

4077  
PUBLICAȚIUNILE INSTITUTULUI PEDAGOGIC — CERNĂUȚI

IMMANUEL KANT

INTEMEIEREA  
METAFIZICEI MORAVURILOR



Traducere însoțită de o schiță  
biografică și o introducere în  
:: filozofia morală ::

DE

TRAIAN BRĂILEANU  
PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN CERNĂUȚI



BUCUREȘTI  
—  
EDITURA CASEI ȘCOALELOR  
1929

1426  
—  
925

*[Handwritten signature]*  
1925. 27.

INTEMEIEREA  
METAFIZICEI MORAVURILOR

---

## DE ACELAȘ AUTOR

*Despre condițiunile conștiinței și cunoștinței*, Cernăuți  
1912.

*Die Grundlegung zu einer Wissenschaft der Ethik*,  
Wien und Leipzig, W. Braumüller, 1919.

*Introducere în Sociologie*, Cernăuți, Librăria „Ostașul  
Român“, 1923.

*Sociologia Generală*, Cernăuți, Tipografia „Mitropolitul  
Silvestru“, 1926.

*Ethik und Soziologie*. Ein Beitrag zur Lösung des Pro-  
blems „Individuum und Gesellschaft“, Cernăuți,  
Librăria F. V. Mühldorf, 1926.

*Politica*, Cernăuți, Tip. „Mitropolitul Silvestru“, 1928.

---

9 9404788 707/91A  
PUBLICAȚIUNILE INSTITUTULUI PEDAGOGIC — CERNĂUȚI

---

IMMANUEL KANT

INTEMEIEREA  
METAFIZICEI MORAVURILOR



Traducere însoțită de o schiță  
biografică și o introducere în  
:: filozofia morală ::

DE

TRAIAN BRĂILEANU

PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN CERNĂUȚI



BUCUREȘTI

—  
EDITURA CASEI ȘCOALELOR

1929

## CUVÂNT ÎNAINTE.

---

Traducerea de față e făcută după textul german publicat în ediția îngrijită de Theodor Fritzsch pentru editura Ph. Reclam jun. Leipzig, iar în urmă a fost colaționată cu traducerea franceză a lui H. Lachelier (ed. a 6-a, Paris, Hachette).

Titlul lucrării lui Kant este: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, adică „Punerea temeliei la metafizica moravurilor“. Traducerea cea mai bună ni se pare a fi: „Principiile fundamentale ale metafizicei moravurilor“. Dar am preferat a spune „Intemeierea metafizicei moravurilor“ după analogia cu traducerea franceză „Fondements de la métaphysique des moeurs“, precum de altfel și traducerea italiană a lui Vidari este: „Fondazione della metafisica dei costumi“.

Traducerea franceză năzuește în primul rând să înlesnească *înțelegerea* textului kantian, deci

ea îl modernizează, în multe locuri îl comentează și explică chiar în textul traducerii. Noi am căutat să păstrăm, pe cât se poate, structura textului original. În această privință am urmat exemplul traducătorilor francezi ai „Criticii rațiunii pure”<sup>1</sup> cari mărturisesc a avea „amibiția, singură legitimă, de a traduce pe cât se poate de textual, de a conserva frazelor înfățișarea și culoarea lor”, și nicidecum de a face „operă literară”.

---

1) A. Tremesaygues și B. Pacaud.

## VIATA LUI KANT

---

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

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

Timp de 15 ani Kant rămase „docent privat“ și ținu prelegeri cari cuprindeau: matematica, fizica, metafizica, filozofia morală, geografia fi-

zică, dreptul natural, enciclopedia și istoria filozofiei, antropologia, teologia naturală, pedagogia, și chiar mecanica și mineralogia.

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

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

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

---





IMMANUEL KANT  
(DUPĂ STATUIA LUI RAUCH)

## SCRIERILE LUI KANT

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

---

### I. FAZA PRECRITICISTĂ

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

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

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

4. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie*

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

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

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

7. a) Von den Ursachen der *Erderschütterungen* bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat (Königsb. Frag- und Anzeigungs-Nachrichten, din 24 Ian. 1756).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

18. Von dem ersten Grunde des *Unterschie-*

*des der Gegenden im Raume* (în Kgsb. Fr. u. Anz. Nachr. din 6 Februarie 1768).

## II. FAZA CRITICISTĂ.

1. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, disert. pro loco professionis log. et metaph. ordin. rite sibi vindicando, Regiomonti 1770.

2. Von den verschiedenen *Rassen der Menschen*, Kgsb. 1775 (apoi, mai pe larg, Leipzig 1777).

3. *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781.

4. *Prolegomena* zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Riga 1783. (Traducere română de Mihail Antoniadă, București, Cultura Națională, 1924).

5. a) Idee zu einer *allgemeinen Geschichte* in weltbürgerlicher Absicht (Berlin. Monatsschrift 1784).

b) Was ist Aufklärung, (ibid. 1784).

6) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1783.

7. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Riga 1786.

8. *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788.

9. *Kritik der Urteilskraft*, Berlin und Libau 1790.

10. *Die Religion innerhalb der Grenzen der*

*blossen Vernunft*, Kgsb. 1783. (Traducere română în Colecțiunea „Probleme și Idei“, cu o notiță despre Iemm. Kant în lumina gândirii europene de C. Rădulescu-Motru).

11. *Zum ewigen Frieden*, ein philos. Entwurf, Kgsb. 1795. (Traducere română de Ion Gorun, București s. a.).

12. *Metaphysik der Sitten* :

I. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Kgsb. 1797.

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

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

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

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

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

---

## INTRODUCERE IN FILOZOFIA MORALĂ

---

### I

Punctul de plecare al lui Kant, în căutarea principiilor fundamentale ale filozofiei morale, este clasică împărțire a filozofiei în *logică*, *etică* și *fizică*. Logica, după Kant, este știința care se ocupă de legile gândirii; ea este filozofia formală propriu zisă care n'are nevoie de experiență pentru a-și formula legile. Dimpotrivă, etica și fizica au o parte empirică și o parte care se întemeiază pe principii *a priori*; această parte, pură, se numește metafizică. În acest fel vom avea o *metafizică a naturii* și o *metafizică a moravurilor*. Metafizica moravurilor este știința morală propriu zisă, pe când partea empirică se poate numi *antropologie practică*.

Această clasificare a filozofiei stă la baza sistemului kantian. În „*Critica rațiunii pure*“, Kant a îngărdit câmpul de cercetare al știin-

ței despre „natură“ în așa fel încât nici o confuzie cu cercetările în domeniul moral să nu mai fie posibilă. Rațiunea ca instrument al cunoașterii a *ceea ce este* e limitată în întrebuințarea ei la lumea fenomenală, la ceea ce e dat și cum e dat simțurilor. *Fenomenele* sunt deci obiectele așa cum apar simțurilor. În mod necesar însă trebuie să afirmăm că obiectele există *în sine*, fără să putem ști *cum* sunt în sine. Orice afirmație în această direcție depășește limitele cunoașterii exacte, științifice.

Dacă însă fenomenele ne-ar fi date ca simple senzații (cum afirmă senzualistii, vechi și moderni) ar rămâne inexplicabilă „cunoașterea“, adică desprinderea de legi prin cari natura ni se prezintă ca un „cosmos“, ca un „mecanism“ perfect. Trebuie să existe deci principii cari ordonează substratul fenomenal, *principii formale a priori* cari îi imprimă lumii fenomenale structura ei. Aceste principii sunt spațiul, timpul și categoriile intelectului. Ele nu pot aparține obiectelor în sine, deoarece despre ele nu avem nici o cunoaștere, ci aceste principii sunt condițiunea pentru apariția obiectelor ca fenomene în contact cu subiectul. Prin urmare, principiile formale trebuie să aparțină subiectului; ele sunt date „a priori“, deci din punct de vedere *logic* înaintea oricărei experiențe, întrucât în ele stă posibilitatea oricărei experiențe. Aceste forme sunt transcendente, deoarece nu aparțin o-



biectelor în sine, dar din punct de vedere empiric, adică cu privire la experiența externă, ele sunt reale.

Orice cunoaștere în domeniul naturii este deci condiționată și legată de experiență, de datele simțurilor.

Dar noi putem *gândi* obiecte cari nu sunt date prin experiență. Și nu numai că *putem* gândi, ci trebuie să gândim astfel de obiecte întrucât sinteza fenomenelor, *sistematizarea cunoștințelor*, reclamă depășirea câmpului experienței pentru a ajunge la un principiu suprem, la un principiu care cuprinde în sine toate condițiunile existenței.

Existența acestor obiecte, a „*noumenelor*“ e certă, deși nu poate fi dovedită prin experiență. Ele nu sunt obiecte ale științei, ci scopuri ale acțiunii, ale rațiunii practice sau *voinței*. În clipa ce depășim limitele experienței, ale cunoașterii teoretice, lumea fenomenală se transformă în *mijloc* pentru realizarea *scopurilor voinței*. Voința își creiază o nouă lume, un imperiu al scopurilor. Eul empiric, care eră fenomen între fenomene și supus legilor naturale, reprezintă acum un *început absolut*, o *persoană liberă* care își dă legi de acțiune în conformitate cu natura sa rațională și în mod independent de înrâurirea lumii fenomenale. Criteriul adevărului în domeniul libertății este numai concordanța rațiunii cu sine însăși.

În „Intemeierea metafizicei moravurilor“ Kant schițează pe aceste temelii planul unei filozofii morale pe care o dezvoltă apoi, cinci ani mai târziu (1788), în „Critica rațiunii practice“.

## II.

Problema ce vom încerca să o rezolvim mai întâiu este de a ști ce l-a împins pe Kant să se pare în mod atât de radical „natura“ de „domeniul moral“ și să opună „legilor naturale“ „legile libertății“.

Înțelegerea acestei probleme n'o putem dobândi decât prin fixarea locului „criticismului“ în evoluția gândirii filozofice, considerând în această evoluție în primul rând raportul între *fizică* și *etică*, sau, în general, între științele naturale și cele morale<sup>1</sup>.

La popoarele vechi precum și la popoarele așazise primitive de azi, „ordinea“ se prezintă ca o unitate sau un paralelism între ordinea „socială“ și cea „naturală“. Cele două „ordini“ nu numai că sunt construite una după analogia celeilalte, dar adeseori se substituiesc reciproc. Raționalizarea vieții sociale aduce cu sine și

1) Această deosebire și opoziție s'a accentuat tot mai mult și, astăzi, în filosofia germană se face o deosebire precisă, atât cu privire la obiect cât și la metodă, între „Naturwissenschaften“ și „Geisteswissenschaften“, sau „Naturwissenschaften“ și „Kulturwissenschaften“ (H. Rickert).

raționalizarea ordinii cosmice. Ivirea „legii“ în domeniul social ca principiu de conduită înseamnă și începutul năzuințelor de a găsi și fixa „legi“ cosmice. „Filozofia naturală“ elină s'a născut în urma organizării „raționale“ a cetăților antice, în urma înlocuirii bunului plac al domnitorului „harismatic“ prin legi scrise și aplicate în mod impersonal de către judecători. „Dreptatea“ devine nu numai un principiu juridic ci și cosmic.

Dar ivirea acestor speculațiuni, reflexiunea conștientă asupra acestei probleme se datorește perturbațiilor sociale și politice în cetățile grecești. Desacordul în unitatea „ordinii universale“ împinge la încercări de restabilire a unității, la căutarea unui principiu care să garanteze armonia. În mod logic acest principiu a fost găsit în *rațiune*, concepută ca legiuitoare supremă a lumii.

În domeniul social rațiunea se manifestează în arta guvernării, în politică (cuprinzând toată sfera *normelor sociale*), în natură prin arta de a măsura, deci în matematică. Matematica garantează stabilitatea ordinii cosmice așa cum „legea“ garantează stabilitatea ordinii sociale. La Pitagoreeni găsim tendința de contopire a acestor două științe, de a găsi formularea matematică a ordinii morale și de a interpreta formulele matematice în înțeles moral.

Aceste încercări de construire a unei concep-

ții unitare despre lume fură întrerupte prin apariția sofștilor. Luptele de partide în cetățile grecești, nutrite prin neîntrerupte războaie externe, apoi infiltrațiunea de elemente străine în urma comerțului de bunuri materiale și ideale, destrămară ordinea socială și deschiseră drum liber „individualismului“ și anarhismului social, care-și găsi expresia teoretică în subiectivismul extrem al sofștilor.

Filozofia lui Socrate-Platon e o încercare genială de a restabili unitatea ordinii cosmice și sociale.

Aristotel desăvârși opera lui Platon, dar numai cu privire la ordinea cosmică. El scoase din corpul filozofiei politica și etica și le trată ca științe ale căror probleme nu pot fi demonstrate în mod riguros în felul științelor *fizice*. Numai în domeniul fizic rațiunea poate construi un „sistem“ unitar, o *metafizică*. Dar acest sistem fu atacat de „scepticism“, iar decadența științelor naturale și matematice grăbi prăbușirea ordinii cosmice întemeiată pe principii raționale, înlesnind ridicarea din nou a unui principiu etic-social la rangul unui principiu cosmic (neoplatonismul). În creștinism, acest principiu se contopi apoi cu principiul religios iudaic. Cunoașterea rațională fu înlocuită prin credință, întemeiată pe manifestarea concretă a principiului cosmic moral în persoana lui Isus Hristos. În opera lui Augustin această concepție își găsește formularea cea mai desăvârșită.

În Scolasticism, dualismul credință-știință re-  
apare, dar aci se face încercarea de a pune știința în serviciul credinței, de a sprijini și întări credința prin cunoașterea rațională.

Accentuându-se însă tot mai mult progresul științelor exacte, matematice, divorțul complet între credință și știință e inevitabil. Cu Descartes rațiunea își dobândește iarăș independența. Lumea fizică e înțeleasă ca un mecanism perfect care, pentru a funcționa în deplină ordine, n'are nevoie de intervenția unui principiu „irațional“. Opera lui Descartes inaugurează epoca matematică-mecanicistă în „filozofia naturii“.

Zeitatea își pierde toate atributele cari ar putea-o îndreptăți să reclame pentru sine dominațiunea cosmosului. I se lasă doar o dominațiune — și aceasta din punct de vedere al cunoașterii numai „fictivă“ — în domeniul social și moral. Spinoza, poate în bună intenție de a-i salva și întări zeității această poziție, nu face decât să o deposeze cu desăvârșire. Incercarea de a demonstra existența lui Dumnezeu și morala „more geometrico“ înseamnă a proclama și în acest domeniu atotputernicia rațiunii și a legilor naturale mecanice. Panteismul lui Spinoza e, din punct de vedere al religiei, ateism pur. Spinoza e părintele dogmatismului raționalist-scientifist, așa cum Augustin e părintele dogmatismului religios. Cu Spinoza și Hobbes intră și în politică, sau, în general,

în științele sociale, „determinismul natural”, concepția matematică-mecanicistă.

Secolele XVII și XVIII sunt, în filozofie, stăpânite de această concepție, continuând deci și desăvârșind raționalismul antic.

Dar, pe de altă parte, chiar această concepție cuprinde în sine germenele propriei ei descompuneri. Raționalismul anume nu poate dovedi realitatea lumii decât depășind sfera experienței și atribuind rațiunii puterea de a cunoaște cauza ultimă, esența lucrurilor sau *substanța* pe care se întemeiază realitatea. Impotriva acestei pretenții a rațiunii scepticismul nu încetă a-și menține argumentele prin analiza condițiilor cunoașterii. Dărâmând temeliile raționalismului pentru explicarea lumii fizice, scepticismul înlătură totodată și posibilitatea găsirii și dovedirii unui principiu suprem moral, dacă afară de rațiune nu există altă facultate de a găsi un astfel de principiu. Și într'adevăr, în acea vreme, nimene nu se putea încumeta să pună lângă rațiune altă facultate din care să izvorască cunoașterea unui principiu moral. „Cunoaștere” însemna pe atunci cunoaștere rațională, și încă nu se știa de cunoaștere instinctivă și subconștientă. Somnambulismul încă nu-și făcuse intrarea în filozofie.

Prin urmare, Kant, deșteptat de Hume din somnul dogmatic, încearcă a opune scepticismului argumente raționale. El vrea să găsea-

scă pentru știință temelii solide, cu condiția însă ca ea să nu depășească limitele ce i se impun prin natura obiectului, iar pe de altă parte el vrea să arate că *aceeaș rațiune* e în drept și în stare să se ridice, prin idei, deasupra lumii fenomenale, obiect al științei exacte, creind o lume noumenală, în care subiectul devine personalitate liberă.

Această lume noumenală e construită după analogia cu lumea fenomenală, dar ea există și prezintă aspectul unui cosmos (în care domnesc legi asemănătoare legilor naturale) numai prin faptul că personalitatea o creiază ca o lume necesară pentru existența ființelor raționale.

În ordinea pur logică noi ne ridicăm, trecând prin formele intuiției și cugetării și depășind limitele lumii fenomenale, la idei ca postulate pentru unitatea desăvârșită a cosmosului. Din punct de vedere teoretic existența acestor idei nu poate fi dovedită, ele ne apar numai ca logic-necesare, dar aceste idei (zeitatea, libertatea, nemurirea sufletului) trebuie să fie considerate existente din punct de vedere practic, al acțiunilor ființelor raționale.

Din punct de vedere teoretic deci, subiectul e un fenomen între fenomene, supus legilor naturale, fizice, din punct de vedere practic (al acțiunii) însă el e un noumenon, un obiect în sine, o ființă rațională, a cărei idee, în purita-

tea ei, coincide cu ideea zeității. Libertatea și nemurirea sunt cele două atribute ale acestei idei; ele sunt puse odată cu ideea unei ființe raționale. Eul empiric cunoaște *cum este lumea*, personalitatea cunoaște *pentru ce există și cum trebuie să fie lumea*.

Din aceste premise formula imperativului categoric rezultă *dela sine*. O comunitate de ființe raționale nu poate exista decât cu condiția ca maximele acțiunilor lor să poată forma principiile unei legislații universale.

Intr'adevăr, noi ne-am ridicat la postulatele rațiunii practice numai prin gândire logică-formală, făcând abstracție de orice conținut empiric-contingent. Dacă acțiunile noastre ar fi conduse numai de instinctele oarbe, de tendințe și trebuințe, n'am putea vorbi de scopuri, ci numai de o concordanță sau discordanță a acestor instincte cu ordinea fizică. Raportul omului cu celelalte obiecte s'ar petrece după legi naturale-mecanice. Din fiecare contact ar rezulta o anumită constelație mecanică a lucrurilor. Dar, pornind acțiunea *dela* ideile la cari ne-am ridicat cu ajutorul rațiunii, noi intrăm, cu acțiunea noastră, în lumea fenomenală nu ca un corp între corpuri, ci ca forță creatoare, ca voință care vrea să realizeze scopuri, deci să transforme natura într'un mediu potrivit pentru existența unei comunități de ființe raționale. Legile acțiunilor ființei raționale nu pot fi dictate



deci și impuse de lumea fenomenală, de experiență, ci de condițiunile existenței acelei comunități. Acțiunile trebuie să aibă la bază ca principiu suprem, a priori, valabilitatea universală a maximelor lor.

### III.

Trebuie să analizăm acum dacă idealismul critic al lui Kant reprezintă, în respingerea scepticismului, un progres față de idealismul obiectiv (platonice).

Afirmației sofistilor că lumea fenomenală este ireală, dependentă de subiect, și că nu există un criteriu obiectiv al adevărului, idealismul obiectiv îi opune afirmația realității ideilor. Dar această afirmație se întemeiază numai pe pretinsa evidență a cunoașterii raționale.

