lor de judecare. Aceasta este *inteligibilul*, spre care, după cum am arătat

în paragraful precedent, privește gustul, și în care se acordă chiar facultățile noastre superioare de cunoaștere, și fără de care între natura lor, comparându-se cu pretențiile ce le face gustul, s'ar ivi neîntrerupt contradicții. În această facultate, puterea de judecare nu se vede, ca de altminteri în aprecierea empirică, supusă unei eteronomii a legilor de experiență; ea însăși îi dă legea cu privire la obiectele unei plăceri atât de pure, așa cum o face rațiunea cu privire la facultatea apetitivă, și, atât din cauza acestei posibilități interne în subiect, cât și din cauza posibilității exterioare a unei naturi în acord cu aceasta, ea se raportează la ceva în subiectul însuși și în afară de el, ceea ce nu e nici natură și nici libertate, dar e legat totuși cu principiul libertății, adică cu suprasensibilul, în care facultatea teoretică se combină într'o unitate într'un mod comun și necunoscut. Vom arăta câteva părți ale acestei analogii, nelăsând totodată neobservată diversitatea lor.

1. Frumosul place *nemijlocit* (dar numai în intuiția reflexivă, nu, ca moralitatea, în concept). 2. Frumosul place *fără niciun interes* (binele moral e legat ce-i drept în mod necesar cu un interes, dar nu cu un interes ce procedează judecata asupra plăcerii, ci cu un interes ce e produs abia de acea judecată). 3. *Libertatea* puterii de imaginație (deci a sensibilității facultății noastre) e reprezentată în aprecierea frumosului ca în acord cu legalitatea intelectului (în judecata morală, libertatea voinței e gândită ca acord al voinței cu sine însăși după legi universale ale rațiunii). 4. Principiul subiectiv al aprecierii frumosului e reprezentat ca *universal-valabil*, adică valabil pentru oricine, dar neputându-se cunoaște prin niciun concept universal (principiul obiectiv al moralității e considerat și el ca universal, adică pentru toate subiectele, totodată și pentru toate acțiunile aceluiași subiect, putând fi cunoscut însă printr'un concept universal). De aceea judecata morală nu numai că e capabilă de principii constitutive determinate, dar nu e posibilă decât prin întemeierea maximelor pe aceste principii și universalitatea lor.

Considerarea acestei analogii e obișnuită și pentru intelectul comun, și noi desemnăm obiecte frumoase ale naturii,

sau ale artei, adeseori cu nume cari par a avea ca temeiul o apreciere morală. Noi spunem despre clădiri sau arbori că au maiestate și măreție sau despre câmpii că sunt voioase și vesele; chiar unele colori se numesc nevinovate, modeste, gingașe, deoarece deșteaptă senzații ce cuprind ceva analog cu conștiința unei stări sufletești produsă prin judecări morale. Gustul înlesnește așa zicând trecerea dela excitarea simțului la interesul moral obișnuit fără un salt prea brusc, reprezentând puterea de imaginație și în libertatea ei ca determinabilă în mod telic pentru intelect și învățându-ne a găsi o plăcere liberă chiar pentru obiecte ale simțurilor și fără excitare sensibilă.

ANEXĂ

§ 60. *Despre metodologia gustului*

Impărțirea unei critici în teorie elementară și metodologie, care precedează știința, nu se poate aplica la critica gustului, deoarece nu există și nici nu poate exista o știință a frumosului, și pentru că judecata gustului nu se poate determina prin principii. Căci, în ceea ce privește latura științifică în orice artă, care se raportează la *adevărul* în expunerea obiectului ei, aceasta este ce-i drept condiția indispensabilă (*conditio sine qua non*) a artei frumoase, dar asta nu este arta însăși. Există deci pentru arta frumoasă numai o *manieră* (*modus*) dar nu o *metodă* (*methodus*). Maestrul trebuie să arate, ce și cum trebuie să înfăptuiască elevul, și regulile generale sub cari el aduce în sfârșit procedeul său pot servi mai degrabă să amintească din când în când momentele lui principale, decât să i le prescrie. Aci trebuie să se considere totuși un anumit ideal pe care arta trebuie să-l aibă înaintea ochilor, deși în executare nu-l atinge niciodată cu desăvârșire. Numai prin deșteptarea puterii de imaginație a elevului pentru acordul cu un concept dat, prin observarea insuficienței expresiei pentru idee, pe care conceptul însuși nu o atinge, deoarece ea e estetică, și prin critică severă se poate evita, ca exemplele cari i se prezintă să nu fie considerate de el îndată ca prototipuri și poate chiar ca modele de imitație

ce nu mai sunt supuse unei norme mai înalte și aprecierii proprii. În acest fel se poate evita ca geniul, cu el însă și libertatea puterii de judecare însăși în legalitatea ei, să nu se înnăbușe, fără de care nicio artă frumoasă, nici chiar un gust propriu bine cumpănit ce-ar judeca-o n'ar putea exista.

Propedeutica pentru toată arta frumoasă, întru cât se năzuește la cel mai înalt grad al perfecțiunii ei, pare a nu sta în precepte, ci în cultura puterilor minții prin acele cunoștințe preliminare pe cari le numim *humaniora*, probabil pentru că *umanitate* înseamnă pe de o parte *sentimentul universal de participare*, pe de altă parte facultatea de a se putea *comunica* în modul cel mai intim și universal. Aceste însușiri unite la un loc constituiesc sociabilitatea potrivită omenirii, prin care ea se deosebește de mărginirea animală. Atât epoca precum și popoarele, în cari impulsul vioiu către o sociabilitate *legală*, prin care un popor constituie o comunitate durabilă, lupta cu marile dificultăți cari împresoară greaua problemă de a uni libertatea (deci și egalitatea) cu constrângerea (izvorâtă mai mult din respect și supunere către datorie decât din frică), o astfel de epocă și un astfel de popor trebuia să descopere mai întâi arta comunicării reciproce a ideilor păturii celei mai culte cu cea de jos, potrivirea cioplirii și lărgirii puterii de sus cu naivitatea și originalitatea celei de jos, aflând în acest fel între cultura superioară și natura nepretențioasă acel mijloc care constituie criteriul adevărat ce nu poate fi arătat prin reguli generale și pentru gust, ca un simț universal uman.

Cu greu o epocă de mai târziu se va putea lipsi de acele modele, deoarece va fi tot mai puțin aproape de natură și în urmă, dacă nu va avea exemple durabile despre ea, cu greu își va putea face o idee despre fericita unire în unul și același popor a constrângerii legale a celei mai înalte culturi cu puterea și echitatea naturii libere ce-și simte valoarea proprie.

Dar în fond, gustul este o facultate de apreciere a sensificării de idei morale (cu ajutorul unei anumite analogii a reflexiunii asupra amândurora). Din această sensificare precum și din mai marea receptivitate ce se întemeiază pe ea pentru sentimentul izvorât din ideile morale (care se chiamă

sentiment moral) derivă acea plăcere pe care intelectul o declară valabilă pentru omenire în general, și nu numai pentru sentimentul personal al fiecăruia. Se vede deci limpede cum că adevărata propedeutică pentru întemeierea gustului este dezvoltarea de idei morale și cultura sentimentului moral; căci numai atunci când sensibilitatea e pusă de acord cu acest sentiment, gustul adevărat poate dobândi o formă determinată neschimbată.

CRITICA PUTERII DE JUDECARE

PARTEA A DOUA

CRITICA PUTERII DE JUDECARE TELEOLOGICĂ

§ 61. Despre finalitatea obiectivă a naturii

Intemeindu-ne pe principii transcendente, ne este îngăduit să admitem o finalitate subiectivă a naturii în legile ei osebite, pentru a-i înlesni puterii de judecare priceperea și unirea experiențelor izolate într'un sistem. Iar între numeroasele produse ale naturii putem aștepta, ca posibile, și produse cari, ca și cum ar fi făcute cu tot dinadinsul pentru puterea noastră de judecare, apar într'o formă specifică, potrivită ei. Aceste produse servind prin varietatea și unitatea lor să întărească și să desfăteze puterile minții (cari intră în joc în întrebuințarea facultății de judecare), le numim pentru acest motiv forme frumoase.

Dar, în ideea generală a naturii, ca concept al totalității obiectelor simțurilor, nu avem chiar niciun temei să afirmăm că lucrurile naturii își servesc olaltă ca mijloc pentru scopuri, nici că posibilitatea însăși a acestor lucruri s'ar putea înțelege îndeajuns numai prin acest fel de cauzalitate. Căci, în cazul de mai sus, reprezentarea lucrurilor fiind ceva în noi și potrivitându-se cu mlădiere dispoziției telice interne a facultăților noastre de cunoaștere, poate fi gândită prea bine și *a priori*. Dar nu există niciun temei să presupunem cumva *a priori*, că scopuri cari nu sunt ale noastre și cari nici naturii nu i se pot atribui (căci nu o considerăm ființă inteligentă) ar constitui sau ar fi să constitue totuși un fel osebit de cauzalitate, cel puțin o legalitate cu totul particulară a cauzalității. Dar și mai mult: nici chiar experiența nu ne poate dovedi realitatea ei. Ar fi doar ca să fi intervenit mai întâi vreun raționament subtil care să introducă pe furiș conceptul scopului în natura lucrurilor, în loc să fie scos din obiecte și cunoașterea lor empirică. Prin urmare, acest concept e folosit mai mult pentru a ne face să înțelegem natura după

analogia cu un principiu subiectiv al unirii reprezentărilor în noi, decât s'o cunoaştem din principii obiective.

Pe lângă acestea, finalitatea obiectivă, ca principiu al posibilităţii lucrurilor naturii, nu numai că nu e legată în mod *necesar* cu conceptul naturii, dar, mai vârtos, ea constituie tocmai temeiul la care ne referim în primul rând pentru a dovedi contingenta ei (a naturii) şi a formei ei. Căci arătându-se d. ex. constituţia unei pasări, cavitatea din oasele sale, poziţia aripelor sale pentru mişcare şi a cozii pentru cârmuire, se spune că toate aceste sunt în cel mai înalt grad întâmplătoare, anume după simplul *nexus effectivus* în natură, fără să fim nevoiţi a lua în ajutor un fel deosebit de cauzalitate, anume pe cea a *scopurilor* (*nexus finalis*). Se presupune deci că natura, considerată ca simplu mecanism, ar fi putut să ia în mii de feluri alte forme, fără a se îndrepta chiar spre unitate după un atare principiu, aşa că, pentru a nădăjdui să găsim *a priori* un cât de slab temei pentru această unitate, noi trebuie să-l căutăm numai în afară de conceptul naturii, iar nu în el.

Totuşi, şi cu drept cuvânt, aprecierea teleologică e considerată, cel puţin în mod problematic, ca aparţinând ştiinţei despre natură, dar numai pentru a o aduce, după *analogia* cu cauzalitatea după scopuri, sub principii ale observării şi cercetării, fără pretenţia de a o explica în acest fel. Ea aparţine deci puterii de judecare reflexive şi nu determinante. Conceptul de compoziţii şi forme ale naturii după scopuri e totuşi cel puţin *un principiu mai mult*, pentru a aduce fenomenele ei sub regule acolo unde legile cauzalităţii după simplul ei mecanism nu sunt suficiente. Căci noi ne referim la un principiu teleologic acolo unde atribuim unui concept despre obiect, ca şi cum ar fi în natură (nu în noi), cauzalitate cu privire la un obiect, sau, mai bine zis, ne reprezentăm după analogia unei astfel de cauzalităţi (cum o întâlnim în noi) posibilitatea obiectului, deci ne gândim natura ca tehnică prin propria ei facultate, pe când, dacă nu-i atribuim un astfel de mod de acţiune, cauzalitatea ei ar trebui să ne-o reprezentăm ca mecanism orb. Dacă însă i-am atribui naturii cauze ce acţionează *cu intenţie*, deci am întemeia teleo-

logia nu numai pe un principiu regulator pentru simpla *apreciere* a fenomenelor cărora natura, după legile ei osebite, ar putea fi gândită ca supusă, ci și, prin asta, pe un principiu constitutiv al *derivării* produselor ei din cauzele lor, atunci conceptul unui scop al naturii n'ar mai aparține a puterii de judecare reflexive, ci celei determinante. În acest caz însă, acest concept n'ar mai aparține de fapt nicidecum puterii de judecare ca un caracter specific al ei (așa ca conceptul frumuseții considerată ca finalitate formală subiectivă), ci el ar introduce, ca concept rațional, o nouă cauzalitate în știința naturii, pe care doar o împrumutăm dela noi înșine, și o atribuim altor ființe, fără să vrem totuși să le considerăm că sunt de același fel ca și noi.

SECȚIUNEA ÎNTÂIA

ANALITICA PUTERII DE JUDECARE TELEOLOGICĂ

§ 62. *Despre finalitatea obiectivă, care, spre deosebire de cea materială, este numai formală*

Toate figurile geometrice, cari sunt desenate după un principiu, arată o finalitate obiectivă variată adeseori admirată, potrivit-se, anume, pentru deslegarea multor probleme după un unic principiu, și chiar a fiecărei probleme în infinit de variate feluri în sine. Finalitatea este aci, cum se vede, obiectivă și intelectuală, nu însă numai subiectivă și estetică. Căci ea exprimă potrivirea figurii pentru producerea de numeroase forme telice, și se cunoaște prin rațiune. Dar finalitatea nu face totuși posibil conceptul despre obiect, adică el nu e considerat posibil numai în vederea acestei întrebuintări.

Intr'o figură atât de simplă cum este cercul e cuprins te-meul pentru rezolvirea a mulțime de probleme, din cari fiecare pentru sine ar cere diverse pregătiri, rezultând așa zicând dela sine ca una din infinit de multele însușiri excelente ale acestei figuri. Dacă e vorba, de pildă, să construim dintr'o bază dată și din unghiul opus ei un triunghi, u,

problema este indeterminată, adică ea poate fi deslegată în infinit de diverse moduri. Dar cercul le cuprinde totuși pe toate la un loc, ca loc geometric pentru toate triunghiurile cari împlinesc această condiție. Sau, două linii să se întretaie astfel că dreptunghiul din cele două părți ale uneia să fie egal cu cel format din cele două părți ale celeilalte: rezolvirea problemei prezintă în aparență mare dificultate. Dar toate liniile cari se taie înăuntrul unui cerc a cărui circumferință mărginește pe fiecare din ele, se împart dela sine în această proporție. Celelalte linii curbe înlesnesc iarăși alte rezolviri potrivite, la cari, în regula ce constituie construcția lor, nici nu ne gândisem. Toate secțiunile conului, pentru sine și în comparație întreolaltă, sunt rodnice în principii pentru rezolvirea a mulțime de probleme posibile orișicât de simplă este explicația ce determină conceptul lor. Simțim o adevărată bucurie văzând zelul cu care vechii geometri cercetau însușirile liniilor de acest fel, fără să se lase tulburați prin întrebarea unor capete mărginite: ce folos ar aduce oare aceste cunoștințe, d. ex. cunoașterea însușirilor parabolei, fără a se cunoaște legea gravitației pe pământ, care le-ar fi arătat aplicarea ei la linia de aruncare a corpurilor grele (a cărei direcție poate fi considerată ca paralelă gravitației în mișcarea ei); sau ale elipsei, fără a bănuși că și la corpurile cerești există gravitație, și fără a cunoaște legea ei în diferitele distanțe dela punctul de atracție, care face ca ele să descrie această linie în mișcare liberă. Pe când, fără să știe, ei munceau aci pentru posteritate, ei se delectau prin contemplarea unei finalități în esența lucrurilor, pe care o puteau expune, în necesitatea ei, cu totul *a priori*. Platon, el însuși maestru în această știință, văzând o astfel de însușire originară a lucrurilor, pe care o putem descoperi fără să avem nevoie de vreo experiență, și văzând putința minții de a scoate armonia ființelor din principiul lor suprasensibil (la care se mai adaugă însușirile numerelor, cu cari mintea se distrează în muzică), fu cuprins de un entuziasm ce-l înălță peste conceptele empirice la idei, cari i se părură explicabile numai printr' o comuniune intelectuală cu originea tuturor ființelor. Nu e mirare că el nu admitea în școala sa pe cei

neștiutori de geometrie, având de gând să deducă din intuiția cuprinsă înăuntrul spiritului omenesc ceea ce Anaxagoras ajunsese să scoată ca o concluzie din obiectele experienței și combinarea lor finală. Căci în necesitatea a ceea ce este telic și de așa natură ca și cum ar fi întocmit pentru întrebuintărea noastră, dar pare totuși a conveni din origine esenței lucrurilor, fără a avea în vedere întrebuintărea noastră, stă tocmai temeiul marei admirații a naturii, nu atât în afară de noi cât în rațiunea noastră proprie. Și e, de sigur, de iertat că această admirație putea să sporească încetul cu încetul până la exaltare.

Această finalitate intelectuală însă, deși e obiectivă (nu ca cea estetică subiectivă), se poate totuși înțelege prea bine, dar numai în general, după posibilitatea ei ca numai formală (nu ca reală), deci ca finalitate, fără a i se pune la bază un scop, deci fără ca să fie nevoie de teleologie. Figura cercului este o intuiție, determinată prin intelect după un principiu. Unitatea acestui principiu, pe care îl iau în mod arbitrar punându-l ca concept la bază, aplicată la o formă a intuiției (la spațiu), care și ea se găsește numai ca reprezentare în mine și anume *a priori*, constituie unitatea multor regule rezultate din construcția acelui concept, regule cari se potrivește unor diverse intenții posibile, fără ca să putem întemeia această finalitate pe un scop, sau pe vreun alt principiu. Aci nu este așa cum ar fi când aș întâlni într'o totalitate de lucruri în afară de mine, d. ex. într'o grădină, ordine și regularitate a arborilor, a straturilor de flori, a cărărilor, etc., deoarece nu pot spera a determina *a priori* această ordine și regularitate din fixarea arbitrară a limitelor unui spațiu¹⁾, întrucât aci sunt lucruri existente cari trebuie să fie date în mod empiric pentru a putea fi cunoscute și nu e vorba numai de o reprezentare în mine determinată *a priori* după un principiu. De aceea, finalitatea din urmă (cea empirică) depinde, ca *reală*, de conceptul unui scop.

Dar și temeiul admirației unei finalități deși observate în esența lucrurilor (întru cât conceptele lor pot fi construite)

¹⁾ B și C: din fixarea limitelor unui spațiu după o regulă oarecare.

se poate prea lesne înțelege și anume ca fiind îndrituită. Diversele regulé, a căror unitate (dintr'un principiu) deșteaptă această admirație, sunt toate sintetice, și nu rezultă dintr'un *concept* al obiectului, d. ex. al cercului, ci au nevoie ca acest obiect să fie dat în intuiție. Prin acest fapt însă, această unitate capătă înfățișarea ca și când ar avea în mod empiric un temei exterior, deosebit de puterea noastră de reprezentare, și că deci acordul obiectului cu trebuința regulélor, proprie intelectului, ar fi în sine contingent, prin urmare posibil numai printr'un scop îndreptat în mod expres spre acest acord. Dar tocmai această armonie, deoarece, cu toată această finalitate, e cunoscută totuși nu în mod empiric, ci *a priori*, ar trebui să facă dela sine să înțelegem că spațiul, numai prin a cărui determinare (cu ajutorul puterii de imaginație, în conformitate cu un concept) obiectul deveni posibil, nu este o însușire a lucrurilor din afară de mine, ci un simplu mod de reprezentare în mine. Prin urmare, în figura pe care o desenez în conformitate cu un concept, adică în propriul meu mod de reprezentare a ceea ce-mi este dat din afară, orice ar fi în sine, eu *introduc finalitatea*, nefiind informat de concept, în mod empiric, asupra ei și neavând deci nevoie pentru figură de un scop oșebit în obiect. Cum însă această reflexiune cere mai dinainte o întrebuițare critică a rațiunii, deci nu poate fi cuprinsă totodată în aprecierea obiectului după însușirile sale, această apreciere nu-mi dă nemijlocit nimic la îndemână decât regulé eterogene, unite (chiar după eterogenitatea ce-o au în sine) într'un principiu care, fără a cere un temei oșebit ce se află în afara conceptului meu și a reprezentării mele, totuși e cunoscut de mine *a priori* ca adevărat. Dar *mirarea* se naște când mintea se izbește de incompatibilitatea unei reprezentări și a reguléi date de ea cu principiile cuprinse ca bază, în minte, producându-se în acest fel o îndoială ori de am văzut sau judecat bine. *Admirația* însă este o mirare care se repetă neîntrerupt, cu toate că această îndoială a dispărut. Prin urmare, admirația este un efect foarte natural al acelei finalități observate în esențele lucrurilor (ca fenomene), și care nici nu poate fi dojenită, întru cât acordul acelei forme a intuiției sensibile (care

se numește spațiu) cu facultatea conceptelor (cu intelectul) ne este inexplicabil de ce este chiar așa și nu altfel. Dar, pe lângă asta, ea mai produce și o lărgire a minții împingând-o să bănuiască așa zicând încă ceva ce se află dincolo de reprezentările sensibile, unde, deși nouă necunoscut, s'ar putea găsi temeiul ultim al aceluia acord. Dar, deși nu avem nevoie să cunoaștem acest temei, când nu e vorba decât de finalitatea reprezentărilor noastre *a priori*, totuși chiar numai faptul de a trebui să ne ridicăm privirea într'acolo ne inspiră totodată admirație pentru obiectul ce ne constrânge a o face.

Insușirile amintite, atât ale figurilor geometrice cât și poate ale numerelor, din cauza unei finalități a lor *a priori* pe care nu o așteptam să se producă din simplitatea construcției lor și care servește pentru variate cunoașteri, obișnuim a le numi *frumusețe*, și noi vorbim d. ex. de cutare sau cutare însușire *frumoasă* a cercului, care s'ar fi descoperit în cutare sau cutare mod. Totuși nu e o apreciere estetică prin care o găsim telică, nu e o apreciere fără concepte care ar face să se vadă o finalitate numai *subiectivă* în jocul liber al facultăților noastre de cunoaștere, ci e o apreciere intelectuală după concepte, care ne face să cunoaștem lămurit o finalitate obiectivă, adică o potrivire pentru multiple (infinite de variate) scopuri. Ar trebui s'o numim mai degrabă o perfecțiune *relativă*, decât o frumusețe a figurii matematice. Denumirea de *frumusețe intelectuală* n'ar putea fi în general îngăduită, deoarece, de altminteri, cuvântul frumusețe ar trebui să piardă tot înțelesul determinat, sau plăcerea intelectuală și-ar pierde orice preferință față de cea sensibilă. Mai degrabă am putea numi frumoasă o *demonstrație* a acestor fel de însușiri, deoarece prin ea intelectul, ca facultate a conceptelor, și puterea de imaginație, ca facultate a prezentării lor, se simt *a priori* întărite, (dacă se adaugă aci și precizia ce-o introduce rațiunea, se va spune că demonstrația e elegantă); căci aci, cel puțin plăcerea, deși se întemeiază pe concepte, este subiectivă, pe când perfecțiunea implică o plăcere obiectivă.

§ 63. *Despre finalitatea relativă a naturii, spre deosebire de cea internă*

Experiența conduce puterea noastră de judecare la conceptul unei finalități obiective și materiale, adică la conceptul unui scop al naturii numai în cazul când este de apreciat un raport al cauzei la efect¹⁾. Acest raport îl putem înțelege ca legal numai prin faptul că punem ideea efectului la baza cauzalității cauzei ei, ca o condiție ce stă ea însăși chiar la baza acesteia, pentru posibilitatea celei dintâi. Asta însă se poate face în două feluri: sau considerăm efectul nemijlocit ca produs de artă, sau numai ca material pentru arta altor ființe naturale posibile, deci sau ca scop, sau ca mijloc pentru întrebuințarea telică a altor cauze. Cea din urmă finalitate se numește utilitate (pentru oameni), sau și priință (pentru orice altă ființă), și este numai relativă, pe când cea dintâi este o finalitate internă a ființei naturale.

Râurile, de pildă, duc cu sine pământ felurit servind pentru creșterea plantelor și pe care îl depun câteodată în interiorul țării, adeseori și la gurile lor. Fluxul duce acest măr pe unele coaste peste țărnam sau îl depune la mal. Și dacă, mai ales, intervin și oamenii pentru ca refluxul să nu-l spele iarăși, pământul roditor sporește, și regimul vegetal se stabilește în locul unde mai înainte peștii și scoicile își aveau sălașul. Cele mai multe lărgiri de pământ, produse în acest fel, le-a înfăptuit de sigur natura însăși, și ea continuă încă, deși pe încetul, această operă. Dar e întrebarea dacă acest fapt trebuie considerat ca un scop al naturii, dat fiind că implică o utilitate pentru oameni, căci utilitatea pentru regnul vegetal n'o putem socoti, deoarece creaturilor mării li se sustrage tot atâta cât folos i se dă pământului uscat. Sau pentru a da un exemplu despre priința unor anumite lucruri naturale ca mijloc pentru alte ființe (dacă le presupunem ca scopuri)²⁾: niciun pământ nu este mai prielnic molifților

¹⁾ Deoarece în matematica pură nu poate fi nicidecum vorba de existența, ci numai de posibilitatea lucrurilor, anume de o intuiție ce corespunde conceptului ei, deci nu poate fi vorba de cauză și efect, urmează că toată finalitatea notată aci trebuie considerată numai ca formală, nicidecum ca scop al naturii.

²⁾ B și C: mijloace.

decât pământul nisipos. Dar bătrâna Mare, înainte de a se retrage în fața uscatului, a lăsat în regiunile noastre nordice atâtea întinderi nisipoase, încât pe acest pământ, de altminteri inutilizabil pentru orice cultură, au putut răsări întinse păduri de molift, de a căror stârpire nerațională noi acuzăm adeseori pe înaintașii noștri. Și atunci se poate întreba, dacă această străveche depozitare a păturilor de nisip a fost un scop al naturii spre a înlesni aci creșterea pădurilor de molift. Atâta e lămurit: dacă le considerăm pe acestea ca scop al naturii, ar trebui să admitem că și acel nisip este un scop, dar numai relativ, pentru care iarăși vechiul țărm al mării și retragerea sa era mijlocul. Căci în seria elementelor olaltă subordonate ale unui nex final, fiecare membru intermediar trebuie considerat ca scop (deși nu doar ca scop ultim), pentru care cauza sa proximă este mijlocul. Tot așa, dacă e dat să existe pe lume vite cornute, oi, cai etc., atunci a trebuit să crească iarbă pe pământ, dar au trebuit să crească și ierburi sărate în deșerturi de nisip, dacă erau să trăiască cămile, sau și acestea și alte specii de animale erbivore trebuiau să se afle în mare număr, dacă aveau să existe lupi, tigri și lei. Prin urmare, finalitatea obiectivă, care se întemeiază pe priință, nu este o finalitate obiectivă a lucrurilor în sine, ca și cum nisipul pentru sine, ca efect din cauza sa, marea, n'ar putea fi înțeles, fără a-i atribui acesteia din urmă un scop și fără a considera efectul, anume nisipul, ca operă de artă. Ea este o finalitate numai relativă, pentru lucrul însuși căruia i se atribue numai contingentă; și, deși, între exemplele citate, soiurile de ierburi pentru sine sunt a se considera ca produse organizate ale naturii, deci ca regn al artei, totuși în relație cu animalele cărora le servesc ca hrană, ele sunt privite ca simplă materie brută.

Dar când mai ales omul, prin libertatea cauzalității sale, găsește lucrurile naturale potrivite intențiilor sale adeseori lipsite de înțelepciune (penele pestrițe de pasăre pentru împodobirea îmbrăcămintei sale, pământuri sau sucuri de plante colorate pentru fard), câteodată și din intenție rațională, calul pentru călărit, taurul și, în Minorca, chiar măgarul și porcul pentru arat, atunci aci nu putem vedea nici chiar un

scop natural relativ (spre această întrebuințare). Căci rațiunea sa știe să dea lucrurilor un acord cu ideile sale arbitrare, pentru cari el nici nu era doar predestinat de natură. Numai dacă admitem că pe pământ trebuiau să trăiască oameni, atunci nu pot lipsi cel puțin mijloacele fără de cari ei nu puteau exista ca animale și chiar ca animale raționale (în oricât de inferior grad ar și fi). Dar, în acest caz, lucrurile naturale indispensabile pentru aceasta ar trebui considerate și ca scopuri naturale.

De aci se vede lesne că finalitatea externă (priința unui lucru pentru altele) poate fi considerată ca un scop natural extern numai sub condiția ca existența lucrului căruia îi priește nemijlocit sau într'un mod mai îndepărtat, să fie pentru sine însași scop al naturii. Cum însă acest fapt nu se poate lămuri nicicând în lume prin simpla observație a naturii, urmează că finalitatea relativă, deși dă, în mod ipotetic, indicație spre scopuri naturale, nu legitimează totuși nicio judecată teleologică absolută.

Zăpada scutește, în țări friguroase, semănăturile împotriva gerului, ea înlesnește comunitatea oamenilor (prin săni); Laponii găsesc acolo animale cari înfăptuesc această comunitate (renii) și cari află hrană îndestulătoare într'un mușchiu uscat ce trebuie să și-l scurme singure de sub zăpadă, și aceste animale se lasă totuși domesticite cu ușurință, neîmpotrivindu-se de loc să li se răpească libertatea în care ar putea trăi foarte lesne. Pentru alte popoare, în aceeași zonă de gheață, marea conține o mare bogăție în animale, care, în afară de hrana și îmbrăcămintea ce-o furnizează, și în afară de lemnul pe care marea li-l aduce așa zicând cu pluta pentru locuințe, le mai furnizează și materii combustibile pentru încălzirea colibelor lor. Dar, aci e un concurs admirabil de atâtea relații ale naturii spre un scop; și acest scop este Groenlandezul, Laponul, Samoiedul, Iacutul, etc. Dar nu vedem de ce, în general, ar trebui să trăiască acolo oameni. Prin urmare, ar fi o judecată foarte îndrăzneată și arbitrară să spunem: *de aceea* cad vapori din aer în formă de zăpadă, marea își are curente sale cari duc acolo lemnul crescut în țări mai calde, și există mari animale marine pline de untură, *deoarece*

cauza care aduce toate aceste produse naturale se întemeiază pe ideea unui folos pentru anumite biete creaturi. Căci, dacă nici n'ar fi toată această utilitate naturală, noi n'am observa nicio lipsă cu privire la suficiența cauzelor naturale în producerea acestei stări de lucruri, ci dimpotrivă ni s'ar părea chiar nesăbuit și fără judecată chiar numai de a cere o astfel de întocmire și de a atribui naturii un astfel de scop (dat fiind, pe lângă asta, că numai cea mai mare nepotrivire între olaltă i-a putut arunca până în regiuni atât de inospitaliere).

§ 64. *Despre caracterul propriu al lucrurilor ca scopuri naturale*

Pentru a înțelege că un lucru e posibil numai ca scop, deci că nu trebuie să căutăm cauzalitatea originii sale în mecanismul naturii, ci într'o cauză a cărei facultate de acționare e determinată prin concepte, pentru asta se cere ca forma sa să nu fie posibilă numai după legi naturale, adică după legi ce le putem cunoaște prin intelect singur, aplicat la lucruri ale simțurilor, ci ca însăși cunoașterea lor empirică, după cauza și efectul lor, să se întemeieze pe concepte ale rațiunii. Această *contingență* a formei sale la toate legile naturale empirice în raportare la rațiune este ea însăși nu tocmai de a considera cauzalitatea unui produs natural în felul ca și cum ar fi posibilă numai prin rațiune, deoarece rațiunea, care în orice formă a unui produs natural trebuie să cunoască și necesitatea ei, chiar dacă nu vrea să înțeleagă decât condițiile legate cu producerea lui, nu poate admite totuși această necesitate în acea formă dată. În acest caz însă, rațiunea este facultatea de a acționa după scopuri (o voință), și obiectul care e reprezentat ca posibil numai prin această facultate ar putea fi reprezentat ca posibil numai ca scop.

Dacă cineva ar găsi într'o țară, care i se pare nelocuită, o figură geometrică desenată în nisip, zicem un sexagon regulat, reflexiunea sa, îndreptată spre un concept al acestei figuri, ar cunoaște, deși confuz, cu ajutorul rațiunii unitatea principiului producerii ei. În acest fel, condus de rațiune, el n'ar considera nisipul, marea din apropiere, vânturile, și

nici animalele cu urmele lăsate de umbletul lor, urme pe care le cunoaște, nici vreo altă cauză lipsită de rațiune, ca un temei al posibilității unei astfel de figuri. Căci întâmplarea unei întâlniri cu un concept care numai în rațiune e posibil i s'ar părea atât de infinit de mare, încât ar fi tot atât de bine ca și cum pentru asta n'ar exista nicio lege naturală. Prin urmare, lui i s'ar părea că nicio cauză în natură care acționează numai în mod mecanic, n'ar putea cuprinde cauzalitatea pentru un astfel de efect, ci că ar putea-o conține numai conceptul despre un atare obiect, ca concept pe care numai rațiunea îl poate da și cu care ea poate compara obiectul. Această figură deci el n'ar putea-o admite că poate fi considerată decât numai ca scop, dar nu ca scop natural, ci ca produs al *artei* (*vestigium hominis video*).

Dar, pentru a considera ceva ce cunoaștem ca produs natural totuși ca scop, deci ca *scop natural*, pentru asta, dacă nu cumva se cuprinde aici o contradicție, se cere ceva mai mult. Eu aș zice deocamdată: un lucru există ca scop natural, dacă *e de sine* (deși în îndoit înțeles) *cauză și efect*; căci aci se găsește o cauzalitate ce nu poate fi unită cu simplul concept al unei naturi fără a-i atribui un scop, dar care, apoi, poate fi gândită ce-i drept fără contradicție, dar nu poate fi înțeleasă. Vom lămuri determinarea acestei idei despre un scop natural mai întâi printr'un exemplu, înainte de a o expune pe deplin.

Un arbore procrează, mai întâi, alt arbore după o lege naturală cunoscută. Arborele însă, pe care îl procrează, este de același gen; și astfel el se procrează pe sine însuși după *gen*, în care el se menține, ca gen, neîntrerupt, pe de o parte ca efect, pe de altă parte ca o cauză, fiind produs neîncetat de sine însuși, și, tot așa, producându-se adeseori pe sine.

În al doilea rând, un arbore se produce pe sine și ca *individ*. Acest fel de efect îl numim, ce-i drept, numai creștere; dar ea trebuie considerată într'un astfel de sens că se deosebește cu desăvârșire de orice altă sporire a mărimii după legi mecanice și că trebuie pusă alături de procreare, deși

subt alt nume. Materia ce și-o adaugă, această plantă o transformă mai înainte într'o calitate proprie specifică, pe care mecanismul natural în afară de ea nu o poate da, și planta continuă a se desvolta cu ajutorul unei materii care, după amestecul ei, este produsul propriu al plantei. Căci, deși planta, în ce privește părțile ei constitutive ce le primește dela natură în afară de ea, trebuie considerată numai ca educt, totuși în separațiunea și noua combinare a acestei materii brute se găsește o astfel de originalitate a facultății de separațiune și formațiune a acestor fel de ființe naturale, încât toată arta rămâne infinit de îndepărtată, când încearcă să reconstruiască acele produse ale regnului vegetal din elemente dobândite prin descompunerea lor, sau și din materia ce natura le-o dă ca hrană.

In al treilea rând, o parte a acestei creaturi se procreează și pe sine în așa fel că menținerea uneia depinde de menținerea celeilalte în mod reciproc. Ochiul unei frunze de arbore, inoculat ramurei altui arbore, produce pe o tulpină de soiul străin o plantă de propriul său soi și tot așa mlădița de altoiu pe altă tulpină. De aceea putem considera, și la același arbore, fiecare ramură sau frunză ca numai altoită sau oculată pe el, deci ca un arbore existent pentru sine, care se prinde numai de altul și se nutrește în mod parazitar. Totodată, frunzele sunt de sigur produse ale arborelui, dar ele îl întrețin totuși pe acesta la rândul lor; căci desfrunzirea repetată l-ar ucide, și creșterea sa depinde de acțiunea frunzelor asupra tulpinei. Despre felul cum natura se ajută pe sine însași în aceste creaturi când se vatămă, în felul că lipsa unei părți, menită pentru întreținerea celor învecinate, se completează de celelalte; despre nașterea de monștri sau despre diformități în creștere, când anumite părți, din cauza unor defecte existente sau piedeci, se desvoltă într'un fel cu totul nou, pentru a întreține ceea ce există și a produce o creatură anormală, despre acestea amintesc aci numai în trecere, deși reprezintă unele din cele mai minunate însușiri ale creaturilor organizate.

§ 65. *Lucruri ca scopuri naturale sunt ființe organizate*

După caracterul amintit în paragraful precedent, un lucru care ar avea să fie cunoscut posibil ca produs natural, dar totodată numai ca scop natural, trebuie să se raporteze la sine însuși în mod reciproc ca fiind cauză și efect, ceea ce este o expresie cam improprie și indeterminată, care are nevoie de o deducție dintr'un concept determinat.

Nexul causal, întrucât e gândit numai prin intelect, este o legătură ce constituie o serie (de cauze și efecte), care merge tot în jos; și lucrurile însele, cari ca efecte presupun alte lucruri ca fiind cauză, nu pot fi totodată, în mod reciproc, cauza acestora. Acest nex causal se cheamă cel al cauzelor efective (*nexus effectivus*). Pe de altă parte însă se poate gândi totuși și un nex causal după un concept rațional (de scopuri), nex care, considerat ca serie, ar implica o dependență atât în jos cât și în sus, în care lucrul însemnat odată ca efect merită totuși în sus numele unei cauze a acelui lucru al cărui efect este. În practică (anume în artă) găsim lesne o astfel de legătură, cum de ex. casa este ce-i drept cauza banilor ce se încasează drept chirie, dar totuși și invers reprezentarea despre acest venit posibil a fost cauza construirii casei. Un astfel de nex causal se numește cel al cauzelor finale (*nexus finalis*). Primul nex s'ar putea numi poate mai potrivit cel al cauzelor reale, al doilea cel al cauzelor ideale, deoarece, în această denumire, se înțelege totodată că nu se poate ca să existe mai mult decât aceste două feluri de cauzalitate.

Pentru un lucru ca scop natural se cere, *mai întâi*, ca părțile (după existența și forma lor) să fie posibile numai prin raportarea lor la întreg. Căci lucrul însuși este un scop, deci e prins sub un concept sau o idee, care trebuie să determine *a priori* tot ce are să fie conținut în el. Întrucât însă un lucru e gândit ca posibil numai în acest mod, el este numai o operă de artă, adică produsul unei cauze raționale deosebite de materia (de părțile) lui, iar cauzalitatea acestei cauze (în procurarea și combinarea părților) e determinată prin ideea ei despre un întreg (deci nu prin natura în afara acestui tot).

Când însă un lucru, ca produs natural, ar avea să conțină în sine însuși și în posibilitatea sa internă totuși o raportare la scopuri, adică să fie posibil numai ca scop natural și fără de cauzalitatea conceptelor unor ființe raționale în afară de el, atunci se cere, *în al doilea rând* : ca părțile sale să se combine în unitatea unui întreg prin faptul că sunt olaltă în mod reciproc cauză și efect ale formei lor. Căci numai în acest mod e posibil ca, invers (în mod reciproc), ideea întregului să determine, la rândul ei, forma și combinarea tuturor părților, nu ca o cauză — căci în acest caz ar fi un produs de artă — ci ca principiu de cunoaștere a unității sistematice a formei și combinării a toată diversitatea conținută în materia dată, pentru acela care o apreciază.

Pentru un corp deci, care ar trebui apreciat în sine și după posibilitatea internă ca scop natural, se cere ca părțile sale să se producă olaltă în mod reciproc atât după forma cât și după combinarea lor, creînd astfel un întreg din proprie cauzalitate, al cărei concept, la rândul său, ar putea fi considerat invers (într'o ființă care ar poseda o cauzalitate după concepte adecvată unui astfel de produs) cauză a lui după un principiu; prin urmare nexul *cauzelor eficiente* ar putea fi considerat totodată ca *efect prin cauze finale*.

Intr'un astfel de produs al naturii, fiecare parte, așa cum există numai *prin* toate celelalte, e gândită și ca existând *pentru celelalte* și *pentru* întreg, deci ca instrument (organ). Dar asta nu e suficient (căci ea ar putea fi și un instrument al artei, și ar putea fi reprezentată în acest fel în general ca posibilă numai ca scop), ci fiecare parte e gândită ca un organ ce produce celelalte părți (prin urmare fiecare pe cealaltă reciproc). Un astfel de organ însă nu poate fi un instrument al artei, ci numai al naturii, care furnisează toată materia pentru instrumente (chiar pentru cele ale artei). Numai atunci și de aceea un astfel de produs, ca *ființă organizată și care se organizează pe sine*, va putea fi numit *scop natural*.

Intr'un ceas, o parte este instrumentul mișcării celorlalte, dar nu o roată cauza eficientă a producerii celorlalte; o parte există de sigur pentru cealaltă, dar nu prin ea. De aceea și cauza ce-o produce pe ea și forma ei nu este conținută în

natură (materia aceasta), ci în afară de ea într'o ființă ce poate acționa după ideile unui întreg posibil prin cauzalitatea ei. De aceea o roată în ceas nici nu produce pe cealaltă, și încă mai puțin un ceas alte ceasuri utilizând (organizând) pentru asta altă materie; ceasul nici nu înlocuiește deci dela sine părțile ce i se iau, nici nu compensează lipsa lor în prima formațiune prin concursul celorlalte, nici nu se repară de pildă singur când a intrat în desordine: acestea toate le putem aștepta dimpotrivă dela o natură organizată. O ființă organizată deci nu este numai mașină, căci aceasta are numai forță *motrice*, ci posedă în sine forță *creatoare*, și anume o forță pe care o comunică materiilor ce nu o au (ea le organizează). Prin urmare, ea are o forță creatoare ce se propagă și care nu poate fi explicată numai prin facultatea mișcării (prin mecanism).

Despre natură și facultatea ei în produse organizate se afirmă cu mult prea puțin când această facultate e numită un *analogon al artei*; căci, în acest caz, ne gândim artistul (o ființă rațională) în afară de ea. Dimpotrivă, ea se organizează singură și în fiecare specie a produselor sale organizate de sigur în total după un exemplar identic, dar totuși și cu devieri potrivite pe care le cere, după împrejurări, conservarea proprie. Ne apropiem poate mai mult de această însușire nepătrunsă, numind-o un *analogon al vieții*; dar atunci trebuie sau să înzestram materia ca simplă materie cu o însușire (hylozoism) care contrazice esența sa, sau să-i adăugim un principiu străin care *stă cu ea în comunitate* (un suflet). Pentru aceasta însă, dacă un astfel de produs ar avea să fie un produs natural, ar trebui sau să presupunem chiar materia organizată ca instrument al aceluia suflet, prin care fapt deci materia organizată n'ar fi cu nimic mai inteligibilă, sau ar trebui să considerăm sufletul ca artist al acestei opere, sustrăgând astfel naturii (corporale) acest produs. Vorbind exact, organizația naturii n'are deci nimic analog cu nicio cauzalitate ce cunoaștem ¹⁾. Frumusețea naturii, atribuindu-se

¹⁾ Putem lămuri, invers, o legătură, care însă și ea se găsește mai mult în idee decât în realitate, printr'o analogie cu scopurile naturale nemijlocite ce le-am amintit.

lucrurilor numai în raportare la reflexiunea asupra intuiției lor *exterioare*, deci numai din cauza formei suprafeței, poate fi numită cu drept un analogon al artei. Dar *perfectiunea naturală internă*, cum o posedă lucrurile ce sunt posibile numai ca *scopuri naturale* și se numesc de aceea ființe organizate, nu se poate gândi și explica după nicio analogie a vreunei facultăți fizice, adică a naturii, cunoscută nouă, nici chiar cum noi înșine aparținem naturii în înțelesul cel mai larg, printr'o analogie, exact potrivită cu arta umană.

Conceptul unui lucru, ca în sine scop natural, nu este deci un concept constitutiv al intelectului sau al rațiunii, dar poate fi totuși un concept regulator pentru puterea de judecare reflexivă, pentru a conduce, după o analogie depărtată cu cauzalitatea noastră, după scopuri în general cercetarea asupra unor lucruri de acest fel și de a reflecta asupra principiului lor suprem. Această din urmă reflexiune însă nu servește pentru cunoașterea naturii sau a aceluia principiu originar al ei, ci mai ales pentru aceeași facultate rațională practică în noi, în analogie cu care noi am considerat cauza acelei finalități.

Ființe organizate sunt deci singurele în natură cari, considerându-le chiar pentru sine și fără o relație cu alte lucruri, trebuesc totuși gândite posibile numai ca scopuri ale ei, și ele procură deci în primul rând conceptului unui *scop*, care nu este un scop practic ci un scop *al naturii*, realitate obiectivă și, prin acest fapt, pentru știința naturală temeiul pentru o teleologie, adică pentru un mod de a aprecia obiectele ei după un principiu oșebit, pe care dealtminteri n'am fi nicidecum în drept să-l introducem în această știință (deoarece *a priori* nu se poate înțelege de loc posibilitatea unei astfel de cauzalități).

Astfel, la transformarea totală a unui mare popor într'un Stat, întreprinsă din nou, s'a întrebuințat în mod foarte potrivit cuvântul *organizație* pentru întocmirea magistraturilor, etc. și chiar a întregului corp politic. Căci fiecare membru trebuie să fie fără îndoială într'un astfel de întreg nu numai mijloc, ci totodată și scop, și întrucât un membru concurează la posibilitatea întregului, el trebuie să fie determinat, la rândul său, cu privire la locul și funcțiunea sa, prin ideea întregului.

§ 66. *Despre principiul aprecierii finalității interne în ființe organizate*

Acest principiu, totodată definiția sa, este: *Un produs organizat al naturii este acel lucru în care totul este scop și, reciproc, și mijloc. Nimic în el nu este în zadar, lipsit de scop sau de atribuit unui mecanism orb al naturii.*

Acest principiu este, ce-i drept, după prilejuirea sa, a se deduce din experiență, anume dintr'o experiență ce se face în mod metodic și se chiamă observație. Dar, din cauza universalității și necesității ce-o enunță despre o astfel de finalitate, ea nu poate să se întemeieze numai pe principii empirice, ci trebuie să aibă la bază un oarecare principiu *a priori*, chiar dacă ar fi numai regulator și dacă acele scopuri s'ar găsi numai în ideea celui ce judecă și nicăeri într'o cauză eficientă. Principiul amintit mai sus îl putem deci numi o *maximă* a aprecierii finalității interne a ființelor organizate.

Se știe că anatomistii, cari descompun plante și animale pentru a cerceta structura lor și pentru a înțelege temeiurile de ce și pentru ce astfel de părți, de ce o astfel de poziție și combinație a părților și tocmai această formă internă le-au fost date, admit ca necesară în mod inevitabil acea maximă zicând că nimic într'o astfel de ființă nu este *în zadar*. Se mai știe că tot ei susțin, ca un principiu al teoriei generale despre natură, că *nimic nu se întâmplă în mod contingent*. De fapt ei nu se pot desbăra de acest principiu teleologic așa cum nici de principiul general fizic. Căci, așa cum cu prilejul celui din urmă n'ar rămânea nicio experiență, așa și cu prilejul principiului prim n'ar rămânea niciun fir conducător pentru observarea unei categorii de lucruri naturale pe care le-am gândit odată în mod teleologic sub conceptul scopurilor naturale.

Căci acest concept introduce rațiunea într'o ordine cu totul alta a lucrurilor decât cea a unui simplu mecanism al naturii, care aici nu mai vrea să ne satisfacă. Posibilitatea produsului natural trebuie să se întemeieze pe o idee. Cum aceasta însă este o unitate absolută a reprezentării, pe când materia este o multiplicitate a lucrurilor care, pentru sine, nu poate da

nicio unitate determinată a compoziției, scopul naturii trebuie să se întindă asupra *tot* ce e cuprins în produsul ei, dacă acea unitate a ideii ar fi să servească, chiar ca principiu de determinare a unei legi naturale, cauzalității unei atari forme a compusului. Căci, dacă raportăm odată un atare efect în *totalitate* la un principiu de determinare suprasensibil, depășind astfel mecanismul orb al naturii, trebuie să apreciem acest efect de asemeni cu desăvârșire după acest principiu; și nu există niciun motiv să-l mai considerăm în parte dependent de mecanismul naturii, căci atunci n'ar mai rămânea nicio regulă sigură a aprecierii, dat fiind amestecul unor principii eterogene.

Ar putea fi ca de ex. într'un corp animal unele părți să poată fi înțelese ca concrețiuni după legi numai mecanice (cum e pielea, oasele, perii). Totuși cauza care procură materia potrivită pentru acestea, modificând-o, formând-o și depozitând-o la locurile ei potrivite, trebuie apreciată totdeauna în mod teleologic, în așa fel că totul în acest corp trebuie considerat organizat, și totul este, într'o anumită relație cu obiectul însuși, iarăși organ.

§ 67. Despre principiul aprecierii teleologice asupra naturii în general ca sistem al scopurilor

Am zis mai sus despre finalitatea *exterioară* a lucrurilor naturale: că ea nu dă o legitimare îndestulătoare ca să le întrebuițăm totodată ca scopuri ale naturii, ca temeuri de explicare a existenței lor, iar efectele contingent finale ale lor în idee să le întrebuițăm ca temeuri ale existenței lor după principiul cauzelor finale. Astfel *râurile*, înlesnind comunitatea între popoare în interiorul țărilor, *munții*, cuprinzând pentru râuri izvoarele și pentru întreținerea izvoarelor rezerva de zăpadă pentru epoci lipsite de ploaie, tot astfel *inclinațiunile* cari produc scurgerea acestor ape și mențin pământul uscat, toate acestea nu le vom considera din această cauză îndată ca scopuri naturale. Căci, deși această configurație a suprafeței pământului a fost foarte necesară

pentru ivirea și întreținerea regnului vegetal și animal, ea nu cuprinde totuși nimic în sine ce ne-ar sili, pentru a explica posibilitatea sa, de a admite o cauzalitate după scopuri. Același lucru îl putem afirma despre plantele pe care le folosește omul pentru trebuințele sale sau pentru desfășurarea sa, despre animale, cămilă, vacă, cal, câine, etc., pe care le poate întrebuința într'un mod atât de variat sau pentru hrana sa sau pentru serviciul său și de cari, în mare parte, nu se poate lipsi de loc. Despre lucruri, din cari pe niciunul pentru sine n'avem motiv să-l considerăm ca scop, raportul exterior nu poate fi apreciat ca final decât numai în mod ipotetic.

A considera un lucru, pentru forma sa internă, ca scop natural e cu totul altceva, decât de a afirma că existența acestui lucru este un scop al naturii. Pentru afirmația din urmă avem nevoie nu numai de conceptul unui scop posibil, ci de cunoașterea scopului final (*scopus*) al naturii, ceea ce cere o relație a ei cu ceva suprasensibil, relație ce depășește cu mult toată cunoașterea noastră teleologică a naturii; căci scopul existenței naturii însăși trebuie căutat dincolo de natură. Forma internă a unui simplu fir de iarbă poate dovedi, în mod suficient pentru facultatea noastră umană de apreciere, originea sa posibilă numai după regula scopurilor. Făcându-se însă abstracție de aceasta și considerându-se numai întrebuințarea ce o fac alte ființe naturale de acel fir, neglijându-se deci observația organizației interne și privind numai la relațiile finale exterioare, cum iarba e necesară vitelor, acestea iarăși omului ca mijloc pentru existență, și neînțelegându-se de ce oare e necesar ca să existe oameni (ceea ce, dacă ne gândim de pildă la locuitorii Noului Olande sau la Fuegieni, nici n'ar fi așa de lesne de răspuns), în acest caz nu ajungem la niciun scop categoric, ci toată această relație finală se întemeiază pe o condiție ce trebuie împinsă tot mai departe și care ca necondiționată (existența unui lucru ca scop final), se află cu totul în afară de considerarea fizico-teleologică a lumii. Așa însă, un astfel de lucru nici nu este scop natural, căci el (sau tot genul său) nu trebuie considerat ca produs natural.

Prin urmare, numai materia, întrucât e organizată, cuprinde în sine în mod necesar conceptul unui scop natural, deoarece această formă specifică a ei este totodată produs al naturii. Dar acest concept conduce în mod necesar la ideea întregii naturi ca sistem după regula scopurilor, idee căreia trebuie să-i subordonăm acuma tot mecanismul naturii după principiile rațiunii (cel puțin pentru a pune la încercare prin ea fenomenul natural). Principiul rațiunii îi aparține numai ca subiectiv, adică ca maximă: Totul în lume este bun pentru ceva; nimic în ea nu este în zadar; iar prin exemplul ce-l dă natura în produsele ei organice, noi suntem în drept ba chiar chemați să nu așteptăm dela ea și dela legile ei nimic decât ce, în întreg, este telic.

Se înțelege că aceasta nu e un principiu pentru puterea de judecare determinantă ci numai pentru cea reflexivă, că e un principiu regulator și nu constitutiv, și că noi dobândim prin el numai un fir conducător de a considera lucrurile naturale, în raportare la un principiu determinant dat, după o nouă ordine legală și să lărgim știința naturală după un alt principiu, anume după cel al cauzelor finale, totuși fără păgubirea principiului mecanismului cauzalității ei. De altminteri prin acest fapt nu se stabilește nicidecum, dacă ceva ce apreciem după acest principiu este *în mod intenționat* scop al naturii: dacă ierburile există pentru vacă sau oaie, și dacă aceste și celelalte lucruri naturale există pentru om. E bine să considerăm și lucrurile nouă neplăcute și în anumite raporturi antitelice și din această lature. Astfel s'ar putea zice de pildă: gângăniile cari îi chinuesc pe oameni, în hainele lor, în păr sau în paturi ar fi după o întocmire înțeleaptă a naturii un impuls spre curățenie, care pentru sine este chiar un mijloc important pentru păstrarea sănătății. Sau țânțarii moschito și alte insecte înțepătoare, cari fac pustiirile Americii atât de insuportabile pentru sălbatici, s'ar putea spune că sunt tot atâtea imbolduri spre activitate pentru acești oameni în devenire, împingându-i să sece mlaștinile și să rărească pădurile dese care rețin curentul de aer, și să facă în acest fel, precum și prin cultivarea pământului, așezămintele lor mai salubre. Chiar ceea ce, în orga-

nizația sa internă, i se pare omului împotriva naturii, deschide, dacă se tratează în acest mod, o perspectivă interesantă câteodată și instructivă spre o ordine teleologică a lucrurilor, spre care considerația numai fizică singură, fără un astfel de principiu, nu ne-ar conduce. Așa cum judecă unii că panglica e dată omului sau animalului, în care se așează, așa zicând spre compensarea unui anumit defect al organelor sale vitale: așa aș întreba dacă visurile (cari nu lipsesc niciodată în somn, deși numai arareori ne amintim de ele) n'ar fi o întocmire telică a naturii, întrucât anume, în destinderea tuturor forțelor corporale motrice, ele servesc pentru a mișca intens organele vitale cu ajutorul puterii de imaginație și a mării ei activități (care în această stare sprosteste foarte adeseori până la afect); cum imaginația, când stomacul e plin și astfel această mișcare este cu atât mai necesară, joacă de obicei în somnul de noapte cu o vioiciune cu atât mai mare, și că, fără această forță motrice internă și fără de neliniștea obositoare de care acuzăm noi visurile (care doar de fapt sunt poate leacuri), somnul ar însemna, chiar în stare de sănătate, poate chiar o încetare deplină a vieții.

Și frumusețea naturii, adică acordul ei cu jocul liber al facultăților noastre de cunoaștere în prinderea și aprecierea fenomenului ei, poate fi considerată în acest fel ca finalitate obiectivă a naturii în întregimea ei, ca sistem în care omul e un membru odată ce aprecierea teleologică a ei prin scopuri naturale, ce ni le oferă ființele organizate, ne-a îndreptățit să adoptăm ideea unui mare sistem al scopurilor naturii. Putem considera ca o favoare¹⁾, ce-a avut natura pentru noi, că a împărțit, pe lângă foloase, încă frumusețe și farmec cu atâta dărnicie. De aceea putem s'o iubim, precum și s'o privim cu respect, din cauza nemărginirii ei, și

¹⁾ În partea estetică s'a spus: *noi privim natura cu favoare*, deoarece avem pentru forma ei o plăcere cu totul liberă (desinteresată). Căci în această judecată numai de gust nu se ia de loc în considerare pentru ce scop există aceste frumuseți naturale: dacă pentru a deștepta în noi o plăcere, sau fără nicio relație spre noi ca scopuri. Într'o judecată teleologică însă dăm atenție și acestei relații, și atunci putem considera ca favoare a naturii că a vroit să ne ajute în cultură prin crearea atâtor forme frumoase.

să ne simțim pe noi înșine innobilați în această contemplație, drept ca și cum natura, chiar în această intenție, a construit și împodobit scena ei grandioasă.

În acest paragraf nu vrem să spunem nimic altceva decât că, dacă am descoperit chiar în natură o facultate de a crea produse ce nu le putem gândi decât după conceptul cauzelor finale, noi mergem mai departe, considerând totuși ca aparținând unui sistem al scopurilor și acele produse cari (sau a căror relație, deși telică) nu ne prea silesc de a căuta, dincolo de mecanismul cauzelor ce acționează orbește, un alt principiu pentru posibilitatea lor. Și asta și pentru faptul că prima idee chiar, în ce privește temeiul ei, ne conduce dincolo de lumea simțurilor, deoarece doar unitatea principiului suprasensibil trebuie considerată, în același mod, ca valabilă nu numai pentru anumite specii ale ființelor naturale, ci pentru natură ca întreg.

§ 68. *Despre principiul teleologiei ca principiu intern al științei naturale*

Principiile unei științe îi sunt sau interne și se numesc domestice (*principia domestica*), sau se întemeiază pe concepte ce nu-și pot găsi locul decât în afară de ea, fiind numite principii străine (*peregrina*). Științele cari conțin principiile din urmă își întemeiază teoriile pe propoziții auxiliare (*lemmata*), adică ele împrumută un concept oarecare și, odată cu el, temeiul ordinei dela altă știință.

Fiecare știință e pentru sine un sistem și nu ajunge a se construi în ea după principii și a se proceda deci în chip tehnic, ci noi trebuie să procedăm cu ea, ca și cu o clădire de sine stătătoare, în mod arhitectonic, tratând-o, nu ca pe o dependență și ca pe o parte a altei clădiri, ci ca un întreg pentru sine, deși, îndată după aceea, putem stabili o trecere din una în alta sau în mod reciproc.

Dacă deci, pentru știința naturală și în contextul ei, introducem conceptul de Dumnezeu, pentru a ne explica finalitatea în natură, și dacă, apoi, întrebuițăm această finalitate

pentru a dovedi că există Dumnezeu, atunci în niciuna din cele două științe nu este consistență internă, și un cerc vicios înșelător produce în fiecare nesiguranță făcând să se confunde limitele lor.

Expresia unui scop al naturii împiedecă în deajuns această confuzie pentru a nu amesteca știința naturală și prilejul ce-l dă pentru aprecierea *teleologică* a obiectelor ei cu doctrina despre Dumnezeu și deci cu o deducție *teologică*. Și nu trebuie să considerăm ca fără importanță problema, dacă acea expresie e confundată cu cea a unui scop divin în ordinea naturii sau poate chiar dacă expresia din urmă e arătată ca mai convenabilă și mai potrivită unui suflet pios, deoarece, la sfârșit, trebuie doar să ajungem a deduce acele forme telice în natură dela un creator înțelept al lumii. Ci noi trebuie să ne mărginim cu îngrijire și modestie la expresia care spune exact atâta cât știm, anume la cea a unui scop al naturii. Căci, înainte chiar de a întreba de cauza însăși a naturii, noi găsim în natură și în timpul ce ea creează astfel de produse ce se nasc în ea după cunoscute legi empirice, după cari știința naturală trebuie să aprecieze obiectele ei, deci și să caute cauzalitatea lor în ea însăși după regula scopurilor. De aceea ea nu trebuie să sară peste hotarul ei, spre a trage în ea însăși, ca principiu domestic, un principiu pentru al cărui concept nicio experiență nu poate fi adecvată și de care nu suntem în drept a încerca să ne apropiem decât abia după desăvârșirea științei naturale.

Insușiri naturale ce se pot demonstra *a priori*, deci pot fi înțelese după posibilitatea lor din principii generale fără niciun concurs al experienței, nu pot fi socotite nicidecum, deoarece sunt absolut necesare, ca aparținând teleologiei naturii, ca unei metode de a deslega problemele fizice de care ține această metodă, deși aceste însușiri implică o finalitate tehnică. Analogii aritmetice, geometrice, precum și legi mecanice generale, orișicât de stranie și admirabilă ni s'ar părea, în aceste analogii, combinarea într'un principiu a unor reguli diferite și după aparență cu totul independente deolaltă, nu conțin de aceea nicio pretenție de a constitui principii teleo-

logice de explicare în fizică. Și, cu toate că în teoria generală a finalității lucrurilor naturii în general aceste analogii și legi merită să fie și ele considerate, această teorie și-ar avea totuși altundeva locul, anume în metafizică, și n'ar constitui un principiu intern al științei naturale. Asta însă nu numai că e îngăduit cu legile empirice ale scopurilor naturale cu privire la ființele organizate, ci, în acest caz, e chiar inevitabil de a întrebuița *modul teleologic de reprezentare* ca principiu al teoriei naturale cu privire la o clasă proprie a obiectelor ei.

Dar, pentru ca fizica să se țină exact în limitele sale, ea face cu totul abstracție de problema, dacă scopurile naturale sunt *intenționate* sau *neintenționate*, căci asta ar constitui un amestec într'un domeniu străin (anume al metafizicei). Ajunge că sunt obiecte explicabile numai și numai după legi naturale, pe cari nu ni le putem gândi decât subț idea scopurilor ca principiu, și cognoscibile numai în acest fel după forma lor internă, ba chiar și numai dinăuntru. Vrem să nu fim bănuți deci nici de cea mai neînsemnată pretenție, ca și cum am vrea să amestecăm între principiile noastre de cunoaștere ceva ce nu aparține nicidecum fizicei, anume o cauză supranaturală ca și când finalitatea în ea ar fi intenționată, dar vorbim totuși în așa fel că atribuim naturii, adică materiei, această intenție. Prin acest fapt însă, (deoarece despre asta nu se poate ivi nicio neînțelegere, întrucât dela sine nimeni nu va atribui unei materii lipsite de viață intenție în sensul propriu al cuvântului), noi vrem să arătăm că acest cuvânt înseamnă numai un principiu al puterii de judecare reflexivă nu al celei determinante, și n'are deci a introduce un principiu deosebit al cauzalității, ci că mai adaugă numai, pentru întrebuițarea rațiunii, o altfel de cercetare de cum este cea după legi mecanice, spre a completa insuficiența celei din urmă chiar la căutarea empirică a tuturor legilor particulare ale naturii. De aceea se vorbește în teleologie, întrucât e aplicată în fizică, cu tot dreptul de înțelepciunea, economia, binefacerea naturii, fără a face prin asta din ea o ființă înțelegătoare (deoarece asta ar fi absurd), dar și fără a îndrăzni să punem peste ea, ca demiurg, o altă

ființă inteligentă, deoarece asta ar întrece măsura ¹⁾, ci prin acest fapt ar fi să se arate numai un mod al cauzalității naturii, după o analogie cu a noastră în întrebuințarea tehnică a rațiunii, spre a avea înaintea ochilor regula după care trebuesc cercetate anumite produse ale naturii.

Dar, de ce oare teleologia nu constituie de obicei o parte proprie a științei naturale teoretice, ci e considerată ca propedeutică sau tranziție la teologie? Aceasta se face pentru a lega bine studiul naturii, după mecanismul ei, de ceea ce putem supune observației sau experimentării noastre în așa fel că am putea produce aceste lucruri în același mod ca și natura, cel puțin după asemănarea legilor. Căci numai atâta înțelegem pe deplin cât putem face și înfăptui noi înșine după concepte. Organizația însă, ca scop intern al naturii, întrece nemărginit toată facultatea unei pregătiri similare prin artă.

Iar în ce privește întocmiri naturale exterioare, considerate telice (de ex. vânturi, ploaie, etc.), fizica cercetează firește mecanismul lor, dar raportarea lor la scopuri, întrucât această raportare ar avea să fie o condiție ce aparține cu necesitate cauzei, fizica nu o poate expune, deoarece această necesitate a nexului privește cu desăvârșire combinarea conceptelor noastre și nu însușirea lucrurilor.

SECȚIUNEA A DOUA

DIALECTICA PUTERII DE JUDECARE TELEOLOGICĂ

§ 69. Ce este o antinomie a puterii de judecare?

Puterea de judecare *determinantă* nu are pentru sine principii cari întemeiază *concepte de obiecte*. Ea nu este o autonomie; căci ea nu face decât să *subsumeze* sub legi, sau concepte, date ca principii. Chiar de aceea ea nici nu este ex-

¹⁾ Cuvântul german « vermessen » (greșit măsurat, fără măsură, peste măsură), e un cuvânt bun plin de înțeles. O judecată, în care uităm să stabilim măsura lungimii propriilor puteri (a intelectului), poate părea câteodată foarte umilă și are

pusă unei primejdii a antinomiei sale proprii și nici unui conflict al principiilor sale. Astfel: puterea de judecare transcendentă, care conținea condițiile pentru a subsuma sub categoria, nu era, pentru sine, *nomotetică*, ci ea arăta numai condițiile intuiției sensibile sub care unui concept dat, ca lege a intelectului, i se poate da realitate (aplicare). Dar, asupra acestui lucru, ea nu putea intra niciodată în desbinare cu sine însăși (cel puțin după principii).

Dar, puterea de judecare *reflexivă* are să subsumeze sub o lege ceea ce încă nu este dat și ceea ce nu este deci decât un principiu al reflexiunii asupra unor obiecte pentru care ne lipsește, obiectiv, cu desăvârșire o lege, sau un concept despre obiect, care ar fi suficient ca principiu pentru cazurile ce s'ar ivi. Cum însă, fără principii, nicio întrebuintare a facultăților de cunoaștere nu poate fi îngăduită, puterea de judecare reflexivă, în astfel de cazuri, va trebui să-și servească sieși ca principiu, ceea ce, nefiind obiectiv și nepuțând da intenției, ca temei, niciun principiu suficient de cunoaștere a obiectului, are să servească ca principiu numai subiectiv pentru întrebuintarea potrivită a facultăților de cunoaștere, anume, pentru a reflecta asupra unei categorii de obiecte. Prin urmare, cu privire la astfel de cazuri, puterea de judecare reflexivă își are maximele ei, și anume necesare, pentru cunoașterea legilor naturale în experiență, spre a ajunge cu ajutorul lor la concepte, fie acestea și concepte raționale, dacă are nevoie indispensabilă de atari numai spre a cunoaște natura după legile ei empirice. Dar, între aceste maxime necesare ale puterii de judecare reflexivă se poate ivi un conflict, deci o antinomie, pe care se întemeiază o dialectică. Această dialectică, atunci când fiecare din cele două maxime opuse își are temeiul în natura facultăților de cunoaștere, poate fi numită o dialectică naturală, și o aparență inevitabilă, pe care trebuie s'o desvăluim și deslegăm în critică pentru ca să nu înșele.

totuși mari pretenții, și e totuși foarte « *vermessen* » (fără măsură). De acest fel sunt cele mai multe judecăți prin cari se pretinde a se înălța înțelepciunea divină, atribuindu-i-se, în operele creațiunii și conservării, intenții menite bine zis să facă onoare propriei înțelepciuni a celui ce raționează.

§ 70. *Expunerea acestei antinomii*

Intrucât rațiunea are a face cu natura, ca concept total al obiectelor simțurilor externe, ea se poate întemeia pe legi pe cari intelectul în parte le prescrie el însuși *a priori* naturii, în parte le poate lărgi nemărginit prin determinațiunile empirice ce se întâlnesc în experiență. Pentru aplicarea primului fel de legi, anume a legilor *universale* ale naturii materiale în general, puterea de judecare n'are nevoie de niciun principiu deosebit al reflecțiunii; căci aci ea e determinantă, deoarece intelectul îi dă un principiu obiectiv. Dar, în ce privește legile osebite ce ni se pot desvălui numai prin experiență, între ele poate fi atât de mare diversitate și eterogenitate încât puterea de judecare trebuie să-și servească sieși ca principiu, chiar numai pentru a căuta în fenomenele naturii o lege și a o descoperi. Ea are nevoie de o astfel de lege ca fir conducător, dacă ar fi numai să nădăjduiască a dobândi o cunoaștere empirică sistematică a naturii după o legalitate desăvârșită, adică unitatea ei după legi empirice. Dar, în această unitate contingentă a legilor particulare se poate întâmpla: ca puterea de judecare, în reflexiunea ei, să pornească dela două maxime, din cari pe una i-o dă *a priori* simplul intelect, cealaltă însă e prilejuită de experiențe osebite cari pun în joc rațiunea, spre a face aprecierea naturii corporale și a legilor ei după un principiu osebit. Și, în acest caz, vedem că aceste maxime de două feluri au aparența că nu prea pot sta alături una de alta, și vedem că se ivește o dialectică ce derutează puterea de judecare în principiul reflexiunii ei.

Prima maximă a ei este *teza*: Toată producerea lucrurilor materiale și a formelor lor trebuie considerată ca posibilă numai după legi mecanice.

A doua maximă este *antiteza*: Unele produse ale naturii materiale nu pot fi considerate ca posibile numai după legi mecanice (aprecierea lor cere cu totul altă lege a cauzalității, anume pe cea a cauzelor finale).

Dar, dacă am transforma aceste principii reglatoare pentru cercetare în constitutive, ale posibilității obiectelor înseși, ele ar avea următorul text:

Teza : Toată producerea lucrurilor materiale e posibilă după legi numai mecanice.

Antiteza : Unele feluri de producere a lor nu sunt posibile după legi numai mecanice.

În această din urmă calitate, ca principii obiective pentru puterea de judecare determinantă, ele s'ar contrazice olaltă, deci una din cele două propoziții ar fi cu necesitate falsă; dar asta ar fi în acest caz de sigur o antinomie, dar nu a puterii de judecare, ci o contradicție în legiuirea rațiunii. Rațiunea însă nu poate dovedi nici pe unul nici pe celălalt din aceste principii, deoarece nu putem avea *a priori* niciun principiu determinant despre posibilitatea lucrurilor după legi numai empirice ale naturii.

Dar, în ce privește maxima, amintită mai întâi, a puterii de judecare reflexivă, ea nu cuprinde de fapt nicio contradicție. Căci dacă zic: eu trebuie să *apreciez* toate evenimentele în natura materială, deci și toate formele, ca produse ale ei, după posibilitatea lor după legi numai mecanice, în acest caz eu nu zic: ele *sunt numai prin asta* (cu excluderea oricărui alt fel de cauzalitate) *posibile*, ci această afirmație nu vrea decât să arate că eu *trebuie să reflectez* asupra lor numai *după principiul* mecanismului naturii, deci că trebuie să-l cercetez cât pot pe acesta, deoarece, fără a-l pune la baza cercetării, nu poate exista nicio cunoaștere naturală propriu zisă. Dar, asta nu împiedecă a doua maximă, când se oferă prilejul, anume în unele forme ale naturii (și cu prilejul lor chiar în întreaga natură) să căutăm un principiu, și să reflectăm asupra lor, ceea ce se deosebește cu desăvârșire de explicarea după mecanismul naturii, anume să căutăm principiul cauzelor finale. Căci reflexiunea după prima maximă nu se anulează prin acest fapt, dimpotrivă se impune s'o urmărim cât de departe putem. Prin acestea nici nu se spune că, după mecanismul naturii, acele forme n'ar fi posibile, — ci se susține numai că *rațiunea umană*, în urmărirea lor și în acest mod, nu va putea găsi niciodată nici cel mai neînsemnat temei cu privire la ceea ce constituie specificul unui scop natural, dar fără îndoială că va putea găsi alte cunoștințe despre legi naturale. În acest caz rămâne însă problema des-

chisă, dacă, în însuși fondul intern al naturii, nouă necunoscut, nexul fizic — mecanic și cel final — în aceleași lucruri nu s'ar uni într'un principiu, numai că rațiunea noastră nu este în stare să le împreuneze într'un astfel de principiu și că, prin urmare, puterea de judecare, ca (dintr'un principiu subiectiv) *reflexivă*, nu ca (în urma unui principiu obiectiv al posibilității lucrurilor în sine) determinantă, e nevoită să gândească, pentru anumite forme, în natură un alt principiu decât cel al mecanismului naturii ca temei al posibilității lor.

§ 71. Pregătire pentru deslegarea antinomiei de mai sus

Imposibilitatea producerii produselor naturale organizate prin simplul mecanism al naturii n'o putem nicidecum dovedi. Căci infinita diversitate a legilor naturale particulare, cari pentru noi sunt contingente, deoarece pot fi cunoscute numai în mod empiric, n'o putem înțelege după primul ei principiu intern. Prin urmare, noi nu putem străbate nicidecum până la principiul intern, cu desăvârșire suficient, al posibilității unei naturi (principiu care se află în suprasensibil). Rațiunea noastră e strânsă în hotare foarte înguste cu privire la conceptul cauzalității, când e vorba să fie specificat *a priori*. Rațiunea nu ne poate informa deci nici într'un caz, dacă facultatea productivă a naturii ajunge și pentru ceea ce considerăm, după idee, format sau unit prin scopuri, și anume tot atât de bine ca și pentru ceea ce credem că poate fi produs printr'un simplu mecanism natural. Rămâne deci nehotărît, dacă de fapt lucrurile ca scopuri naturale propriu zise (cum cu necesitate trebuie să le considerăm) nu se întemeiază pe o cauzalitate originară de cu totul altfel, care nu poate fi cuprinsă nicidecum în natura materială sau substratul ei intelectual, anume temeiul lor nu este un intelect arhitectonic. Dar tot așa de cert, fără nicio îndoială, este că, în raport cu facultatea noastră de cunoaștere, simplul mecanism al naturii nu poate constitui niciun principiu de explicare pentru producerea de ființe organizate. Pentru puterea de judecare *reflexivă* este deci un principiu foarte

exact că pentru nexul atât de vădit al lucrurilor după cauze finale trebuie să gândim o cauzalitate deosebită de mecanism, anume o cauză a lumii (inteligentă), care acționează după scopuri, orișicât de nechibzuit și indemonstrabil ar fi acest principiu pentru *puterea de judecare determinantă*.

Toată aparența unei antinomii între maximele modului de explicare fizic (mecanic) propriu zis și cel teleologic tehnic stă în faptul că se confundă un principiu al puterii de judecare reflexivă cu cel al puterii de judecare determinantă, și *autonomia* celei dintâi (care e valabilă numai subiectiv pentru întrebuințarea rațiunii noastre cu privire la legile empirice particulare), cu *eteronomia* celeilalte, care trebuie să se îndrepte după legile (universale sau particulare) date de intelect.

§ 72. *Despre diversele sisteme asupra finalității naturii*

Exactitatea principiului: că asupra unor anumite lucruri ale naturii (ființe organizate) și posibilitatea lor trebuie să se judece după conceptul de cauze finale, chiar dacă nu cerem decât un *fir conducător* spre a cunoaște prin observație însușirea lor, fără a ne încumeta să înaintăm până la cercetarea primei lor origini, n'a pus-o încă nimeni la îndoială. Problema poate fi deci numai: dacă acest principiu este numai subiectiv valabil, adică dacă este numai o maximă a puterii noastre de judecare sau un principiu obiectiv al naturii, după care, în afară de mecanismul ei (după simple legi de mișcare), mai trebuie să i se atribue un alt mod de cauzalitate, anume cel al cauzelor finale, între cări cele amintite (ale forțelor motrice) n'ar reprezenta decât cauze intermediare.

Dar, această chestiune, sau problemă pentru speculațiune, am putea-o lăsa cu desăvârșire nehotărîtă și nedeslegată. Căci, dacă ne mulțumim cu cauzalitatea mecanică înăuntrul limitelor simplei cunoașteri a naturii, acele maxime ne-ar ajunge pentru a studia natura în măsura îngăduită puterilor omenești și pentru a cerceta tainele ei cele

mai ascunse. Este deci poate un anumit presentiment al rațiunii noastre sau un semn ce ni-l dă așa zicând natura, ca să înțelegem că prin mijlocirea acelui concept de cauze finale noi am putea chiar depăși natura legând-o de cel mai înalt punct în seria cauzelor. Pentru asta însă ar trebui să părăsim cercetarea naturii (deși încă n'am înaintat prea mult în ea), sau ar trebui s'o întrerupem cel puțin pentru un timp oarecare, încercând a descoperi mai întâi încotro duce acel concept străin în știința naturală, anume conceptul scopurilor naturii.

Dar aci fără îndoială că acea maximă netăgăduită ar trebui să treacă într'o problemă ce deschide un câmp larg pentru conflicte. Problema este: Dacă nexul final în natură dovedește, pentru ea, un mod deosebit de cauzalitate, sau dacă acest nex, considerat în sine și după principii obiective, nu este dimpotrivă identic cu mecanismul naturii, sau se întemeiază pe unul și același principiu. Numai faptul că acest principiu, în anumite produse ale naturii, e prea adânc ascuns pentru cercetarea noastră, ne-ar împinge să încercăm cu un principiu subiectiv, anume cu cel al artei, adică al cauzalității după idei, pentru a o atribui, prin analogie, naturii. Acest expedient ne reușește în multe cazuri, în unele cazuri pare a da greș, în orice caz însă nu ne dă dreptul de a introduce în știința naturală un mod de acțiune deosebit de cauzalitatea după legile numai mecanice ale naturii. Constatând în produsele naturii ceva asemănător scopurilor, putem numi procedeul (cauzalitatea) naturii tehnică, iar această tehnică vom împărți-o în tehnică *intenționată* (*tehnica intentionalis*) și tehnică *neintenționată* (*tehnica naturalis*). Prin cea dintâi vom înțelege că facultatea productivă a naturii după cauze finale ar trebui considerată ca un mod oșebit de cauzalitate; prin a doua: că această facultate este, în fond, cu totul identică cu mecanismul naturii și că numai întâmplătoarea întâlnire cu conceptele noastre de artă și cu regulile lor, ca o condiție numai subiectivă de a o aprecia, se interpretează greșit ca un mod oșebit al producerii naturii.

Dacă vorbim acuma despre sistemele explicării naturii cu privire la cauzele finale, trebuie să notăm bine că ele toate

sunt dogmatice, adică sunt în conflict între oaltă asupra principiilor obiective ale posibilității lucrurilor, fie prin cauze ce acționează cu intenție sau prin cauze ce toate acționează fără intenție. Dar aceste sisteme nu sunt în desacord asupra maximei subiective, după care se judecă numai asupra cauzei unor astfel de produse telice. În acest caz, anume, s'ar putea acorda încă destul de bine principii *disparate*, pe când în cazul dintâi principii *opuse în mod contradictoriu* se anulează reciproc și nu pot sta lângă oaltă.