Aristotel năzuește să concilieze întrucâtva opoziția între idealismul obiectiv și subiectivismul extrem al sofistilor, dar nu poate opri pentru lungă vreme atacul, acum mai sistematic, al scepticismului care poate dovedi cu argumente puternice „relativitatea“ oricărui adevăr.

Kant pune problema altfel. Admitem, zice el, că nu cunoaștem decât fenomene și că singurul izvor al cunoștințelor noastre sunt simțurile noastre. Deci noi nu putem cunoaște cum sunt obiectele în sine, ci numai cum apar simțurilor noastre. Prin urmare, modul cum sunt date lu-

crurile (însușirile lor și raporturile lor întreo-laltă) nu poate fi atribuit lucrurilor, căci atunci ar fi cunoscute ca obiecte în sine, ci acest mod aparține subiectului.

„Artificiul de metodă“ prin care Kant ajunge la acest rezultat, el îl compară cu cel întrebuițat de Copernic (Critica rațiunii pure, ed. Reclam, pg. 21). Înainte de Copernic se credea că mișcarea corpurilor cerești e obiectivă, reală. Copernic a formulat ipoteza că mișcarea nu trebuie căutată în obiectele cerului ci în observator, că ea este numai modul cum observatorul o percepe. Abia din această ipoteză a rezultat posibilitatea formulării legii gravitațiunii a lui Newton. În mod analog Kant încearcă o inversare a raportului obicinuit între subiect și obiect. Până acum se credea că experiența noastră se orientează după obiectele în sine; ipoteza idealismului critic este că obiectele se îndreaptă după modul nostru de reprezentare, devenind astfel fenomene percepute. Prin aceasta se delimitează în mod lămurit câmpul oricărei experiențe posibile și totodată, prin fixarea precisă a modului de reprezentare, structura lumii fenomenale. Idealismul kantian transformă ideile platonice în „categorii“ constitutive ale lumii fenomenale, în principii formale „a priori“.

Prin concesiunea făcută subiectivismului și scepticismului că obiectul în sine e necunoscut

și inaccesibil cunoașterii, Kant le-a luat cel mai puternic argument împotriva științei exacte ; iar prin stabilirea modului de cunoaștere prin categorii, deci prin fixarea sistemului de coordonate pentru determinarea a tot ce este dat cunoașterii, Kant a redus punctele de atac împotriva evidenței raționale. Scepticismul ar trebui să dovedească că logica e nelogică, iar subiectivismul ar trebui să arate că fiecare subiect concret are alt mod de reprezentare, deci subiectivismul ar fi nevoit să se refugieze în ultima fortăreață ce-i mai rămâne și care este „solipsismul“<sup>1</sup>.

Criticismul kantian mai oferă avantajul de a putea respinge orice speculațiune metafizică venită din partea științelor exacte prin depășirea câmpului experienței și încercarea de a ajunge la un principiu necondiționat. Desigur, în științele naturale, exacte, se poate opera cu ficțiunea obiectului în sine, considerând fenomenele ca obiecte în sine cu determinări spațiale, temporare, cauzale, etc. Câtă vreme cercetările nu părăsesc experiența și observația, această ficțiune e admisibilă. Dar în clipa ce se părăsește câmpul experienței pentru a construi „un sistem de idei“ cu pretenția că acest sistem e *real*, știința intră în contradiceri inevitabile.

1) Vezi Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 6 Aufl. Tübingen, 1928 pag. 6—7

Speculațiunile de acest fel sunt foarte numeroase și variate și, din acest punct de vedere, monismul lui Haeckel stă pe acelaș plan cu senzualismul lui Mach.

Critica îndreptată împotriva lui Kant atacă mai ales două puncte: obiectul în sine și „a-priorismul“ categoriilor. Urmași iluștri ai lui Kant, amintim pe Fichte, Hegel, Schopenhauer, au încercat să modifice sau să răstoarne sistemul kantian. În Franța, Renouvier întemeiază neocriticismul, prin schimbarea locului ce-l fixase Kant obiectului în sine. S'a arătat apoi că ierarhia facultăților subiective: sensibilitate, intelect, rațiune, e arbitrară și determinată de tradiție.

În morală mai ales s'au ivit curente antiraționaliste, cari accentuează importanța covârșitoare a vieții afective, a instinctelor, tendințelor, trebuințelor, pasiunilor. Libertatea, așa cum o definește Kant, n'ar exista, după această concepție, ci ar fi o construcție raționalistă.

Dar, în timpurile mai noi și în Germania în primul rând, idealismul critic a înviat cu o putere uimitoare. Atât în teoria cunoașterii cât și în etică, idealismul critic formează punctul central pentru cercetări foarte asidue. Școala „neokantiană“ și „fenomenalismul“ sunt direcții cari se întemeiază pe idealismul critic.

Problema libertății și a personalității stă, și ea, în centrul interesului filozofiei moderne, de-

oarece e strâns legată de problemele practice ale educației. Și aci filozofia morală kantiană oferă o bază solidă pentru întemeierea unei *arte morale*.

#### IV.

Pozițiunea idealismului critic se poate apăra destul de lesne împotriva metafizicienilor: materialişti, senzualişti, subiectivişti, sceptici, etc. Dar în timpul din urmă s'a ivit un nou adversar, pozitivismul, care atacă, mai ales în domeniul etic-social, temeliile sistemelor tradiționale. Lévy-Bruhl, care pretinde a fi un continuator al lui Auguste Comte și este un adept al lui Durkheim, încearcă, în cartea sa „La Morale et la Science des moeurs“ (ed. 1-a 1903, ed. 9-a 1927) să întemeieze o nouă direcție în știința morală. După concepția sa „*știința morală*“ va cerceta în mod obiectiv fenomenele morale, năzuind a desprinde legi și uniformități, iar în urmă, în baza rezultatelor aflate, se va putea constitui o tehnică morală, o artă morală rațională. Pentru a ști cum să acționez pentruca faptele mele să fie morale, trebuie să cunosc morala societății în care trăesc, sau, în general, condițiunile concrete de cari depinde morala unei societăți. Prin metoda istorică și comparativă noi putem supune fenomenele morale unei analize sistematice, izolându-le din

ansamblul fenomenelor sociale (economice, juridice, politice, religioase) și arătând interdependența acestor categorii de fenomene. O „știință normativă“ nu există, dar poate exista o „știință despre norme“. Lévy-Bruhl încearcă deci să încadreze morala în corpul științelor sociale care, în totalitatea sa, constituie Sociologia.

S'a afirmat că „sociologismul“ sau „socio-centrismul“ lui Durkheim, pe care se întemeiază și teoria lui Lévy-Bruhl, e zdrobitoare pentru morală și educație, deoarece nimicește cu desăvârșire libertatea individuală și rolul „personalității“. S. Deploige, în cartea sa „Le Conflit de la Morale et de la Sociologie“ (ed. a 3-a, Paris [s. a.], dă, din punctul de vedere al „Thomismului“, o critică detaliată a teoriei lui Durkheim și a științei morale a lui Lévy-Bruhl, iar morala filozofică tradițională și-a găsit, în Franța, un apărător puternic în A. Fouillée.

Și în Germania năzuințele etice filozofice se îndreaptă spre a dovedi posibilitatea constituirii etice ca știință normativă (Fr. Jold, Fr. Paulsen) și să arate posibilitatea menținerii libertății cel puțin ca „postulat“. Toate tendințele se concentrează în a concilia, pe cât se poate, acest postulat al libertății cu determinismul „natural“. Se încearcă, prin artificii câteodată foarte complicate (d. e. N. Hartmann, Ethik, 1926) o demonstrare a libertății.

O deslegare a problemei s'ar putea încerca, cred că, printr'o confruntare a idealismului critic cu pozitivismul.

Intorcându-ne la Kant și Comte, trebuie să constatăm că *nici Kant nu tratează morala ca știință, nici Comte nu o tratează ca artă*. Păreră noastră este că cine vrea să încerce constituirea unei științe morale trebuie să aplice principiile Criticii rațiunii pure, cari nu contrazic întru nimic pozitivismul comteist și științificismul raționalist al lui Durkheim. Dimpotrivă, numai criticismul îi poate da pozitivismului un suport teoretic ferindu-l de dogmatism și de metafizică! Pe de altă parte, cine vrea să expună morala ca artă, ca un canon de norme, va trebui să urmeze calea arătată de Kant în „Intemeierea metafizicei moravurilor“ și în „Critica rațiunii practice“.

Intr'adevăr, Kant susține doar' în mod lămurit că omul ca fenomen, ca un corp între corpuri în spațiu și timp, e supus legilor (cauzalității) naturale, fizice. Prin urmare orice *știință* despre om trebuie să plece dela aceleași premise ca și toate celelalte științe. În acest fel toate acțiunile omului vor fi determinate, în lumea fenomenală, de condițiunile în cari se desfășoară. Psihologia deci, sau, cum o numește Kant, antropologia, nu va putea dovedi *existența libertății*. Dar, zicem noi, ea va constata că există, la indivizii concreți cari acționează,

*sentimentul libertății, credința în existența libertății.* În mod logic, pentru a înlătura din psihologie confuzia ce se poate face între existența libertății și credința în existența ei, direcția psihologică „behavioristă“ renunță să explice acțiunile prin motivarea lor subiectivă și le cercetează ca fapte exterioare în spațiu, sau, cum ar zice Durkheim, ca „lucruri“.

Dar făcând abstracție dela faptul că și în psihologie și în științele sociale neglijarea acestui factor subiectiv împiedică rezolvirea multor probleme și împinge la construcții raționaliste-mecaniciste, cari nu se pot menține <sup>1</sup>, *în artele sociale (și, precum s'ar putea arăta, în orice artă)*, acest sentiment, această credință formează chiar punctul de plecare, este chiar postulatul fundamental, *astfel încât chiar cercetarea științifică, întrucât poate fi considerată ca artă și are nevoie de o tehnică, trebuie să se întemeieze pe postulatul libertății.* Din acest punct de vedere și evidența axiomelor izvorăște dintr'un act al voinței <sup>2</sup>.

Critica ce s'ar putea îndrepta împotriva pozițiunii kantiene privește afirmația că în imperiul scopurilor domnesc legi tot atât de ri-

1) În sociologie această problemă e rezolvită în mod interesant și deosebit de Vilfredo Pareto pe deoparte și Max Weber pe de altă parte.

2) Vezi Hugo Dingler, *Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie*, München 1926.



gide ca și în lumea fenomenală<sup>3</sup>. Kant năzuește a înlătura această obiecțiune posibilă prin demonstrarea că lumea scopurilor cu legile sale e creiată de rațiunea practică (voință), deci voința supunându-se acestor legi poate fi numită liberă sau autonomă, și nu eteronomă. Această pozițiune nu cuprinde nici o contradicție, deoarece contradicție ar fi numai în cazul când voința ar inventa legi și norme pentru a nu le urma. Ea trebuie să le urmeze întrucât legislația și observarea legilor coincid într'un singur act. Numai din punct de vedere al observatorului se pot distinge aceste două laturi: voința legislatoare și scopurile, cum și în știința teoretică categoriile nu ne spun nimic fără fenomene și nici fenomenele fără categorii.

Deosebirea, în raportul între subiect și fenomene pe deoparte și între voință și scopuri pe de altă parte, consistă în schimbarea sistemului de coordonate. În *știință* sistemul de coordonate e în subiect și fenomenele trebuie să se îndrepte după subiect, în *artă* sistemul de coordonate e în scopuri și voința se îndreaptă după ele și trebuie să se îndrepte după ele, deoarece ele sunt creațiunea voinței, cum și în cazul dintâiu categoriile pot fi considerate ca creație a obiectelor lumii exterioare (prin a-

3) Vezi critica lui A. Fouillée în „Critique des systèmes de morale contemporains“, 8<sup>e</sup> éd.

fectarea simțurilor). Ca obiecte în sine lucrurile din afară ar fi libere, așa cum este subiectul ca obiect în sine. Dar, în raportul subiect-obiect și voință-scop se stabilește o ordine rigidă.

Dacă operăm cu o ierarhie de valori obiective, cum o fac unii autori, pentru a construi o „etică de valori materială“ (Max Scheler), afirmându-se că lumea din afară poate fi considerată și ca un sistem de valori existente pentru sine, această construcție e analogă încercării de a considera spațiul, timpul și toate categoriile ca realități (idei obiective), independente de fenomene.

Impingând această interpretare a concepției kantiene cu un pas mai departe, vom trebui să punem la baza sistemului de valori comunitatea ființelor raționale, așa cum subiectul reprezintă sinteza categoriilor. Cu drept cuvânt vorbește Kant de comunitatea „ființelor raționale“ și nu de „omenire“ sau de societatea omenească, deoarece noi avem nevoie de un sistem de coordonate stabil după care să se poată orienta voința în orice caz concret. Atât omenirea cât și societățile omenești nu ne oferă decât sisteme de norme relative și variate în spațiu și timp, deci aceste comunități sunt cazuri particulare și empirice ale unei comunități ideale (teoretice). „Ființa rațională“ ne-o putem imagina sub ideea zeității, făcând abstracție de

toate caracterele contingente (vârstă, sex, rasă, etc.) ale ființelor raționale cari apar în lumea fenomenală.

Voința individului omenesc va fi bună, morală numai în mod relativ, căci ea se va orienta după sistemul de valori dat în societatea în care trăește. Dar într'o întemeiere a metafizicei moravurilor noi trebuie să pornim dela ideea pură a ființei raționale, dela un sistem de valori desăvârșit și unitar, dela ideea unei comunități în care acțiunile fiecărui individ trebuie să fie expresia unei armonii perfecte cu acțiunile celorlalți membri, deci maximele acestor acțiuni trebuie să poată sta la baza unei legislații universale.

Dacă încadrăm, după concepția pozitivismului comteist, și morala ca știință socială particulară în sistemul științelor (teoretice), acest procedeu nu contrazice întru nimic „Critica rațiunii pure“. Trecând la constituirea artelor, a unui sistem de norme pentru acțiunea omenească (în orice domeniu), ar fi greu să găsim o rezolvire mai potrivită a problemei decât cea arătată în „Intemeierea metafizicei moravurilor“, care reprezintă astfel un exemplu clasic pentru constituirea oricărei arte.

„Problema libertății“ nu este deci o problemă specific morală, ci ea se pune oricând e vorba de acțiune (în industrie, politică, etc.); dar întrucât orice acțiune, chiar cercetarea ști-

ințifică, trebuie judecată din punct de vedere moral (trebuie determinată prin sistemul scopurilor), rezultă că problema libertății are o importanță deosebită în domeniul moral. Rezolvirea ei din acest punct de vedere înrâurește apoi în mod necesar asupra sistemului de scopuri în toate celelalte domenii de activitate.

În acest fel se poate concilia, credem, preținsa opoziție între etica pozitivistă și cea kantiană, arătându-se că ea se reduce la raportul general între știință și artă.

Positivismul nu poate întemeia artele fără admiterea libertății, filozofia morală tradițională nu poate întemeia o știință morală fără admiterea determinismului și în acest câmp de cercetare. Postulatul libertății și al personalității pentru știința morală aplicată și, în primul rând, pentru educație rămâne deci neatins. Valoarea „pedagogică“ a „Intemeierii Metafizicei moravurilor“ este și astăzi netăgăduită și această scriere va putea servi cu folos ca bază pentru predarea „eticei“ în școalele secundare.

---

Intemeierea  
Metafizicei Moravurilor

DE

IMMANUEL KANT

---

EDIȚIA a 2-a

---

RIGA, LA IOHANN FRIEDRICH HARTKNOCH

1788

## P R E F A Ț Ă .

---

Vechea filozofie elină se împărțea în trei științe: *fizica*, *etica* și *logica*. Această împărțire corespunde perfect naturii obiectului, și nu avem a-i aduce nici o îndreptare, ci doar' numai de adăogat principiul ei pentru a ne asigura pe de o parte că e completă, iar pe de altă parte pentru a putea determina bine subdiviziunile necesare.

Toată cunoașterea rațională e sau *materială* și cercetează un obiect oarecare; sau *formală* și se ocupă numai de însăși forma intelectului și a rațiunii și cu regulele universale ale gândirii în general fără deosebirea obiectelor. Filozofia formală se numește *logică*, cea materială însă, care are a face cu obiecte determinate și cu legile cărora aceste obiecte le sunt supuse, e iarăși de două feluri. Căci aceste legi sunt sau legi ale *naturii*, sau ale *libertății*. Știința despre cea dintâiu se numește *fizică*, cea

despre a doua *etică*; cea dintâiu se mai numește și știință naturală, a doua știință a moravurilor.

Logica nu poate avea o parte empirică, adică o parte de felul ca legile universale și necesare ale gândirii să se întemeieze pe argumente luate din experiență; căci de altcum ea n'ar fi o logică, adică un „canon“ pentru intelect sau rațiune, care pentru toată gândirea e valabil și trebuie demonstrat. Dimpotrivă, atât filozofia naturală cât și cea morală pot avea fiecare partea ei empirică, deoarece cea dintâiu trebuie să-i dicteze naturii, ca obiect al experienței, legile ei, a doua însă voinței omului întrucât e afectată prin natură, și anume deși legile dintâiu ca legi după cari toate se întâmplă, cele morale ca legi după cari toate ar trebui să se întâmple, însă totuș cumpenindu-se și condițiunile sub cari adeseori nu se întâmplă.

Putem numi toată filozofia, întrucât e întemeiată pe argumente ale experienței, *empirică*, pe aceea însă care își expune teoriile numai din principii a priori filozofie *pură*. Cea din urmă, dacă e numai formală, se numește *logică*; dacă se mărginește însă la obiecte determinate ale intelectului, atunci se numește *metafizică*.

În acest fel se naște ideea unei îndoite metafizici, a unei *metafizici a naturii* și a unei *metafizici a moravurilor*. Fizica va avea deci partea ei empirică, dar și o parte rațională; etica

tot așa, deși aci partea empirică s'ar putea numi în deosebi *antropologie practică*, cea rațională însă *morală* propriu zisă.

Toate industriile, meseriile și artele au câștigat prin diviziunea muncii, deoarece nu unul face toate, ci fiecare se mărginește la o lucrare anumită, care prin tehnica ei se deosebește în mod simțitor de altele, pentru a o putea săvârși cu cea mai mare perfecțiune și cu mai mare înlesnire. Unde lucrările nu se deosebesc și nu se repartizează în acest fel, unde fiecare e un artist universal, industriile zac încă în cea mai mare barbarie. Dar deși ar fi poate pentru sine un obiect demn de cumpenit să întrebăm: dacă filozofia pură, în toate părțile ei, n'ar cere omul ei special, și dacă totalitatea industriei savante n'ar profita dacă cei ce obicnuiesc a vinde empiricul amestecat cu raționalul după placul publicului în diferite proporții lor înșiși necunoscute, cei ce se numesc pe sine autogânditori, pe alții însă, cari gătesc numai partea rațională, visători, ar fi avertizați să nu se ocupe cu două afaceri cari, în privința felului cum trebuesc tratate, se deosebesc prea de tot, și dintre cari fiecare poate că cere un talent deosebit și a căror reunire într'o singură persoană produce numai nepricepuți: dar totuș întreb aci numai dacă natura științei nu cere să despărțim totdeauna cu îngrijire partea empirică de cea rațională și să punem înain-



tea fizicei propriu zise (empirice) o metafizică a naturii, înaintea antropologiei practice însă o metafizică a moravurilor, cari metafizici ar trebui purificate cu îngrijire de tot ce e empiric, pentru a ști cât poate da în ambele cazuri rațiunea pură, și din cari izvoare ea însăși scoate informația sa a priori, fie de altfel că acest din urmă lucru l-ar face toți moralistii (al căror nume e legiune), sau numai unii cari simt în ei vocațiune la aceasta.