Sistemele cu privire la tehnica naturii, adică la forța ei productivă după regula scopurilor, sunt de două feluri: ale *idealismului* sau ale *realismului* scopurilor naturale. Idealismul afirmă că toată finalitatea naturii este *neintenționată*, realismul că, în parte, finalitatea (în ființe organizate) este *intenționată*, de unde s'ar putea trage și concluzia, întemeiată ca ipoteză, că tehnica naturii, în ceea ce privește și toate celelalte produse ale ei în raport cu totalitatea naturii, este intenționată, adică scop.

1. Idealismul finalității (înțeleg aci totdeauna pe cea obiectivă) este însă sau cel al *cauzalității*, sau al *fatalității* menirii naturii în forma telică a produselor ei. Principiul dintâi privește raportarea materiei la temeiul fizic al formării ei, anume legile mișcării, al doilea la temeiul *hyperfizic* (suprafizic) al ei și al întregii naturi. Sistemul *cauzalității*, care e atribuit lui Epicur sau Democrit, este, luat după literă, atât de evident absurd încât nu trebuie să ne oprească prea mult, pe când sistemul fatalității (al cărui autor se consideră a fi Spinoza, deși după toată aparența acest sistem este cu mult mai vechiu), întemeindu-se pe ceva suprasensibil, până unde deci înțelegerea noastră nu ajunge, nu poate fi răsturnat așa de lesne, și anume pentru faptul că conceptul său despre ființa originară nu poate fi priceput de loc. Atâta însă e lămurit: că nexul final în lume, în acest sistem, trebuie considerat ca neintenționat (deoarece e dedus dintr'o ființă originară, dar nu din intelectul ei, prin urmare nu dintr'o intenție a sa, ci din necesitatea naturii sale și din unitatea lumii rezultată de aci), prin urmare fatalismul finalității este totodată un idealism al ei.

2. *Realismul* finalității naturii este de asemeni sau fizic sau suprafizic (hyperfizic). Cel fizic întemeiază scopurile în natură pe analogia unei facultăți ce acționează cu intenție, pe *vieța materiei* (în ea, sau și printr'un principiu vital intern, un suflet al lumii). Acest realism fizic se numește *hylozoism*. Realismul suprafizic deduce finalitatea din principiul originar al universului, principiu considerat ca ființă inteligentă (viețuind dela început) și care acționează cu intenție; acest realism este *teismul*¹⁾.

§ 73. *Niciunul din sistemele amintite mai sus nu dă ceea ce promite*

Ce vreau toate acele sisteme? Ele vreau să explice judecățile noastre teleologice asupra naturii și procedează, aici, în felul că unele din ele neagă adevărul lor, considerându-le ca un idealism al naturii (reprezentată ca artă), altele le recunosc ca adevărate, făgăduind a expune posibilitatea unei naturi după ideea cauzelor finale.

1. Sistemele cari luptă pentru idealismul cauzelor finale în natură admit, pe de o parte, ce-i drept, cu privire la principiul lor o cauzalitate după legi ale mișcării (prin cari lucrurile naturale există în mod telic), dar ele neagă în această finalitate *intenționalitatea*, deci că ar fi îndreptată cu intenție spre această producere telică a lor, sau, cu alte cuvinte, că un scop ar fi cauza. Acesta este modul de explicare al lui Epicur, după care deosebirea între tehnica naturii și simpla mecanică se neagă cu desăvârșire. Iar nu numai pentru acordul produselor înfăptuite cu conceptele noastre despre scop, deci pentru tehnică, ci chiar pentru determinarea cauzelor acestei produceri după legile mișcării, deci pentru mecanica

¹⁾ Se vede din acestea: că în cele mai multe lucruri speculative ale rațiunii pure, în ce privește afirmațiunile dogmatice, școalele filosofice au încercat în general toate rezolvirile ce sunt posibile asupra unei anumite probleme. Astfel, asupra finalității naturii s'a încercat, în acest scop, când sau *materia moartă*, sau o *divinitate moartă*, când o *materie vie*, sau și un *Dumnezeu viu*. Pentru noi nu rămâne nimic decât, în caz de nevoie, să facem abstracție de toate aceste *afirmațiuni* obiective și să cum-pănim, în mod critic, judecata noastră numai cu privire la facultățile noastre de cunoaștere, pentru a dobândi principiului ei valabilitatea unei maxime, valabilitate, dacă nu dogmatică, totuși suficientă pentru întrebuițarea sigură a rațiunii.

lor, se adoptă întâmplarea oarbă ca principiu de explicare, deci nu se explică nimic, nici chiar aparența în judecata noastră teleologică, prin urmare pretinsul idealism în aceste judecăți nu e nicidecum demonstrat.

Pe de altă parte, Spinoza vrea să ne scutească de toată cercetarea privind temeiul posibilității scopurilor naturii și vrea să-i ia acestei idei toată realitatea, și anume prin faptul că el nu le consideră nicidecum ca produse, ci ca accidente inerente unei ființe prime. Acestei ființe însă, Spinoza nu-i atribue, ca substrat al acelor lucruri naturale, cauzalitate cu privire la ele, ci numai subsistență, iar (din cauza necesității necondiționate a acestei ființe, împreună cu toate lucrurile naturale, ca accidente ei inerente) el asigură, ce-i drept, formelor naturale unitatea principiului ce se cere pentru orice finalitate, dar le desbracă, totodată, de contingentă, fără de care *unitatea finală* nu poate fi gândită, înlăturând cu ea și toată *intenționalitatea* precum și luând principiului prim al lucrurilor naturale toată inteligența.

Spinozismul însă nu înfăptuește ceea ce vrea. El vrea să arate un principiu de explicare al nexului causal (pe care nu-l neagă) al lucrurilor naturii, dar nu face decât să numească unitatea subiectului, căruia toate îi sunt inerente. Dar, chiar dacă suntem de acord asupra acestui mod de a exista pentru ființe ale lumii, totuși acea unitate ontologică nu este, pentru acest fapt, de îndată chiar *unitate finală*, și nu o face pe aceasta nicidecum inteligibilă. Unitatea finală, anume, este un fel cu totul particular al celei ontologice, și care nu urmează nicidecum din reunirea lucrurilor (a ființelor lumii) într'un subiect (ființa originară), ci care cuprinde negreșit în sine raportarea la o *cauză* care posedă inteligență. Dar chiar dacă am reuni toate aceste lucruri într'un subiect simplu, unitatea finală nu reprezintă totuși niciodată o relație finală, dacă nu gândim între ele mai întâi *acțiuni* interne ale substanței ca fiind *cauză*, în al doilea rând ca fiind cauza lor *prin inteligența sa*. Fără aceste condiții formale, toată unitatea nu e decât necesitate naturală, și, dacă totuși se atribue unor lucruri ce ni le reprezentăm discontinue, ea este necesitate oarbă. Dacă am vrea însă să numim finalitate a

naturii ceea ce școala numește perfecțiune transcendențială a lucrurilor (în raportare la ființa lor proprie), după care toate lucrurile posedă tot ce se cere pentru ca fiecare lucru să fie așa cum este și nu altfel; asta ar fi un joc copilăresc cu cuvinte menite să țină locul conceptelor. Căci, dacă toate lucrurile trebuiesc gândite ca scopuri, deci dacă a fi lucru și a fi scop este identic, atunci nu există în principiu nimic ce ar merita să fie reprezentat în mod deosebit ca scop.

De aci se vede bine: că Spinoza, reducând conceptele noastre despre finalitatea în natură la conștiința de noi înșine într'o ființă atotcuprinzătoare (dar totodată simplă) și căutând acea formă numai în unitatea naturii, trebuia să aibă intenția de a afirma, nu realismul, ci numai idealismul finalității ei. Dar el nu putu înfăptui totuși această intenție, deoarece simpla reprezentare a unității substratului nu poate realiza nici ideea despre o finalitate, fie chiar numai neintenționată.

2. Cei ce nu numai că afirmă *realismul* scopurilor naturale, ci și pretind a-l explica, cred a putea înțelege, cel puțin după posibilitatea sa, un mod oșebit de cauzalitate, anume a unor cauze ce acționează cu intenție. De altfel ei n'ar putea încerca să explice acele scopuri. Căci pentru legitimarea chiar a celei mai îndrăznețe ipoteze trebuie să fie certă cel puțin *posibilitatea* a ceea ce se adoptă ca principiu și conceptului său trebuie să-i putem asigura realitate obiectivă.

Dar posibilitatea unei materii vii (al cărei concept conține o contradicție, deoarece lipsa de viață, *inertia*, constituie caracterul ei esențial), nici nu se poate cugeta. Cea a unei materii însuflețite și a naturii întregi, considerată ca un animal, poate fi întrebuițată în limite foarte reduse (în vederea unei ipoteze a finalității naturii în general) numai întrucât ni se revelează în experiență în organizația naturii în mic, nicidecum însă nu poate fi înțeleasă *a priori* după posibilitatea ei. Trebuie să se comită deci un cerc în explicare, când vrem să deducem finalitatea naturii cu privire la ființele organizate din viața materiei, iar această viață iarăși nu o cunoaștem în alt fel decât prin ființe organizate, deci neputându-ne face nicio idee despre posibilitatea ei fără o astfel de experiență. Hylozoismul deci nu dă ceea ce promite.

Teismul, în sfârșit, e tot atât de puțin în stare să întemeieze în mod dogmatic posibilitatea scopurilor naturale ca o cheie pentru teleologie. Dar teismul are, între toate principiile de explicare ale teleologiei, preferința prin faptul că, atribuind ființei prime inteligență, sustrage idealismului finalitatea naturii în modul cel mai potrivit și introduce o cauzalitate intenționată pentru producerea ei.

Căci ar trebui doar mai întâi, în mod suficient pentru puterea de judecare determinantă, să se dovedească imposibilitatea unității finale în materie prin simplul mecanism al ei, spre a fi în drept de a pune, în mod determinat, principiul ei dincolo de natură. Dar nu putem constata nimic mai mult decât că, după natura și limitele facultăților noastre de cunoaștere (întrucât nu înțelegem nici chiar primul principiu intern al acestui mecanism), noi nu trebuie să căutăm, în niciun fel, în materie un principiu de relații finale determinate, ci că pentru noi nu rămâne niciun alt mod de apreciere a realizării produselor ei, ca scopuri naturale, decât cel printr'o inteligență supremă considerată cauză a lumii. Asta însă este un principiu pentru puterea de judecare reflexivă, nu pentru cea determinantă, și nu poate îndreptăți nicidecum la o afirmație obiectivă.

§ 74. *Cauza imposibilității de a trata în mod dogmatic conceptul unei tehnice a naturii este inexplicabilitatea unui scop natural*

Noi procedăm cu un concept (chiar dacă ar fi condiționat în mod empiric) în mod dogmatic, dacă îl considerăm cuprins sub un alt concept al obiectului, concept care constituie un principiu al rațiunii, și îl determinăm în conformitate cu acest principiu. Procedăm însă cu el în mod numai critic, dacă îl considerăm numai în raport cu facultatea noastră de cunoaștere, deci cu condițiile subiective de a-l cugeta, fără a încerca să hotărîm ceva asupra obiectului său. Procedul dogmatic cu un concept este deci ceea ce e legal pentru puterea de judecare determinantă, cel critic ceea ce e legal pentru cea reflexivă.

Dar, conceptul despre un lucru ca scop natural este un concept ce subsumează natura sub o cauzalitate ce se poate gândi numai prin rațiune, pentru a judeca după acest principiu asupra ceea ce e dat despre obiect în experiență. Pentru a-l întrebuița însă în mod dogmatic pentru puterea de judecare determinantă, ar trebui să ne asigurăm mai întâi de realitatea obiectivă a acestui concept, deoarece, de altminteri, n'am putea subsuma sub el niciun lucru natural. Conceptul unui lucru ca scop natural este însă, ce-i drept, un concept empiric condiționat, adică posibil numai sub anumite condițiuni date în experiență, totuși însă un concept ce nu poate fi scos prin abstracție din experiență, ci care e posibil numai după un principiu rațional în aprecierea obiectului. Ca un astfel de principiu, el nu poate fi nicidecum înțeles, după realitatea sa obiectivă (anume că potrivit lui e posibil un obiect), și nici nu poate fi întemeiat în mod dogmatic. Și nu știm, dacă este numai concept raționant și gol din punct de vedere obiectiv (*conceptus ratiocinans*) sau un concept rațional, întemeind o cunoaștere, confirmat de rațiune (*conceptus ratiocinatus*). El nu poate fi tratat deci în mod dogmatic pentru puterea de judecare determinantă, adică nu numai că nu se poate hotărî, dacă lucruri ale naturii, considerate ca scopuri naturale, cer sau nu cer, pentru producerea lor, o cauzalitate de un fel cu totul deosebit (cea după intenții), ci nici nu se poate pune această chestiune, deoarece conceptul unui scop natural, după realitatea sa obiectivă, nu e de loc demonstrabil prin rațiune (adică el nu este, pentru puterea de judecare determinantă, constitutiv, ci pentru cea reflexivă numai regulator).

Că acest concept nu este demonstrabil prin rațiune, se vede lămurit din faptul că el, ca concept despre un *produs natural*, cuprinde în sine necesitate naturală și totuși, în același timp, o contingentă a formei obiectului (cu privire la simple legi ale naturii) în chiar același lucru considerat ca scop. Prin urmare, dacă aci să nu fie o contradicție, acest concept trebuie să conțină un temei pentru posibilitatea lucrului în natură și totuși și un temei al posibilității acestei

✓naturi însăși și al raportării ei la ceva ce nu e natură empiric cognoscibilă (suprasensibil), deci ceva ce nu poate fi de loc cunoscut de noi. După acest temei, el trebuie apreciat după un alt fel de cauzalitate decât cea a mecanismului natural, dacă vrem să hotărîm asupra posibilității sale. Conceptul unui lucru, ca scop natural, este deci transcendent pentru *puterea de judecare determinantă*, dacă considerăm obiectul prin rațiune (deși pentru puterea de judecare reflexivă el ar putea fi imanent cu privire la obiectele experienței) și nu i se poate dobândi, prin urmare, realitatea obiectivă pentru judecăți determinate. De aci putem înțelege, cum toate sistemele imaginabile ce le-am putea schița pentru tratarea dogmatică a conceptului scopurilor naturale și al naturii, ca un întreg coerent prin cauze finale, nu pot hotărî nimic, nici afirmând obiectiv, nici negând obiectiv. Căci, dacă lucruri se subsumează sub un concept numai problematic, predicatele lui sintetice (de ex. aci: dacă scopul naturii, ce ni-l gândim pentru producerea lucrurilor, e intenționat sau neintenționat), trebuie să dea despre obiect tot astfel de judecăți (problematic), fie că sunt afirmative, deoarece nu se știe, dacă se judecă asupra ceva sau nimic. Conceptul unei cauzalități prin scopuri (a artei) are, ce-i drept, realitate obiectivă, de asemeni cel al unei cauzalități după mecanismul naturii. Dar conceptul unei cauzalități a naturii după regulile scopurilor, încă mai mult însă cel al unei ființe cum nu ne poate fi dată de loc în experiență, anume al unei ființe ca prim principiu al naturii, poate fi gândit, ce-i drept, fără contradicție, dar nu trebuie totuși să aibă valoare pentru determinațiuni dogmatice, deoarece, neputând fi scos din experiență și nefiind necesar pentru posibilitatea ei, realitatea sa obiectivă nu poate fi asigurată prin nimic. Dacă s'ar întâmpla însă asta, cum pot socoti lucruri ce sunt arătate hotărît ca produse ale artei divine, încă între produsele naturii, a cărei incapacitate de a produce astfel de lucruri după legile ei a făcut tocmai necesară raportarea la o cauză deosebită de ea?

§ 75. *Conceptul unei finalități obiective a naturii este un principiu critic al rațiunii pentru puterea de judecare reflexivă*

Este cu totul altceva, când zic: producerea unor anumite lucruri ale naturii, sau și a întregii naturi, este posibilă numai printr'o cauză ce se determină la acțiune după intenții; sau: după *însușirea caracteristică a facultăților mele de cunoaștere*, eu nu pot judeca asupra posibilității acelor lucruri și asupra producerii lor în alt fel decât gândindu-mi pentru asta o cauză ce acționează după intenții, deci o ființă care produce după analogia cu cauzalitatea unei inteligențe. În cazul din-tâi, vreau să hotărâsc ceva asupra obiectului, și sunt obligat să demonstrez realitatea obiectivă a unui concept adoptat de mine; în al doilea, determină rațiunea numai întrebuițarea facultăților mele de cunoaștere, potrivit cu caracterul lor și cu condițiile esențiale atât ale sferei cât și ale limitelor lor. Așa dar, primul principiu este un principiu *obiectiv* pentru puterea de judecare determinantă, al doilea, un principiu *subiectiv* numai pentru puterea de judecare reflexivă, deci o maximă a ei ce i-o impune rațiunea.

E necesar anume, în mod inevitabil, să punem la temeiul naturii conceptul unei intenții, dacă vrem s'o cercetăm chiar numai în produsele ei organizate prin observare continuă, și acest concept este deci, tocmai pentru întrebuițarea empirică a rațiunii noastre, o maximă absolut necesară. E evident: că, odată ce un atare fir conducător pentru studiul naturii a fost adoptat și găsit potrivit, noi trebuie să încercăm cel puțin amintita maximă a puterii de judecare și în totalitatea naturii, deoarece, după ea, e probabil că se vor putea descoperi încă unele legi ale ei, cari, de altminteri, dată fiind îngrădirea pătrunderii noastre în interiorul mecanismului naturii, ne-ar rămânea ascunse. Dar, cu privire la această din urmă întrebuițare, acea maximă a puterii de judecare este, ce-i drept, folositoare, însă nu indispensabilă, deoarece natura în întregime nu este dată ca organizată (în înțelesul cel mai strâns al cuvântului arătat mai sus). Dimpotrivă, cu privire la produsele ei cari trebuiesc apreciate numai ca formate intenționat așa și nu altfel, spre a se dobândi chiar numai o

cunoaștere empirică a caracterului lor intern, acea maximă a puterii de judecare reflexivă este esențial necesară: deoarece chiar gândirea despre ele, ca lucruri organizate, e imposibilă fără a lega de ea gândirea unei produceri cu intenție.

Dar conceptul unui lucru, a cărui existență sau formă ne-o reprezentăm ca posibilă sub condiția unui scop, este nedespărțit unit cu conceptul contingenței lui (după legi naturale). Chiar de aceea lucrurile naturale pe cari le găsim posibile numai ca scopuri, constituiesc principala dovadă pentru contingența universului și reprezintă unicul argument valabil, atât pentru intelectul de rând cât și pentru filosof, al dependenței și origini universului dela o ființă existentă în afară de lume și, anume, inteligentă (din cauza acelei forme telice). În așa fel, teleologia nu-și găsește desăvârșirea deslegării pentru cercetările sale decât într'o teologie.

Dar, în sfârșit, ce dovedește chiar cea mai desăvârșită teleologie? Dovedește ea oare că există o astfel de ființă inteligentă? Nu, nimic altceva decât numai că noi, după însușirea facultăților noastre de cunoaștere, deci în legătura experienței cu principiile superioare ale rațiunii, nu ne putem face absolut niciun concept despre posibilitatea unei astfel de lumi, decât așa că ne gândim o cauză ultimă a ei și *care acționează cu intenție*. Din punct de vedere obiectiv deci, nu putem demonstra propoziția: există o ființă originară inteligentă, ci numai din punct de vedere subiectiv pentru întrebuițarea puterii noastre de judecare în reflexiunea ei asupra scopurilor în natură, care nu pot fi gândite după alt principiu decât cel al unei cauzalități intenționale a unei cauze supreme.

Dacă am vrea să demonstrăm prima propoziție în mod dogmatic, din principii teleologice, am intra în dificultăți din cari nu ne-am putea descurca. Căci, în acest caz, aceste concluzii ar trebui întemeiate pe propoziția: ființele organizate din lume nu sunt posibile altfel decât printr'o cauză ce acționează cu intenție. Dar în acest fel ar trebui să vrem să afirmăm în mod inevitabil, că suntem în drept a presupune, pentru orice ființă cugetătoare și inteligentă, ca o condiție necesară, deci inerentă obiectului și nu numai subiec-

tului nostru, de a urmări aceste lucruri în nexul lor causal numai sub ideea scopurilor și de a cunoaște acest nex după legalitatea sa, dat fiind că nu putem proceda altfel. Dar cu o astfel de afirmație nu putem străbate. Căci, deoarece scopurile în natură nu le *observăm* bine zis ca intenționate, ci adăugăm numai în gând, în reflexiunea asupra produselor ei, acest concept ca un fir conducător al puterii de judecare, aceste scopuri nu ne sunt date prin obiect. *A priori* ne este chiar imposibil de a justifica un atare concept ca acceptabil după realitatea sa obiectivă. Rămâne deci fără îndoială numai o propoziție întemeiată pe condiții subiective, anume pe puterea noastră de judecare ce reflectează potrivit cu facultățile noastre de cunoaștere, propoziție care, exprimată ca valabilă din punct de vedere obiectiv-dogmatic, ar afirma: Există un Dumnezeu. Dar, pentru noi ca oameni, nu e îngăduită decât formula restrânsă: Nu putem gândi finalitatea, pe care trebuie întemeiată chiar cunoașterea posibilității interne a multor lucruri naturale, în alt mod și n'o putem face inteligibilă, decât reprezentându-ne-o pe ea, și în general lumea, ca un produs al unei cauze inteligente (al unui Dumnezeu).

Dar dacă această propoziție, întemeiată pe o maximă absolut necesară a puterii noastre de judecare este pe deplin satisfăcătoare pentru toată întrebuințarea, atât speculativă cât și practică, a rațiunii noastre în orice intenție umană, atunci aș vrea să știu ce ne-ar împiedeca în ea să nu o putem dovedi valabilă și pentru ființe mai înalte, anume din temeieri pur obiective (cari depășesc, o constatăm cu regret, facultatea noastră). E anume cu totul cert că ființele organizate și posibilitatea lor internă după principii numai mecanice ale naturii, nici nu le putem cunoaște în deajuns, și încă mai puțin ni le putem explica. Această certitudine e atât de mare încât se poate zice cu îndrăzneală, că pentru oameni e absurd de a face chiar numai o astfel de încercare, sau de a spera că poate cândva s'ar putea ivi un Newton care va face să se înțeleagă chiar numai producerea unui fir de iarbă după legi naturale pe cari nu le-a rânduit o intenție. Ci, dimpotrivă, această înțelegere trebuie să le-o tăgăduim oamenilor

cu desăvârșire. Dar, pe de altă parte, ar fi prea mare îndrăsneală din partea noastră să judecăm, că, în acest caz, și în natură, dacă am putea pătrunde până la principiul ei în specificarea legilor ei generale cunoscute nouă, n'ar putea rămânea nicidecum ascuns un temei suficient al posibilității unor ființe organizate fără ca producerea lor să se întemeieze pe o intenție (deci în simplul mecanism al ei); căci de unde vrem s'o știm? — Probabilități nu se admit de loc aci, unde e vorba de judecăți ale rațiunii pure. — Prin urmare, din punct de vedere obiectiv, nu putem judeca, nici afirmativ nici negativ, asupra propoziției: dacă ceea ce numim cu drept cuvânt scopuri naturale își găsește temeiul într'o ființă ce acționează după intenție și e considerată cauză a lumii (deci autor al ei). Numai atâta e cert că, dacă ar fi să judecăm cel puțin după ceea ce ne este îngăduit de natura noastră proprie de a înțelege (după condițiile și limitele rațiunii noastre), noi n'am putea întemeia posibilitatea acelor scopuri naturale decât pe existența unei ființe inteligente. Numai o astfel de supoziție corespunde maximei puterii noastre de judecare reflexivă, prin urmare unui principiu subiectiv, dar inerent în mod inevitabil genului uman.

§ 76. NOTA

Această considerațiune, care ar merita chiar foarte mult să fie expusă pe larg în filosofia transcendențială, să intre aici în mod numai episodic, pentru lămurire (nu pentru dovedirea celor expuse).

Rațiunea este o facultate a principiilor și merge în extrema sa pretenție spre necondiționat, pe când intelectul îi stă la dispoziție totdeauna numai sub o anumită condiție ce trebuie să fie dată. Fără de concepte ale intelectului însă, cărora trebuie să li se dea realitate obiectivă, rațiunea nu poate judeca nicidecum obiectiv (sintetic) și nu conține, ca rațiune teoretică, pentru sine niciun fel de principii constitutive, ci numai principii reglatoare. Ne dăm îndată seama că acolo unde intelectul nu poate urma, rațiunea devine transcendentă, manifestându-se în idei stabilite de mai înainte (ca

principii regulatoare), dar nu în concepte valabile în mod obiectiv. Intellectul însă, care nu poate ține pas cu ea, dar totuși ar fi necesar pentru valabilitate cu privire la obiecte, se vede că restrânge valabilitatea acelor idei ale rațiunii numai la subiect, dar totuși în general pentru toate subiectele de acest gen, adică la condiția ca, după natura facultății noastre (umane) de cunoaștere sau chiar în general după conceptul *ce ni-l putem face noi* despre facultatea unei ființe finite raționale în general, să nu putem gândi altfel și să trebuiască să gândim așa și nu altfel, fără a se afirma totuși că temeiul unei atari judecăți ar sta în obiect. Vom da exemple, cari au ce-i drept prea multă importanță [precum și dificultate] pentru a le impune aici de îndată cititorului ca propoziții demonstrate, care îi dau însă materie pentru gândit și pot servi ca lămurire pentru ceea ce constituie aci îndeosebi problema noastră.

Pentru intelectul uman e absolut necesar de a distinge posibilitatea și realitatea lucrurilor. Temeiul acestui fapt se află în subiect și în natura facultăților sale de cunoaștere. Căci, dacă pentru această aplicare a lor n'ar fi necesare două piese cu totul eterogene, intelect pentru concepte și intuiție sensibilă pentru obiectele ce corespund conceptelor, atunci n'ar exista o astfel de deosebire (între posibil și real). Anume, dacă intelectul nostru ar fi intuitiv, atunci n'ar avea alte obiecte decât realul. Concepte (cari se raportează numai la posibilitatea unui obiect) și intuiții sensibile (cari ne dau ceva, fără să ne facă totuși a cunoaște acest ceva ca obiect), ar dispărea amândouă. Dar toată distincția noastră a ceea ce este numai posibil de real se întemeiază pe faptul că posibilul înseamnă numai pozițiunea reprezentării unui lucru în raportare la conceptul nostru și, în general, facultatea de a gândi, realul însă pozițiunea lucrului în sine însuși [în afară de acest concept] ¹⁾. Așa dar, distincțiunea unor lucruri posibile de lucruri reale nu e valabilă decât pentru intelectul uman, deoarece noi putem avea totdeauna încă ceva în gând, deși nu există, sau ne putem reprezenta ceva ca dat, deși

¹⁾ Adausul ed. B și C.

nu avem încă niciun concept despre acest ceva. Propozițiile așa dar : că lucruri pot fi posibile fără a fi reale, că deci din simpla posibilitate nu se poate nicidecum conchide la realitate, pot avea prea bine valoare pentru rațiunea umană, fără a dovedi prin asta că această deosebire ar fi cuprinsă chiar în lucruri. Căci, faptul că aceasta nu se poate conchide de aci, deci că acele propoziții sunt, ce-i drept, valabile și pentru obiecte, întrucât facultatea noastră de cunoaștere, ca sensibil condiționată, se ocupă și cu obiecte ale simțurilor, dar că nu sunt valabile despre lucruri în general, rezultă lămurit din postulatul necesar al rațiunii de a admite un oarecare ceva (principiul originar) ca existent în mod necondiționat necesar, în care principiu posibilitatea și realitatea nu se mai pot distinge de loc, și pentru care idee intelectul nostru nu are absolut niciun concept, adică nu poate descoperi niciun mod cum să-și reprezinte un astfel de lucru și felul său de a exista. Căci, dacă îl *gândește* (oricum ar vrea să-l gândească), atunci lucrul e reprezentat numai ca posibil. Dacă are conștiință despre el ca dat în intuiție, atunci lucrul e real, fără ca să gândească aci ceva ce aparține posibilității. De aceea conceptul unei ființe absolut necesare este, ce-i drept, o idee rațională indispensabilă, dar este un concept problematic inaccesibil pentru intelectul uman. Dar el totuși e valabil pentru întrebuițarea facultăților noastre de cunoaștere, după însușirea lor specifică, deci nu e valabil despre obiect și, prin urmare, pentru toată ființa înzestrată cu cunoaștere, deoarece nu pot presupune la fiecare gândire și intuiție, ca două condiții deosebite ale exercitării facultăților lor de cunoaștere, deci ale posibilității și realității lucrurilor. Pentru un intelect la care această deosebire n'ar exista, s'ar spune: toate obiectele ce le cunosc *sunt* (există); și posibilitatea unora cari totuși nu există, adică contingenta lor, dacă există, deci și necesitatea care trebuie deosebită de ea, nici n'ar putea intra în reprezentarea unei atari ființe. Ceea ce prezintă însă pentru intelectul nostru o așa de mare dificultate de a egala aci, cu conceptele sale, rațiunea este numai: că pentru el, ca intelect uman, e transcendent (adică pentru condițiile subiective ale cunoașterii sale imposibil), ceea ce

doar rațiunea institue ca principiu, ca aparținând obiectului. Dar aci își păstrează totuși valoarea maxima spunând că noi gândim toate obiectele, acolo unde cunoașterea lor depășește facultatea intelectului, după condițiile subiective, inerente în mod necesar naturii noastre (adică umane), ale exercitării facultăților ei. Și, dacă judecățile enunțate în acest fel (cum nici nu poate fi altfel cu privire la conceptele transcendente) nu pot fi principii constitutive, cari determină obiectul cum este, ele vor rămânea totuși principii regulatoare, în aplicarea lor imanente și sigure, potrivite intenției umane.

Așa cum rațiunea, în considerarea teoretică a naturii, trebuie să adopte ideea unei necesități necondiționate a primului ei principiu, așa presupune și în privința practică propria sa (cu privire la natură) cauzalitate necondiționată, adică libertate, având conștiința poruncii sale morale. Dar aci necesitatea obiectivă a acțiunii, ca datorie, e opusă celei ce ar avea-o ca eveniment, dacă principiul ei s'ar găsi în natură și nu în libertate (adică în cauzalitatea rațiunii); iar acțiunea morală și absolut necesară e considerată, din punct de vedere fizic, ca de tot contingentă (adică așa că ceea ce în mod necesar *ar trebui* să se întâmple, totuși adeseori nu se întâmplă). De aci se vede lămurit că numai din natura subiectivă a facultății noastre practice rezultă faptul că legile morale trebuie să fie reprezentate ca porunci (iar acțiunile conforme lor ca datorii) și că rațiunea exprimă această necesitate nu prin *a fi* (a se întâmpla), ci prin « ar trebui să fie ». Asta nu s'ar petrece, dacă rațiunea ar fi considerată fără de sensibilitate (ca condiție subiectivă a aplicării sale la obiecte ale naturii) după cauzalitatea ei, deci ca o cauză într'o lume inteligibilă, — conformă cu desăvârșire cu legea morală, unde n'ar fi deosebire între « a trebui » și « a făptui », între o lege practică, despre ceea ce e posibil prin noi, și legea teoretică despre ceea ce e real prin noi. Dar, deși o lume inteligibilă unde totul ar fi real chiar numai prin faptul că e (ca ceva bun) posibil, și deși chiar libertatea, ca condiție formală a ei, este un concept transcendent ce nu e potrivit pentru niciun principiu constitutiv menit să determine un obiect și

realitatea sa obiectivă, libertatea servește totuși, după însușirea naturii noastre (în parte sensibilă) și a facultății noastre, pentru noi și toate ființele raționale cari stau în legătură cu lumea sensibilă, întrucât să le putem reprezenta după însușirea rațiunii noastre, ca *principiu regulator* universal. Acest principiu nu determină în mod obiectiv natura libertății, ca formă a cauzalității, ci face, și anume cu o nu mai puțină valabilitate decât dacă ar fi așa, ca regula acțiunilor după aceea idee să fie pentru oricine poruncă.

Tot așa se poate admite, în ce privește cazul de față, că n'am găsi nicio deosebire între mecanismul natural și tehnica naturii, adică nexul final în ea, dacă intelectul nostru n'ar fi de așa fel că trebuie să meargă dela universal la particular, și că puterea de judecată, așa dar, cu privire la particular, nu poate cunoaște nicio finalitate, deci nu poate enunța judecăți determinante, fără a avea o lege universală, sub care să poată subsuma particularul. Dar, cum particularul, ca atare, conține, cu privire la universal, ceva contingent, cu toate că, pe de altă parte, rațiunea cere în legătura unor legi particulare ale naturii totuși și unitate, deci legalitate (care legalitate a contingentului se numește finalitate), și deducțiunea legilor particulare din cele universale, cu privire la ceea ce acelea conțin în sine ca contingent, e imposibilă *a priori* prin determinarea conceptului despre obiect, atunci conceptul finalității naturii în produsele ei va fi un concept necesar pentru puterea umană de judecare cu privire la natură, dar nu va privi determinarea obiectelor înseși, deci va fi un principiu subiectiv al rațiunii pentru puterea de judecare, principiu valabil ca regulator (nu constitutiv) pentru *puterea noastră de judecare umană* cu aceeași necesitate ca și cum ar fi un principiu obiectiv.

§ 77. *Despre caracterul propriu al intelectului uman, prin care putem dobândi conceptul unui scop natural*

Am arătat, în notă, proprietăți ale facultății noastre (chiar ale celei superioare) de cunoaștere, pe cari suntem lesne ademeniți a le considera ca predicate obiective ale lucrurilor

înseși; dar ele privesc idei, în conformitate cu cari niciun obiect nu poate fi dat în experiență, și cari, apoi, nu puteau servi decât ca principii regulatoare în urmărirea celei din urmă. Cu conceptul unui scop natural lucrurile stau, ce-i drept, tot așa, în ce privește cauza posibilității unui astfel de predicat, cauză ce poate sta numai în idee. Dar consecința confirmă ei (produsul însuși) este totuși dat în natură, și conceptul cauzalității naturii, ca a unei ființe ce acționează după scopuri, pare a face din ideea unui scop natural un principiu constitutiv al ei. Și, în acest punct, această idee se deosebește de toate celelalte idei.

Această deosebire însă stă în faptul că amintita idee nu este un principiu rațional pentru intelect, ci pentru puterea de judecare, prin urmare este numai aplicarea unui intelect în general la obiecte posibile ale experienței, și anume acolo unde judecata nu poate fi determinantă, ci numai reflexivă, prin urmare obiectul poate fi dat, ce-i drept, în experiență, dar asupra lui nu se poate nicidecum *judeca* în mod *determinat* în conformitate cu ideea, ci se poate reflecta numai asupra lui.

Deosebirea se referă deci la o proprietate a intelectului nostru (uman) cu privire la puterea de judecare, în reflexiunea acesteia asupra lucrurilor naturii. Dacă este însă așa, atunci aici trebuie să stea la bază ideea despre alt intelect posibil decât cel uman (așa cum în critica rațiunii pure a trebuit să avem în gând o altă intuiție posibilă, dacă intuiția noastră ar trebui considerată ca un mod deosebit, adică un mod pentru care obiectele sunt valabile numai ca fenomene) pentru ca să se poată spune: anumite produse naturale *trebuesc considerate de noi*, după proprietatea particulară a intelectului nostru, după posibilitatea lor ca înfăptuite cu intenție și ca scopuri, fără a se cere totuși ca să existe de fapt o cauză oșebită care are, ca principiu determinant, reprezentarea unui scop, deci fără a nega că un alt intelect (mai înalt) decât cel uman n'ar putea găsi și în mecanismul naturii, adică într'un nex cauzal pentru care nu se adoptă în mod exclusiv un intelect ca fiind cauză, principiul posibilității unor astfel de produse ale naturii.

Important este așa dar aci raportul intelectului *nostru* față de puterea de judecare, anume că noi căutăm aici o anumită contingentă a însușirii intelectului nostru, pentru a însemna această contingentă ca proprietate a intelectului nostru spre deosebire de alte intelecte posibile.

Această contingentă se găsește prea natural în *particular*, pe care puterea de judecare are să-l aducă sub *universalul* conceptelor intelectuale. Căci, prin universalul intelectului *nostru* (uman) particularul nu este determinat; și asta e contingent, în câte feluri diferite lucruri, cari totuși se acordă într'o notă comună, se pot înfățișa percepției noastre. Intellectul nostru este o facultate a conceptelor, adică un intelect discursiv, pentru care firește că trebuie să fie contingent, de care fel și cât de mult diferit ar fi să fie particularul ce-i poate fi dat în natură și care poate fi adus sub conceptele sale. Deoarece însă pentru cunoaștere e totuși nevoie și de intuiție, și o facultate a unei *spontaneități desăvârșite a intuiției* ar fi o facultate de cunoaștere deosebită și cu totul independentă de sensibilitate, deci ar fi intelect în cel mai general sens al cuvântului: noi ne putem gândi și un intelect *intuitiv* (în mod negativ, anume numai ca nu discursiv), care nu merge dela universal la particular și așa la singular (prin concepte) și pentru care nu se întâlnește acea contingentă a acordului naturii în produsele ei după legi *osebite* cu intelectul, contingentă ce prezintă pentru intelectul nostru atâta dificultate de a prinde diversitatea acestor legi într'o unitate a cunoașterii. Acest lucru îl poate înfăptui intelectul nostru numai prin acordul caracterelor naturale cu facultatea noastră a conceptelor, acord foarte contingent și de care un intelect intuitiv n'are nevoie.

Intelectul nostru are deci, pentru puterea de judecare, proprietatea că în cunoașterea prin el particularul nu e determinat prin universal, deci nu poate fi dedus numai din universal. Dar totuși acest particular are să concorde în diversitatea naturii cu universalul (prin concepte și legi), spre a putea fi subsumat sub universal, un acord care, în aceste condiții, trebuie să fie foarte contingent, neavând pentru puterea de judecare niciun principiu determinat.

Dar, pentru a putea cel puțin gândi posibilitatea unui astfel de acord al lucrurilor naturii cu puterea de judecare (acord ce ni-l reprezentăm ca contingent, deci posibil numai printr'un scop îndreptat spre el), trebuie să ne gândim totodată un alt intelect, în raportare la care, și anume înainte de orice scop atribuit lui, ne putem reprezenta ca *necesar* acel acord al legilor naturale cu puterea noastră de judecare, acord care, pentru intelectul nostru, se poate gândi numai cu ajutorul legăturii scopurilor.

Intelectul nostru are anume proprietatea că, în cunoașterea sa, de ex. a cauzei unui produs, el trebuie să meargă dela *universalul analitic* (dela concepte) la particular (la intuiția empirică dată), unde, cu privire la diversitatea particularului, el nu determină nimic, ci trebuie să aștepte această determinare pentru puterea de judecare dela subsumțiunea intuiției empirice (dacă obiectul e un produs natural) sub concept.