Intenția mea fiind îndreptată aci, bine zis, spre filozofia morală, restrâng problema pusă mai sus numai la următoarele: dacă nu s'ar părea că e absolut necesar să se expună o filozofie morală pură, curățită cu desăvârșire de tot ce ar putea fi numai empiric și aparține antropologiei; căci faptul că o astfel de filozofie trebuie să existe e evident dela sine din ideea comună a datoriei și a legilor morale. Orice om trebuie să mărturisească cumcă o lege, pentru a fi considerată morală, deci ca bază a unei obligațiuni, trebuie să cuprindă în sine necesitate absolută; cumcă porunca: să nu minți, e valabilă nu numai pentru oameni, pe când alte ființe raționale n'ar trebui să o bage în seamă, și așa toate celelalte legi morale propriu zise; cumcă, prin urmare, cauza obligațiunii nu trebuie căutată aci în natura omului, sau în împrejurările lumii în care e pus omul, ci a priori numai în conceptele rațiunii pure, și cumcă

orice alt precept care se întemeiază numai pe principii ale experienței, și chiar un precept universal într'un anumit înțeles, întrucât se sprijinește cu privire la o parte minimă poate numai la un impuls pe motive empirice, poate fi numit o regulă practică, dar nicidecum o lege morală.

Prin urmare, legile morale, împreună cu principiile lor, se deosebesc în orice cunoaștere practică nu numai în mod esențial de tot ce cuprinde ceva empiric, ci toată filozofia morală se întemeiază cu desăvârșire pe partea ei pură, și, aplicată la om, ea nu împrumută absolut nimic dela cunoașterea acestuia (antropologie), ci îi dă lui ca ființă rațională legi a priori. Și aceste legi cer încă, se înțelege, putere de judecată ageră prin experiență, parte pentru a deosebi în ce cazuri se aplică, parte pentru a le deschide intrarea în voința omului și a impune executarea, deoarece omul, fiind afectat de atâtea inclinațiuni, deși poate concepe ideea unei rațiuni pure practice, dar nu poate atât de lesne să o facă să se manifesteze în concreto în conduita vieții sale.

O metafizică a moravurilor e deci absolut necesară, nu numai dintr'un motiv al speculațiunii, pentru a descoperi izvorul principiilor practice cuprinse a priori în rațiunea noastră, ci pentru că chiar moravurile rămân supuse la tot felul de corupție, câtă vreme lipsește acel

fir conducător și normă supremă a înțelegerii ei juste. Căci, pentru ca ceva să fie bun din punct de vedere moral, nu ajunge ca să fie *în conformitate* cu legea morală, ci trebuie să se realizeze *pentru ea*, dealtfel acea conformitate e numai foarte întâmplătoare și dubioasă, deoarece motivul imoral va produce, deși din când în când acțiuni legale, de multe ori însă acțiuni ilegale. Dar legea morală, în puritatea și autenticitatea ei (ceea ce în practică e în primul rând important), nu se va căuta nicăiri altundeva decât într'o filozofie pură, prin urmare aceasta (metafizica) trebuie să meargă înainte, și fără ea nu poate exista nicăiri o filozofie morală, chiar aceea ce amestecă acele principii pure între cele empirice nu merită numele unei filozofii (căci chiar prin aceasta se deosebește filozofia pură de cunoașterea rațională comună că ea expune într'o știință a parte ceea ce aceasta înțelege numai în mod confuz), cu atât mai puțin numele unei filozofii morale, deoarece chiar prin acest amestec ea primejduiește însăși puritatea moravurilor și se întoarce împotriva scopului ei propriu.

Să nu credem că ceea ce se postulează aci se găsește acuma în Propedeutica renumitului Wolff pusă înaintea Filozofiei sale morale, adică aceea ce numește el *filozofie practică generală*, și că aci nu trebuie să călcăm deci într'un câmp cu totul nou. Chiar din cauza că ea

ar trebui să fie o filozofie practică generală ea nu a considerat o voință de oareșcare natură deosebită, spre pildă una care ar fi determinată, iără nici un motiv empiric, cu desăvârșire din principii a priori, și pe care am putea-o numi voință pură, ci a considerat voirea în general cu toate acțiunile și condițiunile cari i se cuvin în acest înțeles general, și prin aceasta ea se deosebește de o metafizică a moravurilor așa cum și logica generală de filozofia transcendentă dintre cari cea dintâiu expune acțiunile și regulele gândirii *în general*, pe când cea din urmă numai acțiunile și regulele speciale ale gândirii *pure*, adică ale acelei gândiri prin care se cunosc obiecte cu desăvârșire a priori. Căci metafizica modăurilor trebuie să cerceteze ideea și principiile unei voințe pure posibile și nu acțiunile și condițiunile voinței omenești în general, cari în cea mai mare parte se scot din psihologie. Faptul că în filozofia practică generală se vorbește (deși fără nici o îndreptățire) și de legi morale și datorie nu constituie o obiecțiune împotriva afirmațiunii mele. Căci autorii acelei științe rămân credincioși ideii lor despre ea și în aceasta; ei nu deosebesc motivele cari, ca atari, sunt reprezentate cu desăvârșire a priori numai prin rațiune și sunt cu adevărat morale, de cele empirice pe cari intelectul le ridică la concepte generale numai prin comparația experiențelor, ci le consideră, fără

a lua în seamă deosebirea izvoarelor lor, numai după suma lor mai mare sau mai mică (privindu-le pe toate ca omogene) și își formează astfel conceptul lor de *obligațiune*, care numai moral nu este, dar totuș e de așa fel cum se poate cere într'o filozofie care nu judecă de loc asupra *originii* tuturor conceptelor practice posibile, dacă au loc și a priori sau numai a posteriori.

Propunându-mi să public mai târziu o metafizică a moravurilor, las să precedeze această Intemeiere. De fapt însă nu există pentru ea altă temelie decât critica unei *rațiuni pure practice*, precum pentru metafizică critica rațiunii pure speculative pe care am publicat-o. Dar, pe de o parte, cea dintâiu nu e de o așa extremă necesitate ca cea din urmă, deoarece în morală rațiunea omenească, chiar la cel mai de rând intelect, poate fi adusă lesne la cea mai mare exactitate și expunere lămurită, pe când în întrebuintărea teoretică, dar pură, ea e cu totul tot dialectică: pe de altă parte, pentru critica unei rațiuni pure practice, eu cer ca, pentru ca ea să fie perfectă, unitatea ei să poată fi expusă într'un principiu comun cu cea speculativă, deoarece la urma urmei nu poate fi vorba decât de una și aceeaș rațiune, care numai în aplicarea ei trebuie să fie deosebită. La o astfel de perfecțiune n'am putut însă ajunge încă aci, fără a intra în considerații cu totul de altă

natură și a încurca pe cetitor. Din această cauză am adoptat în locul denumirii de *Critică a rațiunii pure practice* pe cea de *Intemeiere a metafizicei moravurilor*.

Deoarece însă, în al treilea rând, și o metafizică a moravurilor, cu tot titlul respingător, își poate dobândi un mare grad de popularitate și corespunde intelectului comun, găsesc că e folositor a separa de ea această pregătire a temeliilor pentru a nu trebui să adaug subtilitățile, inevitabile într'un astfel de tratat, unor viitoare expuneri mai ușoare.

Intemeierea de față nu e însă altceva decât căutarea și fixarea *supremului principiu al moralității*, care singură, în intenția ei, reprezintă o lucrare unitară și care trebuie separată de orice altă cercetare morală. Deși, prin aplicarea aceluiaș principiu la întregul sistem, afirmațiunile mele asupra acestei probleme importante și care până acuma n'a fost expusă nici pe departe în mod satisfăcător ar dobândi multă lumină și, prin suficientă lămurire a sistemului în toate părțile, ar fi confirmate: totuș am trebuit să renunț la acest avantaj, care, drept vorbind, ar fi mai mult egoist decât de folos comun, de oarece ușurința în aplicare și aparenta suficientă a unui principiu nu constituie o dovadă sigură pentru exactitatea lui, dimpotrivă deșteaptă o anumită parțialitate de a nu-l cerceta și cumpeni cu toată severitatea

pentru sine, fără nici o considerare a consecinței.

Am adoptat în această scriere metoda mea așa cum cred că e mai potrivită când vrem să luăm drumul dela cunoașterea comună spre determinarea supremului ei principiu în mod analitic; întorcându-ne apoi, în mod sintetic, dela cercetarea acestui principiu și dela izvoarele lui la cunoașterea comună, în care întâlnim aplicarea lui. Această împărțire se prezintă deci astfel:

1. *Secțiunea întâia*: Trecerea dela cunoașterea morală a rațiunii comune la cunoașterea filozofică.

2. *Secțiunea a doua*: Trecerea dela filozofia morală populară la metafizica moravurilor.

3. *Secțiunea a treia*: Ultimul pas dela metafizica moravurilor la critica rațiunii pure practice.

---

## SECȚIUNEA ÎNȚĂIA.

### **Trecerea dela cunoașterea morală a rațiunii comune la cunoașterea filozofică.**

Nimic în lume, și chiar și afară din ea, nu se poate gândi că ar putea fi considerat bun fără nici o restricțiune decât numai o *voință bună*. Inteligență, spirit, putere de judecată și cum s'ar mai numi *talentele* spiritului, sau curaj, hotărîre, statornicie în întreprinderi, ca însușiri ale *temperamentului*, sunt fără îndoială în unele privințe bune și de dorit; dar ele pot deveni și foarte rele și dăunătoare, dacă voința, care are să se folosească de aceste daruri naturale și a cărei însușire particulară se numește de aceea *caracter*, nu e bună. Cu *bunurile fericirii* e tot așa. Putere, bogăție, onoare, chiar sănătate și toată bunăstarea și mulțumirea cu soarta sa sub numele de *fericire* produc curaj și, prin el, adeseori și trufie, dacă lipsește o voință bună care să îndrepte și să conducă la un scop co-



mun înrâurirea lor asupra sufletului și deci și tot principiul acțiunii; fără a aminti că un observator rațional și nepărtinitor nu poate avea chiar plăcere văzând o neîntreruptă bunăstare a unei ființe pe care nici o trăsătură a unei voințe curate și bune nu o împodobește, astfel că voința bună pare a fi condiția neapărată chiar pentru a fi deinn de fericire.

Unele însușiri sunt chiar folositoare acestei voințe bune înseș și-i pot înlesni mult opera, dar cu toate aceste, nu au o valoare internă necondiționată, ci presupun totdeauna încă existența unei voințe bune, care scade înalta stimă ce le-o purtăm de altfel cu tot dreptul, și nu îngăduie să le considerăm bune fără rezervă. Moderațiunea în afecte și pasiuni, stăpânire de sine și cumpenire trează nu numai că sunt în multe privințe bune, ci par a fi chiar o parte din valoarea internă a persoanei; dar lipsește încă mult pentru a le declara bune fără nici o restricțiune (oricât de necondiționat au fost lăudate de cei vechi). Căci fără principiile unei voințe bune ele pot deveni foarte rele, și sângele rece al unui răufăcător nu numai că îl face cu mult mai primejdios, dar și nemijlocit în ochii noștri încă mai detestabil decât ar fi fost considerat fără aceasta.

Voința bună nu e bună numai prin ceea ce produce și efectuează, nu prin potrivirea sa pentru atingerea unui scop oarecare propus, ci nu-

mai prin voire, adică în sine, și, considerată pentru sine, ea trebuie prețuită cu mult mai sus decât tot ce poate fi realizat prin ea în folosul unei inclinațiuni oareșicare, sau chiar dacă vrem, al sunei tuturor inclinațiunilor. Chiar când, printr'o împotrivire deosebită a soartei, sau printr'o înzestrare săracă a unei naturi vi-trege, acestei voințe i-ar lipsi cu totul putința de a-și realiza intenția; dacă la cea mai mare străduință a sa totuș ea n'ar putea săvârși ni-mic și ar rămânea numai voința bună (se în-telege că nu numai ca o simplă dorință, ci ca o încercare a tuturor mijloacelor în măsura ce sunt în puterea noastră): ea ar străluci totuș pentru sine ca o piatră nestimată, ca ceva ce-și are în sine valoarea sa deplină. Utilitatea sau inutilitatea nu poate nici spori cu nimic nici scă-dea această valoare. Ea ar fi așa zicând numai montura pentru a o întrebuința mai bine în via-ța de toate zilele, sau de a atrage asupra ei a-tenția acelor cari nu sunt încă destul de cu-noscători, nu însă pentru a o recomanda cuno-scătorilor și a determina valoarea ei.

Totuș, în această idee despre valoarea abso-lută a voinței singure, fără a pune în cumpănă oareșicare utilitate la prețuirea ei, e cuprins un element atât de straniu, că, deși există concor-danță deplină chiar a rațiunii comune cu ea, totuș trebuie să se nască bănuiala că, în mod nemărturisit, izvorul e poate numai o imagina-

ție neînfrânată și că, probabil, a fost rău înțeleasă natura în intenția ei de a pune rațiunea stăpână peste voința noastră. Vom pune deci la încercare această idee din acest punct de vedere.

In dispozițiunile naturale ale unei ființe organizate, adică cu o constituție potrivită pentru viață, considerăm ca principiu ca nici un instrument pentru un scop oareșicare să nu fie găsit în ea decât ceea ce e mai potrivit și corespunzător scopului. Dacă la o ființă care are rațiune și o voință, scopul adevărat al naturii ar fi fost *conservarea* sa, *bunăstarea* sa, cu un cuvânt *fericirea* sa, atunci natura și-ar fi făcut foarte rău pregătirile alegând rațiunea ființei ca executoare a acestei intenții. Căci toate acțiunile ce trebuie să le săvârșească în acest scop, și toată regula conduitei sale ar fi putut fi fixate cu mult mai exact prin instinct și acel scop ar fi putut fi asigurat prin aceasta cu mult mai bine decât se poate îndeplini cândva prin rațiune, și, dacă aceasta i-ar fi fost dată așa pe deasupra ființei privilegiate, ea i-ar fi servit numai pentru a contempla fericita întocmire a naturii sale, a o admira, a o gusta și a mulțumi pentru ea cauzei binefăcătoare; nu însă pentru a supune facultatea sa apetitivă acelei conduceri slabe și înșelătoare și a interveni în mod stângăciu în intenția naturii; cu un cuvânt, natura ar fi evitat ca rațiunea să devie

aplicare practică și să îndrăznească a-i construi prin gândire cu slaba ei înțelepciune planul fericirii și al mijloacelor de a o dobândi; natura ar fi luat ea însăși asupra sa nu numai alegerea scopurilor, ci și a mijloacelor și le-ar fi încredințat amândouă cu înțeleaptă prevedere numai instinctului.

Și de fapt, noi găsim că, în măsura ce o rațiune cultivată își îndreaptă năzuința spre gustarea vieții și a fericirii, cu atât mai mult omul se depărtează de adevărata mulțumire. Drept urmare, la mulți, și anume la cei mai experți în întrebuințarea ei, dacă numai sunt destul de sinceri s'o mărturisească, se naște un anumit grad de *misologie*, adică de ură împotriva rațiunii. Căci, cumpenind toate foloasele pe cari le trag, nu vreau să zic din invențiunea tuturor artelor luxului vulgar, ci chiar din științe (cari la urma urmei li se par a fi și ele un lux al intelectului), ei găsesc totuș că de fapt și-au luat numai pe cap mai multă grijă decât au dobândit fericire. Din această cauză ei invidiază mai mult decât disprețuesc pe oamenii mai de rând cari sunt mai aproape de conducerea numai a instinctului natural și nu îngăduesc rațiunii lor multă înrâurire asupra faptelor lor. Și într'atâta trebuie să mărturisim că judecata acelor cari moderează mult sau reduc chiar sub zero laudele exagerate ale foloaselor ce ne-ar procura rațiunea cu privire la fericirea și mulțu-

mire vieții, nu este deloc cicălitoare nici nemulțumitoare față de bunătatea Cărmuirii lumii, ci că aceste judecăți se întemeiază în mod nemărturisit pe ideea altei meniri cu mult mai demne a existenței ei, pentru care și nu pentru fericire e destinată în realitate, și căreia trebuie să i se subordoneze deci în cea mai mare parte, ca unei condițiuni supreme, intenția particulară a omului.

Căci rațiunea nefiind destul de potrivită pentru a conduce în mod sigur voința cu privire la obiectele sale și la satisfacerea tuturor trebuințelor noastre (pe cari în parte ea însăși le înmulțește), la care scop un instinct natural înăscut ar fi dus cu mult mai sigur, cu toate acestea însă, fiindu-ne totuș dată rațiunea ca facultate practică, adică o facultate care trebuie să aibă înrâurire asupra voinței: adevărata ei menire trebuie să fie de a produce o voință care nu e bună poate în altă intenție ca mijloc ci e bună în sine, și pentru aceasta a fost nevoie de rațiune, dacă natura a procedat pretutindeni în mod telic în împărțirea întocmirilor ei. Această voință nu poate fi deci singurul și întregul bine, totuș trebuie să fie supremul bine și condițiunea pentru toate celelalte, chiar pentru toată dorința de fericire. În acest caz se potrivește foarte bine cu înțelepciunea naturii, când vedem cumcă cultura rațiunii, care e necesară pentru intenția dintâiu care e necondiționată,

limitează, cel puțin în această viață, în multe feluri dobândirea intenției a doua care e totdeauna condiționată, anume a fericirii, ba chiar o poate reduce la nimic, fără ca natura să procedeze în această privință în mod antitelic. Căci, în atingerea acestei intenții, rațiunea, care își cunoaște suprema ei menire practică în întemeierea unei voințe bune, nu e susceptibilă, în îndeplinirea acestei intenții, decât de o mulțumire după felul ei propriu, adică de pe urma realizării unui scop pe care iarăși numai rațiunea îl fixează, fie chiar că acest fapt ar cuprinde o păgubire a scopurilor inclinațiunii.

Pentru a desvolta însă conceptul unei voințe prețioase pentru sine și bune fără orice altă intenție, cum există acuma în intelectul natural sănătos și care nu trebuie învățat ci numai lămurit, pe acest concept care în prețuirea întregii valori a faptelor noastre stă totdeauna în rândul întâiu și reprezintă condiția a toate celelalte: vom expune conceptul datoriei, care cuprinde pe cel al voinței bune, deși cu anumite rezerve și piedici subiective, cari totuși, departe de a o ascunde și a o schimonosi, dimpotrivă o ridică prin contrast făcând-o să strălucească cu atât mai mult.

Las la o parte aci toate acțiunile cari se cunosc acuma ca fiind împotriva datoriei, deși pot fi într'o privință sau alta folositoare; căci cu privire la aceste nici nu se mai pune între-

barea, dacă au fost săvârșite *din datorie*, deoarece chiar îi stau împotrivă. Las la o parte și acțiunile cari sunt într'adevăr conforme cu datoria, la cari oamenii însă n'au nemijlocit nici o înclinațiune, dar totuș le săvârșesc, deoarece sunt împinși la ele prin altă înclinațiune. Căci aci se poate lesne deosebi dacă acțiunea conformă cu datoria a fost săvârșită *din datorie* sau din intenție egoistă. Cu mult mai greu se poate observa această deosebire unde acțiunea e conformă cu datoria și subiectul mai are încă și înclinațiune nemijlocită pentru ea. D. e. este desigur conform cu datoria ca băncanul să nu-i ceară clientului său neexpert prețuri prea mari, și acolo unde concurența e mare comerciantul inteligent nici nu o face, ci are un preț fix general pentru ori și cine, așa că un copil cumpără la el tot atât de bine ca oricare alt client. Deci clientul e servit *în mod cinstit*. Dar aceasta nu ajunge de loc pentru a crede că negustorul a procedat din datorie și din principii de onestitate; folosul său a cerut-o; nu se poate presupune însă aci că el ar mai avea și o înclinațiune nemijlocită pentru clienți, pentru a nu preferi așa zicând din dragoste pe nici unul față de altul în fixarea prețului. Deci acțiunea n'a fost săvârșită nici din datorie, nici din înclinațiune nemijlocită, ci numai din motive egoiste.

Dimpotrivă, a-și conserva viața este datorie,

și, afară de aceasta, ori și cine are și inclinațiune nemijlocită de a o face. Dar cu toate acestea grija adeseori fricoasă a celor mai mulți oameni pentru conservarea proprie n'are totuși nici o valoare internă și nici maxima ei vreun conținut moral. Ei își conservează viața în conformitate cu datoria, dar nu din datorie. Dar, când nenorociri și supărare fără nădejde au înăbușit cu desăvârșire gustul de viață; când nenorocitul, tare la suflet, mai mult indignat împotriva soartei sale decât umilit și abătut, își dorește moartea, dar totuși își conservă viața fără a o iubi, nu din inclinațiune sau frică, ci din datorie: atunci maxima sa are un conținut moral.

A face bine când poți e datorie și, pe lângă aceasta, există unele suflete atât de miloase încât fără alte motive ale vanității sau egoismului găsesc o plăcere internă de a răspândi bucurie în jürul lor și cari se pot delecta văzând mulțumirea altora întrucât ea e opera lor. Dar eu afirm că în atari cazuri o astfel de acțiune, cât de conformă cu datoria, cât de simpatică ar fi, totuși n'are o valoare morală, ci poate fi pusă alături de alte inclinațiuni, d. e. inclinațiunea pentru onoare, care, când din fericire se întâlnește cu ceea ce de fapt e spre binele obștesc și în conformitate cu datoria, deci e onest, merită laudă și încurajare, dar nu stimă; căci maximei îi lipsește conținutul moral, a-



dică de a săvârși astfel de fapte nu din inclinațiune, ci din datorie. Presupunând deci că sufletul aceluia filantrop ar fi întunecat de supărare proprie, care șterge orice interes pentru soarta altora, el ar avea totuși încă puterea să facă bine altor suferinzi, dar suferința altora nu l-ar mișca, deoarece el e destul de ocupat cu a sa proprie, și acuma, când nici o inclinație nu-l mai împinge, el s'ar zmunci totuși din această nesimțire mortală, și ar săvârși acțiunea fără nici o inclinațiune numai din datorie, atunci abia ea își are valoarea ei morală adevărată. Ba mai mult: dacă natura i-ar fi pus unuia sau altuia în general puțină simpatie în suflet, dacă el (de altfel un bărbat onest) ar avea un temperament rece și indiferent față de suferințele altora, poate din cauza că el, însuși înzestrat împotriva suferințelor sale cu deosebitul dar al răbdării și rezistenței, presupune sau chiar cere acest lucru și dela alții; dacă natura nu l-ar fi făcut pe acest om (deși el n'ar fi într'adevăr produsul ei cel mai rău) filantrop propriu zis, n'ar găsi el totuși încă în sine un izvor pentru a-și da sie o valoare cu mult mai mare decât ar putea fi cea a unui temperament binefăcător? Desigur! chiar în acest punct începe valoarea caracterului, care e morală și fără comparație cea mai înaltă, adică să facă bine nu din inclinațiune, ci din datorie.

A-și asigura propria fericire e datorie (cel

puțin indirect), căci lipsa mulțumirii cu starea proprie într'o învălmășeală de multe griji și în mijlocul de trebuințe nesatisfăcute poate deveni lesne *ispita la călcarea datoriiilor*. Dar și fără a considera aci datoria, toți oamenii au acuma dela sine cea mai puternică și intimă înclinațiune pentru fericire, pentru că chiar în această idee se resumă toate înclinațiunile. Numai că preceptul fericirii e de obicei de așa natură că păgubește unele înclinațiuni foarte mult și totuș omul nu-și poate face o noțiune lămurită și sigură despre suma satisfacerii tuturorora sub numele de fericire; din care cauză nu e de mirare că o singură înclinațiune, determinată cu privire la ceea ce promite și la timpul în care se poate obține satisfacerea ei, poate să precumpenească o idee nesigură, și omul, d. e. un podagrist, ar putea alege să guste ce-î place și să sufere cât poate, deoarece după chibzuiala lui el n'a pierdut aci cel puțin plăcerea clipei prezente printr'o așteptare, poate neîntemeiată, a unei fericiri care ar fi cuprinsă în sănătate. Dar, și în acest caz, dacă înclinațiunea generală spre fericire n'ar determina voința sa, dacă sănătatea, cel puțin pentru el, n'ar intra atât de necesar în chibzuiala sa, rămâne totuș și aci, ca în toate celelalte cazuri, o lege, adică de a griji de fericirea sa nu din înclinațiune, ci din datorie, și abia atunci atitudinea sa începe a avea valoare morală propriu zisă.

Astfel trebuie să înțeleasă fără îndoială și locurile Scripturii în cari se poruncește să iubim pe aproapele nostru, chiar pe dușmanul nostru. Căci iubire din inclinațiune nu se poate porunci, dar binefacere din datorie, chiar când nici o inclinațiune nu împinge la ea, ci mai vârtos o antipatie naturală și irezistibilă se opune, este *iubire practică* și nu *patologică*, care stă în voință și nu în inclinațiunea senzației, în principiile acțiunii și nu în compătimire înduioșată; dar numai cea dintâi poate fi poruncită.

A doua teză este: o acțiune din datorie nu-și are valoarea morală în intenția urmărită prin ea, ci în maxima după care e hotărâtă, nu depinde deci de realitatea obiectului acțiunii, ci numai de principiul voinții după care s'a săvârșit acțiunea fără considerarea tuturor obiectelor dorinței. Că intențiile pe cari le-am putea avea cu privire la acțiuni și efectele lor, ca scopuri și motive ale voinței, nu pot da acțiunilor nici o valoare necondiționată și morală, rezultă lămurit din cele precedente. În ce poate sta deci această valoare, dacă n'ar fi să consistă în voință cu privire la efectul ei nădăjduit? Ea nu poate sta nicăiri altundeva decât în principiul voinței fără considerarea scopurilor cari ar putea fi realizate printr'o astfel de acțiune; căci voința stă la mijloc între principiul ei a priori, care e formal, și între motivul ei a posteriori,

care este material, așa zicând la crucile drumului, și, deoarece totuși ea trebuie să fie determinată prin ceva, ea va trebui să fie determinată prin principiul formal al voinții în general, dacă o acțiune se săvârșește din datorie, deoarece orice principiu material i-a fost sustras.

Teza a treia, ca urmare din cele două precedente, așa formula-o astfel: *Datoria e necesitatea unei acțiuni din respect pentru lege*. Pentru obiect ca efect al acțiunii mele intenționate eu pot avea *inclinațiune*, dar *niciodată respect*, chiar din cauza că este numai efectul și nu activitatea unei voințe. Tot astfel pentru *inclinațiune în general*, fie ea a mea sau a altuia, eu nu pot avea respect, cel mult eu pot, în cazul dintâiu, s'o aprob, în cazul al doilea câteodată să o iubesc, adică să o consider favorabilă folosului meu propriu. Numai ceea ce a legat ca pură cauză, niciodată însă ca efect, de voința mea, ceea ce nu servește *inclinațiunii mele*, ci o precumpenește, cel puțin o exclude la alegere cu desăvârșire dela precumpenirea ei, deci numai legea pentru sine poate fi obiectul respectului și, prin aceasta, o poruncă. Dar o acțiune din datorie trebuie să separe înrâurirea *inclinațiunii și*, cu ea, orice obiect al voinței, deci nu rămâne pentru voință nimic ce ar putea-o determina decât, obiectiv, legea și, subiectiv, *respectul curat* pentru această lege practică, deci

maxima <sup>1</sup> de a asculta de această lege chiar cu păgubirea tuturor inclinațiunilor mele.

Valoarea morală a acțiunii nu stă deci în efectul ce se așteaptă din ea, deci nici într'un principiu oareșicare al acțiunii și care ar trebui să-și împrumute motivul dela acest efect așteptat. Căci toate aceste efecte (plăcerea stării proprii, ba chiar sporirea fericirii străine) puteau fi produse și de alte cauze, și nu eră deci nevoie de voința unei ființe raționale, numai în care totuș poate fi întâlnit binele suprem și necondiționat. Prin urmare, nimic altceva decât reprezentarea legii pentru sine, care desigur are loc numai într'o ființă rațională, întrucât ea, iar nu efectul dorit, e motivul voinței, poate constitui acest bine eminent pe care îl numim moral. Acest bine se găsește acuma în persoana care acționează în acest mod, și nu poate fi deci așteptat mai întâiu din efect <sup>2</sup>.

1) *Maximă* este principiul subiectiv al voinței; principiul obiectiv (adică acela care ar servi tuturor ființelor raționale și subiectiv ca principiu practic, dacă rațiunea ar avea putere deplină asupra apetitului) este *legea* practică.

2) Mi s'ar putea obiecta că îndărătul cuvântului *respect* eu îmi caut refugiul într'un sentiment obscur, în loc să dau printr'un concept al rațiunii o explicare lămurită în această chestiune. Dar chiar dacă respectul este un sentiment, totuș el este un sentiment nu primit prin înrăurire, ci *produs* printr'un concept rațional și, prin urmare, deosebit în mod specific de toate sentimentele de felul dintâiu, cari pot fi reduse la inclinațiune sau frică. Ceeace recunosc nemijlocit ca lege pentru mine, recunosc cu respect, care înseamnă numai conștiința *subordonării* voinței mele sub o lege fără mijlocirea altor înrăuriri asupra simțului

Ce lege poate fi însă aceea a cărei reprezentare, chiar fără a considera efectul așteptat, trebuie să determine voința pentru ca ea să poată fi numită bună în general și fără rezervă? Deoarece am despoiat voința de toate motivele cari i-ar putea izvorî din observarea unei legi oareșicare, nu rămâne nimic decât numai legalitatea universală a acțiunilor, care singură trebuie să-i servească voinței ca principiu, adică eu nu trebuie să procedez nicidecum altfel decât așa *ca să pot voi ca maxima mea să devină o lege universală*. Aci deci simpla legalitate în general (fără a pune la bază o lege aplicabilă la anumite acțiuni), este ceea ce îi servește voinței ca principiu și trebuie să-i ser-

meu. Determinarea nemijlocită a voinței prin lege și conștiința acesteia se numește *respect*, astfel că acesta e considerat ca *efect* al legii asupra subiectului și nu ca fiind *cauză* a ei. Propriu zis, respectul este reprezentarea despre o valoare care păgubește amorul meu propriu. Este deci ceva ce nu se consideră nici ca obiect al înclinațiunii nici al fricii, deși are cu amândouă deodată ceva analog. *Obiectul* respectului este deci numai *legea* și anume aceea pe care noi ne-o impunem *nouă* înșine și totuș ca necesară în sine. Ca lege noi îi suntem subordonați, fără a întreba amorul propriu; ca impusă nouă de noi înșine, ea este totuș o urmare a voinței noastre și are, cu privire la punctul dintâlu, analogie cu frica, cu privire la cel din urmă cu înclinațiunea. Tot respectul pentru o persoană este de fapt numai respect pentru lege (a cinstei etc.) pentru care persoana ne dă exemplul. Deoarece considerăm și lărgirea talentelor noastre ca datorie, noi ne reprezentăm la o persoană cu talente așazicând *exemplul unei legi* (de a deveni asemănători ei prin exercițiu), și într'aceasta stă respectul. Tot așazisul *interes* moral consistă numai în *respectul* pentru lege.

vească, dacă vrem ca datoria să nu fie vorbă goală și noțiune himerică; cu aceste concordă pe deplin și rațiunea umană comună în judecata ei practică și are principiul amintit totdeauna înaintea ochilor.

Să întrebăm d. e.: nu mi-ar fi îngăduit, fiind în strâmtoare, să dau o promisiune cu intenția să nu o țin? Fac aci lesne deosebirea ce o poate avea înțelesul întrebării, dacă e prudent sau dacă e în conformitate cu datoria să se facă o promisiune înșelătoare. Cazul dintâiu poate avea loc adeseori. Deși văd bine că nu ajunge să ies prin acest pretext dintr'o încurcătură prezentă, ci că ar trebui bine chibzuit dacă din această minciună n'ar putea rezulta în urmă dificultăți cu mult mai mari decum sunt acele de cari scap acuma, și, cum urmările, cu toată *vilenia* mea presupusă, nu pot fi prevăzute atât de lesne, astfel că o încredere odată pierdută m'ar putea păgubi cu mult mai mult decât toate relele pe cari vreau să le evit acuma, dacă n'ar fi *mai prudent* de a proceda aci după o maximă universală și de a-și propune ca obicei de a nu promite nimic decât cu intenția de a ținea promisiunea. Dar, îndată înțeleg aci că o astfel de maximă totuș nu are la bază decât frica de urmări. Și e cu totul altceva de a observa adevărul din datorie decât din frică pentru urmările păgubitoare: căci în cazul dintâiu chiar noțiunea acțiunii în ea însaș cuprinde pentru mine

o lege, în cel din urmă trebuie să caut abia în altă parte ce efecte ar putea fi legate de ea pentru mine. Căci dacă deviez dela principiul datoriei, e desigur rău; dacă însă nu rămân credincios maximei mele a prudenței, aceasta câteodată totuși îmi poate fi foarte folositor, deși e mai sigur de a rămânea la ea. Dar pentru a mă lămuri în modul cel mai scurt și neîndoelnic cu privire la deslegarea problemei, dacă o făgăduință mincinoasă e conformă cu datoria, mă întreb pe mine însumi: aș fi eu oare mulțumit ca maxima mea (să scap din încurcătură printr'o promisiune neadevărată) să fie valabilă ca legea universală (atât pentru mine cât și pentru alții), și aș putea eu oare să spun către mine: ori și cine poate să facă o promisiune neadevărată, când se găsește într'o strâmtoare din care nu poate ieși în alt mod? Atunci voi vedea repede că eu vreau minciuna, dar că nu pot vrea o lege universală de a minți; căci după o astfel de lege nici n'ar mai exista, la drept vorbind, o promisiune, deoarece ar fi în zădar de a arăta voința mea, cu privire la acțiunile mele viitoare, alora, cari nici nu mă cred, sau, dacă ar face-o fără precugetare, m'ar plăti totuși cu aceeași monedă, prin urmare maxima mea, devenind lege universală, ar trebui ea însăși să se distrugă.

Pentru a ști deci ce am de făcut pentru ca voința mea să fie bună, pentru aceasta n'am



nevoie de o agerime prea mare. Neștiutor cu privire la mersul lumii, neînstare să preîntâmpin toate întâmplările sale, mă întreb numai: poți tu să vrei ca maxima ta să devină o lege universală? Dacă nu, ea trebuie respinsă, și anume nu din cauza unei daune ce ar rezulta din ea pentru tine sau și pentru alții, ci deoarece ea nu poate intra ca principiu într'o legislație universală posibilă; pentru aceasta însă rațiunea îmi impune respect nemijlocit, despre care, deși acumă încă nu înțeleg pe ce se întemeiază (ceea ce filozoful ar trebui să cerceteze), totuș înțeleg cel puțin atâta: că e o respectare a valorii care întrece cu mult orice valoare a ceea ce e lăudat de inclinațiune, și că necesitatea acțiunilor mele din respect *curat* pentru legea practică este ceea ce constituie datoria, căreia orice alt motiv trebuie să-i cedeze, deoarece ea este condițiunea unei voințe bune *in sine*, a cărei valoare întrece toate.

Am ajuns astfel, în înțelegerea morală a rațiunii umane comune, până la principiul ei, pe care, deși nu-l concepe așa izolat într'o formă generală, dar totuș îl are totdeauna de fapt înaintea ochilor și îl ia ca criteriu al judecății sale. S'ar putea lesne arăta aci cum, cu această busolă în mână, ea se orientează foarte bine în toate cazurile date, pentru a deosebi ce este bine, ce e rău, în conformitate cu datoria sau împotriva ei, dacă, fără să o învățăm nicide-

cum ceva nou, îi îndreptăm, cum făcea Socrate, atenția spre principiul ei propriu, și cumcă nu e nevoie de nici o știință și filozofie, pentru a ști ce avem de făcut, pentru a fi onești și buni, ba chiar înțelepți și virtuoși. S'ar putea chiar presupune și mai de înainte că cunoașterea a ceea ce omul trebuie să facă, deci și să știe, trebuie să aparțină fiecărui om, chiar celui mai de rând. Aci nu putem decât să admirăm faptul cum puterea de judecată practică întrece cu mult pe cea teoretică în mintea umană comună. În cea teoretică, când rațiunea comună îndrăznește să devieze dela legile empirice și percepțiile simțurilor, ea se încurcă numai în neînțelegeri și contradicții cu sine însăși, cel puțin într'un haos de nesiguranță, întuneric și nestatornicie. În cea practică însă puterea de judecată începe atunci abia să se arate într'un mod foarte avantajos când mintea comună exclude toate motivele senzuale din legile practice. Atunci ea devine aproape subtilă, fie că vrea să pună la încercare conștiința sa sau alte pretenții cu privire la ceea ce trebuie să fie drept, sau că vrea să determine în mod sincer și valoarea acțiunilor pentru edificarea sa proprie, și, ceea ce e mai important, ea poate spera, în cazul din urmă, să o nimerească tot atât de bine ca și un filozof, ba chiar ea e mai sigură în acest punct decât filozoful, deoarece acesta nu poate avea alt principiu decât ea, pe când

judecata lui, prin o mulțime de considerații străine neapartinând obiectului, se poate lesne întuneca și poate devia dela direcțiunea dreaptă. N'ar fi deci mai potrivit să rămânem, în chestiuni morale, la judecata rațională comună și să adăogăm filozofie cel mult numai pentru a expune sistemul moralei mai complet și lămurit, precum și regulele ei pentru întrebuițare (mai mult încă pentru discuție) mai comod, nu însă pentru a-i răpi, chiar în privința practică, minții umane comune naivitatea sa fericită ducând-o prin filozofie pe un drum nou al cercetării și învățaturii?

Minunat lucru e nevinovăția, dar pe de altă parte e foarte rău că ea nu poate fi păstrată bine și lesne e sedusă. De aceea chiar înțelepciunea, — care de altfel consistă mai mult în a face sau a nu face ceva decât în a ști —, are desigur nevoie și de știință, nu pentru a învăța dela ea, ci pentru a face ca preceptele ei să pătrundă și să fie durabile. Omul simte în sine însuși o puternică contrabalansă împotriva tuturor poruncilor datoriei, pe cari rațiunea i le reprezintă atât de demne de respect, în trebuințele și inclinațiunile sale, a căror satisfacere totală el o prinde sub numele de fericire. Iar rațiunea poruncește, fără a promite ceva inclinațiunilor, neîntrerupt preceptele ei, deci așa zicând cu neglijarea și neobservarea acelor pretenții atât de imperioase și cari totuș par atât

de juste (cari nu se lasă eliminate prin nici o lege). Din aceste izvorăște însă o *dialectică naturală*, adică o dispoziție de a raționa împotriva acelor legi severe ale datoriei și de a pune la îndoială valabilitatea lor, cel puțin puritatea și severitatea lor și de a le face, pe cât se poate, mai potrivite cu dorințele și inclinațiunile noastre, adică de a le corupe în principiu și de a le despuia de toată demnitatea lor, ceea ce în sfârșit nu poate aproba nici chiar rațiunea practică comună.