Dar ne putem gândi și un intelect care, deoarece nu e ca al nostru discursiv, ci intuitiv, merge dela *universalul sintetic* (dela intuiția unui întreg, ca atare) la particular, adică dela întreg la părți. Acest intelect deci și reprezentarea sa a întregului nu cuprinde în sine *contingența* nexului părților, pentru a face posibilă o formă determinată a întregului, având nevoie de ea intelectul nostru, care trebuie să procedeze dela părți, ca temeieri (principii) gândite ca universale, la forme diverse posibile ce trebuiesc subsumate sub aceste principii, considerate ca consecințe. După însușirea intelectului nostru se va considera, dimpotrivă, un întreg real al naturii numai ca efect al forțelor motrice concurente ale părților. Dacă vrem deci să ne reprezentăm nu posibilitatea întregului ca dependentă de părți, cum se potrivește intelectului nostru discursiv, ci, după măsura intelectului intuitiv (arhetip), posibilitatea părților (după însușirea și nexul lor) ca dependentă de întreg, atunci aceasta, chiar în temeiul aceleiași proprietăți a intelectului nostru, nu se poate face în felul ca întregul să conțină principiul posibilității nexului părților (ceea ce în modul discursiv de cunoaștere ar fi o contradicție), ci numai ca *reprezentarea* unui întreg să conțină principiul posibilității formei sale și a nexului părților

potrivit cu ea. Dar cum, în acest caz, întregul ar fi un efect (*produs*), a cărui *reprezentare* e considerată ca fiind *cauza* posibilității sale, cum însă produsul unei cauze al cărei principiu de determinare este numai reprezentarea efectului său se chiamă scop, urmează: că e numai o consecință din caracterul osebit al intelectului nostru, dacă ne reprezentăm ca posibile produse ale naturii după un alt mod de cauzalitate decât cea a legilor naturale ale materiei, anume numai după cea a scopurilor și a cauzelor finale, și că acest principiu nu privește posibilitatea unor atari lucruri înseși (chiar considerate ca fenomene) după acest mod de producere, ci numai aprecierea lor posibilă pentru intelectul nostru. În același timp înțelegem de ce în știința naturală nu suntem de loc mulțumiți cu o explicare a produselor naturii prin cauzalitate după scopuri, deoarece, anume, aci noi cerem să apreciem producerea naturii numai în conformitate cu facultatea noastră de a le aprecia, adică în conformitate cu puterea de judecare reflexivă, și nu în conformitate cu lucrurile înseși în vederea puterii de judecare determinantă. Aici nici nu este de loc necesar de a dovedi, că un astfel de *intellectus archetypus* este posibil, ci numai că în opunerea intelectului nostru discursiv, care are nevoie de imagini (*intellectus ectypus*), și în contingenta unei astfel de proprietăți, noi suntem conduși la acea idee (a unui *intellectus archetypus*), și că această idee nu conține nicio contradicție.

Dar, dacă considerăm un tot al materiei, după forma sa, ca un produs al părților și al forțelor și facultăților lor de a se combina dela sine (împreună cu alte materii ce și le adaugă unele altora), noi ne reprezentăm un mod mecanic de producere a întregului. Dar, în acest fel, nu se ivește niciun concept despre un întreg ca scop, a cărui posibilitate internă presupune fără îndoială ideea despre un întreg de care depinde chiar însușirea părților și modul lor de acțiune, cum trebuie să ne reprezentăm doar un corp organizat. De aci nu urmează însă, cum s'a arătat tocmai, că producerea mecanică a unui atare corp ar fi imposibilă; căci asta ar însemna că o astfel de unitate în legarea diversului ar fi imposibilă (adică contradictorie) de reprezentat

pentru orice intelect, fără ca ideea ei să fie totodată cauza ei producătoare, adică fără producere intenționată. Totuși aceasta ar fi de fapt consecința, dacă am fi în drept să considerăm ființe materiale ca lucruri în sine. Căci, în acest caz, unitatea ce constituie temeiul posibilității formelor naturale, ar fi numai unitatea spațiului, care nu este însă niciun principiu real al producerilor, ci numai condiția lor formală. Totuși spațiul are cu principiul real ce-l căutăm o anumită asemănare în punctul că în el nicio parte nu poate fi determinată decât în raport cu întregul (a cărui reprezentare deci stă la baza posibilității părților). Cum însă e totuși cel puțin posibil de a considera lumea materială ca simplu fenomen, și de a gândi ceva ca lucru în sine (ce nu e fenomen) ca substrat, acestuia însă de a-i pune la bază o intuiție intelectuală corespunzătoare (deși ea nu este a noastră), atunci ar exista pentru natură un principiu real suprasensibil, deși pentru noi incognoscibil. Și cum noi aparținem naturii, noi considerăm în ea ceea ce e necesar ca obiect al simțurilor după legi mecanice, dar acordul și unitatea legilor particulare și formelor după aceste legi mecanice, pe cari trebuie să le privim în raport cu aceste legi ca contingente, noi le considerăm în natură, ca obiect al rațiunii (ba chiar întregul naturii ca sistem), totodată după legi teleologice. În acest fel, am aprecia natura după două feluri de principii, fără ca modul mecanic de explicare să fie exclus prin cel teleologic, ca și cum s'ar contrazice laolaltă.

De aci se poate înțelege și ceea ce de altminteri puteam lesne bănuî, dar cu greu puteam afirma cu certitudine și dovedi, anume că principiul unei deducțiuni mecanice a unor produse naturale telice poate sta, ce-i drept, lângă cel teleologic, dar că nu poate face nicidecum să ne putem lipsi de principiul teleologic. Adică, putem încerca la un lucru ce trebuie să-l apreciem ca scop natural (la o ființă organizată) toate legile cunoscute și încă de descoperit ale producerii mecanice, și putem spera să facem aci progrese însemnate, dar nu putem fi scutiți de raportarea la un principiu de producere deosebit cu desăvârșire de aceasta, anume la cauzalitatea prin scopuri, pentru posibilitatea unui atare

produs; și, în general, nicio rațiune umană (chiar nici una finită, care după calitate ar fi asemănătoare rațiunii noastre, dar ar depăși-o oricât de mult după grad) nu poate spera să înțeleagă producerea chiar numai a unui firisor de iarbă din cauze numai mecanice. Căci, dacă nexul teleologic al cauzelor și efectelor e cu totul indispensabil pentru puterea de judecare cu privire la posibilitatea unui atare obiect, chiar numai spre a o studia cu ajutorul experienței, dacă pentru obiecte exterioare, ca fenomene, nu poate fi întâlnit nicidecum un principiu suficient ce se raportează la scopuri, ci acest principiu, care și el e cuprins în natură, trebuie căutat totuși numai în substratul ei suprasensibil, despre care însă nu avem nicio cunoaștere posibilă, atunci ne este absolut imposibil de a scoate din natură însăși principii de explicare pentru nexuri finale și, după însușirea facultății umane de cunoaștere, e necesar de a căuta principiul suprem al acestui nex într'un intelect originar ca fiind cauză a lumii.

§ 78. *Despre combinarea principiului mecanismului universal al materiei cu cel teleologic în tehnica naturii*

Rațiunea are cel mai mare interes să nu renunțe la mecanismul naturii în producerile ei și să nu-l treacă cu vederea în explicarea lor, deoarece fără acest mecanism nicio pătrundere în natura lucrurilor nu poate fi dobândită. Chiar dacă ni se admite că un arhitect suprem a creat nemijlocit formele naturii așa cum sunt ele dela început sau le-a pre-determinat așa cum se desvoltă ele în cursul lor în mod continuu după același model, prin acest fapt totuși cunoașterea noastră a naturii nu progresează cu nimic; deoarece noi nu cunoaștem nici modul de acțiune nici ideile acelei ființe, idei cari ar fi să conțină principiile posibilității ființelor naturale, și nu putem explica natura pornind dela această ființă de sus în jos (*a priori*). Dacă însă, pornind dela formele lucrurilor experienței, deci de jos în sus (*a posteriori*), credem că găsim în ele finalitate și ne-am referi, pentru a o explica, la o cauză ce acționează după scopuri, noi am da, în acest caz, o explicare cu totul tautologică și

am înșela rațiunea cu cuvinte, fără a mai aminti că acolo unde, cu acest mod de explicare, ne pierdem în transcendent, încotro știința naturală nu ne poate urma, rațiunea e ademenită să se încerce în descrieri poetice, pe când menirea ei principală este tocmai de a împiedeca acest lucru.

Pe de altă parte, este o maximă tot atât de necesară a rațiunii, de a nu neglija principiul scopurilor în produsele naturii; deoarece, chiar dacă nu ne face să înțelegem mai bine modul lor de naștere, el este totuși un principiu euristic de a cerceta legile particulare ale naturii, și chiar dacă n'am vrea să facem întrebuițare de el pentru a explica natura însăși în temeiul său, numindu-le deocamdată, deși arată cu evidență unitate finală intenționată, totuși încă numai scopuri naturale, adică fără a căuta principiul posibilității lor dincolo de natură. Cum însă totuși în sfârșit trebuie să se pună întrebarea despre cea din urmă, e tot așa de necesar de a gândi pentru ea un mod osebit de cauzalitate care nu se găsește în natură, așa cum mecanica cauzelor naturale o are pe a ei proprie, întrucât la receptivitatea mai multor și altor forme de cum e capabilă materia după cauzalitatea mecanică, trebuie să se mai adauge o spontaneitate a unei cauze (ce nu poate fi deci materie), fără de care niciun principiu al acelor forme nu poate fi arătat. Dar rațiunea, înainte de a face acest pas, trebuie să procedeze cu precauțiune, și nu trebuie să caute a declara teleologică orice tehnică a naturii, adică o facultate productivă a ei, care arată în sine finalitate a formei pentru simpla noastră aprehensiune (cum e cazul cu corpurile regulate), ci trebuie să le considere tot așa de mult ca numai mecanic-possibile. Dar a exclude chiar, pentru asta, principiul teleologic și a vrea să urmărim totuși numai simplul mecanism acolo unde finalitatea, pentru cercetarea rațională a posibilității formelor naturale prin cauzele lor, se manifestează de tot netăgăduit ca o raportare la un alt mod de cauzalitate, trebuie să facă rațiunea tot așa de fantastică și rătăcind în iluzii despre facultăți ale naturii ce nici nu se pot gândi, cum ar face-o neînfrânată un mod de explicare numai teleologic ce nu consideră de loc mecanismul natural.

În unul și același lucru al naturii nu se pot lega amândouă principiile, ca temeiuri ale explicării (deducțiunii) unuia din celălalt, adică nu se pot uni ca principii dogmatice și constitutive ale cunoașterii naturii pentru puterea de judecare determinantă. Dacă presupun de ex. despre o larvă că trebuie considerată ca produs al simplului mecanism al materiei (al formațiunii noi ce-o înfăptuește pentru sine însăși când elementele ei devin libere prin putrefacție), eu nu pot deriva apoi același produs din aceeași materie, privită ca o cauzalitate ce acționează după scopuri. Invers, dacă consider același produs ca scop natural, nu pot socoti cu un mod mecanic de producere a lui, considerând acest mod ca principiu constitutiv pentru aprecierea acestui produs după posibilitatea sa și unind astfel ambele principii. Căci un mod de explicare exclude pe celălalt, chiar dacă, din punct de vedere obiectiv, amândouă aceste principii ale posibilității unui atare produs s'ar întemeia pe un unic principiu, noi însă nu l-am considera pe acesta. Principiul care ar fi să facă posibilă compatibilitatea amândurora în aprecierea naturii după acest unic principiu trebuie să fie pus în ceea ce există în afară de amândouă (deci și în afară de orice reprezentare empirică posibilă a naturii), dar ceea ce conține totuși temeiul, adică în suprasensibil, și fiecare din cele două moduri de explicare trebuie raportat la acest temei. Cum însă despre acesta nu putea avea decât conceptul nedeterminat al unui principiu ce face posibilă aprecierea naturii după legi empirice ale naturii, dar de altminteri nu-l putem determina mai de aproape prin niciun predicat, urmează că unirea amânduror principiilor nu se poate întemeia pe un principiu al *explicațiunii* posibilității unui produs după legi date pentru puterea de judecare *determinantă*, ci numai pe un principiu al *expozițiunii* ei pentru cea reflexivă. Căci a explica înseamnă a deduce dintr'un principiu, pe care deci trebuie să-l putem cunoaște și arăta lămurit. Dar, principiul mecanismului naturii și cel al cauzalității ei ¹⁾ în unul și același produs natural trebuie să se unească într'un unic principiu superior și să

¹⁾ Schopenhauer adaugă: al cauzalității tehnice ei.

derive din el împreună, deoarece de altminteri n'ar putea sta lângă olaltă în cercetarea naturii. Dacă însă acest principiu obiectiv-comun, și care deci justifică și comunitatea maximei dependente de el a științei naturale, este de așa fel că e arătat, ce-i drept, dar nicicând nu poate fi cunoscut în mod determinat și nici nu poate fi stabilit în mod lămurit pentru aplicare în cazuri date, dintr'un astfel de principiu nu se poate trage nicio explicație, adică o deducție lămurită și determinată a posibilității unui produs natural posibil după acele două principii eterogene. Principiul comun însă al deducției mecanice pe de o parte și al celei teleologice pe de altă parte este *suprasensibilul*, pe care trebuie să-l punem la baza naturii ca fenomen. Despre acesta însă nu ne putem face, din punct de vedere teoretic, nici cel mai neînsemnat concept afirmativ determinat. Nu se poate deci nicidecum explica, cum după suprasensibil, ca principiu, natura (după legile ei osebite) constituie pentru noi un sistem ce ar putea fi cunoscut posibil atât după principiul producerii prin cauze fizice cât și prin cauze finale. Ci, dacă se întâmplă să se întâlnească lucruri ale naturii ce nu pot fi gândite de noi după principiul mecanismului (care își are totdeauna dreptul la o ființă naturală) după posibilitatea lor, fără ca noi să ne sprijinim pe principii teleologice, noi putem numai să presupunem că ne este prea bine îngăduit să cercetăm legile naturale în conformitate cu amândouă principiile (după ce posibilitatea produsului lor, din unul sau celalalt principiu, se poate cunoaște de intelectul nostru), fără a ne izbi de conflictul aparent ce se ivește între principiile aprecierii acestui produs, deoarece cel puțin posibilitatea, ca amândouă să fie unite și obiectiv într'un principiu, e asigurată (deoarece aceste principii privesc fenomene ce presupun un temei suprasensibil).

Chiar dacă deci atât mecanismul cât și tehnicismul teleologic (intenționat) al naturii, cu privire la același produs și la posibilitatea lui, ar sta sub un principiu superior comun al naturii după legi osebite, totuși, acest principiu fiind *transcendent*, noi nu putem uni, după mărginirea intelectului nostru, amândouă principiile, în *explicarea* aceleiași produceri

naturale în cazul când chiar posibilitatea internă a acestui produs *se poate înțelege* numai printr'o cauzalitate după scopuri (cum sunt de acest fel materiile organizate). Rămânem deci la principiul de mai sus al teleologiei: că, după însușirea intelectului uman, pentru posibilitatea ființelor organice nu se poate admite în natură nicio altă cauză decât una ce acționează cu intenție și că simplul mecanism al naturii nu poate fi nicidecum suficient pentru explicarea acestor produse ale ei. Dar, prin asta, nu vrem totuși să hotărîm cu privire la însăși posibilitatea acestor fel de lucruri prin acest principiu.

Cum, anume, acest principiu este numai o maximă a puterii de judecare reflexivă, nu a celei de judecare determinantă, deci e valabil numai subiectiv pentru noi, nu obiectiv pentru posibilitatea însăși a acestor fel de lucruri (unde amândouă modurile de producere ar putea fi legate prea bine în unul și același temei), cum, mai departe, fără tot conceptul, adăugat la felul de producere teleologic-gândită, despre un mecanism, aflat aci totodată, al naturii, o astfel de producere nici nu s'ar putea aprecia de loc ca produs natural: maxima de mai sus cuprinde în sine totodată necesitatea unei uniri a amânduror principiilor în aprecierea lucrurilor ca scopuri naturale, dar nu spre a pune cu totul sau în anumite părți una în locul celeilalte. Căci în locul a ceea ce se gândește (de noi cel puțin) ca posibil numai după intenție, nu se poate admite un mecanism; și în locul a ceea ce e cunoscut ca necesar după mecanism, nu se poate admite o contingență, care ar avea nevoie de un scop ca temei determinat. Ci, se poate subordona numai una (mecanismul) celeilalte (tehnicismului intenționat), ceea ce, după principiul transcendent al finalității naturii, se poate face prea bine.

Căci, acolo unde se gândesc scopuri ca temeiuri ale posibilității unor anumite lucruri, trebuie să admitem și mijloace a căror lege de acțiune n'are *pentru sine* nevoie de nimic ce presupune un scop, deci poate fi mecanică și totuși o cauză subordonată a unor efecte intenționate. De aceea, chiar în produse organice ale naturii, dar și mai mult când, împinși de mulțimea infinită a lor, admitem ceea ce e intenționat

în nexul cauzelor naturale după legi osebite acuma (cel puțin printr'o ipoteză îngăduită) și ca *principiu universal* al puterii de judecare reflexivă pentru totalitatea naturii (lume), noi putem gândi o legătură mare și chiar universală a legilor mecanice cu cele teleologice în produsele naturii, fără a confunda principiile aprecierii lor și fără a pune un principiu în locul celuilalt. Căci, într'o apreciere teleologică, materia, chiar dacă forma ce-o ia e considerată posibilă numai după intenție, poate fi subordonată totuși și ca mijloc, în conformitate cu natura ei după legi mecanice, aceluși scop reprezentat. Dar, cum temeiul acestei uniri posibile se află în ceea ce nu este nici una nici alta (nici mecanism, nici nex final), ci în ceea ce este substratul suprasensibil al naturii, despre care n'avem nicio cunoștință, pentru rațiunea noastră (umană) amândouă aceste feluri de reprezentare a posibilității acestor fel de obiecte nu sunt a se contopi, ci noi nu le putem aprecia (considera) altfel decât întemeiate pe un intelect suprem după nexul cauzelor finale, prin care fapt deci modul de explicare teleologic nu i se ia nimic.

Dar, e cu desăvârșire nedeterminat și pentru rațiunea noastră pentru totdeauna indeterminabil, cu cât contribuie mecanismul naturii ca mijloc pentru orice intenție finală în ea, iar, din cauza principiului inteligibil, amintit mai sus, al posibilității naturii în general, se poate chiar admite, că ea e posibilă din toate punctele de vedere în virtutea acordului general al amânduror felurilor de legi (fizice și ale cauzelor finale), deși modul cum se întâmplă aceasta nu-l putem înțelege nicidecum. Prin urmare, nici nu știm, cât de departe merge modul de explicare mecanic posibil pentru noi, ci numai atât e sigur: că, oricât de departe am și ajunge aci, acest mod trebuie să fie totdeauna insuficient pentru lucruri pe cari le recunoaștem odată ca scopuri naturale, și că trebuie să subordonăm deci, după însușirea intelectului nostru, toate acele temeuri unui principiu teleologic.

Dar pe aceasta se întemeiază dreptul și, din cauza importanței ce o are studiul naturii după principiul mecanismului pentru întrebuințarea teoretică a rațiunii noastre, și chemarea

de a explica toate produsele și evenimentele naturii, chiar cele mai telice, în mod mecanic atât cât stă în puterea noastră (ale cărei limite nu le putem arăta înăuntrul acestui mod de cercetare). Dar, aci, nu trebuie să pierdem niciodată din vedere că acele produse și evenimente pe cari numai sub conceptul despre scop le putem chiar numai propune rațiunii spre cercetare, noi trebuie să le subordonăm, în conformitate cu însușirea esențială a rațiunii noastre și cu toată valabilitatea acelor cauze mecanice, totuși în sfârșit cauzalității după scopuri.

ANEXĂ

METODOLOGIA PUTERII DE JUDECARE TELEOLOGICĂ

§ 79. *Dacă teleologia ar trebui tratată ca aparținând științei naturale*

Fiecare știință trebuie să aibă, în enciclopedia tuturor științelor, locul ei determinat. Unei științe filosofice trebuie să i se dea locul în partea ei teoretică sau practică, și dacă-și are locul în cea dintâi, atunci sau în știința naturală, întrucât cumpănește ceea ce poate fi obiect al experienței (prin urmare al științei despre corp, al științei despre suflet și al științei universale despre lume) sau în știința despre Dumnezeu (despre cauza primă a lumii ca totalitate a tuturor obiectelor experienței).

Dar trebuie să întrebăm: care loc i se cuvine teleologiei? aparține ea științei naturale (propriu zise) sau teologiei? Una din două trebuie să fie; căci trecerii dela una la cealaltă nu-i poate aparține nicio știință, deoarece trecerea înseamnă numai articulația sau organizația sistemului și nu locul în sistem.

Este însă dela sine lămurit că ea nu aparține teologiei, deși aci se poate face de ea cea mai importantă întrebuintare. Căci ea are ca obiect produsele naturale și cauza lor și, deși arată spre cauză ca spre un principiu ce se află în afară

- și dincolo de natură (spre un autor divin), ea face totuși acest lucru nu pentru puterea de judecare determinantă, ci numai (spre a conduce, ca principiu regulator, aprecierea lucrurilor în lume printr'o atare idee, potrivit cu intelectul uman)
- pentru puterea de judecare reflexivă în cercetarea naturii.

Tot atât de puțin însă pare ea a aparține științei naturale, care are nevoie de principii determinante și nu numai reflexive, spre a arăta temeieri obiective ale unor efecte naturale. De fapt, nici pentru teoria naturii, sau explicarea mecanică a fenomenelor ei prin cauzele ei eficiente, nu se câștigă nimic considerând-o după raportul scopurilor între olaltă. Stabilirea scopurilor naturii în produsele ei, întrucât constituiesc un sistem după concepte teleologice, intră bine zis numai în descripțiunea naturii, care e concepută după un fir conducător osebit. Aci rațiunea înfăptuește, ce-i drept, o măreață operă constructivă și, din punct de vedere practic, potrivită pentru multe intenții, dar nu dă nicio lămurire asupra nașterii și posibilității interne a acestor forme, problemă ce preocupă doar în primul rând știința naturală teoretică.

Teleologia, ca știință, nu aparține deci niciunei doctrine, ci numai criticei, și anume criticei unei facultăți osebite, anume a puterii de judecare. Dar, întrucât conține principii *a priori*, ea poate și trebuie să arate metode, cum trebuie să judecăm asupra naturii după principiul cauzelor finale. In acest fel, metodologia ei are cel puțin influență negativă asupra procedului în știința naturală teoretică, și de asemeni asupra raportului ce-l poate avea ea în metafizică față cu teologia, — ca pedepedetică a acesteia.

§ 80. *Despre subordonarea necesară a principiului mecanismului sub cel teleologic în explicarea unui lucru ca scop natural*

Indreptățirea de a încerca o explicare numai mecanică a tuturor produselor naturale este în sine cu totul neîngrădită. Dar *facultatea* de a *izbuti* cu ea singură este, după însușirea intelectului nostru, întrucât are a face cu lucruri ca scopuri naturale, nu numai foarte mărginită, ci și lămurit limitată, anume așa că, după un principiu al puterii de judecare,

prin prima metodă singură nu se poate dobândi nimic pentru explicarea celei din urmă, prin urmare aprecierea unor atari produse trebuie s'o subordonăm totdeauna în același timp unui principiu teleologic.)

E deci rațional, chiar meritos, de a urmări mecanismul natural, în scopul unei explicări a produselor naturale, până acolo unde se poate face cu probabilitate, ba chiar de a nu părăsi această încercare din cauza că *în sine* ar fi imposibil de a întâlni pe această cale finalitatea naturii, ci numai pentru faptul că *pentru noi* ca oameni aceasta e cu neputință. Căci, pentru asta, ar fi nevoie de altă intuiție decât cea sensibilă și o cunoaștere determinată a substratului inteligibil al naturii, din care însuși s'ar putea arăta temeiul mecanismului fenomenelor după legi osebite, cele ce toate depășesc cu desăvârșire facultatea noastră.)

Deci, pentru ca naturalistul să nu muncească în zadar, el trebuie să întemeieze aprecierea lucrurilor, al căror concept ca scopuri naturale e stabilit fără îndoială (al ființelor organizate), totdeauna pe o oarecare organizație originară, care ea însăși utilizează acel mecanism, spre a produce alte forme organizate, sau de a desvolta forma sa în noi feluri de forme (care însă totuși rezultă oricând din acel scop și potrivit lui).

E lăudabil de a cerceta cu ajutorul unei anatomii comparate marea creație de naturi organizate spre a se vedea: dacă în ea nu s'ar afla ceva asemănător unui sistem, și anume după principiul de producere. Și, în această încercare, nu trebuie să ne oprim la simplul principiu de apreciere (care nu dă nicio lămurire pentru înțelegerea producerii lor) și să renunțăm descurajați la orice pretenție de a *înțelege natura* în acest câmp. Concordanța atâtor genuri de animale într'o anumită schemă comună, care pare a sta la bază, nu numai a scheletului lor, ci și în rânduirea celorlalte părți, unde o admirabilă simplitate a planului prin scurtarea unor părți și prelungirea altora, prin involuția unora și evoluția altor părți, a putut produce o atât de mare diversitate de specii, îngăduie să intre în suflet o rază, deși slabă, de nădejde, că aci s'ar putea face ceva cu principiul mecanismului naturii, fără de care și așa nu poate exista o știință

naturală. Această analogie a formelor, întrucât par a fi produse, cu toată diversitatea, după un arhetip comun, întărește presupunerea unei înrudiri reale a lor în producerea dintr'o străbună comună, prin apropierea treptată a unui gen de animale de altul, începând cu acela în care principiul scopurilor pare a fi cel mai bine încercat, anume la om, până la polip, dela acesta chiar până la mușchiuri și lichene, și în sfârșit la treapta cea mai joasă cunoscută nouă a naturii, la materia brută. Din această materie brută și din forțele ei, după legi mecanice (asemănătoare aceloră după care ea acționează în producerea de cristale) pare a izvorî întreaga tehnică a naturii, care în ființele organizate ne pare atât de neînțeleasă, încât credem a fi nevoiți să ne gândim pentru asta un alt principiu.

Dar aci, *arheologul* naturii are libertatea de a face să răsară din urmele rămase ale revoluțiunilor ei celor mai vechi, după tot mecanismul ei, cunoscut lui sau bănuț de el, acea mare familie de creaturi (căci așa ar trebui să ne-o imaginăm, dacă amintita înrudire desăvârșit-continuă ar fi să aibă un temei). El poate face să se nască din sânul matern al țărânei, care tocmai ieșise din starea sa haotică (așa zicând ca un animal mare), mai întâi creaturi de o formă mai puțin telică, iar acestea apoi să nască altele, cari se dezvoltară mai adaptate locului lor de procreație și raportului lor între olaltă, până ce această mitră însăși întepenește, se osifică și ar fi limitat nașterile ei la specii determinate ce nu se ramifică mai departe, diversitatea rămânând așa cum se prezentase la sfârșitul operațiunii acelei rodnice forțe creatoare. Dar, pentru acest scop, el trebuie să-i atribue totuși acestei mame universale o organizație potrivită cu toate aceste creaturi, în caz contrar forma finală a produselor regnului animal și vegetal nu poate fi gândită nicidecum după posibilitatea lor ¹⁾. Dar atunci el n'a făcut decât să amâne

¹⁾ O ipoteză de acest fel se poate numi o aventură îndrăzneată a rațiunii: și puțini vor fi, chiar dintre naturaliștii cei mai pătrunzători, cărora această ipoteză să nu le fi trecut prin minte. Căci ea nu e chiar absurdă, cum ar fi *generatio aequivoca*, prin care înțelegem producerea unei ființe organizate prin mecanica materiei brute neorganizate. Ea ar fi tot încă *generatio univoca* în înțelesul cel mai general al cuvântului, întrucât numai ceva organic ar fi produs din alt ceva organic, deși

temeiul de explicare și nu poate pretinde că a făcut producerea acelor două regnuri independentă de condiția cauzelor finale.

Chiar în ce privește schimbarea căreia anumiți indivizi ai genurilor organizate îi sunt supuși din întâmplare, dacă găsim că și caracterul lor astfel transformat devine ereditar și e primit în forța de procreare, ea nu poate fi considerată în altfel decât ca o dezvoltare ocazională a unei dispoziții telice cuprinsă dela început în specie pentru conservarea ei proprie; deoarece procrearea unor ființe de același soiu, dată fiind desăvârșita finalitate internă a unei ființe organizate, e atât de strâns legată cu condiția de a nu primi în forța de procreare nimic ce nu aparține în același timp într'un atare sistem de scopuri uneia din dispozițiile originare nedesvoltate. Căci, dacă neglijăm acest principiu, nu putem ști cu certitudine, dacă nu cumva mai multe exemplare ale unei forme aflate acuma într'o specie n'ar putea fi de aceeași origine a-telică tot așa de contingentă. Prin acest fapt, principiul teleologiei zicând că într'o ființă organizată nimic din ceea ce se menține în prezentarea ei nu trebuie considerat ca antitelic, ar deveni foarte nesigur în aplicare și ar fi valabil numai pentru obârșia originară (pe care însă nu o mai cunoaștem).

Impotriva celor ce, pentru toate aceste scopuri naturale, găsesc necesar a admite un principiu teleologic al aprecierii, adică o inteligență arhitectonică, Hume face obiecțiunea: că am putea întreba cu același drept, cum e posibilă o astfel de inteligență, adică cum diferitele facultăți și însușiri, ce constituiesc posibilitatea unei inteligențe care are totodată puterea executivă, s'au putut întâlni atât de potrivit într'o ființă. Dar această obiecțiune e fără valoare. Căci toată difi-

în acest fel de ființe din ceva organic specific deosebit; de ex. când anumite animale acvatice s'ar dezvolta încetul cu încetul în animale de mlaștină și, din acestea, după câteva generațiuni în animale terestre. *A priori*, în judecata simplei rațiuni, asta nu e contradicție. Dar experiența nu arată niciun exemplu despre asta. Dimpotrivă, după experiență, toată procreația ce cunoaștem este *generatio hominima*, nu numai *univoca*, în opoziție cu procreația din materie neorganizată, ci ea naște și un produs omogen în organizație însăși cu procreatorul, iar *generatio eteronima*, cât ajunge cunoașterea noastră empirică a naturii, nu se întâlnește nicăiri.

cultatea ce împresoară chestiunea despre prima procreare a unui lucru, ce cuprinde în sine însuși scopuri și e înțeles numai prin el, stă în căutarea unității temeiului legăturii diversului *discontinuu* în acest produs. Căci, dacă acest temei se pune în intelectul unei cauze productive ca substanță simplă, acea chestiune, întrucât e teleologică, primește un răspuns îndestulător, dar când cauza se caută numai în materie, ca un agregat de multe substanțe discontinue, unitatea principiului pentru forma intern-finală a alcătuirii ei lipsește cu desăvârșire; și *autocrația* materiei, în produceri ce nu pot fi pricepute de intelectul nostru decât ca scopuri, este un cuvânt fără semnificație.

De aci rezultă că celor ce caută pentru formele obiectiv-finale ale materiei un temei suprem al lor, fără a-i îngădui însă inteligență, le place totuși să facă din univers o unică atotcuprinzătoare substanță (panteism), sau (ceea ce nu e decât o explicare mai lămurită a acestui concept) o totalitate a multor determinațiuni inerente unei unice *substanțe simple* (spinozism), numai spre a dobândi în acest fel acea condiție a toată finalitatea, *unitatea* temeiului. În modul acesta ei satisfac, ce-i drept, *una* din condițiile problemei, anume unitatea în raportul final¹⁾, cu ajutorul conceptului numai ontologic al unei substanțe simple, dar nu arată nimic pentru *cealaltă* condiție, adică raportul substanței cu consecința ei ca *scop*, prin care acel temei ontologic ar fi să se determine mai de aproape pentru chestiune, prin urmare, ei nu răspund nicidecum la *toată* chestiunea. Această chestiune rămâne și de altminteri fără răspuns (pentru rațiunea noastră), dacă nu ne reprezentăm acel temei originar al lucrurilor ca *substanță* simplă și proprietatea ei pentru însușirea specifică a formelor naturale care se întemeiază pe ea, anume a unității finale, ca o proprietate a unei substanțe inteligente, și dacă raportul ei față cu cele din urmă (din cauza contingenței ce ne-o gândim în tot ce e posibil numai ca scop), nu ni-l reprezentăm ca raport al unei *cauzalități*.

¹⁾ C: nexul causal.

§ 81. *Despre adăugirea mecanismului la principiul teleologic în explicarea unui scop natural ca produs natural*

Așa cum mecanismul naturii, după paragraful precedent, nu poate fi singur suficient pentru a ne gândi după el posibilitatea unei ființe organizate, ci trebuie să fie subordonat (cel puțin după însușirea facultății noastre de cunoaștere) unei cauze ce acționează cu intenție, tot atât de puțin ajunge simplul principiu teleologic al unei atari ființe pentru a o considera și aprecia în același timp ca un produs al naturii, dacă mecanismul naturii nu se adaugă principiului teleologic, așa zicând ca instrument al unei cauze ce acționează cu intenție, scopurilor căreia natura le este totuși subordonată în legile ei mecanice. Posibilitatea unei astfel de reuniri a două feluri de cauzalitate cu totul deosebite, a naturii în legalitatea ei universală, cu o idee ce-o limitează la o formă osebită pentru care ea pentru sine nu cuprinde niciun temei, rațiunea noastră nu o înțelege. Această posibilitate se află în substratul suprasensibil al naturii, despre care nu putem hotărî nimic în mod afirmativ, decât că este ființa în sine, noi cunoscând numai fenomenul ei. Dar principiul: că tot ce admitem ca aparținând acestei naturi (*phaenomenon*) și ca produs al ei trebuie să ne gândim legat cu ea și după legi mecanice, își păstrează cu toate acestea valabilitatea sa, deoarece, fără acest fel de cauzalitate, ființe organizate, ca scopuri ale naturii, n'ar fi totuși produse naturale.

Dar, dacă se admite principiul teleologic al producerii acestor ființe (cum nici nu poate fi altfel), se poate pune la bază sau *ocazionalismul* sau *pretabilismul* cauzei formei lor interne finale. După *ocazionalism*, cauza supremă a universului ar da, potrivit ideii sale, cu prilejul fiecărei fecundări, materiei ce se amestecă aci, nemijlocit forma organică; după *pretabilism*, ea ar fi adus în produsele prime ale înțelepciunii ei numai predispoziția prin mijlocirea căreia o ființă organică naște ființe asemănătoare și specia se menține singură aceeași, tot așa dispariția indivizilor e înlocuită neîntreprupt prin natura lor care lucrează totodată la distrugerea lor. Dacă admitem *ocazionalismul* producerii de ființe organizate,

atunci toată natura se pierde cu desăvârșire și cu ea și toată întrebuințarea rațiunii de a judeca asupra posibilității unor astfel de produse; de aceea putem presupune că nimeni nu va adopta acest sistem, dacă se interesează întrucâtva de filosofie.

Prestabilismul, la rândul său, poate proceda în două feluri. El consideră anume orice ființă organică procreată de semenul ei sau ca *eductul* sau ca *productul* lui. Sistemul procreațiunilor ca simple educte se numește cel al *preformației individuale*, sau și *teoria evoluției*; cel al procreațiunilor ca produse se cheamă sistemul epigenezei, acesta poate fi numit și sistemul *preformației generice*; deoarece facultatea productivă a procreatorilor, deci forma specifică, a fost preformată virtualiter doar după dispozițiunile finale interne, de care a avut parte seminția lor. În acest temei, teoria opusă, a preformației individuale, am putea-o numi mai bine *teorie a involuției* (sau cea a încutierii).

Apărătorii *teoriei evoluției*, cari sustrag orice individ forței creatoare a naturii, spre a-l face să iasă nemijlocit din mâna creatorului, nu vroiesc deci totuși să se încumete a face să se întâmple după ipoteza ocazionalismului, în așa fel ca fecundarea să fie o simplă formalitate, sub care o supremă cauză inteligentă a universului ar fi hotărât de a crea în fiecare caz un rod cu mână nemijlocită lăsând în seama mamei numai desvoltarea și nutrirea lui. Ei se declarară pentru preformație, ca și cum n'ar fi tot una de a face să se ivească, în mod supranatural, fie la începutul, sau în cursul lumii, astfel de forme; dimpotrivă, prin creațiune ocazională, s'au economisit o mare mulțime de instituțiuni supranaturale, cari ar fi necesare pentru ca embrionul format la începutul lumii să nu sufere, prin îndelungatul timp până la desvoltarea sa, din partea forțelor destructive ale naturii și să se mențină nevătămat; tot așa prin creațiunea ocazională, un număr infinit mai mare de astfel de ființe preformate de cum ar fi fost cândva să se desvolte, și cu ele tot atâtea creațiuni au fost făcute inutile și fără scop. Totuși ei voiau să lase în seama naturii cel puțin ceva din acestea, spre a nu intra chiar în deplină hiperfizică, teorie care se poate

lipsi de toată explicarea naturală. Ei mai țineau, ce-i drept, neclintit la hyperfizica lor, găsind chiar în monștri (pe cari doar e imposibil să-i putem considera scopuri ale naturii) o admirabilă finalitate, chiar dacă ea n'ar avea altă menire decât ca un anatomist să fie cândva izbit de ea ca de o finalitate fără scop și să simtă o admirație deprimantă. Dar producerea de bastarzi, ei nu o putură potrivi totuși în sistemul preformației, ci trebuiră să-i atribue seminței ființelor masculine, căreia de altminteri nu-i atribuiseră nimic decât proprietatea mecanică de a servi ca prim aliment al embrionului, totuși încă pe deasupra o forță creatoare finală, pe care doar, în vederea întregului produs al unei procreări prin două creaturi ale aceluiași gen, ei nu vroiau să o îngăduie niciuneia din cele două.

Dacă, dimpotrivă, chiar n'am cunoaște marele avantaj ce-l are apărătorul epigenezei asupra celui precedent cu privire la temeiurile empirice menite de a dovedi teoria sa, rațiunea ar fi totuși câștigată de mai 'nainte cu putere în favoarea modului său de explicare, deoarece consideră natura cu privire la lucrurile ce ni le puteam reprezenta la început posibile numai după cauzalitatea scopurilor, acuma totuși, cel puțin în ce privește înmulțirea, ca din putere proprie creatoare, și nu numai ca dezvoltătoare. În acest fel, teoria epigenezei, folosindu-se pe cât de puțin posibil de supranatural, lasă dela primul început tot ce urmează în seama naturii (fără a hotărî însă ceva asupra acestui prim început, de care se isbește fizica în general, oricare ar fi lanțul cauzelor cu care ar vrea să încerce).

Cu privire la această teorie a epigenezei, atât pentru dovedirea ei, cât și pentru stabilirea adevăratelor principii ale aplicării ei, în parte prin îngrădirea unei întrebuintări prea nesocotite a ei, nimeni n'a contribuit mai mult decât d-l consilier aulic *Blumenbach*. În explicarea fizică a acestor formațiuni el pornește dela materia organizată. Cu tot dreptul declară el că e contrar rațiunii de a admite că materia brută s'ar fi format dela sine la origine după legi mecanice, că din natura neînsuflețitului ar fi putut răsări vieață și că materia s'ar fi putut alcătui dela sine în forma unei finalități ce se

conservă singură. Dar, în același timp, el lasă mecanismului natural, subț acest *principiu*, nepătruns de noi, al unei *organizații* originare, o parte indeterminabilă, totodată însă și lesne de cunoscut, numind această facultate a materiei cuprinsă într'un corp organizat (spre deosebire de *forța creatoare de forme* numai mecanică, inerentă ei în general), *tendință creatoare de forme* (care stă așa zicând subț conducerea și îndreptarea superioară a celei dintâi).

§ 82. *Despre sistemul teleologic în raporturile exterioare ale ființelor organizate*

Prin finalitate exterioară înțeleg pe aceea unde un lucru al naturii servește altuia ca mijloc pentru scop. Dar, lucrurile cari n'au o finalitate internă n'o presupun pentru posibilitatea lor, de ex. pământul, aerul, apa, etc., pot fi totuși în extern, adică în raportare la alte ființe, foarte telice. Dar aceste ființe trebuie să fie totdeauna ființe organizate, adică scopuri naturale, căci de altfel acele lucruri nici n'ar putea fi considerate ca mijloace. Astfel, apa, aerul și pământul nu se pot considera ca mijloace pentru acumularea de munți, deoarece aceștia nu conțin în sine nimic ce ar cere un temei al posibilității lor după scopuri, în relație cu care deci cauza lor nu poate fi reprezentată nicicând sub predicatul unui mijloc (folositor scopului).