Astfel deci *rațiunea umană comună* nu e împinsă prin vreo trebuință a speculațiunii (care nu o atinge nicicând câtă vreme se mulțumește a fi numai rațiune sănătoasă), ci chiar din motive practice să iasă din sfera ei și să pășească în câmpul unei *filozofii practice* pentru a primi aci informații și precepte lămurite cu privire la izvorul principiului ei și la determinarea lui exactă în fața maximelor cari se întemeiază pe trebuință și inclinațiune, pentru a ieși din încurcătura produsă de pretențiile ivite din toate părțile și a nu risca să piardă, printr'un echivoc în care intră lesne, toate principiile morale adevărate. Astfel se desfășoară în rațiunea practică comună, dacă se cultivă, pe nesimțite o *dialectică* care o nevoiește să caute ajutor în filozofie, tot așa precum i se întâmplă în întrebunțarea teoretică, și cea dintâiu,

desigur tot atât de puțin ca și cealaltă, nu va găsi liniște în altă parte decât într'o critică completă a rațiunii noastre.

---

## SECȚIUNEA A DOUA.

### **Trecerea dela filozofia morală populară la metafizica moravurilor.**

Din faptul că am scos conceptul nostru de până acuma al datoriei din întrebuințarea comună a rațiunii noastre practice nu rezultă de loc concluzia că noi l-am fi tratat ca un concept empiric. Dimpotrivă, dacă observăm experiența despre comportarea omului, întâlnim dese și, precum admitem noi înșine, îndreptățite plângeri că, în ce privește dispoziția sufletească de a acționa din pură datorie, cam nu se pot aduce exemple sigure că, deși câteodată se făptuește *în conformitate* cu ceea ce ordonă *datoria*, totuș e încă îndoelnic, dacă se întâmplă într'adevăr *din datorie* și are deci o valoare morală. De aceea au fost în toate timpurile filozofi cari au negat pur și simplu realitatea acestei dispoziții sufletești în acțiunile omenești și au atribuit toate egoismului mai mult sau mai

puțin rafinat, fără a pune însă, cu toate aceste, la îndoială îndreptățirea conceptului de morală, amintind dimpotrivă cu mare părere de rău fragilitatea și impuritatea naturii omenești, care, deși e destul de nobilă pentru a-și lua ca precept al ei o idee atât de demnă de respect, e totuș în acelaș timp prea slabă pentru a o urma, întrebuițând rațiunea, care ar fi trebuit să-i servească la legislație, pentru a satisface interesul inclinațiunilor, fie a fiecăreia în parte, sau cel mult, în combinația lor cea mai pacinică posibilă.

Intr'adevăr, e cu totul imposibil de a găsi cu deplină siguranță, prin experiență, un singur caz în care maxima unei acțiuni, dealtfel conformă cu datoria, a fost întemeiată numai pe principii morale și pe reprezentarea datoriei sale. Căci se întâmplă câteodată ca, examinându-ne chiar în modul cel mai sever pe noi înșine, să nu găsim nimic ce, afară de principiul moral al datoriei, ar fi fost destul de puternic pentru a ne împinge la vreo acțiune bună și la o jertfă atât de mare; dar nu se poate trage nicidecum cu siguranță concluzia că într'adevăr nici un impuls ascuns de amor propriu n'a fost, prin simpla pretextare a acelei idei, adevărata cauză determinantă a voinței, pe când nouă ne place a ne măguli cu un impuls mai nobil ce ni-l atribuim pe nedrept, de fapt însă nu putem nicicând descoperi cu desăvârșire,

nici prin cel mai sever examen, resorturile ascunse, deoarece, când e vorba de valoarea morală, nu hotărâsc acțiunile cari se văd, ci acele principii interne cari nu se văd.

Și acelora cari râd de toată morala, zicând că e numai o închipuire a unei imaginații ce se întrece pe sine prin vanitate, nu le putem face un serviciu mai bun, decât să le admitem cumcă conceptele datoriei (cum din comoditate credem că e cazul și cu toate celelalte concepte) au trebuit scoase numai din experiență; căci atunci le pregătim un triumf sigur. Vreau să admit din dragoste pentru oameni că încă cele mai multe acțiuni ale noastre sunt conforme cu datoria; observând însă mai deaproape străduințele și tendințele lor, întâlnim pretutindeni pe iubitul Eu, care totdeauna iese la iveală, pe care, și nu pe porunca severă a datoriei care ar cere de multe ori abnegațiune, se întemeiază intenția lor. Nu trebuie să fii de loc un dușman al virtuții, ci numai un observator rece care nu ia dorința prea aprinsă pentru bine îndată drept realitate a sa, pentru a te îndoii în anumite momente (mai ales la o vârstă mai înaintată și având o putere de judecată în parte încercată, în parte agerită pentru observare prin experiență), dacă într'adevăr se întâlnește în lume virtute adevărată. Și aci nimic nu ne poate feri de o totală renegare a ideilor noastre despre datorie, păstrându-ne în suflet respectul înfe-



meiat pentru legea ei, decât convingerea lămurită că, deși n'au fost nici când acțiuni cari ar fi izvorât din astfel de izvoare curate, totuș aci nu e vorba ca un lucru sau altul să se întâmple, ci ca rațiunea, prin ea însăș și independentă de toate fenomenele, să poruncească ce să se întâmple, prin urmare că fapte despre cari lumea poate până acum nici n'a dat nici un exemplu, despre a căror posibilitate chiar cel ce întemeiază toate pe experiență s'ar putea îndoii foarte mult, totuș sunt ordonate în mod hotărît de rațiune și că d. e. onestitatea pură în prietenie trebuie cerută dela fiecare om cu toate că până acuma nu s'ar fi găsit nicicând un prieten onest, deoarece această datorie, ca datorie în general, e cuprinsă înaintea oricărei experiențe în ideea unei rațiuni care determină voința prin principii a priori.

Dacă adăogăm că, nevroind a răpi conceptului de morală orice adevăr și relație cu un obiect oarecare posibil, noi nu putem nega că legea sa are o importanță atât de întinsă încât ea trebuie să fie valabilă nu numai pentru oameni, ci pentru toate *ființele raționale în general*, nu numai în condițiuni întâmplătoare și cu excepții, ci într'un mod *cu desăvârșire necesar*: atunci e evident că nici o experiență nu poate da prilejul de a face concluzia fie chiar numai la posibilitatea unor astfel de legi apodictice. Căci cu ce drept putem ridica la res-

pect nelimitat, ca precept universal pentru orice ființă rațională, ceea ce e valabil poate numai în condițiile întâmplătoare ale omenirii, și cum pot fi considerate legi ale determinării voinții *noastre* ca fiind legi ale determinării voinței unei ființe raționale în general și numai ca atari și pentru a noastră, dacă ele ar fi numai empirice și nu și-ar lua originea lor cu desăvârșire a priori din rațiunea pură, dar practică?

Nici n'am putea sfătui morala mai rău decât dacă am vrea s'o împrumutăm dela exemple. Căci orice exemplu ce mi se prezintă despre ea trebuie el însuș să fie judecat mai înainte după principiile moralității, dacă e într'adevăr demn să servească de pildă originală, adică de model, dar nicidecum nu poate da el mai presus conceptul moralității. Chiar Sfântul Evangheliei trebuie comparat mai întâiu cu idealul nostru al perfecțiunii morale, înainte de ce îl cunoaștem ca atare; și spune dânsul despre sine: ce mă numiți pe mine (pe care-l vedeți) bun? nimene nu e bun (prototipul bunătății) decât unul Dumnezeu (pe care nu-l vedeți). De unde însă avem conceptul despre Dumnezeu ca supremul bine? Numai din *ideea* pe care rațiunea o proiectează a priori despre perfecțiunea morală și o leagă nedespărțit de noțiunea unei voințe libere. Imitație nu găsim de loc în domeniul moral, și exemple servesc numai pentru încurajare, adică ele ridică peste orice în-

doială posibilitatea a ceea ce poruncește legea, ele fac intuitiv ceea ce regula practică exprimă în mod mai general, dar nu pot nicicând îndreptăți de a da înlături originalul lor adevărat care stă în rațiune și de a se orienta după exemple.

Deci dacă nu există un principiu suprem adevărat care, nefiind independent de orice experiență, ar trebui să se întemeieze numai pe rațiunea pură, atunci cred că nu e necesar chiar numai de a întreba dacă e bine de a expune aceste concepte, așa cum sunt fixate a priori, împreună cu principiile ce le aparțin, în general (in abstracto), întrucât cunoașterea trebuie să se deosebească de cea comună și să se cheme filozofică. Dar în timpurile noastre aceasta ar fi cred că necesar. Căci dacă am aduna voturi ori de ar fi de preferat o cunoaștere rațională pură desprinsă de tot ce-i empiric, deci o metafizică a moravurilor, sau o filozofie practică populară, ghicim îndată de care parte va cădea balanța.

Această coborîre la concepte populare e, desigur, foarte laudabilă, dacă mai înainte a avut loc ridicarea la principiile rațiunii pure și a fost ajunsă spre deplină mulțumire, și aceasta s'ar chema a *întemeia* doctrina moravurilor mai întâiu pe metafizică, deschizându-i apoi, după ce e fixată, *intrare* prin popularitate. Dar e cu totul absurd de a-i ceda acesteia locul

încă la prima cercetare în care e vorba de toată exactitatea principiilor. Nu numai că această metodă nu poate avea nici când pretenția la meritul foarte rar al unei *popularități filozofice* adevărate, întrucât nu e nici o artă de a fi pe înțelesul tuturor când se renunță la orice cunoaștere mai adâncă, dar se produce o amestecătură grețoasă de observații adunate la întâmplare și de principii semiraționale cu cari se delectează capete goale, deoarece e ceva foarte utilizabil pentru vorbăria de toate zilele, unde cei inteligenți însă se simt jenați și-și întorc privirea nemulțumiți, fără a-și putea totuși ajuta, deși filozofi, cari recunosc foarte bine această scamatorie, găsesc puțină ascultare, dacă derogă pentru câțeva vreme dela pretinsa popularitate, pentru a putea fi cu drept cuvânt populari după ce au dobândit mai întâi cunoaștere lămurită.

Considerând numai încercările asupra moralei în acel gust agreat de public, vom găsi ba menirea specială a naturii umane (câteodată însă și ideea unei naturi raționale în general), ba perfecțiunea, ba fericirea, aci sentimentul moral, acolo frica de Dumnezeu, din aceasta ceva, din aceea ceva, într'un amestec minunat, fără să le vină în minte a întreba, dacă și pretutindeni în cunoașterea naturii omenești (pe care o putem avea totuși numai dela experiență) trebuie să căutăm principiile moralității,

și, dacă nu e cazul și, deci, aceste principii se găsesc cu desăvârșire a priori, libere de tot ce e empiric, numai în concepte pure ale rațiunii și nicăiri în alt loc nici în cea mai mică parte, de a lua hotărîrea de a separa mai bine cu desăvârșire această cercetare ca filozofie practică pură, sau (dacă putem pronunța un nume atît de defăimat) ca metafizică<sup>1</sup> a moravurilor, ridicând-o pentru ea însăși la deplina ei perfecțiune și ținînd publicul, care cere popularitate, cu făgăduiala pînă la terminarea acestei întreprinderi.

O astfel de metafizică a moravurilor cu desăvârșire izolată, care nu e amestecată cu nici o antropologie, cu nici o teologie, cu nici o fizică sau hyperfizică, încă mai puțin cu calități ascunse (pe cari le-am putea numi hypofizice), e nu numai un substrat indispensabil pentru orice cunoaștere teoretică, pe deplin determinată, a datoriilor, ci totdeauna un desiderat de cea mai mare importanță pentru împlinirea reală a preceptelor lor. Căci reprezentarea, curată și neamestecată cu nici un adaos de excitații em-

1) Putem, dacă vrem, să deosebim (așa cum se deosebesc matematica pură de cea aplicată, logica pură de cea aplicată) filozofia pură a moravurilor (metafizica) de cea aplicată (adică la natura omenească). Prin această numire ne și amintim îndată că principiile morale nu se întemeiază pe proprietățile naturii omenești, ci că există pentru sine a priori, iar din atari trebuie să poată fi deduse regule practice și pentru natura omenească așa ca pentru orice natură rațională.

pirice, a datoriei și, în general, a legii morale are asupra inimii omenești prin mijlocirea rațiunii singure (care abia aci își dă seama că poate fi și practică pentru sine însăși) o atât de mult mai puternică înrâurire decât toate celelalte motive<sup>1</sup>, pe cari le-am putea mobiliza din câmpul empiric, încât ea, în conștiința demnității proprii, le disprețuește pe aceste și poate deveni încetul cu încetul stăpâna lor, dimpotrivă o doctrină morală mixtă, compusă din motive de sentimente și inclinațiuni și totodată din concepte raționale, trebuie să lase sufletul nehotărît între motive cari nu pot fi prinse sub nici un principiu, cari pot duce numai din întâmplare la bine, mai adeseori însă și la rău.

Din cele spuse rezultă: că toate conceptele

1) Am o scrisoare dela defunctul excelentul *Sulzer*, în care mă întrebă: ce ar putea fi oare cauza că învățăturile virtuții, oricât de convingătoare ar fi pentru rațiune, totuși fac atât de puțină ispravă. Răspunsul meu a întârziat prin pregătirea de a-l da întreg. Dar nu există altul decât că învățătorii ei înșiși nu și-au lămurit conceptele și, vrând a o face prea bine, căutând pretutindeni cauze motrice spre binele moral, pentru a face medicamentul cât se poate de puternic, ei îl strică. Căci cea mai simplă observație arată că, reprezentându-ne o faptă onestă, cum a fost împlinită cu suflet statornic fără considerarea unui folos oareșcare în această sau în altă lume sub cele mai mari adomeniri ale nevoii sau ispitei, ea întrece cu mult și întunecă orice faptă asemănătoare care a fost afectată chiar numai foarte puțin printr'un motiv străin, ea înalță sufletul și trezește dorința de a putea faptui în acelaș mod. Chiar copii de vârstă mijlocie simt această impresie, și lor ar fi să nu le reprezentăm nicicând datorile în alt mod.

morale își au sediul și originea cu desăvârșire a priori în rațiune, și anume tot atât de bine în cea mai comună rațiune umană ca și în cea speculativă de cel mai înalt grad; că ele nu pot fi deduse prin abstracțiune din nici o cunoaștere empirică și deci numai contingentă; că în această puritate a originii lor stă tocmai demnitatea lor, pentru a ne servi ca principii practice supreme; că totdeauna cât adăogăm ceva empiric atâta sustragem înrâuririi lor adevărate și valorii neîngrădite a acțiunilor; că nu numai cea mai mare necesitate în privința teoretică, când e vorba numai de speculațiune, o cere, ci e și de cea mai mare importanță practică, de a scoate conceptele și legile lor din rațiunea pură, de a le expune pure și neamestecate, chiar de a determina sfera întregii acestei cunoașteri raționale practice sau pure, adică întreaga putere a rațiunii pure practice, aci însă de a nu pune, cum o îngăduie, ba uneori o crede chiar necesar filozofia speculativă, principiile în dependență de natura specifică a rațiunii umane, ci, deoarece legile morale trebuie să fie valabile pentru orice ființă rațională în general, de a le deduce chiar din conceptul universal al unei ființe raționale în general și de a expune în acest fel toată morală, care, pentru aplicarea ei la oameni, are nevoie de antropologie, mai întâiu independentă de aceasta ca filozofie pură, adică metafizică, în mod

complet (ceea ce se poate face bine în acest fel de cunoașteri cu totul izolate), în deplină conștiință că, fără a fi în posesiunea acestora, e în zadar, nu vreau să spun de a determina morala datoriei în tot ce e conform cu datoria în mod exact pentru judecata speculativă, ci chiar că e imposibil în întrebuintărea numai comună și practică, mai ales în predarea moralei, de a întemeia morala pe principiile ei adevărate și de a produce prin aceasta atitudini morale pure și a le împlânta sufletelor pentru binele suprem universal.

Pentru a trece însă în această cercetare prin treptele naturale nu numai dela judecata morală comună (care aci e foarte demnă de stimă) la cea filozofică cum s'a făcut de obicei, ci dela o filozofie populară care nu poate merge mai departe decât poate ajunge prin pipăire cu ajutorul exemplelor, până la metafizică (aceasta nu se mai lasă oprită prin nimic empiric și, trebuind a măsura tot conținutul cunoașterii raționale de acest fel, merge în tot cazul până la idei, unde chiar exemplele ne părăsesc), noi trebuie să urmărim și să expunem în mod lămurit facultatea rațională practică începând cu regulile ei determinative universale până la punctul unde din ea răsare conceptul datoriei.

Orice obiect al naturii acționează după legi.  
Numai o ființă rațională are facultatea de a acționa după reprezentarea legilor, adică după

*7 Jd*  
*imposibil*  
*cașeja*



rațiune → voință → bun.

Voința este starea dinamică a rațiunii: rațiunea e principiu, voința e execuția lui.

IMMANUEL KANT

voința  
ere  
a se joia  
a hroni-  
nse:

atinalo  
canarati

ier actiune  
in faptul  
i stit, ai  
levine  
necesar  
biectiv.

se nu  
mai  
e rațiunii

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 ca fiind obiectiv necesare, sunt și subiectiv necesare, adică voința este o facultate de a alege numai aceea ce rațiunea, independentă de înclinațiune, cunoaște ca practic necesar, adică bun. Dacă însă rațiunea pentru sine singură nu determină îndeajuns 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 in 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 reprezintă 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.

Reprezentarea unui principiu obiectiv, întrucât e constrângător pentru o voință, se numește o poruncă (a rațiunii), și formula poruncii se numește un imperativ.

Toate imperativele se exprimă prin verbul a

*trebui* și arată prin aceasta raportul unei legi obiective a rațiunii față de o voință care, după însușirea sa subiectivă, nu e determinată prin aceasta în mod necesar (o constrângere). Ele spun că ar fi bine de făcut sau de lăsat ceva, dar ele o spun unei voințe care nu totdeauna face ceva pentrucă i se reprezintă că ar fi bine de făcut. Practic bine este însă 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 voinții numai cu ajutorul senzației din cauze pur subiective, cari sunt valabile numai pentru simțul unuia sau altuia, și nu ca principiu al rațiunii, care e valabil pentru ori și cine <sup>1</sup>.

1) Dependența facultății apetitive de senzație se numește *inclinațiune*, și aceasta dovedește totdeauna o *trebuință*. Dependența unei voințe întâmplător determinabile însă de principii ale rațiunii se numește *interes*. Acesta are deci loc 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 de aceea din interes. Cel dintâiu se numește interes *practic* pentru acțiune, al doilea interes *patologic* pentru obiectul acțiunii. Cel dintâiu arată numai dependența voinței de principii ale rațiunii în sine, al doilea de principiile acesteia cu scopul *inclinațiunii*, deoarece rațiunea arată numai regula practică, cum se poate satisface trebuința *inclinațiunii*. În cazul dintâiu mă interesează acțiunea, în al doilea obiectul acțiunii (întrucât îmi este plăcut). Am văzut în secțiunea

O voință pe deplin bună poate fi deci reprezentată ca stând totatât de bine sub legi obiective (ale binelui), dar nu din această cauză ca fiind *constrânsă* la acțiuni legale, deoarece dela sine, după însușirea ei subiectivă, ea poate fi determinată numai prin reprezentarea binelui. Din această cauză pentru voința *divină* și, în general, pentru o voință sfântă nu sunt valabile imperative; cuvântul *a trebui* e aici la loc nepotrivitt, deoarece voirea e acuma dela sine în mod necesar conformă cu legea. De aceea imperativele sunt numai formule pentru a exprima relația unor legi obiective ale voinții în general față de imperfecțiunea subiectivă a voinței unei sau altei ființe raționale, d. e. a voinței omenești.