Finalitatea exterioară este un concept cu totul altul decât cel al finalității interne care e legată de posibilitatea unui obiect, fără a se considera, dacă realitatea sa însăși este scop, sau nu. Despre o ființă organizată se mai poate întreba: pentru ce există? dar nu se poate pune lesne această întrebare despre lucruri, în cari nu se cunoaște decât efectul mecanismului naturii. Căci, la ființele organizate ne reprezentăm o cauzalitate după scopuri pentru posibilitatea lor internă, adică o inteligență creatoare, și raportăm această facultate activă la principiul ei determinant, la intenție. Există numai o unică finalitate exterioară ce stă în legătură cu organizația internă și care, fără ca să se poată întreba pentru ce scop această ființă organizată a trebuit chiar să existe,

servește totuși în raportul exterior al unui mijloc pentru scop. Și aceasta este organizația celor două sexe în raportul lor într'olaltă pentru perpetuarea speciei lor. Căci aici tot se mai poate întreba, tot așa ca și la un individ: de ce trebuia să existe o atare păreche? Răspunsul este: Aceasta tocmai constituie un tot *organizat*, deși nu organizat într'un singur corp.

Dar dacă întrebăm, pentru ce există un lucru, răspunsul este sau: existența și crearea sa n'are nicio relație cu o cauză ce acționează cu intenție, și, în acest caz, înțelegem totdeauna o origine a ei din mecanismul naturii; sau este un oarecare temei intenționat al existenței sale (ca a unei ființe naturale contingente), și acest gând îl putem cu greu separa de conceptul unui lucru organizat, deoarece, cum și așa trebuie să punem la baza posibilității sale interne o cauzalitate a cauzelor finale și o idee ce constituie temeiul ei, noi nu putem gândi nici existența acestui produs în altfel decât ca scop, căci efectul reprezentat, care este totodată principiul determinant al cauzei ce acționează în mod inteligent pentru producerea lui, se numește *scop*. În acest caz deci putem zice, sau: scopul existenței unei atari ființe naturale este în ea însăși, adică ea nu este numai scop, ci și *scop final*, sau acesta este în afară de ea în alte ființe naturale, adică ființa există în mod final nu ca scop final, ci cu necesitate totodată ca mijloc.

Dacă cercetăm însă toată natura, nu găsim în ea, ca natură, nicio ființă ce ar putea avea pretenția la privilegiul de a fi scop final al creațiunii. Și se poate dovedi chiar *a priori* că ceea ce pentru natură ar mai putea fi cumva un *scop ultim*, totuși, după toate determinațiunile și proprietățile imaginabile cu care am vrea s'o înzestrăm, n'ar putea fi niciodată, ca lucru natural, un *scop final*.

Dacă considerăm regnul vegetal, la început, din cauza nemăsuratei rodnicii cu care se răspândește aproape pe orice teren, am putea fi lesne ademeniți să-l credem un simplu produs al mecanismului naturii care se arată în formele regnului *mineral*. O cunoaștere mai de aproape însă a organizației nespus de înțelepte în acest regn nu ne lasă să ne

ținem nedeslipiți de acest gând, ci împinge la întrebarea: Pentru ce există aceste creaturi? Dacă răspundem: pentru regnul animal, care se nutrește din el, pentru ca să se poată răspândi în atât de variate genuri pe pământ, întrebarea revine: Pentru ce există oare aceste animale erbivore? Răspunsul ar fi cam acesta: pentru fiarele care nu se pot nutri decât din ceea ce are viață. În sfârșit e întrebarea: Pentru ce sunt bune acestea împreună cu regnele naturale de mai sus? Pentru om, pentru întrebuințarea diversă ce intelectul său îl învață s'o facă de toate acele creaturi; și omul este scopul ultim al creațiunii aci pe pământ, deoarece el este aici unica ființă care-și poate face un concept despre scopuri și, prin rațiunea sa, un sistem al scopurilor dintr'un agregat de lucruri având formă finală.

Am mai putea merge, cu cavalerul Linné, pe drumul, în aparență invers, zicând: Animalele erbivore există pentru a modera creșterea abundentă a regnului vegetal prin care multe specii ale sale ar fi înăbușite; fiarele există pentru a pune limită voracității erbivorelor, în sfârșit omul, pentru ca, urmărind fiarele și scăzând numărul lor, să se înfăptuiască un anumit echilibru între forțele productive și cele destructive ale naturii. Și astfel omul, oricât de mult ar vrea să fie luat în seamă, într'o anumită privință, ca scop, ar avea totuși în altă privință iarăși numai rangul unui mijloc.

Dacă adoptăm ca principiu o finalitate obiectivă în diversitatea genurilor creaturilor pământene și în raportul lor reciproc exterior, considerându-le ca ființe construite în mod final, atunci corespunde rațiunii de a ne gândi în acest raport iarăși o anumită organizație și un sistem al tuturor regnelor naturale după cauze finale. Dar experiența pare să contrazică aci cu glas tare maxima rațiunii, mai ales în ce privește un scop ultim al naturii, care e doar necesar pentru posibilitatea unui atare sistem și pe care nu-l putem pune nicăiri aiurea decât în om. Căci, cu privire la dânsul, ca unul din multele genuri animale, natura n'a făcut nici cea mai neînsemnată excepție, nici în forțele ei destructive nici în cele productive, supunând totul unui mecanism al lor, fără niciun scop.

Primul lucru ce ar trebui să fie întocmit cu intenție într'o ordine îndreptată spre un tot final al ființelor naturale pe pământ, ar fi firește sălașul lor, terenul și elementul pe și în care ar avea să-și aibă existența lor. Dar o cunoaștere mai exactă a însușirii acestui temeiu a toată producerea organică nu arată decât cauze ce acționează cu totul fără intenție, distrugând mai degrabă decât înlesnind producțiunea, ordinea și scopurile. Uscatul și marea conțin nu numai urme de vechi devastări puternice, care le-au lovit pe ele și totodată pe toate creaturile de pe suprafața și înăuntrul lor, ci toată structura lor, straturile pământului și hotarele mării au cu desăvârșire aspectul unui produs al unor forțe sălbatice atotputernice ale unei naturi ce acționează în stare haotică. Oricât de telice ar și părea acuma rânduite forma, structura și înclinația țărilor pentru primirea apelor din aer, pentru vinele de izvoare între pături de pământ (pentru diverse produse) și pentru cursul fluviilor, totuși o cercetare mai de aproape a lor dovedește că ele s'au înfăptuit numai ca efect al unor erupțiuni în parte vulcanice, în parte torențiale, sau și al unor răscoliri ale oceanului, atât în ce privește prima creațiune a acestei forme, cât și mai ales transformarea de mai târziu a ei, totdeodată cu dispariția primelor ei producțiuni organice¹⁾. Dar, dacă sălașul, pământul matern (al uscatului) și sânul matern (al mării) pentru toate aceste creaturi nu arată decât un mecanism cu desăvârșire neintenționat al producțiunii sale, cum și cu ce drept putem cere și afirma pentru aceste produse o altă origine? Deși omul, cum pare a dovedi cea mai exactă cercetare a rămășițelor acelor pustiiri naturale (după judecata lui C a m p e r r), n'a fost cuprins și el în aceste revoluțiuni, el este totuși așa de dependent de celelalte creaturi ale pământului încât, dacă se admite un mecanism al naturii

¹⁾ Dacă e să rămână numele odată adoptat de *istorie naturală* pentru descripția naturală, atunci ceea ce arată istoria naturală, anume o reprezentare a stării *vechi* de mai înainte a pământului, despre care deși nu putem nădăjdui certitudine, totuși ne încumetăm cu bun temeiu să facem presupuneri, o putem numi *arheologie a naturii*, în opoziție cu arta. Aceleia i-ar aparține petrefactele, cum acestea îi aparțin pietrele tăiate, etc. Căci, cum de fapt se lucrează la o astfel de arheologie (subt numele unei teorii a pământului) neîntrerupt, deși, cum e și echitabil, încet, acest nume nu s'ar da unei științe naturale chiar numai imaginate, ci unei științe la care natura însăși ne invită și ne îndeamnă.

atotporuncitor asupra celorlalte, el trebuie considerat ca făcând parte din ele, deși intelectul său (în cea mai mare parte cel puțin) l-a putut salva de sub pustiirile ei.

Acest argument pare însă a dovedi mai mult decât cuprindea intenția în care fusese stabilit, anume nu numai că omul nu este un ultim scop al naturii, și că, din același temei, agregatul lucrurilor naturale organizate pe pământ nu poate fi un sistem de scopuri, ci că produsele naturale chiar considerate mai înainte ca scopuri naturale nu au altă origine decât mecanismul naturii.

Dar, în rezolvirea de mai sus a antinomiei principiilor modului de producere mecanic și teleologic al lucrurilor naturale organizate, am văzut că aceste principii, cu privire la natura creatoare după legile ei osebite (pentru a căror legătură sistematică ne lipsește însă cheia), sunt numai principii ale puterii de judecare reflexivă. Aceste principii, anume, nu determină originea acelor produse în sine, ci spun numai că noi, după însușirea intelectului nostru și a rațiunii noastre, nu ne putem gândi, în acest fel de ființe, originea altfel decât după cauze finale. Cea mai mare năzuință posibilă, ba chiar îndrăzneală în încercări de a le explica în mod mecanic este nu numai îngăduită, ci suntem chiar împinși de rațiunea noastră la această încercare, deși știm că din temeiuri subiective ale modului osebit și ale limitării intelectului nostru nu vom izbuti niciodată (și nu cumva din pricina că mecanismul producerii ar contrazice în sine originea după scopuri). În sfârșit, în principiul supranatural al naturii (atât în afară de noi cât și în noi) poate fi cuprinsă prea bine compatibilitatea amânduror modurilor de a ne reprezenta posibilitatea naturii, întrucât modul de reprezentare după cauze finale este numai o condiție subiectivă de a întrebuința rațiunea noastră, când ea vrea ca lucrurile să nu fie considerate numai ca fenomene, ci cere ca aceste fenomene însele, împreună cu principiile lor, să fie raportate la substratul suprasensibil, spre a găsi posibile anumite legi ale unității lor, pe cari nu și le poate reprezenta altfel decât prin scopuri (din cari rațiunea are și unele suprasensibile).

§ 83. *Despre scopul ultim al naturii considerată ca sistem teleologic*

Am arătat în cele precedente că avem temeiu îndestulător să-l considerăm pe om nu numai ca pe toate ființele organizate ca scop natural, ci și aci pe pământ ca *scop ultim* al naturii, în raportare la care toate celelalte lucruri naturale constituiesc un sistem de scopuri, după principii ale rațiunii, deși nu pentru puterea de judecare determinantă, totuși pentru cea reflexivă. Dar, dacă întâlnim în om însuși ceea ce trebuie promovată ca scop prin legătura sa cu natura, atunci scopul trebuie să fie sau de felul că poate fi satisfăcut chiar prin natură în acțiunea ei binefăcătoare, sau e capacitatea și abilitatea pentru diverse scopuri pentru care natura (în exterior și interior) poate fi folosită de dânsul. Primul scop al naturii ar fi *fericirea*, al doilea *cultura* omului.

Conceptul fericirii nu este de așa fel ca omul să-l dobândească cumva prin abstracție din instinctele sale, scoțându-l deci chiar din animalitatea sa proprie, ci fericirea este o simplă *idee* a unei stări pe care el vrea s'o facă adecvată ideii sub condiții numai empirice (ceea ce-i cu neputință). El își schițează singur această idee, și anume într'un mod atât de variat, prin intelectul său împletit cu puterea de imaginație și cu simțurile, el îl schimbă chiar pe acesta atât de adeseori, încât natura, chiar dacă ar fi supusă cu desăvârșire bunului său plac, n'ar putea dobândi totuși nicidecum o lege determinată, universală și hotărâtă, spre a concorda cu acest concept instabil și, astfel, cu scopul ce și-l propune fiecare în mod arbitrar. Dar, chiar dacă sau am reduce acest scop la adevărata trebuință naturală în care genul nostru concordă cu sine cu desăvârșire sau, pe de o parte, am vrea să exaltăm oricât de mult abilitatea îndreptată spre dobândirea unor scopuri imaginate, totuși omul n'ar atinge niciodată ceea ce înțelege el prin fericire și ceea ce este de fapt propriul său scop natural ultim (un scop al libertății), căci natura sa nu este de așa fel, ca să se oprească undeva în posesiune și desfătare și de a fi satisfăcută. Pe de altă parte, e foarte greșit să credem că natura îl consideră ca pe un

favorit deosebit al ei și îl încarcă, înaintea tuturor animalelor, cu binefaceri. Dimpotrivă, ea nu l-a cruțat, tot așa de puțin ca și pe orice alt animal, de acțiunile ei dezastruoase, ciumă, foamete, primejdii de apă, ger, atac din partea altor animale mari și mici etc. Dar, încă mai mult, dispozițiile sale naturale incoherente îl aruncă în necazuri ce și le-a născocit el însuși și încă în altele create de propriul său gen prin apăsarea tiraniei, barbaria războaielor etc. și el însuși, cât stă în puterea sa, lucrează la distrugerea propriului său gen. În acest fel, chiar dacă natura în afară de noi ar fi cea mai binefăcătoare, și dacă scopul ei ar fi îndreptat spre fericirea speciei noastre, acest scop n'ar putea fi atins, într'un sistem al fericirii, aci pe pământ, deoarece natura în noi nu e susceptibilă de ea. Omul este deci totdeauna numai o verigă în lanțul scopurilor naturale, ce-i drept principiu cu privire la multe scopuri, pentru cari natura în dispoziția ei pare a-l fi menit, întrucât el însuși se face scop, dar totuși el e și mijloc pentru menținerea finalității în mecanismul celorlalte părți. Ca unica ființă pe pământ înzestrată cu intelect, deci o facultate de a-și pune sie însuși scopuri în mod arbitrar, omul este, ce-i drept, stăpânul titular al naturii, și, dacă o considerăm pe aceasta ca un sistem teleologic, omul este, după menirea sa, ultimul scop al naturii, dar totdeauna numai condiționat, anume ca să înțeleagă și să aibă voința, de a da naturii și sieși o astfel de relație finală care independentă de natură să poată fi autarcă, deci scop final, care însă nici nu trebuie căutat în natură.

Spre a descoperi însă în ce avem să punem la om cel puțin acel scop *ultim* al naturii, trebuie să căutăm ceea ce e în stare natura să înfăptuiască spre a-l pregăti pentru ceea ce trebuie să facă el însuși spre a fi scop ultim, și să separăm apoi această facultate a naturii de toate scopurile a căror posibilitate se întemeiază pe condiții ce le putem aștepta numai dela natură. De acest ultim fel este fericirea pe pământ, prin care înțelegem totalitatea tuturor scopurilor omului, posibile prin natură în afara și înăuntrul lui; aceasta este materia tuturor scopurilor sale pe pământ, care, dacă face din ea întregul său scop, îl face incapabil de a da propriei sale existențe

un scop ultim și de a o concorda cu el. Din toate scopurile sale în natură rămâne deci numai condiția subiectivă, formală, anume capacitatea de a-și pune sieși în general scopuri și de a întrebuița (independent de natură în menirea sa finală) natura ca mijloc, în mod potrivit, în general cu maximele scopurilor sale libere, ceea ce natura, în vederea scopului final ce se află în afară de ea, poate înfăptui și ceea ce deci poate fi considerat ca ultim scop al ei. Producerea capacității unei ființe raționale pentru scopuri arbitrare în general (deci în libertatea ei) este *cultură*. Prin urmare numai cultura poate fi ultimul scop ce-l putem atribui naturii în vederea genului uman (nu propria fericire a omului pe pământ, sau chiar numai ca el să fie principalul instrument de a înfăptui ordine și armonie în natura lipsită de rațiune în afară de dânsul).

Dar nu orice cultură e suficientă pentru acest ultim scop al naturii. Cultura *abilității* este firește cea mai de seamă condiție subiectivă a capacității pentru promovarea scopurilor în general, dar totuși nu e îndeșulătoare de a promova *voința* în determinarea și alegerea scopurilor sale, care aparține doar în mod esențial întregii sfere a unei capacități pentru scopuri. Condiția din urmă, a capacității, pe care am putea-o numi cultura disciplinei este negativă și stă în liberarea voinței de sub despotismul poftelor, prin care noi, legați de anumite lucruri naturale, devenim incapabili să facem singuri o alegere, îngăduind ca instinctele să ne devină cătușe, instincte pe cari natura ni le-a dat numai ca fire conducătoare, spre a nu neglija în noi menirea animalității sau chiar de a o viola, pe când noi suntem totuși destul de liberi de a le încorda sau destinde, de a le prelungi sau scurta, după cum o cer scopurile rațiunii.

Abilitatea nu se poate bine desvolta în genul uman decât cu ajutorul inegalității între oameni. Căci marea majoritate îngrijește de necesitățile vieții, în mod așa zicând mecanic fără a avea nevoie de o artă osebită, pentru bunul traiu și scutirea de muncă a altora cari se preocupă de părțile mai puțin necesare ale culturii, de știință și artă. Aceștia țin marea mulțime într'o stare de apăsare, muncă amară și

puțină desfătare, dar în această clasă de jos se răspândește încetul cu încetul totuși ceva din cultura celor de sus. Necazurile cresc însă cu progresul culturii (a cărei înălțime, când inclinarea pentru dispensabil începe să păgubească indispensabilul, se numește lux) pe amândouă părțile cu aceeași putere, pe o parte prin brutalitate străină, pe altă parte prin nemulțumire internă. Dar mizeria strălucită e totuși legată de dezvoltarea dispozițiilor naturale în genul uman și scopul naturii înseși, deși nu este scopul nostru, e atins totuși în acest fel. Condiția formală, numai sub care natura poate atinge această ultimă intenție a ei, este acea constituție în raportul oamenilor între olaltă unde păgubirii libertăților individuale intrate în conflict reciproc li se opune o putere într'un tot ce se numește *societate civilă*, căci numai în ea se poate înfăptui cea mai mare dezvoltare a dispozițiilor naturale. Dar chiar dacă oamenii ar fi destul de deștepti s'o inventeze și destul de înțelepți să se supună cu bună voie constrângerii ei, totuși ar mai fi necesară o totalitate *cosmopolită*, adică un sistem al tuturor Statelor cari sunt în primejdie de a se influența reciproc în mod păgubitor. În lipsa unui atare sistem și dată fiind piedeca ce o opune ambiția, setea de dominațiune și lăcomia, mai ales la cei ce dețin puterea în mâinile lor, chiar posibilității unui astfel de proiect, războiul este inevitabil (prin care sau State se desbină și se fărâmițează în State mai mici, sau un Stat unește cu sine alte State mai mici năzuind a forma un tot mai mare). Dar așa cum războiul este o încercare neintenționată (trezită prin pasiuni neînfrânate) el este totuși poate că o încercare intenționată adânc ascunsă a supremei înțelepciuni, dacă nu de a stabili, totuși de a pregăti legalitatea cu libertatea Statelor și, prin asta, unitatea unui sistem întemeiat pe morală. Și cu toate nevoile cele mai îngrozitoare pe cari le aduce asupra neamului omenesc, și nevoi și poate încă mai mari cu cari îl apasă neîntrerupta lui pregătire în timp de pace, războiul este totuși un impuls mai mult (pe când nădejdea la o stare de liniște a fericirii obștești se îndepărtează tot mai mult) de a desvolta până în cel mai înalt grad talentele ce servesc culturii.

În ce privește disciplina înclinațiunilor, la cari se potrivește în mod pe deplin telic dispoziția naturală în vederea menirii noastre ca gen animal, cari însă îngreuiază foarte mult dezvoltarea omenirii, se arată totuși și cu privire la acest al doilea postulat al culturii o năzuință telică a naturii spre o dezvoltare ce ne face capabili de scopuri mai înalte decât le poate da natura însăși. Covârșirea relelor pe cari rafinarea gustului până la idealizarea sa, și chiar luxul însuși în științe, ca o hrană pentru vanitate, le revarsă asupra noastră prin mulțimea de nesatisfăcut a înclinațiilor produse prin asta, nu se poate tăgădui. Pe de altă parte însă, nici nu poate rămânea necunoscut scopul naturii de a scădea tot mai mult brutalitatea și violența acelor înclinațiuni cari aparțin mai mult animalității în noi și sunt mai mult contrare ridicării la menirea noastră mai înaltă (înclinațiunilor desfătării) și de a face loc dezvoltării umanității. Arta frumoasă și științele, cari printr'o plăcere ce se poate comunica universal și prin spoială (lustru) și rafinement pentru societate îl fac pe om, dacă nu mai bun din punct de vedere moral, totuși civilizat, dobândesc foarte mult teren față de tirania înclinațiunii simțurilor și-l pregătesc prin asta pe om pentru o dominațiune în care rațiunea singură să aibă putere, pe când relele prin cari ne încercăm în parte natura, în parte egoismul neîmpăcat al oamenilor, deșteaptă, intensifică și oțolesc totodată forțele sufletului, pentru a nu fi strivit, făcându-ne astfel să simțim o pornire pentru scopuri mai înalte care se află ascunsă în noi¹⁾.

¹⁾ Ce valoare are viața pentru noi, dacă această valoare e prețuită numai după plăcerile ce le avem (după scopul natural al sumei tuturor înclinațiunilor, deci după fericire) se poate lesne hotărî. Ea scade sub zero; căci cine oare ar vrea să înceapă din nou viața sub aceleași condițiuni, sau chiar după un plan nou, schițat de noi înșine (totuși conform cu mersul naturii), care s'ar îndrepta însă totuși numai după desfătare? S'a arătat mai sus ce valoare are viața trăită după ceea ce cuprinde în sine după scopul ce-l are natura cu noi, și care stă în ceea ce facem (nu numai gustăm), unde însă suntem totuși oricând numai mijloc pentru un scop ultim nedeterminat. Nu rămâne deci se vede nimic decât valoarea ce i-o dăm noi înșine vieții noastre prin ceea ce nu numai că facem, ci o facem telic într'un mod atât de independent de natură încât chiar existența naturii nu poate fi scop decât sub această condiție.

§ 84. *Despre scopul ultim al existenței unei lumi, adică a creațiunii înseși*

Scopul ultim este acel scop care n'are nevoie de niciun alt scop ca condiție a posibilității sale.

Dacă pentru finalitatea naturii se admite, ca principiu de explicare, simplul mecanism al ei, atunci nu putem întreba, pentru ce există lucrurile în lume. Căci, în acest caz, după un astfel de sistem idealist, e vorba numai de posibilitatea fizică a lucrurilor (iar a ni le gândi ca scopuri ar fi simplă satisfacere, fără obiect). Fie că această formă a lucrurilor o interpretăm ca contingentă sau ca necesitate oarbă, în ambele cazuri acea întrebare ar fi deșartă. Admițând însă nexul causal în lume ca real și, pentru el, un mod osebit de causalitate, anume a unei cauze *ce acționează cu intenție*, atunci nu ne putem opri la întrebarea, pentru ce unele lucruri ale lumii (ființele organizate) au cutare sau cutare formă, sunt puse de natură în cutare sau cutare raporturi față de altele, ci, dat fiind că ne gândim un intelect ce trebuie considerat cauza posibilității unor astfel de forme cum se găsesc de fapt în lucruri, noi trebuie să întrebăm chiar în același intelect după temeiul obiectiv ce ar fi putut determina această inteligență productivă la o acțiune de acest fel. Acesta este apoi scopul ultim pentru care există astfel de lucruri.

Am zis mai sus că scopul ultim nu este un scop pentru a cărui înfăptuire și producere în mod potrivit cu ideea sa natura ar fi suficientă, deoarece el este necondiționat. Căci nu este nimic în natură (ca ființă sensibilă) pentru ce principiul de determinare care se află în ea însăși n'ar fi totdeauna iarăși condiționat. Și asta nu e valabil numai pentru natura în afară de noi (materială), ci și pentru cea în noi (cugetătoare), bine înțeles că considerând în mine numai ceea ce este natură. Un lucru însă ce ar fi să existe în mod necesar, din cauza însușirii sale obiective, ca scop ultim al unei cauze inteligente, trebuie să fie de așa fel ca, în ordinea scopurilor, să nu fi dependent de nicio altă condiție decât de ideea sa proprie.

Dar, noi n'avem decât un singur fel de ființe în lume a căror cauzalitate e teleologică, adică îndreptată spre scopuri, și totuși în același timp de așa natură că legea, după care au să-și determine scopuri, ele și-o reprezintă ca necondiționată și independentă de condiții naturale, în sine însă necesară. Ființa de acest fel este omul, dar considerat ca *noumenon*. El este singura ființă naturală la care putem cunoaște totuși, din partea propriei sale însușiri, o facultate suprasensibilă (libertatea) și chiar legea cauzalității, împreună cu obiectul ei ce și-l poate propune ca scop suprem (binele cel mai înalt în lume).

Dar, despre om (și așa despre toată ființa rațională în lume), ca ființă morală, nu se mai poate întreba, pentru ce (*quem in finem*) există. Existența sa are în sine scopul suprem însuși căruia îi poate supune, atâta cât poate, întreaga natură, cel puțin împotriva căruia el nu se poate crede supus niciunei influențe a naturii. Inșă, dacă lucruri în lume, după existența lor ființe dependente, au nevoie de o cauză supremă ce acționează după scopuri, atunci omul este scopul ultim al creațiunii. Căci fără el lanțul scopurilor olaltă subordonate n'ar fi pe deplin statornicit, și numai în om, dar și în el numai ca subiect al moralității, se întâlnește legislația necondiționată în vederea scopurilor. Deci numai moralitatea îl face pe om capabil să fie scop ultim, căruia toată natura îi este subordonată, teleologic ¹⁾.

¹⁾ Ar fi posibil ca fericirea ființelor raționale în lume să fie un scop al naturii, și atunci ea ar fi și scopul ei *ultim*. Cel puțin nu putem înțelege *a priori* de ce natura n'ar fi să fie întocmită astfel, deoarece prin mecanismul ei acest efect, cel puțin pe cât pricepem acest lucru, ar fi prea cu puțință. Dar moralitate și o cauzalitate subordonată ei după scopuri este, prin cauze naturale, cu totul imposibilă; căci principiul determinării ei spre acțiune este suprasensibil, este deci, în ordinea scopurilor, singurul lucru posibil care, în vederea naturii, este absolut necondiționat, calificând astfel subiectul ei ca *scop ultim* al creațiunii căruia toată natura îi este subordonată. *Fericirea* dimpotrivă este, cum s'a arătat în paragraful precedent după mărturia experienței, nici chiar un *scop al naturii* cu privire la om, cu o preferință față de alte creaturi, necum să fie un *scop ultim al creațiunii*. Oamenii o pot face totdeauna scop ultim subiectiv al lor. Dar dacă întreb după scopul ultim al creațiunii: Pentru ce au trebuit să existe oameni? în acest caz e vorba de un scop suprem obiectiv, cum l-ar cere rațiunea supremă pentru creațiunea ei. Dacă răspundem: pentru ca să existe ființe cărora acea cauză supremă să le arate binefaceri, noi contrazicem condiția căreia chiar rațiunea omului îi supune dorința sa cea mai intimă a fericirii (anume acordul cu propria sa legislație morală internă). Asta

§ 85. *Despre fizico-teologie*

Fizicoteologia este încercarea rațiunii de a conchide din scopurile naturii (care pot fi cunoscute numai în mod empiric) la suprema cauză a naturii și la proprietățile ei. *O teologie morală* (etico-teologie) ar fi încercarea de a conchide din scopul moral al ființelor raționale în natură (care poate fi cunoscut *a priori*) la acea cauză și la proprietățile ei.

Prima o precedează firește pe a doua. Căci, dacă dela lucrurile în lume vrem să conchidem în mod *teleologic* la o cauză a lumii, atunci trebuie să fie mai întâi date scopuri ale naturii, pentru cari apoi avem a căuta un scop ultim și pentru acesta iarăși principiul cauzalității acestei cauze supreme.

După principiul teleologic se pot face și trebuie să se facă multe cercetări în natură fără ca să avem motiv de a întreba despre temeiul posibilității de a acționa în mod telic, posibilitate ce-o întâlnim la diferite produse ale naturii. Dar, dacă vrem să avem un concept despre acest lucru, nu avem pentru asta nicidecum o pătrundere mai adâncă decât numai maxima puterii de judecare reflexivă, anume că, dacă ne-ar fi dat chiar numai un mic produs organic al naturii, noi, după însușirea facultății noastre de cunoaștere, nu ne-am putea gândi pentru el alt temeiu decât al unei cauze a naturii înseși (fie a întregii naturi sau și numai a acestui exemplar al ei) care conține prin inteligență cauzalitatea pentru acest produs. Prin acest principiu de apreciere nu progresăm, ce-i drept, cu nimic în explicarea lucrurilor naturale și a originii lor, dar el ne deschide totuși peste limitele naturii o perspectivă spre a putea determina poate că mai de aproape conceptul, de altminteri așa de sterp, al unei ființe prime.

Dar eu zic: fizicoteologia, oricât de departe ar merge în cercetările ei, nu ne poate lămuri cu nimic asupra unui scop

dovedește că fericirea poate fi numai scop condiționat, că omul deci numai ca ființă morală poate fi scop ultim al creațiunii, și că, în ce privește starea sa, fericirea se adaugă numai ca o consecință, în măsura acordului cu acel scop, ca scop al existenței sale.

ultim al creațiunii; căci ea nu ajunge nici măcar până la a pune această întrebare. Ea poate deci justifica, ce-i drept, conceptul unei cauze inteligente a lumii, ca un concept, singur potrivit din punct de vedere obiectiv pentru însușirea facultății noastre de cunoaștere, despre posibilitatea lucrurilor pe cari ni le putem face inteligibile după scopuri, dar ea nu poate determina mai mult acest concept, nici în privința teoretică nici în privința practică. Și încercarea ei nu-și atinge intenția de a întemeia o teologie, ci ea rămâne totdeauna numai o teleologie fizică, deoarece raportul final în ea se consideră și trebuie considerat totdeauna numai ca condiționat în natură. Prin urmare, fizicoteologia nici nu poate pune chestiunea scopului pentru care există natura însăși (temeiul acestui scop trebuind căutat în afară de natură), pe când conceptul determinat al acelei cauze inteligente superioare a lumii, deci posibilitatea unei teologii, se întemeiază tocmai pe ideea determinată a scopului naturii.

De ce folos sunt olaltă lucrurile în lume, pentru ce e bună diversitatea într'un lucru pentru acest lucru însuși, cum am avea chiar temeiu să admitem că nimic în lume nu există în zadar, ci că totul e bun pentru ceva *în natură*, sub condiția că anumite lucruri (ca scopuri) ar fi să existe, unde deci rațiunea noastră n'are, pentru puterea de judecare, în facultatea ei niciun alt principiu al posibilității obiectului aprecierii ei teleologice inevitabile decât pe cel de a subordona mecanismul naturii arhitectonicei unui autor inteligent al lumii: la toate acestea, concepția teleologică a lumii dă un răspuns foarte strălucit și care stârnește cea mai extremă admirație. Dar, cum datele, deci principiile, menite să *determine* acel concept al unei cauze inteligente a lumii sunt numai empirice, ele nu îngăduesc a conchide mai departe la niciun fel de proprietăți decât cele ce ni le revelează experiența prin efectele acelei cauze. Dar, cum experiența nu poate cuprinde niciodată întreaga natură ca sistem, ea trebuie să întâlnească adesea argumente cari (în aparență) stau în contradicție cu acel concept și întreolaltă. Nici când însă, chiar dacă am fi în stare să prindem în mod empiric întregul sistem într'o privire, întrucât se îndreaptă numai spre natură,

noi nu ne putem ridica peste natură până la scopul existenței ei înseși și, prin asta, la conceptul determinat al acelei inteligențe superioare.

Dacă reducem sfera problemei de rezolvire a căreia se preocupă fizicoteologia, deslegarea ei pare ușoară. Dacă facem însă abuz de conceptul unei *zeități* aplicându-l la toată ființa inteligentă gândită de noi, de felul cărora pot exista una sau mai multe, cari să aibă multe și foarte mari, dar tocmai nu toate proprietățile ce sunt în general necesare pentru întemeierea unei naturi ce concordă cu scopul cel mai mare posibil: atunci, sau nu dăm nicio importanță faptului de a completa într'o teorie lipsa a ceea ce dau argumentele prin adausuri arbitrare și de a se crede în drept de a presupune acolo unde avem temei de a admite *multă* perfecțiune (și ce este mult pentru noi?) *toată perfecțiunea posibilă*, și astfel teleologia fizică ridică importante pretenții la gloria de a întemeia o teologie. Dacă se cere însă să arătăm, ce ne împinge oare și ne mai dă și dreptul de a face acele adausuri, vom căuta în zadar temei pentru justificarea noastră în principiile întrebuițării teoretice a rațiunii, care cere fără excepție a nu atribui, în explicarea unui obiect al experienței, acestui obiect mai multe proprietăți decât se întâlnesc date empirice pentru posibilitatea lor. La o cercetare mai de aproape am vedea că, bine zis, o idee despre o ființă supremă, care se întemeiază pe o întrebuițare cu totul deosebită a rațiunii (pe cea practică), se găsește în noi *a priori* ca temei. Această idee ne împinge spre a completa reprezentarea defectuoasă a unei teleologii fizice despre temeiul originar al scopurilor în natură până la conceptul unei *zeități* și noi nu ne-am închipui în mod greșit de a fi realizat această idee, cu ea însă o teologie, prin întrebuițarea teoretică a rațiunii în cunoașterea fizică a lumii, și încă mai puțin de a fi dovedit realitatea ei.

Nu putem dojeni așa de mult pe cei vechi, dacă își gândeau sau zii lor ca deosebiți în mare diversitate în parte după puterea lor în parte după intențiile și manifestarea voinței lor, pe toți însă, neexceptând chiar nici căpetenia lor, totdeauna încă limitați în felul oamenilor. Căci, dacă

contemplau întocmirile și mersul lucrurilor în natură, ei găseau, ce-i drept, destul temeiu pentru a admite ceva mai mult decât un mecanism ca fiind cauza lor, precum și de a bănuși intenții ale unor anumite cauze superioare, pe cari nu și le puteau gândi altfel decât supraomenești, dinapoi mașinării acestei lumi. Întâlnind însă binele și răul, telicul și antitelicul în ea, cel puțin pentru înțelegerea noastră, într'un amestec foarte pronunțat, și cum nu-și puteau îngădui de a admite pe ascuns totuși ca temeiu scopuri înțelepte și binefăcătoare despre cari doar ei nu vedeau dovada, în vederea ideii arbitrare a unui singur autor atotperfect, judecata lor despre cauza supremă a lumii cu greu putea să fie altfel, întrucât anume procedau în mod cu totul consecvent după maxime ale întrebuintării numai teoretice a rațiunii. Alții, cari ca fizicieni vroiau să fie în același timp și teologi, credeau a găsi satisfacție pentru rațiune în faptul că pentru unitatea absolută a principiului lucrurilor naturale pe care o cere rațiunea, ei grijeau cu ajutorul unei idei despre o ființă în care, ca substanță unică, acele lucruri naturale ar fi toate numai determinațiuni inerente. Această substanță n'ar fi, ce-i drept, prin inteligentă, cauza lumii, dar în ea totuși, ca subiect, se află toată inteligența ființelor lumii; ea n'ar produce, ce-i drept, ceva după scopuri, dar în ea totuși, din cauza unității subiectului, toate lucrurile, nefiind decât determinațiunile sale, trebuiau să se raporteze cu necesitate într'olaltă în mod telic, chiar și fără scop și intenție. În acest fel ei introduseră idealismul cauzelor finale, transformând unitatea, atât de greu de dobândit, a unei mulțimi de substanțe legate telic între olaltă, în loc de într'o dependență cauzală *de una*, într'o inerență *în una*. Acest sistem, considerat din partea ființelor mundane inerente, ca *panteism*, din partea subiectului singur subsistent, ca ființă primă (mai târziu) ca *spinozism*, rezolvi în urmă nu numai problema temeiului prim al finalității naturii, ci dimpotrivă nimici această problemă, prin faptul că conceptul din urmă, desbrăcat de toată realitatea sa, deveni o interpretare greșită a unui concept ontologic universal despre un lucru în general.

După principii numai teoretice ale întrebunțării rațiunii (pe care fizicoteologia se întemeiază în mod exclusiv) nu se poate dobândi deci niciodată conceptul unei zeități, care ar ajunge pentru aprecierea noastră teleologică a naturii. Căci noi declarăm sau toată teleologia ca simplă înșelare a puterii de judecare în aprecierea nexului causal al lucrurilor și ne căutăm refugiul la singurul principiu al unui simplu mecanism al naturii, care, din cauza unității substanței pentru care natura nu este decât diversitatea determinațiilor ei, ni se pare numai că cuprinde o raportare universală la scopuri, sau, dacă în locul acestui idealism al cauzelor finale vrem să rămânem atașați principiului realismului acestui mod osebit de cauzalitate, atunci putem întemeia scopurile naturale pe multe ființe prime inteligente, sau numai pe una singură. Dar, îndată ce, pentru întemeierea conceptului acestei ființe, nu avem nimic la îndemână decât principii empirice, luate din nexul final real în lume, noi nu găsim pe de o parte nicio ieșire împotriva contradicției ce-o arată natura în multe exemple cu privire la unitatea finală, pe de altă parte nu putem deduce de aci niciodată conceptul unei unice cauze inteligente, așa cum îl dobândim îndreptățiți prin simplă experiență, concept care să fie destul de determinat pentru o teologie utilizabilă în orice mod ar fi (teoretic sau practic).

Teleologia fizică ne împinge, ce-i drept, a căuta o teologie, dar ea nu poate produce o teologie, oricât de mult am și cerceta natura prin experiență și oricât am putea veni în ajutor nexului causal descoperit în ea prin idei raționale (care pentru probleme fizice trebuie să fie teoretice). Ce ajută, ne vom plânge cu dreptate, că la baza tuturor acestor întocmiri punem o inteligență mare, o inteligență pentru intelectul nostru nemărginită, lăsând-o să rânduiască această lume după scopuri, dacă natura nu ne spune nimic despre intenția ultimă, nici nu ne poate spune cândva ceva, fără de care totuși noi nu ne putem face niciun punct comun de relație al tuturor acestor scopuri naturale, niciun principiu teleologic îndestulător, menit în parte pentru ca să cunoaștem scopurile în întregime într'un sistem, în parte

pentru ca să ne facem un concept despre inteligența supremă, ca fiind cauza unei astfel de naturi, concept care să servească drept criteriu puterii noastre de judecare ce reflectează asupra ei în mod teleologic. Aș avea, în acest caz, o *intelligență artistică* pentru scopuri disparate, dar nu o *înțelepciune* pentru un scop ultim, care trebuie să conțină doar bine zis principiul de determinare pentru acea inteligență. Dar, în lipsa unui scop ultim, pe care numai rațiunea pură îl poate da *a priori* (deoarece toate scopurile în lume sunt empiric determinate, și nu pot cuprinde nimic decât ceea ce este bun pentru cutare sau cutare lucru, ca intenție contingentă, nu ceea ce este absolut bun) și care singur m'ar putea învăța, ce proprietăți, ce grad și ce raport al cauzei supreme am să gândesc cu privire la natură pentru a o aprecia ca sistem teleologic, cum și cu ce drept aș putea lărgi oare în mod arbitrar conceptul meu foarte mărginit despre acea primă inteligență, concept ce-l pot întemeia pe puțina mea cunoaștere a lumii, despre puterea acelei ființe prime de a realiza ideile sale, despre voința sa de a o face etc., completând acest concept până la ideea unei ființe infinite atotînțelepte? Acestea, dacă ar fi să procedez în mod teoretic, ar presupune în mine însumi atotștiință pentru a înțelege scopurile naturii în toată legătura lor și pentru a mai putea gândi încă pe deasupra toate celelalte planuri posibile, în comparație cu cari cel prezent ar trebui considerat cu temei ca cel mai bun. Căci, fără de această perfectă cunoaștere a efectului, nu pot conchide la niciun concept determinat despre cauza supremă, concept ce se poate întâlni numai în conceptul despre o inteligență infinită din toate punctele de vedere, adică în cel despre o zeităte, și nu pot deci înfăptui o temelie pentru teologie.

Cu toată lărgirea posibilă a teleologiei fizice, putem deci zice prea bine că noi, după însușirea și principiile facultății noastre de cunoaștere, nu putem gândi natura în alcătuirile ei finale, cunoscute nouă, altfel decât ca produs al unei inteligențe căreia natura îi este subordonată. Inșă, ori de această inteligență ar mai putea avea cu totalitatea naturii și producerea ei un scop ultim (care în acest caz nu s'ar afla în

natura lumii simțurilor), asta nu ne poate desvălui niciodată cercetarea teoretică a naturii, ci rămâne, cu toată cunoașterea ei, nehotărît, dacă acea cauză supremă este pretutindeni temeiul prim al naturii după un scop ultim, și dacă nu, dimpotrivă, temeiul prim printr'o inteligență determinată de simpla necesitate a naturii sale spre producerea unor anumite forme (după analogia cu ceea ce la animale numim instinct artistic), fără a fi nevoie să-i atribuim, pentru asta, chiar numai înțelepciune, cu mult mai puțin înțelepciune supremă și unită cu toate celelalte proprietăți cerute pentru perfecțiunea produsului ei.

Prin urmare, fizicoteologia este o teleologie fizică rău înțeleasă, utilizabilă numai ca pregătire (propedeutică) pentru teologie, și îndestulătoare pentru această intenție numai prin adăugirea altui principiu pe care se poate sprijini, nu însă în sine, așa cum vrea să arate numele ei.

§ 86. *Despre etico-teologie*

E o judecată ce se impune chiar celui mai de rând intelect, când gândește asupra existenței lucrurilor în lume și asupra existenței lumii înseși, anume că toate diversele creaturi, oricât de mari dispoziții artistice ar avea și oricât de variată ar fi legătura lor finală reciprocă, ba chiar totalitatea atâtor sisteme de creaturi, sisteme pe cari în mod greșit le numim lumi, n'ar exista pentru nimic, dacă nu s'ar afla în ele oameni (ființe raționale în general), prin urmare că, lipsind omul, toată creațiunea ar fi un simplu pustiu fără rost și fără scop ultim. Dar nu este nici facultatea de cunoaștere a omului (rațiunea teoretică) prin care existența tuturor celorlalte lucruri își dobândește abia valoarea, nu ¹⁾ deci cumva ca să fie cine să poată contempla lumea. Căci, dacă această contemplare a lumii nu i-ar prezenta totuși nimic decât lucruri fără scop ultim, din faptul că lumea e cunoscută, existența ei nu poate primi o valoare. Trebuie deci să presupunem

¹⁾ Lipsese în B și C.

un scop ultim al ei, în raport cu care contemplarea însăși a lumii ar avea o valoare. Și nici nu este sentimentul plăcerii și al sumei ei, în raport cu care ne gândim dat un scop ultim al creațiunii, adică nu e bună starea, desfătarea (fie corporală sau spirituală) cu un cuvânt nu e fericirea, după care prețuim acea valoare absolută. Căci faptul că, dacă există omul, el consideră fericirea ca scop ultim al său, nu ne dă niciun concept pentru ce există el apoi în general și ce valoare are el, omul însuși, în acest caz pentru a-și face existența agreabilă. El trebuie presupus deci chiar ca scop ultim al creațiunii, pentru ca să avem un temei rațional, de ce natura trebuie să se potrivească la fericirea sa, dacă e considerată ca un tot absolut după principii ale scopurilor. Așa dar numai facultatea apetitivă hotărăște aci. Dar nu aceea facultate care, prin impulsuri sensibile, îl face dependent de natură, nu aceea cu privire la care valoarea existenței sale se întemeiază pe ceea ce primește omul și ce îi servește ca desfătare, ci prin valoarea ce și-o poate da el însuși și care stă în ceea ce face, cum și după care principii acționează, nu ca membru al naturii, ci în libertatea facultății sale apetitive, adică numai printr'o voință bună existența sa poate avea o valoare absolută și numai în raport cu această voință existența lumii poate avea un *scop ultim*.

Și cu acestea, cea mai de rând judecată a rațiunii umane sănătoase este de acord, anume că omul numai ca ființă morală poate fi un scop ultim al creațiunii, dacă îndreptăm aprecierea numai spre această problemă și facem să fie încercată. Ce ajută, se va spune, că acest om are atâta talent încât cu el e chiar foarte activ, având prin asta o influență folositoare asupra afacerilor obștești și dobândind astfel atât în raport cu propria sa bunăstare cât și cu folosul altora o mare valoare, dacă nu posedă o voință bună? El este un obiect demn de dispreț, dacă îl considerăm după interiorul său, și, dacă creațiunea nu e să fie pretutendeni fără scop ultim, atunci el, care ca om îi aparține creațiunii, trebuie să piardă totuși, ca om rău, într'o lume ce stă sub legi morale, potrivit acestor legi, scopul său subiectiv (al fericirii), singura condiție sub care existența sa poate sta împreună cu scopul ultim.

Dar, dacă întâlnim în lume întocmiri finale și dacă, așa cum cere inevitabil rațiunea, subordonăm scopurile, cari sunt scopuri numai în mod condiționat, unui scop suprem necondiționat, adică unui scop ultim, vedem lesne, mai întâi, că în acest caz e vorba nu de un scop al naturii (înăuntrul ei) întrucât există, ci de scopul existenței ei cu toate întocmirile ei, deci de *scopul ultim al creațiunii*, și, în acesta, bine zis și de condiția supremă numai sub care poate exista un scop ultim (adică principiul de determinare al unui intelect suprem pentru producerea ființelor lumii).

Însă, cum îl cunoaștem pe om scop al creațiunii numai ca ființă morală, noi avem mai întâi un temei de a considera condiția principală, lumea, ca un tot coerent după scopuri și ca *sistem* de cauze finale, dar mai ales să ne gândim, pentru raportarea, necesară pentru noi după însușirea rațiunii noastre, a scopurilor naturale la o cauză inteligentă a lumii, *un principiu*, natura și proprietățile acestei cauze prime, ca suprem temei în imperiul scopurilor și să determinăm astfel conceptul ei. Acest lucru nu-l putu înfăptui teleologia fizică, care n'a fost în stare să dea, despre acest principiu, decât concepte nedeterminate și de aceea nepotrivite atât pentru întrebuițarea teoretică precum și cea practică.

Din acest principiu, astfel determinat, al cauzalității ființei prime, va trebui s'o gândim nu numai ca inteligență și legislațoare pentru natură, ci și ca fiind căpetenie legislațoare într'un imperiu moral al scopurilor. Cu privire la *binele suprem*, posibil numai sub dominațiunea ei, anume existența de ființe raționale sub legi morale, noi ne vom gândi această ființă primă ca *atotștiutoare*, pentru ca nici chiar cele mai intime gânduri (cari formează adevărata valoare a acțiunilor unor ființe raționale ale lumii) să nu-i fie ascunse; ca *atotputernică* pentru ca să facă toată natura potrivită cu acest scop suprem; ca *atotbună* și totodată *dreaptă*, deoarece aceste două proprietăți (unite, înțelepciune) constituiesc condițiunile cauzalității unei cauze supreme a lumii ca bine suveran, sub legi morale. Tot astfel va trebui să ne mai gândim, în această ființă, și toate celelalte proprietăți trans-

cendentale, ca *veșnicie*, *atotprezență*, etc. (căci bunătatea și dreptatea sunt proprietăți morale), cari se presupun în raport cu un astfel de scop ultim. În acest mod, teleologia *morală* completează lipsurile celei *fizice* și ea abia întemeiază o *teologie*, deoarece cea din urmă, dacă n'ar face neobservată împrumuturi la cea dintâi, ci ar fi să procedeze consecvent, n'ar putea întemeia pentru sine însăși nimic decât o *demonologie*, care nu e capabilă de niciun concept determinat.

Dar principiul raportării lumii, din cauza finalității morale a unor anumite ființe în ea, la o cauză supremă, ca zeitate, nu face aceasta numai prin faptul că completează argumentul fizic-teleologic, punându-l așa dar cu necesitate la bază, ci este și pentru sine îndestulător în această privință. Acest principiu mai împinge și atenția spre scopurile naturii și spre cercetarea neînțeleș de marii arte ce se află adânc ascunsă îndărătul formelor naturii, pentru o confirmare, prin scopurile naturale, aproximativă a ideilor pe cari le procură rațiunea practică pură.

Căci conceptul de ființe ale lumii sub legi morale este un principiu *a priori*, după care un om trebuie să se aprecieze cu necesitate. Tot astfel rațiunea consideră, de asemenea *a priori*, ca un principiu de care are nevoie pentru aprecierea teleologică a existenței lucrurilor, faptul că, dacă există pretutindeni o cauză a lumii ce acționează cu intenție și e îndreptată spre un scop, acel raport moral ar trebui să fie în mod tot atât de necesar condiția posibilității unei creațiuni ca și cel după legi fizice (dacă anume acea cauză inteligentă are și ea un scop ultim). Importantă este însă numai problema, dacă avem temeiul suficient pentru rațiune (fie pentru cea speculativă sau cea practică) de a atribui un scop ultim cauzei supreme, care acționează după scopuri. Căci, faptul că astfel acest scop, după însușirea subiectivă a rațiunii noastre, și oricum ne-am și gândi rațiunea altor ființe, n'ar putea fi altul decât omul sub legi morale, poate avea pentru noi *a priori* certitudine, pe când dimpotrivă scopurile naturii în ordinea fizică nu pot fi de loc cunoscute *a priori*, și mai ales că nu se poate înțelege în niciun mod că o natură n'ar putea exista fără astfel de scopuri.

NOTĂ

Să ne imaginăm un om în clipele dispozițiunii sufletului său pentru simțul moral. Dacă se află, înconjurat de o natură frumoasă, într'o stare de a se bucura în liniște și seninătate de existența sa, el simte în sine trebuința de a fi cuiva mulțumitor pentru asta. Sau să ne închipuim că el se vede, altădată, în aceeași dispoziție sufletească, în învălmășeala datoriilor ce le poate împlini și vrea să le îplinească numai cu jertfirea sa de bună voie, el simte în sine o trebuință, de a fi înfăptuit prin asta totodată ceva deosebit și de a fi ascultat de un stăpân. Sau dacă ar fi greșit, de pildă, din nebăgare de seamă împotriva datoriei sale, dar totuși n'a devenit prin asta responsabil față de oameni, severele remușcări proprii vor vorbi totuși în el în așa fel ca și cum ar fi glasul unui judecător căruia ar avea să-i dea socoteală de această greșeală. Cu un cuvânt, el are nevoie de o inteligență morală, spre a avea, pentru scopul existenței sale, o ființă care să fie, în conformitate cu acest scop, cauza lui și a lumii. Incercarea de a găsi, prin artificii, îndărătul acestor sentimente impulsuri, este zadarnică, deoarece ele stau în legătură nemijlocită cu cea mai curată intenție morală. Căci *recunoștința*, *ascultarea* și *umilința* (supunerea sub pedeapsa meritată) sunt deosebite dispoziții sufletești pentru datorie, și sufletul inclinat spre lărgirea intenției noastre morale își gândește aci în liberă voie numai un obiect ce nu există în lume pentru a-și dovedi pe cât se poate și față de un astfel de obiect datoria sa. E deci cel puțin posibil, și chiar temeiul pentru aceasta se găsește în felul moral de a gândi, de a ne reprezenta o trebuință pur morală a existenței unei ființe, sub care sau moralitatea noastră să dobândească mai multă tărie sau și (cel puțin după reprezentarea noastră) mai multă întindere, anume un obiect nou pentru exercitarea ei, adică de a admite o ființă morală legiuitoare în afară de lume, fără a lua în seamă o dovadă teoretică, și încă mai puțin un interes egoist, dintr'un motiv pur moral, liber de toată influența străină (totodată se înțelege numai subiectiv), prin

simpla recomandare a unei rațiuni pure practice legiuitoare pentru sine singură. Și, deși o astfel de dispoziție sufletească s'ar întâlni foarte rar, sau nici n'ar dăinui lungă vreme, ci ar trece fugitiv și fără efect durabil, sau și fără oarecare reflecțiune asupra obiectului reprezentat într'o astfel de imagine ștearsă, și fără străduința de a-l aduce sub concepte lămurite, totuși nu se poate tăgădui temeiul pentru acestea, dispoziția morală în noi, ca principiu subiectiv, de a nu ne mulțumi în contemplarea lumii cu finalitatea ei prin cauze naturale, ci de a pune la baza ei o cauză supremă ce stăpânește natura după principii morale. La acestea se adaugă că noi ne simțim împinși prin legea morală să năzuim spre un scop suprem universal, dar totuși ne simțim, pe noi înșine și întreaga natură, neînstare să-l atingem, și că, numai întrucât năzuim spre el, putem judeca de a fi de acord cu scopul ultim al unei cauze inteligente a lumii (dacă ar exista o astfel de cauză). În acest fel există un temei moral pur al rațiunii practice de a admite această cauză (deoarece asta se poate face fără contradicție), dacă nu mai mult, totuși pentru ca să nu fim în primejdie de a considera acea năzuință (în efectele ei) ca de tot zadarnică, lăsând-o astfel să lăncezească.

Prin acestea toate vrem să spunem aici numai atâta că *frica* a putut produce, ce-i drept, mai întâi *zei* (demoni), dar abia *rațiunea*, cu ajutorul principiilor ei morale, a putut produce conceptul despre *Dumnezeu* (chiar dacă în teleologia naturii domnea, ca de obicei, mare neștiință, sau și mare îndoială, din cauza dificultății de a împăca, printr'un principiu destul de încercat, fenomenele ce se contrazic laolaltă în acest punct). Trebuie să presupunem deci că finalitatea morală internă a omului a completat ceea ce lipsea cunoștințelor sale despre natură, făcându-l să gândească, pentru scopul ultim al existenței tuturor lucrurilor pentru care principiuul nu poate satisface rațiunea în altfel decât în mod *etic*, cauza supremă înzestrată cu proprietăți prin cari e în stare să supună toată natura acelei unice intenții (pentru care natura e numai instrument), (adică s'o gândească ca *zeitate*).

§ 87. *Despre dovada morală a existenței lui Dumnezeu*

Există o *teleologie fizică* ce ne dă pentru puterea noastră de judecare teoretic reflexivă un argument suficient de a admite existența unei cauze inteligente a lumii. Dar, noi găsim în noi înșine și încă mai mult, în general, în conceptul unei ființe raționale înzestrate cu libertate (a cauzalității sale) și o *teleologie morală*, care însă, deoarece raportul final poate fi cunoscut, împreună cu legile sale, în noi *a priori* ca determinat, deci ca necesar, n'are în această privință nevoie de nicio cauză inteligentă în afară de noi pentru această legalitate internă, tot așa de puțin cum nu putem presupune în ceea ce găsim ca finalitate (pentru multiple aplicațiuni posibile de artă) în proprietățile geometrice ale figurilor o inteligență supremă care să le dea această finalitate. Dar, această teleologie morală ne privește totuși pe noi, ca ființe ale lumii, și deci ca ființe legate cu alte lucruri în lume, spre cari, sau ca scopuri sau ca lucruri cu privire la cari noi înșine suntem scop ultim, aceleași legi morale ne prescriu să ne îndreptăm aprecierea noastră. Dar din această teleologie morală, care privește raportul propriei noastre cauzalități cu scopuri și chiar cu un scop ultim ce trebuie să-l urmărim în lume, tot astfel raportul lumii cu acel scop moral și posibilitatea externă a înfăptuirii lui (pentru care nicio teleologie fizică nu ne poate arăta calea), rezultă întrebarea necesară: dacă ea constrânge aprecierea noastră rațională de a depăși lumea și de a căuta, pentru acea relație a naturii cu moralitatea în noi, un principiu suprem inteligent, spre a ne reprezenta natura ca telică și în raport cu legislația morală internă și cu realizarea ei posibilă. Prin urmare, există fără îndoială o teleologie morală, și ea stă în legătură cu *nomotetica* libertății pe de o parte, și cu cea a naturii pe de altă parte în mod tot atât de necesar ca și legislația civilă cu problema, unde trebuie să căutăm puterea executivă, și cum în general există o legătură în toate cele unde rațiunea trebuie să arate un principiu al realității unei anumite ordine legale a lucrurilor, posibilă numai după idei. Vom expune mai întâi înaintarea rațiunii dela acea teleologie morală și

dela raportul ei față de cea fizică, spre *teologie*, și vom face apoi considerațiuni asupra posibilității și valabilității acestui fel de raționament.

Dacă existența unor anumite lucruri (sau numai a unor anumite forme ale lucrurilor) o admitem ca contingentă, așa dar posibilă numai prin altceva, ca o cauză, atunci, la această cauzalitate putem căuta cauza supremă, deci la condiționat temeiu necondiționat, sau în ordinea fizică sau cea teleologică (după *nexu effectivo* sau *finali*). Adică putem întreba: care este cauza supremă productivă, sau care este scopul suprem (absolut necondiționat) al ei, adică scopul ultim al producerii ei sau al tuturor produselor ei în general? Aci se presupune apoi firește că această cauză e capabilă de o reprezentare a scopurilor, deci că e o ființă inteligentă, sau cel puțin că poate fi reprezentată (gândită) de noi ca acționând după legile unei astfel de ființe.

Dar, dacă cercetăm ordinea din urmă, este un *principiu*, căruia chiar cea mai de rând rațiune umană e constrânsă să-i dea nemijlocit asentimentul, anume că, dacă pretutindenii ar fi să existe un *scop ultim*, pe care rațiunea trebuie să-l arate *a priori*, acesta nu poate fi altul decât *omul* (orice ființă rațională a lumii) sub legi morale ¹⁾. Căci, (așa judecă oricine),

¹⁾ Zic dinadins: sub legi morale, nu omul după legi morale, adică un om care se comportă în conformitate cu ele, este scopul ultim al creațiunii. Căci cu expresia din urmă am spune mai mult decât știm: anume că ar sta în puterea unui autor al lumii să facă ca omul să se comporte totdeauna în conformitate cu legile morale, ceea ce presupune un concept de libertate și natură (și numai despre natură se poate gândi un autor exterior), care ar trebui să conțină o pătrundere în substratul suprasensibil al naturii și în unitatea lui cu ceea ce face posibilă în lume cauzalitatea prin libertate, pătrundere ce depășește cu mult înțelegerea noastră rațională. Numai despre *om sub legi morale* putem spune, fără a depăși limitele înțelegerii noastre: existența sa constituie scopul ultim al lumii. Asta se acordă pe deplin și cu judecata rațiunii umane care reflectează asupra mersului lumii. Noi credem a observa și în rău urmele unei înțelepte relații finale, dacă vedem numai că răufăcătorul nelegiuit nu moare înainte de a fi suferit binemeritata pedeapsă a crimelor sale. După conceptele noastre despre cauzalitatea liberă, comportarea bună sau rea stă în noi; dar suprema înțelepciune a cărmuirii lumii o punem în faptul ca prilejul pentru comportarea bună, pentru amândouă însă succesul, să fie hotărât după legi morale. În asta stă bine zis slava lui Dumnezeu, care de aceea, nu nepotrivit, e numită de teologi ultim scop al creațiunii. Se va mai nota că, prin cuvântul creațiune, când ne servim de el, nu înțelegem nimic altceva decât ceea ce s'a spus aci, anume cauza despre *existența* unei lumi, sau a lucrurilor în ea (a substanțelor), cum de altminteri o implică și adevăratul concept al acestui cuvânt (*actuatio substantiae est creatio*), care deci nu cuprinde presupuziția unei cauze ce acționează în libertate, deci a unei cauze inteligente (a cărei existență vrem s'o dovedim abia).

dacă lumea ar consta numai din ființe lipsite de viață, sau în parte din ființe vii, dar lipsite de rațiune, existența unei astfel de lumi n'ar avea nicio valoare, deoarece în ea n'ar exista nicio ființă care ar avea cel mai neînsemnat concept despre o valoare; dacă ar fi dimpotrivă și ființe raționale, a căror rațiune însă ar fi în stare să pună valoarea existenței lucrurilor numai în raportul naturii cu ele (cu buna lor stare), nu însă să-și dobândească ele însele o valoare dela origine (în libertate), atunci ar exista ce-i drept scopuri (relative) în lume, dar nu un scop ultim (absolut), deoarece existența unor astfel de ființe raționale ar fi totuși oricând fără scop. Legile morale însă au caracteristica proprietate că prescriu pentru rațiune ceva ca scop fără condiție, deci chiar așa cum o cere conceptul unui scop ultim, și existența unei atari rațiuni, care în relația finală își poate fi sieși lege supremă, cu alte cuvinte, existența unor ființe raționale sub legi morale poate fi deci singură gândită ca scop ultim al existenței unei lumi. Dacă însă lucrurile nu stau așa, existența lumii sau nu se întemeiază pe niciun scop în cauză, sau se întemeiază pe scopuri fără scop ultim.

Legea morală, ca condiție rațională formală a întrebuirii libertății noastre, ne obligă pentru sine însăși fără a depinde de vreun scop ca condiție materială; dar ea ne mai fixează totuși, și anume *a priori*, un scop ultim, pe care ne obligă să-l urmărim, și acesta este *binele* suprem în lume, posibil prin libertate.

Condiția subiectivă sub care omul (și după toate conceptele noastre și orice ființă rațională finită) își poate pune, după legea de mai sus, un scop ultim, este fericirea. Prin urmare, supremul bine fizic posibil în lume și, întrucât depinde de noi, de urmărit ca scop ultim este fericirea, sub condiția obiectivă a acordului omului cu legea moralității, ca fiind demn de a fi fericit.

Aceste două postulate ale scopului ultim ce ni-l prezintă legea morală e cu neputință să ni le putem reprezenta, după toată facultatea noastră, *unite* prin simple cauze naturale și adecvate ideii amintitului scop ultim. Prin urmare, conceptul despre *necesitatea practică* a unui atare scop prin aplicarea

puterilor noastre nu concordă cu conceptul teoretic despre *posibilitatea fizică* a înfăptuirii lui, dacă nu unim cu libertatea noastră altă cauzalitate (a unui mijloc) decât pe cea a naturii.

În consecință, noi trebuie să admitem o cauză morală a lumii (un autor al lumii), pentru a ne propune, în conformitate cu legea morală, un scop ultim. Și cât de necesar este de a admite faptul din urmă, tot atât de necesar (adică în același grad și din aceeași cauză) e și de a admite faptul dintâi: anume că există un Dumnezeu ¹⁾.

* * *

Această dovadă, căreia i se poate potrivi lesne forma precizării logice, nu vrea să spună: e tot atât de necesar de a admite existența lui Dumnezeu, ca și de a recunoaște valabilitatea legii morale, deci că cel ce nu se poate convinge de existența lui Dumnezeu s'ar putea crede liber de obligațiunile impuse de legea morală. Nu! Numai la intenția de a înfăptui scopul ultim în lume prin îndeplinirea legii morale (a fericirii unor ființe raționale care se acordă în mod armonic cu îndeplinirea legilor morale, ca supremul bine în lume) am trebui să renunțăm în acest caz. Orice om rațional ar trebui să se cunoască totdeauna încă strict legat de prescripția moravurilor; căci legile lor sunt formale și ordonă în mod necondiționat fără a considera niciun scop (ca materie a voinții). Dar unul din postulatele scopului ultim, cum îl prescrie rațiunea practică ființelor lumii, este un scop irezistibil pus în ele de natura lor (ca a unor ființe finite) și pe care rațiunea vrea să-l știe supus numai legii morale *ca condiție* inviolabilă sau și devenit universal după aceeași lege, stabilind astfel ca scop ultim promovarea fericirii în concordanță cu moralitatea. Dar, de a

¹⁾ Acest argument moral nu e menit să dea o dovadă obiectiv valabilă despre existența lui Dumnezeu, nu e menit să dovedească celui ce stă la îndoială dacă există un Dumnezeu, ci că, dacă vrea să gândească din punct de vedere moral consecvent, el *trebuie să primească* admiterea acestei propoziții între maximele rațiunii sale practice. Nici nu vrem să spunem prin asta că, *pentru moralitate*, e necesar de a admite fericirea tuturor ființelor raționale ale lumii în conformitate cu moralitatea lor, ci că: e necesar *prin* ea. Prin urmare, e un argument subiectiv, pentru ființe morale suficiente.

promova acest scop ultim, cât stă în puterea noastră (în ce privește cele dintâi), ni se ordonă prin legea morală, rezultatul acestei străduințe fie oricare ar vrea. Îndeplinirea datoriei stă în forma voinței hotărâte, nu în cauzele intermediare ale reușitei.

Presupunând deci că un om s'ar convinge, în parte prin slăbiciunea tuturor argumentelor speculative atât de laudate, în parte determinat de multe neregularități ce le întâlnește în natură și în lumea sensibilă, de adevărul propoziției că nu există un Dumnezeu, cu toate acestea el ar fi în ochii săi proprii un om de nimic, dacă ar vrea să considere, din acest motiv, legile datoriei numai ca închipuite, nevalabile, neobligatorii și s'ar hotărî să le calce fără teamă. Un atare om ar rămânea totuși încă cu felul său de a gândi un om de nimic, chiar dacă mai târziu s'ar putea convinge de ceea ce se îndoise la început, deși și-ar împlini datoria, dar de frică sau din sete de câștig, fără intenție de a respecta datoria, oricât de punctual, după efect, i s'ar cere această îndeplinire. Și, invers, dacă se conformează datoriei ca credincios după conștiința sa cu sinceritate și desinteresare, și totuși ori de câte ori ar pune cazul pentru încercare că ar putea fi odată convins că nu există Dumnezeu, s'ar crede imediat liber de toată obligațiunea morală, atunci intenția sa morală internă ar fi clădită pe temelii foarte șubrede.

Putem lua, ca exemplu, un om cinstit (cum ar fi Spinoza), care se crede cu tărie convins că nu există Dumnezeu, și (deoarece cu privire la obiectul moralității consecința e aceeași) că nu există nici viață viitoare; cum va judeca el oare propria sa menire finală internă prin legea morală, pe care el o respectă în activitatea sa? El nu cere din îndeplinirea ei niciun folos pentru sine, nici în lumea aceasta nici în altă lume; desinteresat, el vrea să înfăptuiască binele, spre care țintă acea lege sfântă îi îndreaptă toate puterile sale. Dar străduința sa e limitată; și dela natură el poate aștepta, ce-i drept, uneori un sprijin întâmplător, nicicând însă o concordanță legală și intervenind după regulile stabilite (așa cum în interior sunt și trebuie să fie maximele sale) în vederea scopului pentru a cărui înfăptuire doar el se simte obligat și

împins. Înșelăciune, brutalitate și invidie se va găsi în mod obișnuit în jurul lui, deși el însuși este cinstit, pașnic și binevoitor. Și cei dreپți, pe cari îi mai găsește pe lângă sine, fără considerarea a toată demnitatea lor de a fi fericiți, vor fi supuși totuși prin natură, care nu se interesează de aceasta, tuturor relelor lipsei, boalelor și morții premature, la fel cu celelalte animale ale pământului și le va rămânea supus totdeauna, până ce un mormânt larg îi va înghiți pe toți (cinstiți sau necinstiți, aci e tot una), aruncându-i, pe ei cari puteau crede că sunt scop ultim al naturii înapoi în abisul haosului materiei lipsit de scop și din care fuseseră scoși. Acest scop deci, pe care acest om bine intenționat îl avea și ar trebui să-l aibă înaintea ochilor în îndeplinirea legilor morale, el ar trebui să-l abandoneze ce-i drept ca imposibil. Iar dacă vrea să rămână și în acestea credincios menirii sale morale interne și să nu slăbească respectul ce i-l inspiră legea morală nemijlocit spre ascultare, prin nimicirea unicului scop ultim ideal potrivit înaltului ei postulat (ceea ce nu se poate întâmpla fără o păgubire adusă intenției morale), el trebuie, ceea ce și poate face prea bine, întrucât nu e, cel puțin pentru sine, contradictoriu, să admită în intenție practică, adică spre a-și face un concept cel puțin despre posibilitatea scopului ultim ce i se prescrie din punct de vedere moral, existența unui autor *moral* al lumii, adică a lui Dumnezeu.

§ 88. *Limitarea valabilității dovezii morale*

Rațiunea pură, ca facultate practică, deci ca o facultate de a determina prin idei (concepte raționale pure) întrebuintarea liberă a cauzalității noastre, conține în legea morală nu numai un principiu regulator al acțiunilor noastre, dar mai dă prin asta în același timp un principiu subiectiv-constitutiv, în conceptul unui obiect ce-l poate gândi numai rațiunea, și care urmează să fie realizat în lume după acea lege prin acțiunile noastre. Ideea unui scop ultim în întrebuintarea libertății după legi morale are așa dar realitate subiectiv-

practică. Noi suntem determinați *a priori* prin rațiune de a promova din toate puterile cel mai mare bine al lumii, care în unirea celei mai perfecte bune stări a ființelor mundane raționale cu suprema condiție a binelui în ele, adică a fericirii universale cu cea mai legală moralitate. În acest scop ultim, posibilitatea uneia din părți, anume a fericirii, este empiric condiționată, adică dependentă de însușirea naturii (dacă se acordă cu acest scop sau nu), și, în privința teoretică, problematică. Pe când partea cealaltă, anume moralitatea, cu privire la care suntem liberi de influența naturii, este, după posibilitatea ei, bine stabilită *a priori* și dogmatic certă. Pentru realitatea teoretică obiectivă deci a conceptului despre scopul ultim al ființelor mundane raționale se cere ca nu numai noi să avem un scop ultim propus nouă *a priori*, ci ca și creațiunea, adică lumea însăși, după existența ei, să aibă un scop ultim, ceea ce, dacă ar putea fi dovedit *a priori*, ar adăuga la realitatea subiectivă a scopului ultim pe cea obiectivă. Căci, dacă creațiunea are pretutindeni un scop ultim, noi nu-l putem gândi altfel decât așa că trebuie să se acorde cu cel moral (care singur face posibil conceptul despre un scop). Dar, noi găsim, ce-i drept, în lume scopuri, și teleologia fizică le expune într'oa astfel de măsură că, dacă judecăm în conformitate cu natura, noi avem, la urmă, temei să admitem ca principiu de cercetare a naturii, că în natură nimic nu există fără scop; dar scopul ultim al naturii în zadar îl căutăm în ea însăși. Acest scop deci, așa cum ideea despre el se află numai în rațiune, poate și trebuie să fie căutat, chiar după posibilitatea sa obiectivă, numai în ființe raționale. Rațiunea practică a acestora însă nu numai că indică acest scop ultim, ci și determină acest concept în vederea condițiilor numai sub cari un scop ultim al creațiunii poate fi gândit de noi.

Se pune însă chestiunea, dacă realitatea obiectivă a conceptului despre un scop ultim al creațiunii nu poate fi arătată îndestulătoare și pentru postulatele teoretice ale rațiunii pure, dacă nu chiar în mod apodictic pentru puterea de judecare determinantă, totuși suficientă pentru maximele puterii de judecare reflexivă. Acesta este lucrul minim ce i

se poate cere filosofiei speculative, care se oferă a uni scopul moral cu scopurile naturale prin mijlocirea ideii unui singur scop; dar și acest puțin este totuși cu mult mai mult decât poate ea înfăptui cândva.

După principiul puterii de judecare teoretic-reflexivă, noi am zice: Dacă avem temeiul să admitem pentru produsele finale ale naturii o cauză supremă a naturii, a cărei causalitate cu privire la realitatea celei din urmă (creațiunea) trebuia gândită ca fiind de altfel de cum e ceea ce se cere pentru mecanismul naturii, atunci noi vom avea temeiul suficient să ne gândim în această ființă primă nu numai pretutindeni în natură scopuri, ci și un scop ultim, deși nu pentru a demonstra existența unei atari ființe, totuși cel puțin (așa cum s'a făcut în teleologia fizică) pentru a ne convinge că posibilitatea unei atari lumi ne-o puteam face înțeleasă nu numai după scopuri, ci și numai prin aceea că punem la baza existenței ei un scop ultim.

Dar scop ultim este numai un concept al rațiunii noastre practice și nu poate fi scos din niciun fel de date ale experienței pentru aprecierea teoretică a naturii, nici nu poate fi raportat la cunoașterea ei. Nicio întrebuintare a acestui concept nu e posibilă decât numai pentru rațiunea practică după legi morale; și scop ultim al creațiunii este acea însușire a lumii care se acordă cu ceea ce putem arăta numai determinat după legi, adică cu scopul ultim al rațiunii noastre pure practice, și anume întrucât ar fi să fie practică. Dar, prin legea morală, care ne impune acest ultim scop, noi avem, în intenție practică, anume pentru a aplica puterile noastre întru înfăptuirea lui, un temeiul de a admite posibilitatea, putința de înfăptuire a lui, deci și (deoarece fără intervenția naturii într'o condiție ce nu stă în puterea noastră, realizarea lui ar fi imposibilă) o natură a lucrurilor care se acordă cu acestea. Avem așa dar un temeiul moral de a ne gândi într'o lume și un scop ultim al creațiunii.

Dar asta încă nu este o concluzie dela teleologia morală la o teologie, adică la existența unui autor al lumii moral, ci numai la un scop ultim al creațiunii, care e determinat

în acest fel. Faptul însă că pentru această creațiune, adică pentru existența lucrurilor, potrivit cu un *scop ultim*, ar trebui să se admită mai întâi o ființă inteligentă, dar, apoi nu numai inteligentă (cum s'a făcut pentru posibilitatea lucrurilor naturii, pe care am fost nevoiți să le considerăm ca *scopuri*), ci și o ființă totodată *morală*, ca autor al lumii, deci un *Dumnezeu*, aceasta este o a doua concluzie, care este de așa fel că vedem că ea e trasă numai pentru puterea de judecare, după concepte ale rațiunii practice, și, ca atare, pentru cea reflexivă, și nu pentru puterea de judecare determinantă. Căci noi nu ne putem încumeta să înțelegem că, deși în noi rațiunea moral-practică se deosebește în mod esențial, după principiile ei, de cea tehnic-practică, în suprema cauză a lumii, dacă e considerată ca inteligentă, ar trebui să fie tot așa, cerându-se deci un mod osebit și diferit al cauzalității ei pentru scopul ultim decât numai pentru scopurile naturii. Prin urmare, în scopul nostru ultim, avem nu numai un *temei moral* de a admite un scop ultim al creațiunii (ca efect), ci și o *ființă morală* ca prim principiu al creațiunii. Dar putem zice prea bine, că, *după însușirea facultății noastre raționale*, noi nu putem înțelege nicidecum posibilitatea unei astfel de finalități raportată *la legea morală* și obiectul ei, așa cum e cuprinsă în acest scop ultim, fără un autor al lumii și cârmuitor, care este totodată și legiuitor moral.

Realitatea unui suprem autor moral-legiuitor e demonstrată deci în deajuns numai *pentru întrebuințarea practică* a rațiunii noastre, fără a se stabili ceva teoretic în vederea existenței sale. Căci aceasta are nevoie pentru posibilitatea scopului ei, ce ne este dat și fără de asta prin propria ei legislație, de o idee prin care se înlătură piedeca izvorâtă din neputința urmării ei după simplul concept natural al lumii (pentru puterea de judecare reflexivă suficient). Prin acest fapt, această idee dobândește realitate practică, deși îi lipsesc cu desăvârșire toate mijloacele de a i-o dobândi, pentru cunoașterea speculativă, în intenție teoretică pentru explicarea naturii și determinarea cauzei supreme. Pentru puterea de judecare teoretic-reflexivă, teleologia fizică dovedește în mod

îndestulător, din scopurile naturii, o cauză inteligentă a lumii; pentru cea practică, aceasta o face teleologia morală prin conceptul unui scop ultim, pe care ea e nevoită să-l atribue creațiunii în intenție practică. Realitatea obiectivă a ideii de Dumnezeu, ca autor al lumii morale, nu se poate demonstra ce-i drept numai prin scopuri fizice; totuși însă, dacă cunoașterea lor se combină cu cea a scopului moral, acele scopuri, în puterea maximei rațiunii pure de a urmări, pe cât se poate face, unitatea principiilor, sunt de mare importanță, spre a veni în ajutorul realității practice a acelei idei, prin ideea ce o are pregătită în intenție teoretică pentru puterea de judecare.

Dar, pentru evitarea unei neînțelegeri ce lesne se poate ivi, e foarte necesar să notăm aci că, mai întâi, aceste proprietăți ale ființei supreme le putem *gândi* numai după analogie. Căci, cum am vrea să descoperim natura ei, despre care experiența nu ne poate arăta nimic asemănător? În al doilea rând, noi prin acestea o putem numai gândi, dar nu o putem *cunoaște*, și nu-i putem atribui cumva în mod teoretic acele proprietăți. Căci a înțelege ce este în sine cauza supremă a lumii ar fi în seama puterii de judecare reflexivă în intenția speculativă a rațiunii noastre. Dar aici nu e vorba decât să arătăm ce concept trebuie să ne facem despre ea după însușirea facultăților noastre de cunoaștere, și dacă trebuie să admitem existența ei, pentru a procura unui scop ce ni-l impune *a priori* rațiunea pură practică, fără nicio presupozitie de acest fel, de a-l înfăptui după toate puterile noastre, de asemenea numai realitatea practică, adică numai spre a putea gândi ca posibil un efect intenționat. De altminteri, chiar dacă acel concept ar fi transcendent pentru rațiunea speculativă; și proprietățile ce le atribuim ființei gândite prin asta, întrebuițate obiectiv, ar cuprinde în sine un antropomorfism: intenția întrebuițării lor nici nu este să determinăm natura sa inaccesibilă nouă, ci de a ne determina prin acestea pe noi înșine și voința noastră. Așa cum denumim o cauză după conceptul ce-l avem despre efect (dar numai în vederea acestei relații a lor), fără a vrea să determinăm prin asta în intern însușirea internă a ei prin

proprietăți cari despre astfel de cauze ne sunt numai singure cunoscute și trebuie să ne fie date prin experiență; — așa cum noi de ex. atribuim sufletului, între altele, și o *vim locomotivam*, deoarece de fapt se ivesc mișcări ale corpului, a căror cauză e cuprinsă în reprezentările lui, fără a vrea să-i atribuim unicul mod cum cunoaștem noi forțele motrice (anume prin atracție, apăsare, lovire, deci o mișcare ce presupune totdeauna o ființă extensivă): — tot așa va trebui să admitem *ceva* ce cuprinde temeul posibilității și al realității practice, adică al putinței de înfăptuire, a unui ultim scop moral necesar. Acest *ceva* însă, vom putea să ni-l gândim, după însușirea efectului așteptat dela el, ca o ființă înțeleaptă stăpânind lumea după legi morale, și potrivit cu însușirea facultăților noastre de cunoaștere noi vom trebui să ne gândim această ființă ca o cauză a lucrurilor deosebită de natură, pentru a exprima numai *raportul* acestei ființe ce depășește facultățile noastre de cunoaștere față de obiectul rațiunii *noastre* practice. Prin acest fapt însă, nu vrem să-i atribuim acestei ființe din punct de vedere teoretic singura cauzalitate de acest fel cunoscută nouă, anume inteligență și voință. Ba chiar nici nu vrem să deosebim din punct de vedere obiectiv cauzalitatea gândită în ea cu privire la ceea ce e *pentru noi* scop ultim ca fiind în această ființă însăși de cauzalitatea cu privire la natură (și determinațiunile ei finale în general), ci putem admite această deosebire numai ca subiectiv necesară, pentru însușirea facultății noastre de cunoaștere și valabilă pentru puterea de judecare reflexivă, nu pentru cea obiectiv determinantă. Când e vorba însă de practică, un astfel de principiu *regulator* (pentru prudență sau înțelepciune) este totodată *constitutiv*, adică practic determinant pentru ca să acționăm potrivit unui scop reprezentat prin ceea ce, după însușirea facultăților noastre de cunoaștere, e gândit numai într'un anumit fel ca posibil, pe când acest scop, ca principiu servind a aprecia posibilitatea lucrurilor, nu este nicidecum teoretic determinant (că anume și obiectului îi convine unicul fel al posibilității, care convine facultății noastre de a gândi) ci este numai un principiu *regulator* pentru puterea de judecare reflexivă.