Și, toate *imperativele* poruncesc sau în mod *ipotețic*, sau *categoric*. Cele dintâiu reprezintă necesitatea practică a unei acțiuni posibile ca mijloc pentru a ajunge la altceva ce vrem (sau totuș e posibil ca să vrem). Imperativul categoric ar fi acela care ar reprezenta ca obiectiv-necesară o acțiune în sine, fără relație cu alt scop.

Deoarece orice lege practică reprezintă o acțiune posibilă ca bună și deci pentru un subiect,

Întâia: că la o acțiune din datorie nu trebuie considerat interesul pentru obiect, ci numai pentru acțiune însăși și pentru principiul ei în rațiune (pentru lege).

determinabil în mod practic prin rațiune, ca necesară, toate imperativele sunt formule ale determinării acțiunii care e necesară după principiul unei voințe bune într'un mod oareșicare. Dacă însă acțiunea ar fi bună numai pentru altceva ca mijloc, imperativul e ipotetic; dacă e reprezentată bună în sine deci necesară într'o voință conformă în sine cu rațiunea, ca principiu al voinței, el e *catgoric*.

Imperativ  
categoric  
și  
ipotetic

Imperativul îmi spune deci care din acțiunile mele posibile ar fi bună, și reprezintă regula practică în relație cu o voință care nu săvârșește o acțiune imediat pentru că e bună, fie că subiectul nu știe totdeauna că ea e bună, fie că, chiar dacă ar ști aceasta, maximele voinței ar putea fi totuș împotriva principiilor obiective ale unei rațiuni practice.

Imperativul ipotetic spune deci numai că acțiunea e bună pentru o intenție oarecare posibilă sau reală. În cazul dintâiu el e un principiu *problematic*-practic, în al doilea *asertoric*-practic. Imperativul categoric, care declară acțiunea obiectiv necesară pentru sine fără relație cu o intenție, adică și fără un alt scop oarecare, este un principiu *apodictic*-practic.

Ne putem gândi ceea ce e posibil numai prin puterile unei ființe raționale oareșicare ca intenție posibilă și pentru o voință oareșicare, și, prin urmare, principiile acțiunii, întrucât aceasta e reprezentată ca necesară pentru a satis-

face o intenție oarecare posibilă de realizat prin ea, sunt de fapt infinit de multe. Toate științele au și o parte practică, care cuprinde probleme spunând că un scop oareșicare e posibil pentru noi, și imperative arătând cum ar putea fi realizat. Aceste pot fi numite în general imperative ale *abilității*. Ori de scopul e rațional și bun nu se întreabă aci de loc, ci numai ce ar trebui să facem ca să-l atingem. Preceptele pentru medic pentru a-l face pe omul său sănătos în mod desăvârșit, și pentru un otrăvitor pentru a-l ucide în mod sigur sunt de valoare egală într'atâta întrucât amândouă servesc pentru a realiza pe deplin intenția lor. Deoarece în tinereța fragedă nu știm ce scopuri vom înlâni în viață, părinții caută mai ales să-i facă pe copiii lor să învețe cât se poate de *multe* lucruri și griesc pentru *abilitate* în întrebuințarea mijloacelor pentru scopuri de tot felul, fără să poată preciza despre unul din ele dacă din întâmplare ar putea deveni în viitor o intenție a elevului lor, despre cari totuș e *posibil* că el le va putea avea; și această grijă e atât de mare, încât ei neglijează de obicei din cauza ei să le formeze și să le îndrepte judecata asupra valorii lucrurilor pe cari și le-ar putea propune ca scopuri.

Există totuș *un scop* pe care trebuie să-l presupunem ca real la toate ființele raționale (întrucât imperativele li se potrivește, fiind ele a-

dică ființe dependente), și deci o intenție pe care nu numai că o *pot* avea, ci despre care putem presupune cu siguranță că o *au* toate după o necesitate naturală, și aceasta este intenția spre *fericire*. Imperativul ipotetic, care reprezintă necesitatea practică a acțiunii ca mijloc pentru sporirea fericirii, este *asertoric*. Nu putem să-l expunem numai ca necesar pentru o intenție nehotărîtă, numai posibilă, ci pentru o intenție pe care o putem presupune în mod cert și a priori la fiecare om, deoarece aparține naturii sale. Putem însă numi abilitatea în alegerea mijloacelor pentru maxima bunăstare proprie *prudență*<sup>1</sup> în înțelesul cel mai restrâns. Astfel imperativul care se referă la alegerea mijloacelor pentru fericirea proprie, adică preceptul prudenței, e încă tot *ipotetic*; acțiunea nu e poruncită în mod absolut, ci numai ca mijloc pentru altă intenție.

În sfârșit există un imperativ care, fără a pune ca condiție o altă intenție oareșicare de

1) Cuvântul *prudență* se ia în înțeles dublu; odată poate avea numele de *prudență* în raporturile noastre cu lumea, în al doilea de *prudență* personală. Cea dintâi este abilitatea omului de a avea înrăurire asupra altora pentru a-i folosi pentru intențiile proprii. A doua cunoștința de a reuni toate aceste intenții pentru folosul său propriu durabil. Cea din urmă e propriu zis aceea la care se reduce valoarea însăși a celei dintâi, și cine e prudent în felul dintâi, nu însă în al doilea, despre acesta am putea zice mai potrivit: el e deștept și viclean, în total însă totuși imprudent.

Imperativ  
cau feri  
nu e  
ipotetic

realizat printr'o anumită atitudine, poruncește nemijlocit această atitudine. Acest imperativ e *categoric*. El nu privește materia acțiunii și ceea ce trebuie să rezulte din ea, ci forma și principiul din care urmează ea însăși, și binele esențial al ei stă în cuget, rezultatul poate fi cum vrea. Acest imperativ poate fi numit cel al *moralității*.

Voirea după aceste trei feluri de principii se deosebește lămurit și prin *inegalitatea* constrângerii voinței. Pentru a scoate la iveală această diferență, cred că le-am înșira în ordinea lor în modul cel mai potrivit zicând: ele ar fi sau *regule* ale abilității, sau *sfaturi* ale prudenței, sau *porunci* (legi) ale moralității. Căci numai legea cuprinde în sine conceptul unei *necesități necondiționate* și anume obiective și deci universale, și poruncile sunt legi cari trebuiesc ascultate, adică trebuiesc urmate și împotriva inclinațiunii. *Sfătuirea* conține, nu-i vorba, necesitate; dar aceasta poate fi valabilă numai sub o condiție subiectivă întâmplătoare, dacă un om sau altul socotește un lucru sau altul ca un element al fericirii sale; dimpotrivă, imperativul categoric nu e restrâns prin nici o condiție și poate fi numit, fiind absolut necesar, deși practic-necesar, în adevăratul înțeles o poruncă. Am putea numi imperativul din tăiu și *tehnic* (aparținând artei), cele de al doi-





desigur de propoziții sintetice, cari însă nu se referă la principiu, la actul voinții, ci la realizarea obiectului). Că, pentru a împărți după un principiu sigur o dreaptă în două părți egale, trebuie să duc din capetele ei două arcuri crucișe, aceasta demonstrează matematica desigur numai prin propoziții sintetice; dar că, dacă știu că numai prin atare acțiune poate avea loc efectul amintit, eu, dacă vreau ca efectul să fie deplin, vreau și acțiunea care e necesară pentru aceasta, este o propoziție analitică; căci a-și reprezenta ceva ca un efect posibil prin mine printr'un mod oareșcare și a mă reprezenta pe mine ca acționând în acelaș mod cu privire la ea, e acelaș lucru.

Imperativele prudenței, dacă ar fi numai așa de lesne să dăm un concept determinat despre fericire, ar concorda cu desăvârșire cu cele ale abilității și ar fi deasemenea analitice. Căci atât aici cât și acolo s'ar zice: cine vrea scopul vrea (în conformitate cu rațiunea în mod necesar) și singurele mijloace cari sunt pentru aceasta în puterea sa. Dar e o nenorocire că conceptul fericirii e un concept atât de nedeterminat, încât, deși fiecare om vrea să ajungă la ea, totuș el nu poate spune niciodată în mod hotărît și în concordanță cu sine însuș ce anume dorește și vrea. Cauza acestui fapt este: că toate elementele aparținând conceptului fericirii sunt în totalitatea lor empirice, adică trebuie împrumu-

tate din experiență, că totuș pentru ideea fericirii e necesară o totalitate absolută, un maximum al buneistării, în starea mea actuală și în fiecare stare viitoare. Dar e imposibil ca ființa cea mai inteligentă și totodată cea mai puternică, dar totuș finită, să-și facă o idee exactă despre ceea ce vrea într'adevăr aci. Vrea el bogăție, câtă grijă, invidie și persecuție nu și-ar putea atrage prin aceasta asupra sa! Vrea el multă cunoaștere și înțelepciune, poate că prin aceste ar deveni numai ochiul cu atât mai ager pentru a-i arăta relele, cari astăzi i se ascund încă și totuș nu pot fi evitate, într'un mod încă mai grozav, sau să adaoge poftelor sale, cari îi fac acuma destul de lucru, încă mai multe trebuințe. Vrea el o viață lungă, cine îi garantează că ea nu va fi o lungă suferință? Vrea el cel puțin sănătate, cât de adeseori ne-a reținut încă slăbiciunea corpului dela desfrâu, în care sănătatea nemărginită ne-ar fi făcut să cadem, etc. Pe scurt, el nu e în stare să hotărască după un principiu oareșcare cu siguranță deplină ceea ce-l va face într'adevăr fericit, din cauză că pentru aceasta ar fi nevoie de atotștiință. Nu putem deci acționa după principii sigure pentru a fi fericiți, ci numai după sfaturi empirice, d. e. ale regimului alimentar, ale economiei, politeței, moderațiunii, etc.; despre cari experiența învață că ele sporesc cel mai mult în medie bunăstarea. De aci rezultă că impera-

tivele prudenței, pentru a vorbi exact, nici nu pot ordona, adică nu pot prezenta în mod obiectiv acțiuni ca fiind practic-*necesare*, ci că mai curând ele trebuiesc considerate ca sfaturi (*consilia*) decât ca porunci (*praecepta*) ale rațiunii, că teza: de a determina, în mod sigur și general, care acțiune va spori fericirea unei ființe raționale, e cu totul nerezolvabilă, deci cu privire la ea nu e posibil nici un imperativ care, în înțeles strict, ar porunci să facem ceea ce duce la fericire, deoarece fericirea nu este un ideal al rațiunii ci al imaginației, ceea ce se întemeiază numai pe principii empirice, dela cari în zadar așteptăm ca să determine o acțiune prin care să se ajungă totalitatea unei serii de efecte, în realitate infinită. Acest imperativ al prudenței, presupunându-se că mijloacele pentru fericire s'ar putea arăta cu certitudine, ar fi însă o propoziție analitic-practică; căci el se deosebește de imperativul abilității numai prin faptul că la acesta scopul e numai posibil, la acela însă e dat; dar, deoarece amândouă ordonă numai mijloacele pentru ceea ce presupunem că vrem să fie scop: imperativul care ordonă voirea mijloacelor pentru cel ce vrea scopul e, în ambele cazuri, analitic. Nu există deci cu privire la posibilitatea unui atare imperativ nici o dificultate.

Dimpotrivă, problema cum ar fi posibil imperativul moralității e, fără îndoială, singura

care are nevoie de rezolvare, deoarece el nu e de loc ipotetic, și deci necesitatea reprezentată obiectiv nu se poate întemeia pe nici o presupuziție ca la imperativele ipotetice. Numai că aici nu se va neglija faptul că *prin niciun exemplu*, deci în mod empiric, nu se poate demonstra ori de există undeva un astfel de imperativ, ci trebuie să bănuim că toate cari par categorice ar putea fi totuș pe ascuns ipotetice. D. e. când se spune: să nu faci făgăduieli înșelătoare, și presupunem că necesitatea acestei opriri nu este numai un sfat pentru evitarea unui alt rău, așa că s'ar zice spre pildă: să nu faci făgădueli mincinoase ca să nu pierzi creditul când va ieși la iveală; ci o acțiune de acest fel ar trebui considerată pentru sine însășă, imperativul opririi să fie deci categoric: totuș în niciun exemplu noi nu putem arăta cu certitudine că voința e determinată aci fără orice alt motiv decât prin lege, deși pare a fi astfel; căci totuș e posibil ca pe ascuns teama de rușinare, poate că și teama nehotărîtă de alte primejdii ar putea avea înrâurire asupra voinței. Cine poate dovedi inexistența unei cauze prin experiență, deoarece aceasta nu învață nimic mai mult decât că nu o percepem? În acest caz însășă așazisul imperativ moral, care, ca atare, apare categoric și necondiționat, ar fi de fapt numai un precept pragmatic ce ne a-

trage atenția asupra folosului nostru și ne învață numai să nu-l neglijăm.

Vom avea deci de cercetat posibilitatea unui imperativ *categoric* cu totul a priori, deoarece aci nu avem avantajul ca realitatea lui să fie dată în experiență și, deci, posibilitatea n'ar fi de nevoie pentru fixarea ci numai pentru explicarea lui. Atâta însă putem înțelege deocamdată: că imperativul categoric singur să exprime o *lege* practică, celelalte toate putând fi numite deși *principii* ale voinței, dar nu legi: deoarece ceea ce e necesar de făcut numai pentru atingerea unei intenții oareșcare poate fi considerat în sine ca întâmplător, și noi putem scăpa în orice moment de precept renunțând la intenție, pe când dimpotrivă porunca necondiționată nu lasă voinței cu privire la contrarii o libertate, având deci singură acea necesitate pe care o cerem pentru o lege.

Al doilea, la acest imperativ categoric sau lege a moralității, și principiul dificultății (de a cunoaște posibilitatea sa) e foarte grav. El este o propoziție<sup>1</sup> sintetică-practică a priori.

1) Eu leg de voință, fără condiția presupusă dintr'o inclinație oareșcare, acțiunea a priori, deci în mod necesar (deși numai obiectiv, adică sub idea unei rațiuni care ar avea putere deplină asupra tuturor motivelor subiective). Aceasta e deci o propoziție practică, care nu deduce în mod analitic voirea unei acțiuni din altă voință, acum presupusă (căci noi nu avem nici o astfel de voință perfectă), ci o leagă de conceptul voinței unei ființe raționale în mod nemijlocit ca ceva ce nu e cuprins în ea.

și, deoarece înțelegerea posibilității acestor fel de propoziții conține atâta dificultate în cunoașterea teoretică, se poate lesne deduce că ea nu va avea mai puțină nici în cea practică.

În această problemă vom cerceta mai întâiu dacă nu cumva singurul concept al unui imperativ categoric ne dă și formula lui cuprinzând propoziția care singură poate fi un imperativ categoric, căci problema cum ar fi posibilă o astfel de poruncă absolută, deși îi cunoaștem expresia verbală, va cere încă o trudă deosebită și grea pe care însă o lăsăm pentru secțiunea ultimă.

Dacă îmi gândesc în general un imperativ *ipotetic*, atunci nu știu de înainte ce va conține: până nu-mi este dată condițiunea. Dacă îmi gândesc însă un imperativ *categoric*, atunci știu îndată ce să conțină. Căci imperativul conținând afară de lege numai necesitatea maximei<sup>1</sup> de a fi conformă cu această lege, legea însă necuprinzând nici o condiție la care a fost limitată, atunci nu rămâne nimic decât universalitatea unei legi în general, cu care ma-

1) *Maximă* este principiul subiectiv de a acționa și trebuie deosebit de *principiul obiectiv*, adică de legea practică. Cea dintâiu cuprinde regula practică care determină rațiunea în conformitate cu condițiunile subiectului (adeseori cu neștiința sau și cu înclinațiunile lui), și este deci principiul după care *acționează* subiectul; legea însă este principiul obiectiv, valabil pentru orice ființă rațională, și principiul după care ea trebuie să *acționeze*, adică un imperativ.

xima acțiunii trebuie să fie conformă, și care conformitate singură reprezintă imperativul de fapt necesar.

Imperativul categoric este deci unul singur și anume acesta: *acționează numai după cea maximă prin care poți vrea totodată ca ea să devină o lege universală.*

Dacă deci din acest imperativ unitar pot fi deduse toate imperativale datoriei ca din principiul lor, atunci, deși lăsăm nehotărît dacă în general ceea ce numim datorie nu e un concept deșert, vom putea cel puțin arăta ce gândim prin aceasta și ce vrea să zică acest concept.

Deoarece universalitatea legii după care se realizează efecte reprezintă ceea ce se cheamă de fapt *natură* în înțelesul cel mai general (după formă), adică existența lucrurilor, întrucât e determinată după legi universale, imperativul universal al datoriei ar putea avea și următoarea formă: *acționează așa ca și cum maxima acțiunii tale ar fi să devină, prin voința ta, lege naturală universală.*

Vom număra acuma câteva datorii, după împărțirea lor obicinuită în datorii față de noi înșine și față de alți oameni, în datorii perfecte și imperfecte <sup>1</sup>.

1) Trebuie să notăm bine aci că eu îmi rezerv cu desăvârșire, pentru o viitoare *metafizică a moravurilor* clasificarea datoriilor, și că aceasta nu stă aci decât ca o împărțire oarecare (pentru a-mi ordona exemplele). De

1. Un om care, printr'o serie de rele care a crescut până la desnădejde, simte desgust pentru viață e încă atât de mult în posesiunea rațiunii că se poate întreba pe sine dacă nu cumva ar fi împotriva datoriei față de sine însuș de a-și curma firul vieții. Și el încearcă: dacă maxima acțiunii sale poate deveni lege naturală universală. Maxima sa însă este: adopt din egoism principiul de a-mi scurta viața dacă ea, durând mai mult, mă amenință cu mai mult rău decât îmi promite plăcere. Se pune numai încă întrebarea dacă acest principiu al amorului propriu poate deveni o lege naturală universală. Vedem însă îndată că o natură a cărei lege ar fi de a distruge viața însăș prin aceeaș senzație a cărei menire e de a împinge la păstrarea vieții, s'ar contrazice pe ea însăș și deci n'ar exista ca natură, prin urmare e imposibil ca acea maximă să poată avea loc ca lege naturală universală și deci ar sta în contradicție deplină cu principiul suprem al oricărei datorii.

2. Un alt om împins de nevoie trebuie să se împrumute cu bani. El știe bine că nu va putea plăti, vede însă totodată că nu i se va împru-

altfel, eu înțeleg aci prin datorie perfectă pe aceea care nu îngăduie nici o excepție în favoarea inclinațiunii, și atunci nu am numai *datorii perfecte* externe, ci și interne, ceea ce contrazice înțelesul cuvântului adoptat în școli, neavând aci intenția să-mi iau răspunderea, deoarece pentru scopul meu e indiferent dacă mi se admite sau nu.



muta nimic dacă nu va făgădui cu tărie să plătească la un timp hotărît. El vrea să facă o astfel de făgăduială; are însă încă atâta conștiință să se întrebe: nu e oare nepermis și împotriva datoriei să-ți ajuți astfel în nevoie? Presupunând că totuș ar hotărî-o, maxima acțiunii sale ar fi: când mă cred a fi în strâmtoare de bani, atunci vreau să împrumut bani și să făgăduesc că-i voi plăti, deși știu că aceasta nu se va întâmpla nicicând. Acest principiu al amorului propriu sau al folosului propriu poate că se poate uni cu toată bunăstarea mea viitoare, dar acuma e întrebarea: dacă e just? Eu transform deci impulsul amorului propriu într'o lege universală și construiesc întrebarea astfel: cum ar fi *atunci* când maxima mea ar deveni o lege universală. Și văd îndată că nicicând ea nu poate fi valabilă ca lege naturală universală și nu poate concorda cu sine însăși, ci trebuie în mod necesar să se contrazică. Căci universalitatea unei legi zicând că oricine, crezând a fi în nevoie, poate făgădui ce-i trece prin minte, cu hotărîrea de a nu-și ținea promisiunea, ar face imposibilă făgăduiala însăși și scopul ce l-am putea avea cu ea, deoarece nimeni n'ar crede că i s'a făgăduit ceva, ci ar râde de o astfel de vorbă ca de un pretext desert.

3. Un al treilea om găsește în sine un talent care, cu mijlocul unei culturi oarecare, l-ar putea face un om folositor în felurite privințe.

El se vede însă în condiții comode și preferă să se țină mai bine de petreceri, decât să se străduiască cu lărgirea și îndreptarea dispozițiilor sale naturale fericite. Dar el încă mai întreabă: dacă, afară de concordanța ce o are în sine maxima sa a neglijării darurilor sale naturale cu inclinația sa spre plăceri, ea concordă și cu ceea ce numim datorie. Atunci el vede că o natură ar putea exista încă după o astfel de lege universală, deși omul (ca d. e. locuitorii mărilor de Sud) ar lăsa să ruginască talentul său și s'ar gândi să întrebuințeze viața numai pentru lene, petrecere, procreație, cu un cuvânt pentru plăceri; dar e imposibil ca el să poată vrea, ca aceasta să devină o lege naturală universală, sau să fie pusă ca atare în noi prin instinct natural. Căci ca ființă rațională el vrea în mod necesar ca toate facultățile să se desvolte în el, deoarece îi servesc și îi sunt date pentru felurite intenții posibile.

Mai gândește un *al patrulea*, căruia îi merge bine, pe când el vede că alții au de luptat cu mari nevoi (căroră el le-ar putea ajuta): ce-mi pasă mie? las să fie fiecare așa de fericit cum vrea cerul, sau se poate face el însuș, eu nu-i voi detrage nimic, ba nici nu-l voi invidia; numai pentru bunăstarea sa sau pentru sprijinul său în nevoie n'am gust să contribui cu nimic! Desigur că o atare atitudine, devenind o lege naturală universală, genul uman ar pu-

tea exista foarte bine și, fără îndoială, încă mai bine decât dacă fiecare ar flecări de simpatie și bunăvoință, chiar se grăbește să făptuiască din când în când așa ceva, pe de altă parte însă înșeală unde poate, vinde drepturile altuia sau îl păgubește în alt mod. Dar, deși e posibil ca după acea maximă să existe o lege naturală universală: totuș e imposibil a *vrea* ca un atare principiu să fie valabil pretutindeni ca lege naturală. Căci o voință care ar hotărî aceasta s'ar contrazice pe sine însăș, întrucât se pot întâmpla multe cazuri când el are nevoie de dragostea și simpatia altora, și când, printr'o astfel de lege naturală izvorită din propria sa voință, el și-ar răpi orice nădejde de sprijin pe care-l dorește.

Aceste sunt deci câteva dintre multele datorii reale sau considerate de noi reale, a căror deducție din principiul unitar amintit izbește în mod clar privirea. Trebuie să *putem vrea* ca o maximă a acțiunii noastre să devină o lege universală: acesta este canonul judecării ei morale în general. Unele acțiuni sunt de așa natură că maxima lor nici nu poate fi *gândită* fără contradicție ca lege naturală universală; nicidecum să mai *putem vrea* ca ea să devină o astfel de lege. La altele, deși acea imposibilitate internă nu se întâlnește, dar totuș e imposibil de a *vrea* ca maxima lor să fie ridicată la universalitatea unei legi naturale, deoarece

o astfel de voință s'ar contrazice pe sine. Înțelegem lesne: că cea dintâiu se împotrivesc datoriei severe sau mai restrânse (neapărate), cea din urmă numai datoriei mai largi (meritoase), și astfel toate datoriile, în ce privește modul obligativității (nu obiectul acțiunii lor) sunt complet stabilite în dependența lor de principiul unitar.

Dacă ne observăm acuma pe noi înșine la fiecare călcare a unei datorii, noi găsim că într'adevăr nu vrem ca maxima noastră să devină lege universală, căci aceasta ni-i imposibil, ci, mai mult, contrarul ei să rămână o lege universală; numai că noi ne luăm libertatea să facem excepție de ea pentru noi sau (și numai pentru acea dată) în favorul inclinațiunii noastre. Prin urmare, dacă am cumpeni toate din unul și acelaș punct de vedere, adică al rațiunii, noi am întâlni în propria noastră voință o contradicție, anume că un anumit principiu e obiectiv necesar ca lege universală și totuș subiectiv n'ar trebui să aibă valoare universală, ci ar trebui să îngăduie excepții. Dar deoarece noi considerăm acțiunea noastră odată din punct de vedere al unei voințe cu totul conforme cu rațiunea, apoi însă aceeaș acțiune și din punct de vedere al unei voințe afectate prin inclinație, nu e într'adevăr aci nici o contradicție, dar desigur o rezistență a inclinației împotriva preceptului rațiunii (antagonismus), prin care *uni-*

*versalitatea* principiului se schimbă într'o simplă *generalitate*, prin care fapt principiul rațional practic să se întâlnească la jumătate de drum cu maxima. Deși acest compromis nu poate fi justificat în propria noastră judecată dată în mod nepărtinitor, totuș dovedește că noi recunoaștem de fapt valabilitatea imperativului categoric și ne permitem numai (cu tot respectul pentru el) unele excepții, precum ni se pare, fără nici o importanță și care ne-au fost impuse.

Am demonstrat deci cel puțin atâta că, dacă datoria e un concept care să conțină importanță și reală legislație pentru acțiunile noastre, ea poate fi exprimată numai în imperative categorice, nicidecum în ipotetice; tot astfel am expus, în mod clar și pentru orice întrebuințare, ceea ce e mult, conținutul imperativului categoric, care ar trebui să cuprindă principiul oricărei datorii (dacă ar exista în general așa ceva). Dar încă nu suntem așa de departe să dovedim a priori, că un astfel de imperativ are într'adevăr loc, că există o lege practică ce poruncește pentru sine pur și simplu și fără orice motive și că împlinirea acestei legi e datorie.

La intenția de a ajunge acolo e de extremă importanță a băga bine de seamă să nu ne vie cumva în gând să vrem a deduce realitatea acestui principiu din *constituția particulară a na-*

*turii omenești*. Căci datoria trebuie să fie necesitate practică necondiționată a acțiunii; ea trebuie deci să fie valabilă pentru toate ființele raționale (numai la cari pretutindeni se poate referi un imperativ) și *numai de aceea* trebuie să fie lege pentru toată voința omenească. Ceea ce se deduce însă din dispoziția naturală particulară a omenirii, din anumite sentimente și inclinații, ba chiar poate dintr'o direcție specială care ar fi proprie rațiunii omenești și n'ar trebui să fie necesar valabilă pentru voința oricărei ființe raționale, aceasta deși poate reprezenta o maximă pentru noi, dar nu o lege, un principiu subiectiv după care noi avem aplecare și inclinație să acționăm, dar nu un principiu obiectiv după care noi am fi *ținuți* să acționăm, deși toată aplecarea, inclinația și constituția noastră naturală ar fi împotrivă, ba chiar că măreția și demnitatea internă a poruncii într'o datorie se dovedește cu atât mai mult cu cât mai puțin cauzele subiective sunt pentru aceasta, cu cât mai mult sunt împotrivă, fără a slăbi prin aceasta câtuș de puțin constrângerea prin lege și fără a-i lua ceva din valabilitatea ei.

Aici vedem noi acuma filozofia pusă de fapt pe un punct precar, dar care ar trebui să fie fix, deși nici în cer nici pe pământ nu e prins de ceva, nici nu se sprijină pe ceva. Aci ea trebuie să dovedească puritatea ei ca autosustină-

toare a legilor sale, nu ca crainic al aceloră pe cari un simț împlântat sau cine știe ce natură tutelară i le sugerează, cari toate, deși pot fi mai bune decât nimic, totuș nu pot reprezenta niciodată principii pe cari le dictează rațiunea, și cari trebuie să aibă cu desăvârșire a priori izvorul lor și deci totodată autoritatea lor poruncitoare: de a nu aștepta nimic dela inclinația omului, ci totul dela puterea superioară a legii și dela respectul datorit ei, sau de a condamna pe om, în caz contrar, la dispreț propriu și desgust intern.

Tot ce e empiric e deci, ca adaos la principiul moralității, nu numai cu desăvârșire nepotrivit pentru aceasta, ci e chiar foarte păgubitor pentru puritatea moralei, în care adevărata și peste orice preț mărirea valoare a unei voine absolut bune consistă tocmai în aceea că principiul acțiunii să fie independent de toate înrâuririle unor motive contingente pe cari numai experiența le poate da la mână. Asupra acestei neglijențe sau chiar acestui fel josnic de a gândi, căutându-se principiul între motive și legi empirice, trebuie să atragem cu insistență atenția și neînterupt luarea aminte, întrucât rațiunea umană, în oboseala ei, se odihnește cu plăcere pe această perină, înlocuind, în visul unor dulci fantasme (cari o fac să îmbrățișeze un nour în locul lunonei), moralitatea cu un bastard cârpit din membre de origine cu totul

diferită și care se aseamănă cu tot ce vrem să vedem în el, numai nu cu virtutea, pentru acela care a văzut-o odată în adevăratul ei chip<sup>1</sup>.

Intrebarea e deci aceasta: e o lege necesară pentru toate ființele raționale să judece acțiunile lor totdeauna după astfel de maxime, despre cari ele însele pot vrea ca ele să servească drept legi universale? Dacă ea e o astfel de lege, atunci ea trebuie să fie unită acuma (cu totul a priori) cu conceptul voinței unei ființe raționale în general. Pentru a descoperi însă această legătură, trebuie să facem, oricât de mult ne-am împotrivi, un pas în afară, adică spre metafizică, deși într'un domeniu al ei care e deosebit de cel al filozofiei speculative, adică în metafizica moravurilor. Într'o filozofie practică, unde nu e pentru noi vorba să adoptăm principii pentru ceea ce se *întâmplă*, ci legi pentru ceea ce ar *trebui să se întâmple* fie chiar că nu se întâmplă niciodată, adică legi obiectiv-practice: atunci nu avem nevoie să cercetăm de ce place sau displace ceva, cum e plăcerea simplei senzații față de gust, și dacă acesta se deosebește de o plăcere universală a

1) A zări virtutea în adevăratul ei chip nu e nimic altceva decât a expune moralitatea desbrăcată de orice amestec al senzualității și de toată podoaba falsă a răsplății și amorului propriu. Cât de mult întunecă ea apoi tot ce apare frumos înclinațiunilor, poate fiecare lesne înțelege cu ajutorul celei mai mici încercări a rațiunii sale, dacă nu e coruptă cu desăvârșire pentru orice abstracție.



rațiunii; pe ce se întemeiază sentimentul de plăcere și dis plăcere, și cum din aceasta izvo-răsc pofta și inclinațiunile, din aceste însă cu a-jutorul rațiunii maxime; căci toate aceste apar-țin unei științe empirice despre suflet, care ar forma a doua parte a științei naturale, dacă o considerăm ca o *filozofie a naturii*, întrucât e întemeiată pe *legi empirice*. Aci însă e vorba de legea obiectiv-practică, deci de raportul u-nei voințe cu sine însă, întrucât ea se deter-mină numai prin rațiune, deoarece apoi tot ce se referă la ce e empiric, dispăre dela sine: căci, dacă *rațiunea ea însă* determină atitudi-nea (posibilitatea cărui fapt vrem să o cerce-tăm chiar acuma), ea trebuie să o facă în mod necesar a priori.

Voința e gândită ca o facultate de a se de-termina pe sine însă la acțiune în conformi-tate *cu reprezentarea unor anumite legi*. Și o astfel de facultate poate fi găsită numai la ființe raționale. Or, ceea ce servește voinței ca prin-cipiu obiectiv al autodeterminării sale este *scopul*, și acesta, dacă e dat numai prin rațiune, trebuie să fie valabil deopotrivă pentru toate ființele raționale. Ceea ce conține însă numai principiul posibilității acțiunii al cărei efect e scop se numește *mijloc*. Principiul subiectiv al pofta este *impulsul*, cel obiectiv al voinței *mo-tivul*; de aici deosebirea între scopuri subiec-tive întemeiate pe impulsuri, și obiective cari

rezultă din motive valabile pentru orice ființă rațională. Principiile practice sunt *formale*, dacă fac abstracție de toate scopurile subiective; ele sunt însă *materiale*, dacă pun la bază aceste, deci anumite impulsuri. Scopurile ce și le propune, după bunul plac, o ființă rațională ca *efecte* ale acțiunii sale (scopuri materiale) sunt toate numai relative; căci numai raportul lor cu o facultate apetitivă particulară a subiectului le dă valoarea, care deci nu poate da la mână principii universale valabile și necesare pentru toate ființele raționale și nici pentru orice voire, adică nu poate da legi practice. Prin urmare, toate aceste scopuri relative sunt numai baza pentru imperative ipotetice.

Presupunând însă că ar exista un lucru a *cărui existență prin ea însăși* are o valoare absolută, ceea ce *ca scop în sine* ar putea fi baza unor legi determinate, atunci numai în el și numai în el singur ar fi cuprins principiul unui imperativ categoric posibil, adică al unei legi practice.

Or, eu zic: omul și, în general, orice ființă rațională *există* ca scop în sine, *nu numai ca mijloc* pentru întrebuințarea după bunul plac pentru o voință sau alta, ci trebuie considerată totdeauna *în același timp ca scop* în toate acțiunile sale, atât cele îndreptate spre sine însăși cât și spre alte ființe raționale. Toate obiectele inclinațiunilor au numai o valoare con-

diționată; căci, dacă n'ar fi inclinațiunile și trebuințe întemeiate pe ele, obiectul lor ar fi fără valoare. Inclinațiunile ele însele însă ca izvoare ale trebuinței au atât de puțin o valoare absolută pentru a le dori pe ele însele, încât mai vârtos dorința generală a oricărei ființe raționale trebuie să fie de a fi cu totul liberă de ele. Prin urmare valoarea tuturor obiectelor de *dobândit* prin acțiunea noastră este totdeauna condiționată. Ființele a căror existență nu e întemeiată pe voința noastră, ci a naturii, au totuș, dacă sunt ființe fără rațiune, numai o valoare relativă, ca mijloc, și se numesc deci *lucruri*, pe când ființele raționale *persoane*, deoarece natura lor le distinge acuma ca scopuri în sine, deci ca ceva ce nu poate fi întrebuintat numai ca mijloc, prin urmare limitează într'atâta tot arbitrarul (și este un obiect al respectului). Aceste nu sunt deci numai scopuri subiective, a căror existență are o valoare *pentru noi* ca efect al acțiunii noastre; ci *scopuri obiective*, adică obiecte, a căror existență în sine însăș e un scop, și anume un astfel de scop în al cărui loc nici un alt scop nu poate fi pus, căruia aceste obiecte ar trebui să-i servească numai ca mijloc, deoarece fără aceasta nimic de *valoare absolută* nu s'ar putea întâlni; dacă însă orice valoare ar fi condiționată, deci contingentă, atunci pentru rațiune nicăiri nu s'ar putea întâlni nici un principiu practic suprem.

Dacă ar fi deci să existe un principiu practic suprem și, cu privire la voința omenească, un imperativ categoric, atunci el trebuie să fie un principiu care reprezintă un principiu *obiectiv* al voinței în temeiul reprezentării a ceea ce necesar e scop pentru oricine, fiind *scop în sine*, și care, prin urmare, poate servi ca lege practică universală. Baza acestui principiu este: *natura rațională există ca scop în sine*. Astfel își reprezintă în mod necesar omul existența sa proprie, într'atâta acesta e deci un principiu *subiectiv* al acțiunilor omenești. Dar tot astfel își reprezintă orice altă ființă rațională existența sa în urma aceluiaș principiu rațional care e valabil și pentru mine<sup>1</sup>; deci e totodată și un principiu *obiectiv*, din care, ca dintr'un principiu practic suprem, trebuie să poată fi deduse toate legile voinței. Imperativul practic va fi deci următorul: *acționează astfel ca să întrebuițezi omenirea atât în persoana ta, cât și în persoana oricui altuia totdeauna în acelaș timp ca scop, niciodată însă numai ca mijloc*. Să vedem dacă aceasta se poate realiza.

Pentru a rămânea la exemplele precedente atunci:

*Mai întâiu*, după conceptul datoriei necesare față de sine însuș, acela care se poartă cu gân-

1) Această propoziție o pun aci ca postulat. În ultima secțiune se vor găsi argumentele pentru aceasta.

dul de sinucidere se va întreba, dacă acțiunea sa poate exista împreună cu ideea omenirii *ca scop în sine*. Dacă, pentru a scăpa de o stare dificilă, el se distruge pe sine însuș, el se servește de o persoană numai ca de *un mijloc* pentru menținerea unei stări suportabile până la sfârșitul vieții. Omul însă nu este un lucru, deci nu e ceva ce poate fi întrebuințat *numai* ca mijloc, ci trebuie considerat, la toate acțiunile sale, totdeauna ca scop în sine. Prin urmare eu nu pot dispune asupra omului în persoana mea nimic pentru a-l mutila, prăpădi sau ucide. (Determinarea mai de aproape a acestui principiu pentru evitarea oricărei neînțelegeri, d. e. a amputației membrelor, pentru a mă conserva, a primejdiei căreia îmi expun viața pentru a o păstra, etc., trebuie să o neglijez aci; ea aparține moralei propriu zise).

*Al doilea*, în ce privește datoria necesară sau obligatorie față de alții, atunci cel ce are de gând să facă o promisiune mincinoasă față de alții va înțelege imediat că el vrea să se servească de alt om *numai ca mijloc* fără ca acesta să conțină în sine în acelaș timp scopul. Căci acela pe care vreau să-l întrebuințez printr'o astfel de făgăduială pentru intențiile mele nu se poate să consimtă la felul cum procedez față de dânsul și să conțină astfel el însuș scopul acestei acțiuni. Mai lămurit se vede această contradicție împotriva principiului altor oa-

meni, dacă luăm exemple de atacuri asupra libertății și proprietății altora. Căci aci apare lămurit că cel ce calcă drepturile oamenilor e hotărît a se servi de persoana altora numai ca mijloc, fără a considera că ei trebuie să fie respectați, ca ființe raționale, totdeauna în acelaș timp ca scopuri, deci că trebuie să poată conține în sine și scopul aceleiași acțiuni<sup>1</sup>.

*Al treilea*, cu privire la datoria întâmplătoare (meritorie) față de sine însuș, nu ajunge ca acțiunea să nu fie în contradicție cu ideea omenirii în persoana noastră ca scop în sine, ea trebuie să și *concorde cu aceasta*. Or, în omenire sunt dispoziții pentru o mai mare perfecțiune, cari aparțin scopului naturii cu privire la omenire în subiectul nostru; a le neglija ar putea coexista poate cu *conservarea* omenirii ca scop în sine, dar nu cu *sporirea* acestui scop.