NOTĂ

Această dovadă morală nu este cumva o dovadă nou descoperită, ci în orice caz numai un argument expus din nou. Căci ea s'a aflat chiar în facultatea rațională umană înainte de cea dintâi licărire a ei și se dezvoltă numai tot mai mult cu progresul culturii acestei facultăți. Indată ce oamenii începură să reflecteze asupra ceea ce e drept și nedrept, într'un timp când treceau încă cu indiferență asupra finalității naturii, folosindu-se de ea fără a-și gândi altceva decât obișnuitul mers al naturii, trebuie să se ivească în mod inevitabil judecata, că la sfârșit nu poate fi niciodată tot una, dacă un om s'a comportat cinstit sau perfid, drept sau brutal, cu toate că până la sfârșitul vieții sale, cel puțin în mod vizibil, el n'a întâlnit nici fericire pentru virtuțile sale, sau și nici pedeapsă pentru crimele sale. E ca și cum oamenii ar percepe în ei o voce zicând că trebuie să meargă altfel; prin urmare trebuia să fie ascunsă și reprezentarea, deși obscură, despre ceva ce simțeau că sunt obligați a urmări, reprezentare cu care un astfel de rezultat nu se poate de loc acorda, sau cu care, dacă oamenii considerau acuma mersul lumii ca singura ordine a lumii, ei nu știau, iarăși, să unească acea determinare finală internă a minții lor. Dar, felul cum o astfel de neregularitate (care pentru mintea omenească trebuie să fie cu mult mai revoltătoare decât întâmplarea oarbă, ce am vrea s'o punem cumva ca principiu la baza aprecierii naturii) ar putea fi îndreptată, ei și-l puteau reprezenta într'un mod oricât de grosolan, dar nu puteau totuși să născocescă nicicând un alt principiu al posibilității unirii naturii cu legea lor morală internă, decât o cauză supremă care stăpânește lumea după legi morale, deoarece un scop ultim în ei dat ca datorie, și o natură fără niciun scop ultim, în afară de ei, în care totuși acel scop să devie real, stau în contradicție. Asupra însușirii interne a acelei cauze a lumii ei puteau însă să născocescă multe absurdități; acel raport moral în cârmuirea lumii rămânea totdeauna același, care pentru cea mai incultă rațiune, întrucât se consideră ca practică, e în mod universal comprehensibilă, cu care însă

rațiunea speculativă nu poate ținea nici pe departe pas egal. Dar, după toată probabilitatea, abia prin acest interes moral a fost trezită atenția pentru frumusețea și scopurile naturii, care servi apoi în mod excelent spre a întări acea idee, dar totuși nu putu să o întemeieze și încă mai puțin să se lipsească de acel interes, deoarece chiar cercetarea scopurilor naturii dobândește numai în relație cu scopul ultim acel interes nemijlocit ce se manifestează într'o măsură atât de mare în admirația ei, fără a se considera niciun folos ce s'ar putea trage din ea.

§ 89. *Despre utilitatea argumentului moral*

Limitarea rațiunii, cu privire la toate ideile noastre despre suprasensibil, la condițiunile întrebuițării ei practice, are, în ce privește ideea de Dumnezeu, utilitatea lămurită că oprește ca *teologia* să se avânte la *teosofie* (la concepte transcendente ce turbură rațiunea), sau să se coboare la *demonologie* (un mod antropomorfic de reprezentare a ființei supreme); ca *religia* să intre în *teurgie* (aiureală mistică izvo-rîtă din iluzia de a putea simți alte ființe suprasensibile și de a putea iarăși avea influență asupra lor) sau în idolatrie (o aiureală superstițioasă ce-și închipue că ne putem face plăcuți ființei supreme prin alte mijloace decât printr'o intenție morală)¹⁾.

Căci, dacă îngăduim vanității sau îndrăsnelii sofisticării de a determina din punct de vedere teoretic (lărgind cunoaș-terea) chiar numai cișceva cu privire la ceea ce se află dincolo de lumea sensibilă; dacă îi permitem de a se mândri cu cunoașteri despre existența și însușirea naturii divine, despre inteligența și voința, despre legile amândurora și despre proprietățile revărsate de aci asupra lumii: atunci aș vrea să știu, unde și în care punct dorim să limităm preten-

¹⁾ Idolatria în înțeles practic este totdeauna încă acea religie ce își gândește ființa supremă cu proprietăți după cari altceva, decât moralitatea, mai poate fi condiția capabilă pentru sine ca omul să se comporte, în ceea ce e în stare să facă, în conformitate cu voința acelei ființe. Căci oricât de pur și lipsit de imagini scu-zabile am și concepe acel concept în privința teoretică, în practică el e reprezentat apoi totuși ca un *idol*, adică după însușirea voinței sale în mod antropomorfic.

țiile rațiunii; căci de unde sunt luate acele cunoașteri, chiar de acolo putem doar aștepta încă mai multe (dacă numai, cum se crede, ne încordăm gândirea). Limitarea unor astfel de pretenții ar trebui să se facă totuși după un anumit principiu, nu cumva numai din cauză că găsim că toate încercările cu ele au dat greș până acuma, căci asta nu dovedește nimic împotriva posibilității unui rezultat mai bun. Aci însă nu e niciun principiu posibil decât sau de a admite că în ceea ce privește suprasensibilul nu se poate determina absolut nimic din punct de vedere teoretic (decât numai în mod negativ), sau că rațiunea noastră cuprinde în sine o comoară încă neatinsă pentru cine știe cât de mari și întinse cunoașteri păstrate pentru noi și urmașii noștri. În ce privește însă religia, adică morala în relație cu Dumnezeu ca legiuitor, în cazul când cunoașterea teoretică a lui Dumnezeu ar trebui să precedeze, morala trebuie să se îndrepte după teologie. Dar, în acest caz, nu numai că în locul unei legislații interne necesare a rațiunii s'ar introduce o legislație exterioară arbitrară a unei ființe supreme, ci și în această legislație toate scăderile pătrunderii noastre în natura acestei ființe s'ar întinde și asupra preceptului moral și ar face astfel religia imorală și ar perverti-o.

Cu privire la nădejdea într'o viață viitoare, dacă consultăm, în locul scopului ultim pe care avem să-l înfăptuim noi înșine în conformitate cu legea morală, ca fir conducător al judecării raționale asupra menirii noastre (ceea ce se consideră deci numai în privința practică necesar sau acceptabil) facultatea noastră de cunoaștere teoretică, în această privință psihologia, așa ca și mai sus teologia, nu ne dă decât un concept negativ despre ființa noastră cugetătoare, anume că niciuna din acțiunile ei și niciun fenomen al simțului intern nu se poate explica în mod materialist, că deci despre natura ei separată (osebită) și despre durată sau nedurată personalității ei după moarte nu putem dobândi, prin întreaga noastră facultate de cunoaștere teoretică, absolut nicio judecată determinantă din principii speculative și care ar putea lărgi cunoștințele noastre. Prin urmare, aci toate depind de aprecierea teleologică a existenței noastre din punct de vedere

practic necesar și de admiterea supraviețuirii noastre ca condiție necesară pentru scopul ultim impus nouă în mod absolut de rațiune. Dar, în acest fel, se arată totodată aici și folosul (care, la prima vedere, pare a fi ce-i drept o pierdere), de a cunoaște că, așa cum pentru noi teologia nu poate deveni niciodată teosofie, psihologia rațională nu poate deveni nicicând *pneumatologie* ca știință ce ar lărgi cunoștințele, cum, pe de altă parte, că psihologia e asigurată de a nu cădea în *materialism*, ea fiind numai antropologie a simțului intern, adică cunoaștere a eului nostru cugetător în *vieață* și rămânând, ca cunoaștere teoretică, de asemeni numai empirică; că, dimpotrivă, psihologia rațională, în ce privește problema asupra existenței noastre eterne, nu este nicidecum o știință teoretică, ci se întemeiază pe o singură concluzie a teologiei morale, cum de altminteri și toată întrebuintărea ei nu e necesară decât pentru cea din urmă în vederea menirii noastre practice.

§ 90. *Despre felul asentimentului într'o dovadă teleologică a existenței lui Dumnezeu*

Pentru orice dovadă, fie că se dă (ca în cea prin observația obiectului sau experiment) prin demonstrarea empirică nemijlocită a ceea ce trebuie dovedit, sau prin rațiunea *a priori* din principii, se cere mai întâi: ca ea să nu *înduplece*, ci să *convingă*, sau cel puțin să năzuiască a convinge, deci ca argumentul sau concluzia să nu fie numai un principiu de determinare subiectiv (estetic) al adeziunii (simplă aparență), ci să aibă valabilitate obiectivă și să fie un temei logic al cunoașterii, căci de altminteri intelectul e amăgit, nu convins. Una din dovezile aparente de acest fel este dovada ce se dă, poate că în intenție bună, dar totuși cu ascunderea premeditată a slăbiciunii ei, în teologia naturală. Ea procedează în felul că arată marea mulțime a argumentelor pentru originea lucrurilor naturale după principiul scopurilor și se folosește de principiul numai subiectiv al rațiunii, anume de tendința ei caracteristică de a gândi, acolo unde

numai se poate face fără contradicție, în locul multor principii un singur principiu și, acolo unde în acest principiu se întâlnesc numai câteva sau și multe condițiuni pentru determinarea unui concept, de a adăuga celelalte prin gândire, pentru a desăvârși prin completare arbitrară conceptul lucrului. Căci firește, dacă întâlnim în natură atâtea produse ce sunt pentru noi indicii ale unei cauze inteligente, de ce să nu ne gândim, în locul multor cauze de acest fel, mai bine una singură, și de ce în această cauză să nu gândim nu cumva numai mare inteligență, putere etc., ci mai vârtos atotștiință, atotputernicie, cu un cuvânt, de ce să nu o gândim ca o cauză ce cuprinde temeiul suficient de aceste însușiri pentru toate lucrurile posibile și de ce să nu atribuim, pe lângă asta, acestei ființe prime, unice și atotputernice, nu numai inteligență pentru legile și produsele naturale, ci și, ca unei cauze morale a lumii, supremă rațiune practică morală? Prin această desăvârșire a conceptului se arată doar un principiu suficient atât pentru cunoașterea naturii cât și pentru înțelepciunea morală la un loc, iar împotriva posibilității unei atari idei nu se poate face nicio obiecțiune fie chiar întrucâtva întemeiată. Dar, dacă aci se pun, totodată, în mișcare resorturile morale ale minții și se adaugă un viu interes al lor prin forță retorică (de care ele sunt și foarte demne), din acestea rezultă o persuasiune despre suficiența obiectivă a dovezii și o aparență salutară (în cele mai multe cazuri ale întrebuirii ei) care renunță cu desăvârșire la orice examen al agerimii logice a dovezii, manifestând împotriva ei chiar greață și repulsiune, ca și cum la temeiul ei ar sta o îndoială nelegitimă. Dar aci nu se poate spune nimic împotriva, dacă avem bine zis în vedere utilitatea pentru popularizare. Dar, nu se poate opri și nu trebuie să se oprească diviziunea acestui argument în cele două părți eterogene ce le conține, anume în ceea ce aparține teleologiei fizice și în ceea ce aparține teleologiei morale, deoarece contopirea amândurora ne împiedecă a cunoaște unde se găsește adevăratul nerv al dovezii și în care lature și în ce mod trebuia prelucrată dovada pentru ca să putem susține fața de cel mai sever examen valabilitatea ei (chiar dacă am fi nevoiți să

mărturisim, într'o parte a ei, slăbiciunea pătrunderii noastre raționale). În acest fel, pentru filosof e o datorie (presupunându-se chiar că el n'ar da nicio importanță faptului că lui i se cere sinceritate) să descopere iluzia, deși atât de salutară, pe care o poate produce o atare contopire și să separe ceea ce aparține numai persuasiunii de ceea ce duce la convingere (cari amândouă sunt determinațiuni ale asentimentului, deosebite însă nu numai după grad, ci chiar după felul lor), pentru a expune deschis starea minții în această dovadă în toată puritatea ei și a putea supune această dovadă cu sinceritate celui mai sever examen.

O dovadă însă menită a convinge poate fi, iarăși, de două feluri, sau trebuind să arate ce este obiectul *în sine*, sau ce este *pentru noi* (oameni în general), după principiile raționale necesare nouă pentru aprecierea sa (o dovadă *κατ' ἀλήθειαν* sau *κατ' ἀνθρώπων*, cuvântul din urmă luat în înțeles universal pentru oameni în general). În cazul dintâi ea se întemeiază pe principii suficiente pentru puterea de judecare determinantă, în al doilea numai pentru cea reflexivă. În cazul din urmă, întemeindu-se numai pe principii teoretice, ea nu poate împinge spre convingere, dacă însă pune la bază un principiu rațional practic (deci universal și necesar valabil) ea poate avea pretenție la o convingere suficientă în intenție practică pură, adică morală. O dovadă *împinge* însă *spre convingere*, fără a convinge încă, dacă e îndreptată numai pe calea într'acolo, adică nu conține decât temeieri obiective pentru aceasta, cari, deși nu sunt încă suficiente pentru certitudine, sunt totuși de așa fel că nu servesc numai ca temeieri subiective ale judecății pentru persuasiune.

Dar, toate argumentele teoretice sunt îndestulătoare sau : 1. pentru dovada prin *raționamente* riguros-logice, sau, unde nu este cazul; 2. pentru *raționamentul prin analogie*, sau, dacă nici acesta nu este cumva cazul, totuși încă; 3. pentru *opiniunea probabilă*, sau în sfârșit, 4. ceea ce este un minim, pentru admiterea unui principiu de explicare numai posibil, ca *ipoteză*. Însă eu zic: că toate argumentele în general cari împing spre convingere teoretică, nu pot produce niciun asentiment de acest fel, dacă propoziția despre existența

unei ființe prime, ca a unui Dumnezeu, ar trebui dovedită în înțelesul potrivit întregului conținut al acestui concept, anume ca a unui autor moral al lumii, deci așa ca prin el să se arate totodată scopul ultim al creațiunii.

1. In ce privește dovada *exact logică*, mergând dela universal la particular, s'a arătat în critică îndeajuns : că, întrucât conceptului despre o ființă ce trebuie căutată dincolo de natură nu-i corespunde nicio intuiție pentru noi posibilă, al cărei concept deci însuși, întrucât ar fi să fie determinat teoretic prin predicate sintetice, rămâne pentru noi totdeauna problematic, noi nu putem avea nicio cunoaștere despre ea (prin care sfera științei noastre teoretice ar fi lărgită cât de puțin). In acest fel, subt principiile universale ale naturii lucrurilor, conceptul particular al unei ființe suprasensibile nu poate fi nicidecum subsumat, pentru a concluda dela acele principii la această ființă, deoarece acele principii au valoare numai pentru natură ca obiect al simțurilor.

2. Din două lucruri eterogene, ne putem *gândi*, ce-i drept, chiar în punctul eterogeneității, unul din ele printr'o *analogie*¹⁾

¹⁾ Analogia (în înțeles calitativ) este identitatea raportului între principii și consecințe (cauze și efecte), întrucât se face fără considerarea deosebirii specifice a lucrurilor, sau a acelor însușiri în sine (adică privity în afară de acest raport), cari cuprind temeiul pentru consecințe similare. Astfel în acțiunile artistice ale animalelor, în comparație cu cele ale omului, noi ne gândim temeiul acestor efecte pe care nu-l cunoaștem, cu temeiul cunoscut nouă, al unor efecte similare ale omului (cu rațiunea), ca *analogon* al rațiunii. Prin asta vrem să arătăm totodată, că temeiul facultății artistice la animale, subt denumirea de instinct, se deosebește de fapt în mod specific de rațiune, dar că are totuși, cu privire la efect, același raport (construcțiile castorilor comparate cu cele ale oamenilor). Dar din faptul că omul la construcțiile sale întrebuițează *rațiune*, eu nu pot conchide că și castorul trebuie să aibă rațiune, și nu pot numi aceasta o concluzie prin analogie. Dar din felul similar de acțiune a animalelor (despre care nu putem percepe nemijlocit temeiul), comparat cu cel al omului (despre care avem nemijlocit conștiință), noi putem conchide *în mod exact după analogie*, că animalele acționează și după *reprezentări* (deci nu sunt, cum vrea Cartesius, mașini), și că sunt totuși după gen (ca ființe vii) de același fel cu omul. Principiul îndreptățirii de a conchide astfel stă în identitatea temeiului de a socoti ca același gen animalele în vederea determinării amintite cu omul, ca om, întrucât le comparăm cu el din afară după acțiunile lor. Este *par ratio*. Tot astfel cauzalitatea cauzei supreme a lumii, în comparația produselor ei finale în lume cu operele artistice ale omului, o putem gândi prin analogie ca intelect, dar nu putem conchide prin analogie la aceste însușiri în ea, deoarece aci lipsește tocmai principiul posibilității unui astfel de raționament, anume *paritas rationis*, de a socoti ființa supremă cu omul la unul și același gen (în vederea cauzalității amândurora). Cauzalitatea ființelor mundane, care e totdeauna sensibil condiționată (cum e cea prin intelect), nu i se poate atribui unei ființe care n'are cu acele niciun concept generic comun decât pe cel al unui lucru în general.

cu celălalt. Dar din ceea ce constituie eterogeneitatea lor, nu putem conchide dela unul prin analogie la altul, adică nu putem transfera asupra celuilalt această notă a diferenței specifice. Astfel, prin analogie cu legea egalității acțiunii și reacțiunii, în atracțiunea și repulsiunea reciprocă a corpurilor într'olaltă, îmi pot gândi și comunitatea membrilor unei societăți după regule juridice, dar nu pot aplica la aceasta acele determinări specifice (atracția sau repulsiunea materială), atribuindu-le cetățenilor, pentru a constitui un sistem care se chiamă Stat. Tot astfel putem gândi prea bine cauzalitatea ființei prime cu privire la lucrurile lumii, ca scopuri naturale, prin analogie cu un intelect, considerat ca temeiul al formelor unor anumite produse pe care le numim opere de artă (căci aceasta se face numai în vederea întrebuițării teoretice sau practice a facultății noastre de cunoaștere, întrebuițare ce avem să o facem, după un anumit principiu, de acest concept cu privire la lucrurile naturale în lume). Dar din faptul că, între ființele mundane, cauzei unui efect considerat artificial trebuie să i se atribue inteligență, nu putem conchide nicidecum prin analogie că și ființei ce diferă cu desăvârșire de natură, i s'ar cuveni, cu privire la natură însăși, aceeași cauzalitate pe care o vedem la om, deoarece asta privește chiar punctul eterogeneității care e gândit, chiar în conceptul ființei prime, între o cauză sensibil condiționată cu privire la efectele ei și ființa primă suprasensibilă. Prin urmare, acest punct nu poate fi aplicat la acest concept. Chiar în faptul că trebuie să-mi gândesc cauzalitatea divină numai prin analogie cu o inteligență (care facultate nu o cunoaștem la nicio altă ființă decât la omul sensibil condiționat) e cuprinsă interdicția de a-i atribui inteligență în adevăratul înțeles al cuvântului ¹⁾.

3. *Opinarea* nu se găsește nicidecum în judecăți *a priori*, ci prin opinie sau se cunoaște ceva cu deplină certitudine, sau absolut nimic. Dar, chiar dacă argumentele date, dela

¹⁾ Nu simțim prin asta nici cea mai neînsemnată lipsă în reprezentarea rapoartelor acestei ființe față de lume, nici cu privire la consecințele teoretice nici la cele practice rezultate din acest concept. A vrea să cercetăm ce este această ființă în sine este o îndrăsneală pe cât de stearpă pe atât de zadarnică.

cari pornim (cum o facem aci dela scopurile lumii), sunt empirice, totuși cu ele nu putem opina nimic dincolo de lumea sensibilă și nu putem atribui unor astfel de judecăți îndrăznețe nici cea mai neînsemnată pretenție la probabilitate. Căci probabilitatea este o parte a unei anumite serii a argumentelor de certitudine posibilă (temeiurile ei se compară aci cu ceea ce-i suficient, ca părți cu întregul), pentru care acel argument insuficient trebuie să poată fi adăugat. Deoarece însă principiile de determinare ale certitudinii uneia și aceleași judecăți trebuie să fie omogene, dat fiind că de altminteri ele n'ar constitui la un loc o mărime (cum este certitudinea), nu poate fi ca o parte a lor să se găsească înăuntrul limitelor experienței posibile, iar cealaltă parte în afară de toată experiența posibilă. Prin urmare, cum argumente numai empirice nu duc la nimic suprasensibil, și cum lipsa în seria lor nici nu poate fi completată prin nimic, în încercarea de a pătrunde cu ajutorul lor la suprasensibil și la cunoașterea lui nu se găsește nici cea mai neînsemnată apropiere, deci nicio probabilitate într-o judecată asupra suprasensibilului prin argumente luate din experiență.

4. Despre ceea ce are să servească ca *ipoteză* pentru explicarea posibilității unui fenomen dat, cel puțin posibilitatea trebuie să fie pe deplin certă. Ajunge ca într-o ipoteză să renunț la cunoașterea realității (care e afirmată încă într-o opinie enunțată ca probabilă); mai mult nu pot jertfi; posibilitatea a ceea ce pun la baza unei explicații, trebuie cel puțin să nu fie expusă unei îndoieli, deoarece de altminteri nu s'ar mai sfârși cu născocirile deșarte. Posibilitatea însă de a admite o ființă suprasensibilă determinată după anumite concepte ar fi o presuposiție cu desăvârșire fără temei, deoarece niciuna din condițiile necesare pentru o cunoaștere după ceea ce se întemeiază în ea pe intuiție nu e dată și cum deci ca criteriu al acestei posibilități nu rămâne decât numai principiul contradicției (care nu poate dovedi nimic decât posibilitatea gândirii, iar nu a obiectului gândit însuși).

Rezultatul din aceasta este: că pentru existența ființei prime, ca zeitate, sau a sufletului, ca spirit nemuritor, pentru rațiunea umană nu e posibilă absolut nicio dovadă în

intenție teoretică, pentru a înfăptui chiar cel mai neînsemnat grad de asentiment. Pricina acestui fapt se poate înțelege pe deplin, întrucât pentru determinarea ideilor suprasensibilului nu există pentru noi nicio materie, pe care ar trebui doar s'o luăm din lucrurile lumii sensibile, o materie însă ce nu se potrivește de loc aceluși obiect. Fără nicio determinare a acestor idei însă nu rămâne nimic decât un concept despre un ceva nesensibil ce cuprinde ultimul temei al lumii sensibile, temei care nu constituie încă nicio cunoaștere (ca lărgire a conceptului) despre însușirea sa internă.

§ 91. *Despre felul asentimentului printr'o credință practică*

Considerându-se numai modul cum ceva poate fi *pentru noi* (după însușirea subiectivă a puterilor noastre de reprezentare) obiect al cunoașterii (*res cognoscibilis*), în acest caz conceptele nu sunt puse în legătură cu obiectele, ci numai cu facultățile noastre de cunoaștere și cu întrebuințarea ce o pot face acestea de reprezentarea dată (în intenție teoretică sau practică). Chestiunea însă, dacă ceva este o ființă cognoscibilă sau nu, nu este o chestiune ce privește posibilitatea lucrurilor înseși, ci numai pe cea a cunoașterii noastre.

Dar, lucrurile *cognoscibile* sunt de trei feluri: *obiecte de opinie* (*opinabile*), *fapte* (*scibile*) și *obiecte de credință* (*mere credibile*).

1. Obiecte ale simplelor idei raționale, cari pentru cunoașterea teoretică nu pot fi prezentate nicidecum într'o experiență oarecare posibilă, nu sunt de aceea nici lucruri *cognoscibile*, prin urmare în privința lor nici chiar a *opina* nu se poate; cum de altminteri a *opina a priori* este chiar în sine absurd și drumul drept spre toate născocirile fantastice. Prin urmare, propoziția noastră *a priori* sau e certă, sau nu cuprinde nimic pentru asentiment. *Obiectele de opinie* sunt deci totdeauna obiecte ale unei cunoașteri empirice cel puțin posibilă în sine (obiecte ale lumii sensibile), care însă, după simplul grad al acestei facultăți ce o posedăm, e *pentru noi* imposibilă. Astfel eterul fizicienilor moderni, un fluid elastic,

care străbate toate celelalte materii (amestecat intim cu ele), este simplu obiect de opinie, dar totuși încă de așa fel că, dacă simțurile exterioare ar fi agerite în gradul suprem, el ar putea fi perceput; dar niciodată nu poate fi prezentat în vreo observație sau experimentare. A admite locuitori înzestrați cu rațiune pe alte planete, este o chestie de opinie; căci dacă ne-am putea apropia de ele, am stabili prin experiență, dacă acei locuitori există sau nu; dar noi nu ne vom apropia niciodată așa de mult de ele, și astfel chestiunea se oprește la opinare. Dar a opina că există spirite pure, cugetătoare fără corp, în universul material (dacă anume respingem, cum e drept, anumite fenomene date ca atari), înseamnă a plăsmui ficțiuni, și nu este nicidecum o chestiune de opinie, ci o simplă idee, care mai rămâne dacă dela o ființă cugetătoare luăm tot ce este material lăsându-i totuși cugetarea. Dacă însă în urmă mai rămâne cugetarea (pe care o cunoaștem numai la om, adică în legătură cu un corp), nu putem stabili. Un astfel de lucru e o *ființă raționată* (*ens rationis ratiocinantis*) nu o ființă rațională (*ens rationis ratiocinatae*), despre care din urmă este totuși posibil să demonstrăm, cel puțin pentru întrebuintărea practică a rațiunii, în mod suficient realitatea obiectivă a conceptului ei, deoarece această întrebuintă, care își are *a priori* principiile sale proprii și apodictic certe, cere (postulează) chiar acest concept.

2. Obiecte pentru concepte a căror realitate obiectivă poate fi dovedită (fie prin rațiune pură sau prin experiență, și, în cazul dintâi, din date teoretice sau practice ale ei, în toate cazurile însă cu ajutorul unei intuiții ce le corespunde) sunt *fapte* (*res facti*)¹⁾. De acest fel sunt proprietățile matematice ale mărimilor (în geometrie), deoarece sunt capabile de o *demonstrație a priori* pentru întrebuintărea teoretică a rațiunii. Mai departe, sunt de asemeni fapte lucruri sau însușiri ale lor care pot fi prezentate prin experiență

¹⁾ Eu largesc aci, pare-mi-se cu dreptate, conceptul unui fapt peste înțelesul obișnuit al acestui cuvânt. Căci nu e nevoie, ba chiar nici cu puțință de făcut, să restrângem această expresie numai la experiența reală, când e vorba de raportul lucrurilor față cu facultățile noastre de cunoaștere, deoarece o experiență numai posibilă e chiar suficientă pentru a vorbi de ele numai ca de obiecte ale unui mod determinat de cunoaștere.

(experiență proprie sau străină, cu ajutorul de mărturie). Este însă foarte remarcabil că, între fapte, se găsește chiar o idee rațională (care în sine nu e capabilă de nicio prezentare în intuiție, deci și de nicio dovadă teoretică a posibilității ei), și aceasta e ideea *libertății*, a cărei realitate, ca un mod oșebit de cauzalitate (al cărei concept, considerat teoretic, ar fi transcendent), poate fi demonstrată prin legi practice ale rațiunii pure și, în conformitate cu ele, în acțiuni reale, deci în experiență. Ea este singura între toate ideile rațiunii pure, al cărei obiect este fapt și trebuie socotit între *scibilia*.

3. Obiecte cari în raportare la întrebuițarea rațiunii pure practice în conformitate cu datoria (fie ca consecințe, sau ca principii) trebuesc gândite *a priori*, dar cari pentru întrebuițarea ei teoretică sunt transcendente, sunt simple *obiecte de credință*. De acest fel este *binele suveran* în lume de înfăptuit prin libertate. Conceptul său nu poate fi dovedit, după realitatea sa obiectivă, în nicio experiență posibilă pentru noi, deci nu poate fi dovedit suficient pentru întrebuițarea teoretică a rațiunii, dar [întrebuițarea sa, pentru înfăptuirea cea mai potrivită a aceluși scop]¹⁾ e totuși impus[ă]¹⁾ prin rațiunea pură practică și, prin urmare, trebuie admis ca posibil. Acest efect impus, *împreună cu singurele condiții, ce le putem concepe noi, ale posibilității sale*, anume existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului, sunt *obiecte de credință (res Fidei)* și anume singurele între toate obiectele care pot fi numite astfel²⁾. Căci, deși noi trebuie să credem ceea ce putem învăța numai din experiența altora prin *mărturie*, asta nu este totuși în sine obiect de credință, deoarece la *unul* din acei martori a fost totuși experiență proprie și fapt, sau se presupune de așa fel. Pe lângă aceasta, trebuie să fie posibil de a ajunge pe această cale (a credinței istorice) la ști-

¹⁾ []: adaosul ed. B și C.

²⁾ Obiecte de credință nu sunt, din această pricină, *articole de credință*, dacă prin cele din urmă înțelegem astfel de obiecte de credință, la a căror *confesiune* (internă sau externă) putem fi obligați. Teologia naturală nu conține astfel de obiecte. Căci, deoarece ele, ca obiecte de credință (ca și faptele), nu se pot întemeia pe dovezi teoretice, e vorba aci de un asentiment liber și numai acesta e compatibil cu moralitatea subiectului.

ință și obiectele istoriei și geografiei și în general tot ce, după însușirea facultăților noastre de cunoaștere cel puțin, se poate ști, nu fac parte din obiectele de credință, ci sunt fapte. Numai obiecte ale rațiunii pure mai pot fi cumva obiecte de credință, dar nu ca obiecte ale simplei rațiuni pure speculative, căci în acest caz ele nu pot fi socotite cu certitudine nici chiar între lucruri, adică între obiectele acelei cunoașteri posibile pentru noi. Ele sunt idei, adică concepte, cărora, din punct de vedere teoretic, nu li se poate asigura realitate obiectivă. Dimpotrivă, scopul ultim suprem ce trebuie să-l realizăm, prin care singur noi putem deveni demni de a fi noi înșine scop ultim al unei creațiuni, este o idee ce are pentru noi în privința practică realitate obiectivă și este obiect, dar deoarece acestui concept nu-i putem procura în intenție teoretică această realitate, simplu obiect de credință al rațiunii pure, cu el împreună însă Dumnezeu și nemurirea, ca condiții sub cari singure ne putem gândi, după însușirea rațiunii noastre (umane), posibilitatea acelui efect al întrebuițării legale a libertății noastre. Asentimentul însă în chestiuni de credință este un asentiment în intenție pură practică, adică o credință morală, care nu dovedește nimic pentru cunoașterea rațională pură teoretică, ci numai pentru cea practică, îndreptată spre îndeplinirea datoriilor noastre, și nu lărgeste nicidecum speculațiunea sau regulele practice de prudență după principiul dragostei de sine. Dacă supremul principiu al tuturor legilor morale este un postulat, atunci prin el se postulează în același timp posibilitatea supremului lor obiect, deci și condiția sub care putem gândi această posibilitate. Prin asta însă cunoașterea acestora nu devine nici știință, nici opiniune despre existența și însușirea acestor condițiuni, ca mod teoretic de cunoaștere, ci numai presuposiție în privința practică și încă impusă pentru întrebuițarea morală a rațiunii noastre.

Dacă am putea chiar întemeia în mod aparent pe scopurile naturii, pe cari ni le dă teleologia fizică într'o măsură atât de largă, un concept *determinat* despre o cauză inteligentă a lumii, existența acestei ființe tot n'ar fi obiect de credință. Căci, cum aceasta nu se admite în scopul îndeplinirii dato-

riei mele, ci numai pentru explicarea naturii, ar fi numai opiniunea cea mai potrivită rațiunii noastre și o ipoteză. Dar, acea teleologie nu duce nicidecum la un concept determinat despre Dumnezeu, care, pe de altă parte, se întâlnește numai în conceptul despre un autor moral al lumii, deoarece numai acest concept arată scopul ultim, la care ne putem socoti numai într'atâta întrucât ne comportăm în conformitate cu ceea ce ne impune legea morală ca scop ultim, deci la care ne obligă. Prin urmare, conceptul despre Dumnezeu, numai prin raportarea la obiectul datoriei noastre, ca condiție a posibilității de a atinge scopul ei ultim, dobândește întâietatea în asentimentul nostru de a fi socotit ca obiect de credință. Dar același concept nu-și poate totuși impune obiectul său ca fapt, deoarece, deși necesitatea datoriei este pentru rațiunea practică ce-i drept prea lămurită, totuși atingerea scopului ei ultim, întrucât nu este cu totul în puterea noastră, se admite numai în vederea întreprinderii practice a rațiunii, deci nu este, așa cum este datoria însăși, necesară ¹⁾.

Credința (ca *habitus* nu ca *actus*) este modul moral de gândire al rațiunii în asentimentul dat pentru ceea ce e inacce-

¹⁾ Scopul ultim, pe care legea morală ne impune să-l promovăm, nu este temeiul datoriei; căci acest temei stă în legea morală, care, ca principiu practic formal, conduce în mod categoric, fără considerarea obiectelor facultății apetitive (a materiei voinții), deci a vreunui scop. Această însușire formală a acțiunilor mele (subordonarea lor sub principiul valabilității universale), numai în care stă valoarea lor morală internă, este cu desăvârșire în puterea noastră, și dela posibilitatea sau imposibilitatea de îndeplinire a scopurilor cari îmi sunt impuse, în conformitate cu acea lege, a le promova, eu pot face prea bine abstracție (deoarece în ele stă numai valoarea exterioară a acțiunilor mele), ca de ceva ce nu este niciodată pe deplin în puterea mea, pentru a observa numai ceea ce ține de făptuirea mea. Dar intenția de a promova scopul ultim al tuturor ființelor raționale (fericirea, în măsura ce e posibilă în concordanță cu datoria), este totuși impusă chiar prin legea datoriei. Dar rațiunea speculativă nu pricepe nicidecum posibilitatea de îndeplinire a ei (nici din partea propriei noastre facultăți fizice, nici a cooperării naturii), ci ea trebuie mai vârtos să considere ca o așteptare neîntemeiată și zadarnică, deși bine intenționată, de a admite din astfel de cauze, pe cât putem judeca în mod rațional, un atare rezultat al bunei noastre conduite din partea simplei naturi (în noi și în afară de noi) fără Dumnezeu și nemurire și de a privi, dacă ar putea avea despre această judecată deplină certitudine, legea morală însăși ca simplă înșelare a rațiunii noastre în privința practică. Cum însă rațiunea speculativă se convinge pe deplin că aceasta din urmă nu se poate întâmpla nicidecum, pe când însă acele idei, al căror obiect se află dincolo de natură, pot fi gândite fără contradicție, ea va trebui să recunoască, pentru propria ei lege practică și sarcina impusă de ea, deci în privința practică, acele idei ca reale, pentru a nu intra cu sine însăși în contradicție.

sibil pentru cunoașterea teoretică. Este deci principiul permanent al minții de a considera adevărat ceea ce e necesar a se presupune pentru posibilitatea supremului scop moral, în interesul obligativității lui ¹⁾ (deși posibilitatea, dar și imposibilitatea lui nu poate fi înțeleasă de noi). Credința (în general așa numită) este o încredere în îndeplinirea unei intenții, a cărei promovare e datorie, posibilitatea realizării căreia însă nu poate fi *înțeleasă* de noi (prin urmare nu poate fi înțeleasă nici posibilitatea unicei condiții din cele ce pot fi gândite de noi). Credința așa dar, care se raportează la obiecte osebite ce nu sunt obiecte ale științei sau opiniunii posibile (în care caz din urmă, mai ales în domeniul istoric, ea ar trebui să se cheme credulitate și nu credință) este cu totul morală. Ea este un asentiment liber, nu la ceea ce se sprijină pe dovezi dogmatice pentru puterea de judecare teoretic determinantă, nici la ceea ce ne obligă ci la ceea ce admitem în vederea unei intenții după legi ale libertății; dar totuși nu, cum este de pildă o opiniune, fără temeiu îndestulător, ci ca întemeiată în rațiune (deși numai în vederea întrebuirii ei practice) *în mod suficient pentru intenția ei*. Căci fără acest temeiul modul de cugetare, trecând peste cererea rațiunii teoretice de a da dovada (posibilității obiectului moralității), n'are nicio putere de dănuire, ci oscilează între porunci practice și îndoieli teoretice. A fi *neîncredător* înseamnă a urma maxima de a nu crede în general mărturiilor; necredincios este însă acela care refuză acelor idei raționale toată valabilitatea pentru faptul că le lipsește întemeierea teoretică a realității lor. El judecă deci dogmatic.

¹⁾ Este o încredere în făgăduința legii morale, dar nu o făgăduință care e cuprinsă în ea, ci pe care o pun eu în ea, și anume dintr'un temeiul moral îndestulător. Căci un scop ultim nu poate fi impus de nicio lege a rațiunii, fără ca ea să promită totodată, deși nesigur, posibilitatea de îndeplinire a acestui scop, și să justifice deci prin asta și ținerea de adevărate a singurelor condițiuni sub care rațiunea noastră își poate gândi îndeplinirea. Cuvântul *fides* exprimă chiar aceasta și nu poate decât să pară suspect cum această expresie și această idee osebite au intrat în filosofie, deoarece au fost introduse abia cu creștinismul, iar admiterea lor ar putea părea că este numai o imitație măgulitoare a limbajului său. Dar acesta nu e unicul caz unde această minunată religie în cea mai mare simplitate a expunerii ei a îmbogățit filosofia cu concepte cu mult mai lămurite și curate ale moralității, de cum aceasta le-a putut da până atunci, cari însă, odată ce există, sunt aprobate în mod liber de rațiune și admise ca concepte pe cari chiar ea însăși le-ar fi putut și trebuit să le descopere și să le introducă.

O necredință dogmatică însă nu poate sta împreună cu o maximă morală care domină în modul de cugetare (căci rațiunea nu poate ordona de a urmări un scop recunoscut ca himeră), dar prea bine o credință șovăitoare, căreia lipsa de convingere prin temeiuri ale rațiunii speculative îi este numai un obstacol căruia o înțelegere critică a limitelor rațiunii speculative îi poate lua influența asupra conduitei și îi poate da ca compensație un asentiment practic predominant.

* * *

Dacă vrem să punem în locul unor anumite încercări greșite în filosofie un alt principiu și să-i dăm influență, găsim o mare satisfacție să înțelegem cum și de ce acele încercări au trebuit să dea greș.

Dumnezeu, libertatea și nemurirea sufletului sunt problemele spre a căror deslegare țintesc toate pregătirile metafizice, ca spre scopul ei ultim și unic. Dar s'a crezut că doctrina despre libertate e necesară pentru filosofia practică numai ca condiție negativă, că doctrina despre Dumnezeu și însușirea sufletului dimpotrivă, aparținând celei teoretice, ar trebui expusă pentru sine și aparte, pentru a le uni apoi pe amândouă cu ceea ce ordonă legea morală (care nu e posibilă decât sub condiția libertății), înfăptuindu-se astfel o religie. Dar se poate înțelege îndată că aceste încercări au trebuit să dea greș. Căci din simple concepte ontologice despre lucruri în general, sau despre existența unei ființe necesare nu ne putem face absolut niciun concept determinat prin predicate cari ar putea fi date în experiență și ar putea servi astfel pentru cunoaștere. Acest concept însă, întemeiat pe experiență despre finalitatea fizică a naturii, n'ar putea, la rândul său, să constituie o dovadă suficientă pentru morală, deci pentru cunoașterea unui Dumnezeu. Tot așa de puțin ar putea procura și cunoașterea sufletului prin experiență (pe care n'o putem face decât în viața aceasta) un concept despre natura lui spirituală, nemuritoare, deci suficient pentru morală. *Teologia și pneumatologia*, ca probleme în vederea științelor unei rațiuni speculative, nu se pot înfăptui prin niciun

fel de date și predicate empirice, deoarece conceptul lor e transcendent pentru toate facultățile noastre de cunoaștere. Determinarea amânduror conceptelor, al lui Dumnezeu precum și al sufletului (cu privire la nemurirea lui) se poate face numai prin predicate cari, deși nu sunt posibile decât numai dintr'un temei suprasensibil, trebuie să-și dovedească realitatea în experiență, căci numai așa pot înlesni o cunoaștere despre ființe cu totul suprasensibile. Dar de așa fel este unicul concept găsit în rațiunea umană a libertății omului sub legi morale, împreună cu scopul ultim pe care rațiunea îl impune prin aceste legi. Legile morale sunt în stare să atribue autorului lumii, iar scopul ultim să dea omului acele proprietăți ce conțin condiția necesară pentru posibilitatea amândurora, astfel că din această idee chiar se poate conchide la existența și însușirea acelor ființe de altminteri cu desăvârșire ascunse pentru noi.

Prin urmare, temeiul intenției greșite de a dovedi numai pe cale teoretică existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului stă în faptul că despre suprasensibil nicio cunoaștere nu e cu putință pe această cale (a conceptelor naturale). Dar faptul că, dimpotrivă, reușim s'o facem pe cale morală (a conceptului libertății), se întemeiază pe împrejurarea că aci suprasensibilul, care stă aici la bază (libertatea), printr'o lege determinată a cauzalității, care izvorăște din suprasensibil, nu numai că procură materia pentru cunoașterea celui-lalt suprasensibil (a scopului ultim moral și a condițiilor posibilității de înfăptuire a lui), ci demonstrează și ca fapt realitatea sa în acțiuni, dar chiar de aceea nu poate constitui un argument decât numai în intenție practică (care este și singura intenție de care religia are nevoie).

Rămâne aci totdeauna ca ceva foarte remarcabil faptul că între cele trei idei pure ale rațiunii, *Dumnezeu, libertatea și nemurirea*, libertatea este unicul concept al suprasensibilului care își dovedește realitatea sa obiectivă (cu ajutorul cauzalității gândită în el) în natură prin efectul ce-l poate produce în ea, înlesnind chiar în acest fel unirea celorlalte două cu natura, a tuturor trei însă într'olaltă într'o religie. Așa dar, noi avem în noi un principiu în stare să determine într'o

cunoaștere, deși posibilă numai în intenție practică, ideea suprasensibilului în noi, prin asta însă și a celui în afară de noi. Aci filosofia numai speculativă (care și despre libertate n'a putut da decât un concept negativ) a trebuit să desnădăjduiască. Prin urmare, conceptul libertății (ca concept fundamental al tuturor legilor necondiționat practice) poate lărgi rațiunea peste acele limite înăuntrul cărora orice concept natural (teoretic) ar trebui să rămână fără nădejde mărginit.

* * *

NOTĂ GENERALĂ LA TELEOLOGIE

Dacă punem întrebarea: ce rang ocupă în filosofie, între celelalte argumente, argumentul moral, care dovedește existența lui Dumnezeu numai ca obiect de credință pentru rațiunea pură practică, întreaga posesiune a filosofiei se poate lesne examina, constatându-se apoi că aci nu e loc pentru alegere, ci că facultatea ei critică, pusă înaintea unei critice nepărtinitoare, trebuie să renunțe dela sine la toate pretențiile sale.

Pe fapte trebuie să-și întemeieze rațiunea mai întâi tot asentimentul, dacă să nu fie lipsit cu desăvârșire de temei. Prin urmare, în dovedire nu poate fi decât singura deosebire, dacă pe acest fapt se poate întemeia un asentiment la consecința trasă de aici ca *știință* pentru cunoașterea teoretică sau numai ca *credință* pentru cea practică. Toate faptele aparțin sau *conceptului natural*, care își dovedește realitatea prin obiectele simțurilor date (sau posibilitatea de dat) înaintea tuturor conceptelor naturale, sau *conceptului libertății*, care își demonstrează suficient realitatea prin cauzalitatea rațiunii, în vederea unor anumite efecte în lumea simțurilor posibile prin ea, pe cari le postulează în mod necesar în legea morală. Conceptul natural (aparținând numai cunoașterii teoretice) este însă sau metafizic și cu desăvârșire *a priori* sau fizic, adică *a posteriori* și posibil de gândit cu necesitate numai prin experiență determinată. Conceptul natural metafizic (care nu presupune nicio experiență determinată) este deci ontologic.

Dar, dovada ontologică despre existența lui Dumnezeu din conceptul unei ființe prime este sau aceea ce din predicate ontologice, numai prin cari poate fi gândită în mod cu desăvârșire determinat, conchide la existența absolut necesară, sau din necesitatea absolută a existenței unui lucru, oricare ar fi, conchide la predicatele ființei prime. Căci, la conceptul unei ființe prime aparține, pentru ca să nu fie derivat, necesitatea necondiționată a existenței ei, și (pentru a ne-o reprezenta pe aceasta) determinarea desăvârșită prin simplul ei concept.

Dovada ce pune la bază un concept natural numai metafizic (dovada ontologică propriu zisă) conchidea din conceptul ființei celei mai atotreală la existența ei absolut necesară; căci (se zice) dacă n'ar exista, i-ar lipsi o realitate, anume existența. Cealaltă dovadă (numită și metafizic-cosmologică) conchidea din necesitatea existenței vreunui lucru (ceea ce trebuie să se admită fără nicio rezervă, deoarece în conștiința de mine însumi îmi este dată o existență) la determinarea lui desăvârșită, ca ființă atotreală, deoarece tot ce există trebuie să fie cu desăvârșire determinat, ceea ce este însă absolut necesar (anume ce *noi* trebuie să cunoaștem ca atare, deci *a priori*) trebuie să fie cu desăvârșire determinat *prin conceptul său*; ceea ce însă nu se poate întâlni decât în conceptul celui mai atotreal lucru. Nu e necesar aci de a descoperi sofisticăria în cele două raționamente, ceea ce s'a făcut în altă parte, ci trebuie să notăm numai că astfel de dovezi, chiar dacă ar putea fi apărate prin fel de fel de subtilități, n'ar putea totuși niciodată să treacă dincolo de școală în public și să aibă nici cea mai neînsemnată influență asupra simplei minți sănătoase.

Dovada ce pune la bază un concept natural, care nu poate fi decât empiric, dar ar fi totuși merit să conducă peste hotarele naturii considerată ca totalitate a obiectelor simțurilor, nu poate fi alta decât cea despre scopurile naturii, al căror concept nu se poate da ce-i drept *a priori*, ci numai prin experiență, dar promite totuși un astfel de concept despre principiul prim al naturii care, între toate ce ni le putem gândi, se potrivește singur suprasensibilului, anume

conceptul despre o supremă inteligență, ca fiind cauză a lumii. Și el realizează acestea de fapt în mod desăvârșit după principii ale puterii de judecare reflexivă, adică după însușirea facultății noastre (umane) de cunoaștere. Dacă însă această dovadă e în stare să dea din aceleași date acest concept al unei ființe *supreme*, adică al unei ființe inteligente independente și ca al unei zeități, adică al unui autor al unei lumi sub legi morale, deci un concept suficient determinat pentru ideea despre un scop ultim al existenței lumii, este o chestiune de importanță hotărîtoare, fie că cerem un concept teoretic îndestulător despre ființa primă în vederea întregii cunoașteri a naturii, sau un concept practic pentru religie.

Acest argument luat din teleologia fizică este demn de respect. El are aceeași putere de convingere asupra inteligenței de rând, ca și asupra celui mai subtil cugetător, și Reimarus, în opera sa încă neîntrecută, în care expune pe larg acest argument cu temeinicia și claritatea ce îl caracterizează, și-a dobândit în acest mod un merit nepieritor. Dar, prin ce câștigă oare această dovadă o influență atât de covârșitoare asupra minții, determinând-o la un asentiment liniștit, ce se dă fără rezervă, mai ales în aprecierea prin rațiunea rece (căci emoția și înălțarea ei prin minunile naturii am putea să le considerăm ca persuasiune)? Nu sunt scopurile fizice, cari toate arată spre o inteligență nepătrunsă în cauza lumii; căci aceste sunt insuficiente pentru asta, deoarece nu satisfac trebuința rațiunii care întreabă. Căci, pentru ce există (întreabă ea) toate acele lucruri naturale artistice, pentru ce omul însuși, la care trebuie să ne oprim ca la scopul ultim al naturii ce-l putem gândi, pentru ce există această întreagă natură, și care este scopul ultim al unei arte atât de mari și variate? A zice că au fost create pentru desfătare sau pentru privire, pentru contemplare și admirare (care, dacă ne oprim aci, nu este de asemeni nimic mai mult decât o desfătare de un fel osebit), ca pentru un scop ultim, pentru care lumea și omul însuși există, această afirmație nu poate satisface rațiunea. Căci rațiunea presupune o valoare personală, pe care numai omul și-o poate da sieși, ca

condiție subt care singură el și existența sa poate fi scop ultim. În lipsa acestei valori (singură capabilă de un concept determinat) scopurile naturii nu pot satisface întrebările rațiunii, mai ales că nu pot da niciun concept *determinat* despre ființa supremă ca o ființă atotsuficientă (și chiar de aceea unică, *supremă* în înțelesul propriu al cuvântului) și despre legile după cari inteligența ei este cauza lumii.

Faptul deci că dovada fizico-teleologică, ca și când ar fi o dovadă teologică, nu rezultă din străduința ideilor despre scopurile naturii, reprezentând tot atâtea argumente empirice pentru o *supremă* inteligență, ci argumentul moral ce se găsește în fiecare om și îl mișcă atât de intim, se amestecă pe neobservate în raționamentul după care ființei, ce se manifestează într'un mod atât de neînțeles artistic în scopurile naturii, i se atribue și un scop ultim, deci înțelepciune (deși fără a fi îndreptățiți prin observația naturii să o facem). În acest fel se completează în mod arbitrar acel argument în vederea lipsei ce-o mai are. De fapt deci, numai argumentul moral produce convingerea și pe aceasta numai în privința morală, pentru care oricine simte asentimentul său cel mai adânc. Argumentul fizico-teleologic însă are numai meritul de a conduce mintea în contemplarea lumii pe calea scopurilor, prin asta însă spre un autor *inteligent* al lumii, cum doar raportarea morală la scopuri și ideea unui tot astfel de legiuitor și autor al lumii, ca concept teologic¹⁾, deși e un adaus pur, pare a se desvolta totuși dela sine din acel argument.

În expunerea obișnuită putem rămânea și de aci înainte la această metodă. Căci pentru inteligența de rând și sănătoasă e de obicei foarte greu să separe deolaltă, ca eterogene, diversele principii, pe cari le amestecă, pe când numai din unul dintre ele ea conchide în mod exact, dacă separațiunea reclamă multă reflectare. Argumentul moral despre existența lui Dumnezeu nici nu *completează* cumva bine zis numai pe cel fizico-teleologic pentru a înfăptui dovada deplină, ci constituie o dovadă osebită, care *umple* lipsa convingerii din cel din urmă, deoarece acesta nu poate realiza

¹⁾ B. teoretic (greșeală de tipar!).

de fapt nimic, decât să conducă rațiunea în aprecierea temeiului naturii și a ordinii ei contingente, dar admirabile, pe care o cunoaștem numai prin experiență, spre cauzalitatea unei cauze ce conține temeiul ei după scopuri (pe care după însușirea facultăților noastre de cunoaștere trebuie s'o gândim cauză inteligentă) și să-i atragă atenția asupra acestei cauze, făcând-o în acest fel mai susceptibilă pentru dovada morală. Căci ceea ce e necesar pentru conceptul din urmă se deosebește, de tot ce conțin conceptele naturale și ce pot învăța ele, atât de esențial încât e nevoie de argumente și de dovezi osebite și cu totul independente de cele de mai înainte, spre a arăta, în mod suficient pentru teologie, conceptul despre ființa primă și de a conchide la existența ei. Dovada morală (care însă firește că poate dovedi existența lui Dumnezeu numai în considerarea practică a rațiunii, dar într'un mod inevitabil) ar rămânea încă tot din acest motiv în deplină putere, dacă n'am întâlni în natură nicio materie, sau o materie echivocă pentru teleologia fizică. Ne-am putea gândi ca ființe raționale să se vadă înconjurate de o natură ce n'ar arăta nicio urmă lămurită de organizație, ci numai efecte ale unui simplu mecanism al materiei brute, în fața căroră și dată fiind variabilitatea unor forme și condițiuni numai din întâmplare finale, n'ar părea că există vreun temei de a conchide la un autor inteligent. În acest caz n'ar exista nici prilej pentru o teleologie fizică. Și totuși rațiunea, care nu capătă aci nicio îndrumare prin concepte naturale, ar găsi în conceptul libertății și în ideile morale întemeiate pe acest concept un principiu practic suficient de a postula conceptul ființei prime în conformitate cu aceste idei, anume ca al unei zeități, și natura (chiar propria noastră existență) ca un scop ultim potrivit cu ea și legile ei, și anume considerând porunca inflexibilă a rațiunii practice. Faptul însă că în lumea reală există pentru ființele raționale bogată materie pentru teleologia fizică (ceea ce n'ar fi tocmai necesar), dă argumentului moral confirmarea dorită, în măsura ce natura poate înfăptui ceva analog ideilor raționale (celor morale). Căci conceptul unei cauze supreme înzestrată cu inteligență (care însă nici pe departe nu ajunge pentru

o teologie) dobândește prin asta realitate suficientă pentru puterea de judecare reflexivă. Dar acest concept nu e necesar pentru a întemeia pe el dovada morală, nici aceasta nu servește a completa conceptul, care pentru sine nu se referă nicidecum la moralitate, prin raționament progresiv după un unic principiu, până la dovadă. Două principii atât de eterogene cum sunt natura și libertatea, nu pot da decât două moduri deosebite de demonstrare, deoarece în acest caz încercarea de a deduce această dovadă din moralitate, e găsită insuficientă pentru ceea ce trebuie de dovedit.

Dacă argumentul fizico-teleologic ar fi suficient pentru dovada căutată, asta ar fi foarte satisfăcător pentru rațiunea speculativă; căci el ar da speranță pentru înfăptuirea unei teosofii (căci așa am trebui să numim cunoașterea teoretică a naturii divine și a existenței sale, care ar ajunge pentru explicarea însușirii lumii și totodată a menirii legilor morale). Tot așa când psihologia ne-ar ajunge pentru a pătrunde cu ajutorul ei la cunoașterea nemuririi sufletului, ea ar face posibilă o pneumatologie, care ar fi rațiunii speculative tot așa de binevenită. Amândouă însă, oricât de puternică ar fi dorința deșartă a celor setoși de cunoaștere, nu împlinesc dorința rațiunii cu privire la teorie, care trebuie să se întemeieze pe cunoașterea naturii lucrurilor. Dacă însă cea dintâi ca teologie, a doua ca antropologie, amândouă întemeiate pe principiul moral, adică al libertății, deci potrivite întrebunțării practice a rațiunii, nu îndeplinesc mai bine intenția lor finală obiectivă, aceasta constituie o altă problemă, pe care n'avem nevoie s'o urmărim aci mai departe.

Argumentul fizico-teleologic nu ajunge însă de aceea pentru o teologie, pentru că nu dă niciun concept suficient determinat în această privință despre ființa primă, și nici nu-l poate da, ci noi trebuie să-l luăm cu totul din altă parte, sau trebuie să completăm lacunele sale printr'un adaus arbitrar. Voi conchideți din marea finalitate a formelor naturale și a condițiunilor lor la o cauză inteligentă a lumii, dar la ce grad al acestei inteligențe? Fără îndoială că nu puteți să vă încumetați a conchide la inteligența cea mai înaltă posi-

bilă, căci pentru asta s'ar cere să pricepeți că nu se poate gândi o inteligență mai înaltă decât cea despre care constatați dovezi în lume, ceea ce ar însemna să vi se atribuiască vouă înșivă atotștiință. Tot așa conchideți din mărimea lumii la o putere foarte mare a autorului; dar veți trebui să vă mulțumiți cu faptul că asta n'are însemnătate decât numai în mod comparativ pentru puterea voastră de pricepere. Și cum nu cunoașteți tot ce e posibil pentru a-l compara cu mărimea lumii în măsura ce o cunoașteți, voi nu puteți deduce după o măsură așa de mică nicio atotputernicie a autorului etc. Dar, prin asta nu ajungeți la niciun concept determinat, potrivit pentru o teologie, al ființei prime. Căci acest concept nu poate fi găsit decât în cel al totalității perfecțiunilor unite cu inteligență, la care nu vă pot conduce nicidecum date numai *empirice*. Dar, fără un astfel de concept determinat, voi nu puteți conchide la o ființă primă inteligentă *unică*, ci puteți presupune numai o astfel de ființă (în orice scop ar fi). Inșă, am putea admite, ce-i drept, prea bine ca să adăugați (cum rațiunea n'are de spus împotriva nimic întemeiat) în mod arbitrar: unde se întâlnește atâta perfecțiune, s'ar putea presupune toată perfecțiunea unită într'o singură cauză a lumii, deoarece rațiunea, cu un principiu astfel determinat, se orientează mai bine, din punct de vedere teoretic și practic. Dar totuși nu vă puteți lăuda că ați dovedit acest concept al ființei prime, dat fiind că l-ați admis numai în vederea unei întrebuintări mai bune a rațiunii. Toată văicăreala deci sau supărarea neputincioasă asupra pretensei nelegiurii, de a pune la îndoială soliditatea raționamentului vostru, este trufie deșartă căreia i-ar plăcea ca îndoiala, exprimată deschis împotriva argumentului vostru, să fie considerată ca o atingere a unui adevăr sfânt, spre a putea face să se strecoare, subț acest scut, superficialitatea acestui argument.

Teleologia morală dimpotrivă, care nu e mai puțin bine întemeiată, decât cea fizică, ci, mai mult, meritând preferință prin faptul că se sprijină *a priori* pe principii inseparabile de rațiunea noastră, conduce la ceea ce se cere pentru

posibilitatea unei teologii, anume la un *concept* determinate al cauzei supreme, ca o cauză a lumii după legi morale, prin urmare la o cauză ce satisface scopul nostru ultim moral. Pentru acest scop se cere nu mai puțin decât atotștiință, atotputernicie, atotprezență etc., ca însușiri naturale aparținând lui, care trebuiesc gândite ca unite cu scopul ultim moral, care e infinit, deci trebuiesc gândite ca adecvate lui. În acest fel teleologia morală poate procura, ea singură, conceptul unui autor *unic* al lumii, concept potrivit pentru o teologie.

În acest mod o teologie conduce și nemijlocit la *religie*, adică *la cunoașterea datoriei noastre ca porunci divine*. Căci cunoașterea datoriei noastre și a scopului ultim impus nouă în ea prin rațiune, a putut mai întâi produce în mod determinat conceptul despre Dumnezeu, concept care chiar la originea sa e inseparabil de obligativitatea față de această ființă. Pe când, dacă conceptul despre ființa primă ar putea fi găsit, tot în mod determinat, pe cale numai teoretică (anume a ființei prime ca simplă cauză a naturii), s'ar ivi apoi încă o mare dificultate, poate chiar imposibilitatea de a o face fără o intercalare arbitrară, de a atribui, prin dovezi temeinice, acestei ființe o cauzalitate după legi morale. Iar, fără această cauzalitate, acel concept pretins teologic nu poate constitui nicio bază pentru religie. Chiar dacă o religie ar putea fi întemeiată pe această cale teoretică, cu privire la intenție (în care stă doar esența ei) ea s'ar deosebi de fapt de acea religie în care conceptul de Dumnezeu și convingerea (practică) despre existența lui izvorăște din ideile fundamentale ale moralității. Căci, dacă ar trebui să presupunem atotputernicia, atotștiința etc., ale unui autor al lumii ca concepte date nouă din altă parte, pentru a aplica în urmă conceptele noastre de datorie la raportul nostru față de dânsul, acestea ar trebui să cuprindă o nuanță foarte accentuată de constrângere și supunere silită. Pe când, dacă respectul pentru legea morală ne prezintă cu totul liber, în baza preceptului propriei noastre rațiuni, scopul ultim al menirii noastre, noi primim, în așteptările noastre morale, o cauză ce se acordă cu acest scop și e potrivită pentru înfăptuirea lui,

cu cea mai sinceră venerație, care e cu desăvârșire deosebită de frică, și ne supunem ei de bună voie ¹⁾).

Dacă întrebăm, de ce oare ținem să avem în general o teologie, se vede lămurit că ea nu e necesară pentru lărgirea sau îndreptarea cunoașterii noastre despre natură și în general pentru o teorie, ci numai pentru religie, adică pentru întrebuințarea practică, anume morală a rațiunii în intenție subiectivă. Dar, dacă găsim că singurul argument ce conduce la un concept determinat al obiectului teologiei este el însuși moral, nu numai că ni se va părea straniu, ci nici chiar cu privire la suficiența asentimentului din acest argument pentru intenția sa ultimă nu vom simți nicio lipsă, dacă mărturisim că un atare argument nu demonstrează în mod suficient existența lui Dumnezeu decât pentru menirea noastră morală, adică în intenție morală, și că speculațiunea nu dovedește în el nicidecum tăria ei, sau nici nu lărgeste prin asta sfera domeniului ei. Dar va dispărea și mirarea, sau pretinsa contradicție a posibilității unei teologii, afirmate aci, cu ceea ce critica rațiunii speculative spunea despre categorii, anume că ele numai în aplicarea la lucruri ale simțurilor, nicidecum însă aplicate la suprasensibil, pot produce cunoaștere, dacă le vedem aci aplicate la o cunoaștere a lui Dumnezeu, dar nu în intenție teoretică (după ceea ce natura sa, nepătrunsă pentru noi, este în sine), ci numai în intenție practică. Pentru a pune capăt, cu acest prilej, neînțelegerii acelei doctrine a criticii, foarte necesară, dar care, spre supărarea unui dogmatism orb, oprește rațiunea în hotarele ei, adaug aci lămurirea ce urmează.

Dacă atribui unui corp *forță motrice*, prin urmare dacă îl gândesc prin categoria *cauzalității*, prin asta îl și *cunosc* totodată, adică determin conceptul său, ca al unui obiect în general, prin ceea ce îi convine lui pentru sine ca obiect al

¹⁾ Admirarea frumuseșilor naturii, precum și emoția pricinuită de scopurile ei atât de variate, pe care o minte ce reflectează e în stare s'o simtă încă înainte de orice reprezentare clară a unui autor rațional al lumii, au în sine ceva ce se aseamănă unui sentiment *religios*. De aceea ele par să influențeze mai întâi, printr'un mod de apreciere a lor analog celui moral, asupra sentimentului moral (al recunoștinței și venerației față de cauza nouă necunoscută) și să influențeze deci prin deșteptarea de idei morale asupra minții, dacă inspiră acea admirație care e unită cu mult mai mult interes, decât poate realiza simpla considerare teoretică.

simțurilor (ca condiție a posibilității acelei relații). Căci, dacă forța motrice ce i-o atribuesc e repulsivă, atunci i se cuvine corpului (dacă lângă el încă nu pun alt corp împotriva căruia își exercită forța) un loc în spațiu, apoi o întindere, adică spațiu în el însuși, pe lângă asta umplerea acestui spațiu prin forțele repulsive ale părților sale, în sfârșit și legea acestei umpleri (constând în faptul că temeiul repulsiunii părților trebuie să scadă în aceeași proporție în care crește întinderea corpului, și în care sporește spațiul ce-l umple cu aceleași părți prin această forță). Dimpotrivă, dacă îmi gândesc o ființă suprasensibilă ca *prim motor*, deci prin categoria cauzalității în vederea aceleiași determinări a lumii (a mișcării materiei), eu nu trebuie să mi-o gândesc în vreun loc în spațiu, tot așa de puțin cu întinderea, ba n'am voie să mi-o gândesc nici chiar existând în timp și cu alte ființe deodată. Prin urmare, n'am niciun fel de determinări, ce m'ar putea face să înțeleg condiția posibilității mișcării acestei ființe ca principiu, prin urmare n'o cunosc câtuși de puțin pentru sine (ca *prim motor*) prin predicatul cauzei, ci am numai reprezentarea despre ceva ce conține temeiul mișcărilor în lume, iar relația ei cu aceste mișcări, ca o cauză a lor, cum nu-mi dă nimic ce aparține însușirii lucrului care este cauză, lasă conceptul acesteia cu totul deșărt. Pricina acestui fapt este că eu, cu predicatele ce-și găsesc obiectul numai în lumea sensibilă, pot înainta, ce-i drept, spre existența a ceva ce trebuie să conțină temeiul lumii sensibile, dar nu spre determinarea conceptului său ca al unei ființe suprasensibile, care elimină toate acele predicate. Prin categoria cauzalității așa dar, dacă o determin prin conceptul unui *prim motor*, nu cunosc câtuși de puțin ce este Dumnezeu; se poate însă că voi reuși mai bine, dacă din ordinea lumii iau prilejul nu numai de a *gândi* cauzalitatea sa, ca a unei supreme *inteligente*, ci și de a-l *cunoaște* prin această determinare a conceptului amintit: deoarece aci dispăre condiția supărătoare a spațiului și a întinderii. Fără îndoială că marele nex causal ¹⁾ în lume ne constrânge să ne gândim o cauză supremă

¹⁾ B. și C.: finalitatea.

a acestui nex și a cauzalității lui ca înfăptuit printr'o inteligență. Dar prin acest fapt nu suntem nicidecum în drept să-i atribuim inteligență (cum de ex. să gândim eternitatea lui Dumnezeu ca existență în tot timpul, deoarece de altminteri nu ne-am putea face niciun concept despre simpla existență ca a unei mărimi, deci ca durată; sau să ne gândim atotprezența divină în toate locurile, spre a pricepe prezența nemijlocită pentru lucrurile în afară de noi, fără să ne fie îngăduit a atribui una din aceste determinațiuni lui Dumnezeu, ca ceva ce am cunoscut în el). Dacă determin cauzalitatea omului cu privire la anumite produse ce nu mi le pot explica decât prin finalitate intenționată, prin aceea că o gândesc ca o inteligență a lui, eu nu trebuie să mă opresc aci, ci pot să-i atribui acest predicat ca o însușire bine cunoscută a lui, cunoscându-l prin asta. Căci știu că intuiții se dau simțurilor omului și că sunt aduse prin intelect sub un concept și deci sub regule; că acest concept conține numai nota comună (cu neglijarea particularului) și că este deci discursiv; că regulele, spre a prinde în general reprezentări date într'o conștiință, se dau de intelect încă înaintea acelor intuiții etc., prin urmare eu atribui această însușire omului ca o însușire prin care îl cunosc. Dar dacă vreau să gândesc o ființă suprasensibilă (Dumnezeu) ca inteligență, aceasta într'o anumită privință a întrebuițării rațiunii, nu numai că e îngăduit, dar e și inevitabil. A-i atribui însă inteligență și a ne măguli că o putem cunoaște prin asta ca prin o însușire a ei, nu e nicidecum permis. Căci, în acest caz, trebuie să las la o parte toate acele condiții numai sub cari cunosc un intelect, prin urmare predicatul ce servește numai pentru determinarea omului nu poate fi raportat nicidecum la un obiect suprasensibil și printr'o cauzalitate astfel determinată nu se poate de loc cunoaște ce este Dumnezeu. Și așa este cu toate categoriile, care nu pot avea nicio semnificație pentru cunoașterea din punct de vedere teoretic, dacă nu sunt aplicate la obiecte ale unei experiențe posibile. Dar, prin analogie cu un intelect, eu pot, ba într'o anumită altă privință trebuie chiar să-mi gândesc o ființă suprasensibilă, fără a vrea totuși s'o cunosc prin asta din punct de vedere teo-

retic, anume când această determinare a cauzalității ei privește un efect în lume care conține o intenție necesară din punct de vedere moral, dar cu neputință de înfăptuit pentru ființe sensibile. Căci, în acest caz, o cunoaștere a lui Dumnezeu și a existenței sale (o teologie) e posibilă prin însușiri și prin determinări ale cauzalității sale, gândite numai prin analogie, ceea ce în privința practică, dar și *numai în această privință* (morală) are toată realitatea cerută. O etico-teologie este așa dar prea posibilă. Căci morala poate sta, ce-i drept, fără teologie cu regula sa, dar nu cu intenția ultimă ce-o impune aceeași regulă, fără a păgubi rațiunea cu privire la teologie. Dar o etică teologică (a rațiunii pure) e cu neputință, deoarece legi ce nu le dă raționarea însăși dela început și a căror ascultare ea o și impune ca facultate pură practică, nu pot fi morale. Tot astfel o fizică teologică ar fi o absurditate, deoarece n'ar expune legi naturale ci porunci ale unei voințe supreme, pe când o teologie fizică (mai bine zis fizico-teologică) ar putea servi totuși cel puțin ca propedeutică pentru teologia propriu zisă, dând prilej prin contemplarea scopurilor naturale, despre cari ea oferă materie bogată, la ideea unui scop ultim pe care natura nu-l poate propune; ea poate face deci să se simtă trebuința unei teologii care să determine îndestulător conceptul despre Dumnezeu pentru cea mai înaltă întrebuițare practică a rațiunii, dar pe care n'o poate produce și n'o poate întemeia în deajuns pe dovezile sale proprii.



CUPRINSUL

	Pag.
Precuvântare	3
Introducerea traducătorului	5
Prefață	45
<i>Introducere</i>	49
I. Despre împărțirea filosofiei	49
II. Despre domeniul filosofiei în general	52
III. Despre critica puterii de judecare considerată ca mijloc de legare a celor două părți ale filosofiei într'un întreg	54
IV. Despre puterea de judecare considerată ca facultate legislatoare a priori	57
V. Principiul finalității formale a naturii este un principiu transcendent al puterii de judecare	59
VI. Despre unirea sentimentului plăcerii cu conceptul finalității naturii	64
VII. Despre reprezentarea estetică a finalității naturii	67
VIII. Despre reprezentarea logică a finalității naturii	70
IX. Despre legarea legislațiilor intelectului și rațiunii prin puterea de judecare	73
Impărțirea întregii lucrări	77

PARTEA ÎNTÂIA. — CRITICA PUTERII DE JUDECATĂ ESTETICĂ

<i>Secțiunea întâia. Analitica puterii de judecare estetică</i>	81
<i>Cartea întâia. Analitica frumosului</i>	81
<i>Primul moment al judecății de gust, după calitate</i>	81
§ 1. Judecata de gust este estetică	81
§ 2. Plăcerea care determină judecata de gust este fără niciun interes	82
§ 3. Plăcerea produsă prin agreabil este unită cu interes	83
§ 4. Plăcerea produsă de bine e unită cu interes	85
§ 5. Comparația celor trei feluri de plăcere specific deosebite	87
<i>Al doilea moment al judecății de gust, anume după cantitatea sa</i>	89
§ 6. Frumosul este ceea ce e reprezentat fără concepte ca obiect al unei plăceri universale	89
§ 7. Comparația frumosului cu agreabilul și binele după criteriul de mai sus	90
§ 8. Universalitatea plăcerii e reprezentată într'o judecată de gust numai ca subiectivă	92
§ 9. Cercetarea chestiunii: dacă în judecata de gust sentimentul plăcerii se ivește înaintea aprecierii obiectului, sau aceasta înaintea sentimentului	95
<i>Al treilea moment al judecăților de gust după relațiunea scopurilor considerată în ele</i>	98
§ 10. Despre finalitate în general	98
§ 11. Judecata de gust n'are niciun alt temei decât forma finalității unui obiect (sau a reprezentării sale)	99
§ 12. Judecata de gust se întemeiază pe principii a priori	100

	Pag.
§ 13. Judecata de gust pură este independentă de excitație și emoție	101
§ 14. Lămurire prin exemple	102
§ 15. Judecata de gust este cu desăvârșire independentă de conceptul perfecțiunii	105
§ 16. Judecata de gust, prin care un obiect e declarat frumos sub condiția unui concept determinat, nu este pură	107
§ 17. Despre idealul frumuseții	110
<i>Al patrulea moment al judecării de gust după modalitatea plăcerii pentru obiect</i>	<i>115</i>
§ 18. Ce este modalitatea unei judecări de gust	115
§ 19. Necesitatea subiectivă pe care o atribuim judecării de gust este condiționată	116
§ 20. Condițiunea necesității ce o prezintă o judecată de gust este ideea unui simț comun	116
§ 21. Dacă avem temeiul să presupunem un simț comun	117
§ 22. Necesitatea asentimentului universal gândită într'o judecată de gust este o necesitate subiectivă care, presupunându-se un simț comun, e reprezentată ca obiectivă	118
<i>Notă generală la prima secție a analiticei</i>	<i>119</i>
<i>Cartea a doua. Analitica sublimului</i>	<i>123</i>
§ 23. Trecerea dela facultatea de judecare a frumosului la cea a sublimului	123
§ 24. Despre diviziunea unei cercetări a sentimentului sublimului	126
A) Despre sublimul matematic	127
§ 25. Definiția nominală a sublimului	127
§ 26. Despre aprecierea mărimii lucrurilor naturii, apreciere necesară pentru ideea sublimului	130
§ 27. Despre calitatea plăcerii în judecarea sublimului	137
B) Despre sublimul-dinamic al naturii	140
§ 28. Despre natură considerată ca putere	140
§ 29. Despre modalitatea judecării asupra sublimului naturii	144
<i>Notă generală la expunerea judecăților estetice reflexive</i>	<i>146</i>
<i>Deduțiunea judecăților estetice pure</i>	<i>160</i>
§ 30. Deduțiunea judecăților estetice asupra obiectelor naturii nu poate privi ceea ce numim în ea sublim, ci se poate raporta numai la frumos	160
§ 31. Despre metoda deducțiunii judecăților de gust	161
§ 32. Intâia particularitate a judecării de gust	162
§ 33. A doua particularitate a judecării de gust	165
§ 34. Un principiu obiectiv al gustului e imposibil	166
§ 35. Principiul gustului este principiul subiectiv al puterii de judecare în general	167
§ 36. Despre problema unei deducțiuni a judecăților de gust	168
§ 37. Ce se afirmă bine zis a priori într'o judecată de gust despre obiect	170
§ 38. Deduțiunea judecăților de gust	170
§ 39. Despre posibilitatea comunicării unei senzații	172
§ 40. Despre gust considerat ca un fel de sensus communis	174
§ 41. Despre interesul empiric pentru frumos	177
§ 42. Despre interesul intelectual pentru frumos	179
§ 43. Despre artă în general	184
§ 44. Despre arta frumoasă	186
§ 45. Artă frumoasă este artă întrucât pare a fi totodată natură	187
§ 46. Artă frumoasă este arta geniului	188
§ 47. Lămurirea și confirmarea explicării de mai sus despre geniu	189
§ 48. Despre raportul geniului cu gustul	192

	Pag.
§ 49. Despre facultățile minții cari constituiesc geniul	195
§ 50. Despre legătura gustului cu geniul în produsele artei frumoase	201
§ 51. Despre clasificarea artelor frumoase	202
§ 52. Despre unirea artelor frumoase în unul și același produs	208
§ 53. Comparația valorii estetice a artelor frumoase întreolaltă	209
§ 54. Notă	213
<i>Secțiunea a doua.</i> Dialectica puterii de judecare estetică	219
§ 55.	219
§ 56. Expunerea antinomiei gustului	220
§ 57. Deslegarea antinomiei gustului	221
<i>Nota I-a</i>	223
<i>Nota a II-a</i>	226
§ 58. Despre idealismul finalității atât a naturii cât și a artei, ca unic principiu al puterii de judecare estetică	228
§ 59. Despre frumusețe ca simbol al moralității	233
§ 60. <i>Anexă.</i> Despre metodologia gustului	237

PARTEA A DOUA. — CRITICA PUTERII DE JUDECARE TELEOLOGICĂ

§ 61. Despre finalitatea obiectivă a naturii	243
<i>Secțiunea întâia.</i> Analitica puterii de judecare teleologică	245
§ 62. Despre finalitatea obiectivă, care, spre deosebire de cea materială, este numai formală	245
§ 63. Despre finalitatea relativă a naturii, spre deosebire de cea internă.	250
§ 64. Despre caracterul propriu al lucrurilor ca scopuri naturale	253
§ 65. Lucruri ca scopuri naturale sunt ființe organizate	256
§ 66. Despre principiul aprecierii finalității interne în ființe organizate	260
§ 67. Despre principiul aprecierii teleologice asupra naturii în general ca sistem al scopurilor	261
§ 68. Despre principiul teleologiei ca principiu intern al științei naturale.	265
<i>Secțiunea a doua.</i> Dialectica puterii de judecare teleologică	268
§ 69. Ce este o antinomie a puterii de judecare	268
§ 70. Expunerea acestei antinomii	270
§ 71. Pregătire pentru deslegarea antinomiei de mai sus	272
§ 72. Despre diversele sisteme asupra finalității naturii	273
§ 73. Niciunul din sistemele amintite mai sus nu dă ceea ce promite	276
§ 74. Cauza imposibilității de a trata în mod dogmatic conceptul unei tehnice a naturii este inexplicabilitatea unui scop natural	279
§ 75. Conceptul unei finalități obiective a naturii este un principiu critic al rațiunii pentru puterea de judecare reflexivă	282
§ 76. Notă	285
§ 77. Despre caracterul propriu al intelectului uman prin care putem dobândi conceptul unui scop natural	289
§ 78. Despre combinarea principiului mecanismului universal al materiei cu cel teleologic în tehnica naturii	295
<i>Anexă.</i> Metodologia puterii de judecare teleologică	301
§ 79. Dacă teleologia ar trebui tratată ca aparținând științei naturale	301
§ 80. Despre subordonarea necesară a principiului mecanismului sub cel teleologic în explicarea unui lucru ca scop natural	302
§ 81. Despre adăugirea mecanismului la principiul teleologic în explicarea unui scop natural ca produs natural	307
§ 82. Despre sistemul teleologic în raporturile exterioare ale ființelor organizate	310
§ 83. Despre scopul ultim al naturii considerată ca sistem teleologic	315
§ 84. Despre scopul ultim al existenței unei lumi, adică a creațiunii înseși	320



	Pag.
§ 85. Despre fizico-teologie	322
§ 86. Despre etico-teologie	328
Notă	332
§ 87. Despre dovada morală a existenței lui Dumnezeu	334
§ 88. Limitarea valabilității dovezii morale	339
Notă	345
§ 89. Despre utilitatea argumentului moral	346
§ 90. Despre felul asentimentului într'o dovadă teleologică a existenței lui Dumnezeu	348
§ 91. Despre felul asentimentului printr'o credință practică	354
<i>Notă generală la teleologie</i>	362