*Al patrulea*, cu privire la datoria meritorie față de alții, scopul natural ce-l au toți oamenii este fericirea lor proprie. Or, omenirea ar putea exista dacă nimene n'ar contribui cu ni-

1) Să nu ne imaginăm că aci trivialul: quod tibi non vis fieri etc. ar putea servi ca directivă sau principiu. Căci această propoziție e dedusă numai, deși cu diferite restricțiuni, din cealaltă, ea nu poate fi o lege universală, căci nu conține principiul datoriiilor față de sine, nici al datoriiilor de dragoste față de alții (căci mulți ar fi înțeleși ca alții să nu le facă bine, dacă numai ar fi scutiți ei a le face lor bine), în sfârșit nici al datoriiilor întemeiate pe reciprocitate; căci criminalul ar argumenta din acest principiu împotriva judecătorilor săi cari îl pedepsesc etc.

mic la fericirea altuia, numai dacă nu i-ar sus-  
trage nimic cu intenție; totuș aceasta este nu-  
mai o concordanță negativă și nu pozitivă cu  
*omenirea ca scop în sine*, dacă fiecare n'ar nă-  
zui să sporească și scopurile altora pe cât îi  
stă în putere. Căci, fiind subiectul scop în sine,  
scopurile sale trebuie să fie, dacă acea repre-  
zentare să facă asupra mea *deplinul* ei efect,  
pe cât se poate și scopurile *mele*.

Acest principiu al omenirii, și al oricărei na-  
turi raționale în general, ca scop în sine (care  
e suprema condiție limitativă a libertății ac-  
țiunilor fiecărui om), nu e împrumutat din ex-  
periență: întâiu din cauza universalității sale,  
deoarece se referă la toate ființele raționale în  
general, asupra cărui lucru nu ajunge a hotări  
nici o experiență; al doilea, deoarece, în acea-  
sta, omenirea nu e reprezentată ca scop al oa-  
menilor (subiectiv), deci ca obiect ce ni-l pro-  
punem dela sine într'adevăr ca scop, ci ca scop  
obiectiv care, fie scopurile noastre oricari ar  
fi, trebuie să reprezinte, ca lege, suprema con-  
diție limitativă a tuturor scopurilor subiective,  
prin urmare trebuie să izvorască din rațiune  
pură. Anume, principiul oricărei legislații prac-  
tice consistă, din punct de vedere *obiectiv*, în  
*regula* și forma universalității, care o face po-  
trivită să fie o lege (în tot cazul lege naturală)  
(după primul principiu), din punct de vedere  
*subiectiv* însă în *scop*; subiectul tuturor sco-

purilor e însă orice ființă rațională ca scop în sine (după principiul al doilea): de aici urmează al treilea principiu practic al voinței ca supremă condiție a concordanței ei cu rațiunea practică universală, *ideea voinței oricărei ființe raționale ca voință universal legislatoare*.

După acest principiu se resping toate maximele ce nu pot coexista cu propria legislație universală a voinței. Voința nu se supune deci numai legii, ci se supune astfel ca să trebuiască a fi considerată ea însăși ca legislatoare și deci, din această cauză abia, ca supusă legii (a cărei autoare ea se poate privi).

Imperativele, după modul de reprezentare precedent, adică al legalității acțiunilor asemănătoare în general unei *ordine naturale*, sau al *preferinței teleologice* universale a ființelor raționale în sine, deși excludeau din demnitatea lor poruncitoare orice amestec al unui interes ca motiv, chiar prin faptul că erau considerate categorice; dar ele au fost numai *presupuse* categorice, deoarece trebuia să presupunem așa ceva dacă vroiam să explicăm conceptul datoriei. Că există însă propoziții practice cari ar porunci în mod categoric nu s'ar putea dovedi pentru sine, așa de puțin cum în general în această secțiune și aci încă nu se poate face; totuș un lucru s'ar fi putut face, anume: ca renegarea oricărui interes la voirea din datorie să fie arătată, ca criteriu specific



de deosebire a imperativului categoric de cel ipotetic, în imperativ însuș printr'o determinare oareșcare ce ar trebui s'o cuprindă, și aceasta se întâmplă în prezenta a treia formulă a principiului, adică a ideii voinței oricărei ființe raționale ca *voință universal legislatoare*.

Căci, gândindu-ne o atare voință, atunci, deși o voință *ce stă sub legi* mai poate fi legată de această lege cu mijlocul unui interes, totuș o voință care e ea însăș suprema legislatoare nu poate să fie dependentă de un interes oareșcare; căci o astfel de voință dependentă ar avea ea însăș încă nevoie de o altă lege care ar restrânge interesul egoismului ei la condiția unei valabilități ca lege universală.

Deci, *principiul* oricărei voințe omenești, ca *al unei voințe universal-legislatoare prin toate maximele ei*<sup>1</sup>, dacă numai de altfel am fi lămurii asupra ei, *s'ar potrivi foarte bine* pentru imperativul categoric în punctul că, tocmai pentru ideea unei legislații universale, *nu se întemeiază pe nici un interes* și poate deci fi, singur între toate imperativele, necondiționat; sau mai bine zis dacă inversăm propoziția: dacă există un imperativ categoric (adică o lege pentru orice voință a unei ființe rațio-

1) Pot fi scutit aci de a aduce exemple pentru lămurirea acestui principiu, căci cele ce au explicat mai întâiu imperativul categoric și formula sa pot servi toate aci pentru acelaș scop.

nale), atunci el poate numai porunci a face totul din maxima voinței sale, ea fiind astfel că s'ar putea avea ca legislatoare universală totodată pe sine însăși ca obiect; căci numai atunci principiul practic și imperativul de care ascultă este necondiționat, deoarece nu poate avea la bază niciun interes.

Întorcându-ne privirea la toate străduințele de până acuma ce au fost întreprinse cândva pentru a descoperi principiul moralității, nu ne vom mira că toate au trebuit să eșueze. Se constată că omul e legat prin datoria sa de legi, dar nimenea nu se gândea că el e supus *numai legislației proprii* și totuși *universale*, și că el e numai ținut să acționeze în conformitate cu voința sa proprie, care însă, după scopul natural, e universal legislatoare. Căci, dacă ea eră imaginată numai ca supusă unei legi (ori care ar fi): aceasta trebuia să conțină în sine un interes oareșcare ca excitație sau constrângere, deoarece nu izvora ca lege din voința *sa*, ci aceasta era constrânsă în conformitate cu legea de *alt ceva* de a acționa într'un mod anumit. Prin această concluzie însă, pe deplin necesară, toată munca de a găsi un principiu suprem al datoriei era pierdută cu desăvârșire. Căci nicicând nu se câștiga datoria, ci necesitatea acțiunii dintr'un interes anumit. Acesta putea fi un interes propriu sau străin. Dar atunci imperativul trebuia să devină totdeauna

condiționat și nu putea fi deloc potrivit pentru o poruncă morală. Vreau să numesc această bază principiu al *autonomiei* voinței, în opoziție cu oricare altul, pe care îl socotesc de aceea la *eteronomie*.

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

Înțeleg însă prin un *imperiu* legătura sistematică prin legi comune a unor ființe raționale deosebite. Deoarece legile determină scopurile după valabilitatea lor universală, atunci, făcând abstracție dela deosebirea personală a ființelor raționale, precum și dela orice conținut al scopurilor lor particulare, poate fi gândit o totalitate a tuturor scopurilor (atât a ființelor raționale ca scopuri în sine precum și a scopurilor proprii ce fiecare și le-ar propune), în legătură sistematică, adică un imperiu al scopurilor, ceea ce, după principiile de mai sus, e posibil.

Căci ființele raționale stau toate sub *legea* care spune că fiecare din ele să se trateze pe sine și pe toate celelalte *niciodată numai ca mijloc*, ci totdeauna *în același timp ca scop în sine*. Prin aceasta însă se realizează o legătură

sistematică a ființelor raționale prin legi obiective comune, adică un imperiu care, deoarece aceste legi intenționează tocmai relația acestor ființe întreolaltă ca scopuri și mijloace, poate fi numit un imperiu al scopurilor (desigur numai un ideal).

O ființă rațională însă aparține ca *membriu* imperiului scopurilor, dacă în acesta ea, deși e universal-legislatoare, e și supusă chiar acestor legi. Ea îi aparține ca șef dacă, fiind legislatoare, nu e supusă nici unei voințe străine.

Ființa rațională trebuie să se considere totdeauna ca legislatoare într'un imperiu al scopurilor posibil prin libertatea voinței, fie ca membru fie ca șef. Locul din urmă însă nu-l poate ocupa numai prin maxima voinței sale, ci numai în cazul când ea e o ființă pe deplin independentă, fără trebuințe și restrângere a facultății sale adecvată voinței.

Moralitatea consistă deci în relația oricărei acțiuni cu legislațiunea, prin care fapt singur e posibil un imperiu al scopurilor. Această legislație trebuie însă să se găsească în orice ființă rațională și trebuie să poată izvorî din voința sa, al cărei principiu este deci: de a nu săvârși nici o acțiune după altă maximă decât așa ca, odată cu ea, să poată fi dat ca ea să fie o lege *universală*, și deci numai așa *ca voința, prin maxima sa, să se poată considera pe sine însăș totodată ca universal-legisla-*

toare. Dacă maximele nu concordă acuma în mod necesar prin natura lor cu acest principiu obiectiv al ființelor raționale ca universal-legislatoare, atunci necesitatea acțiunii după acel principiu se numește constrângere practică, adică *datorie*. Datoria nu se atribue șefului în imperiul scopurilor, desigur însă fiecărui membru și anume tuturor în aceeaș măsură.

Necesitatea practică de a acționa după acest principiu, adică datoria, nu se întemeiază deloc pe sentimente, impulsuri și inclinațiuni, ci numai pe raportul ființelor raționale întreolaltă, în care voința unei ființe raționale trebuie considerată totdeauna *totodată* ca *legislatoare*, deoarece de altfel ea n'ar putea fi gândită *ca scop în sine*. Rațiunea referă deci orice maximă a voinței ca universal legislatoare la orice altă voință precum și la orice acțiune față de sine însăș, și aceasta nu din cauza unui alt motiv practic sau folos viitor, ci din ideea *demnității* unei ființe raționale care nu ascultă de altă lege decât de ceea ce și-o dă ea însăș în acelaș timp.

În imperiul scopurilor totul are sau un *preț*, sau o *demnitate*. Ceea ce are un preț, în locul său poate fi pus și alt lucru ca *echivalent*; ceea ce însă întrece orice preț, deci nu îngăduie nici un echivalent, aceea are o demnitate.

Ceea ce se referă la inclinațiunile și trebuințele omenеști generale are un *preț de piață*;

ceea ce, și fără a presupune o trebuință, e în conformitate cu un anumit gust, adică cu o plăcere pentru simplul joc fără scop al facultăților noastre sufletești, are un *preț de afecțiune*; ceea ce reprezintă însă condiția sub care singură un lucru poate fi scop în sine n'are numai o valoare relativă, adică un preț, ci o valoare internă, adică *demnitate*.

Or, moralitatea este condiția sub care singură o ființă rațională poate fi scop în sine, deoarece numai prin ea e posibil de a fi membru legislator în imperiul scopurilor. Prin urmare, moralitatea și omenirea, întrucât e capabilă de moralitate, sunt deci singurele lucruri cari au demnitate. Abilitatea și zelul în lucrări au un preț de piață; spiritul, imaginația vie și capriciile au un preț de afecțiune; dimpotrivă, statornicie în făgăduință, bunăvoință din principii (nu din instinct) au o valoare internă. Natura precum și arta nu conțin nimic ce, în lipsa acestora, ar putea pune în locul lor; căci valoarea lor nu consistă în efectele ce izvorăsc din ele, în avantajul și folosul ce-l produc, ci în dispoziții sufletești, adică în maximele voinței, cari, în acest fel, sunt gata a se manifesta în acțiuni, deși succesul nu le-ar favoriza. Aceste acțiuni nici n'au nevoie de o recomandare din partea vreunei dispoziții subiective sau a unui gust de a le privi cu faoare și plăcere nemijlocită, n'au nevoie de o

inclinație sau un sentiment nemijlocit pentru ele: ele reprezintă voința care le săvârșește, ca obiect al unui respect nemijlocit, pentru care nu se cere nimic decât rațiune pentru a-l *impune* voinței, nu de a-l obține dela ea *prin mânguire*, ceea ce la datorii ar fi și de altfel o contradicție. Această apreciere face deci să cunoaștem valoarea unei atari mentalități ca demnitate și o ridică nemărginit deasupra oricărui preț, cu care nici nu poate fi pusă în cumpănă și comparare fără a atinge așazicând sfințenia ei.

Și ce este anume ceea ce îndreptățește buna intenție morală sau virtutea să ridice pretenții atât de înalte? Nu e nimic mai puțin decât *partea* pe care o dă ființei raționale la *legislația universală* și o face astfel capabilă de a fi membru într'un imperiu posibil al scopurilor, la care era destinată acuma prin natura sa proprie ca scop în sine și, chiar din această cauză, ca legislatoare în imperiul scopurilor, liberă fiind cu privire la toate legile naturale, ascultând numai de cele ce le dă ea însăși și după cari maximele sale pot aparține unei legislații universale (căreia ea însăși i se supune în acelaș timp). Căci nimic nu are o valoare decât pe ceea ce o dă legea. Dar o legislație însăși care determină toată valoarea trebuie să aibă, chiar din această cauză, o demnitate, adică o valoare necondiționată, incomparabilă, pentru

care cuvântul *respect* singur dă expresia convenită a aprecierii pe care o ființă rațională are să o facă asupra ei: *autonomia* este deci baza demnității naturii omenești și a oricărei alte naturi raționale.

Cele trei feluri amintite de a reprezenta principiul moralității sunt însă în fond numai tot atâtea formule ale aceleiași legi, din cari una dela sine le cuprinde în sine pe celelalte două. Totuș este în ele o deosebire care e mai degrabă subiectivă decât obiectiv-practică, anume pentru a apropia mai mult de intuiție (după o anumită analogie) și, prin aceasta, de sentiment o idee a rațiunii. Toate maximele au anume:

1) o *formă*, care consistă în universalitate, și aci formula imperativului moral e astfel exprimată: ca maximele să trebuiască să fie astfel alese ca și cum ar trebui să fie valabile ca legi naturale universale;

2) o *materie*, adică un scop, și aci formula zice: că ființa rațională, ca scop după natura sa, deci ca scop în sine, trebuie să servească oricărei maxime ca o condiție limitativă a tuturor scopurilor numai relative și arbitrare;

3) o *determinare deplină* a tuturor maximeilor prin acea formulă, anume: că toate maximele să concorde din legislație proprie la un imperiu posibil al scopurilor, ca un imperiu al



naturii<sup>1</sup>. Trecerea se face aci ca și prin categoriile *unității* formei voinței (a universalității ei), a *multiplicității* materiei (a obiectelor, adică a scopurilor) și a *totalității* sistemului acestora. Dar e mai bine dacă, în *judecarea* morală, procedăm totdeauna după metoda severă și punem la bază forma universală a imperativului categoric: *acționează după maxima care se poate face ea însăș totodată lege universală*. Dacă vrem însă să dobândim totodată intrare legii morale: atunci e foarte oportun să ducem aceeaș acțiune prin cele trei concepte amintite și să le apropiem prin aceasta, pe cât se poate face, de intuiție.

Putem acuma să sfârșim acolo de unde am pornit dela început, adică la conceptul unei voințe necondiționat bune. *Acea voință e absolut bună* care nu poate fi rea, deci a cărei maximă, dacă e făcută lege universală, nu se poate contrazice nicicând pe sine însăș. Acest principiu este deci și suprema sa lege: acționează totdeauna după acea maximă pe a cărei universalitate ca lege o poți vrea totodată; aceasta e singura condiție sub care o voință nu poate fi

1) Teologia consideră natura ca un imperiu al scopurilor, morală un imperiu posibil al scopurilor ca un imperiu al naturii. Acolo imperiul scopurilor e o idee teoretică pentru explicarea a ceea ce este. Aci, e o idee practică, pentru a realiza ceea ce nu există, dar poate deveni real prin acțiunea sau neacțiunea noastră, și anume tocmai în conformitate cu această idee.

nicicând în contradicție cu sine, și un astfel de imperativ e categoric. Deoarece valabilitatea voinței ca lege universală pentru acțiuni posibile are analogie cu legătura universală a existenței lucrurilor după legi universale, care e în general forma naturii, imperativul categoric poate fi exprimat și astfel: *acționează după maxime cari se pot avea ca obiect pe sine însele totodată ca legi naturale universale*. Așa este deci formula unei voințe absolut bune.

Natura rațională iese înaintea celorlalte la iveală prin faptul că ea își pune sie înseși un scop. Aceasta ar fi materia oricărei voințe bune. Dar, deoarece în ideea unei voințe absolut bune fără nici o condiție limitativă (a atingerii unui sau altui scop) trebuie să se facă abstracție dela orice scop *de realizat* (care ca atare ar face ca orice voință să fie numai relativ bună), atunci scopul va trebui gândit aci nu ca unul de realizat, ci ca un scop *independent*, prin urmare numai în mod negativ, adică împotriva căruia nu se poate acționa niciodată, care deci nu trebuie apreciat nicicând numai ca mijloc, ci totdeauna totodată ca scop în orice voire. Or, aceasta nu poate fi nimic altceva decât subiectul însuș al tuturor scopurilor posibile, deoarece acest subiect este totodată subiectul unei voințe absolut bune posibile; căci aceasta nu poate fi pusă fără contradicție în urma nici unui alt obiect. Principiul: acționează cu privire

la orice ființă rațională (la tine însuși și alții) așa ca ea să treacă în maxima ta totodată ca scop în sine, este prin urmare în fond identic cu principiul: acționează după o maximă care cuprinde totodată în sine propria ei valabilitate universală pentru orice ființă rațională. Căci faptul că eu trebuie să limitez maxima mea, în folosirea mijloacelor pentru orice scop, la condiția universalității ei ca lege pentru orice subiect, spune tot atât că: subiectul scopurilor, adică ființa rațională însăși, nu trebuie nicicând pusă numai ca mijloc, ci ca supremă condiție limitativă în folosirea tuturor mijloacelor, adică totdeauna în același timp ca scop, la baza tuturor maximelor acțiunilor.

Or, de aci rezultă în mod incontestabil că orice ființă rațională ca scop în sine trebuie să se poată considera, cu privire la toate legile cărora le-ar putea fi cândva supusă, în același timp ca universal-legislatoare, deoarece chiar această potrivire a maximelor ei pentru o legislație universală o desemnează ca scop în sine, tot astfel că această demnitate (prerogativă) a ei înaintea tuturor ființelor numai naturale cuprinde pentru ea necesitatea să ia maximele sale totdeauna din punct de vedere al ei înseși, totodată însă și din cel al oricărei ființe raționale ca ființă legislatoare (cari din această cauză se numesc și persoane). Și în acest fel e posibilă o lume de ființe raționale

(mundus intelligibilis) ca un imperiu al scopurilor și anume prin propria legislație a tuturor persoanelor ca membre. Prin urmare, orice ființă rațională trebuie să acționeze așa ca și când ea ar fi, prin maximele sale, totdeauna un membru legislator în imperiul universal al scopurilor. Principiul formal al acestor maxime este: acționează astfel ca și cum maxima ta ar trebui să servească în acelaș timp ca lege universală (a tuturor ființelor raționale). Un imperiu al scopurilor este deci numai posibil după analogia cu un imperiu al naturii, acela însă numai după maxime, adică după regulile impuse sie însuș, acesta numai după legi ale unor cauze cari lucrează sub constrângere externă. Cu toate aceste noi dăm doar și totalității naturii, deși e considerată ca mașină, totuș, întrucât se referă la ființe raționale ca scopuri ale sale, din această cauză numele unui imperiu al naturii. Un astfel de imperiu al scopurilor s'ar realiza într'adevăr prin maxime a căror regulă imperativul categoric o prescrie tuturor ființelor raționale, *dacă ele ar fi urmate de toți*. Totuș, deși ființa rațională nu poate socoti cu faptul că, dacă ar și urma ea însăș această maximă în mod exact, toate celelalte i-ar fi credincioase, nici că imperiul naturii și armonizarea sa teleologică cu ea ca membru potrivit al acestui imperiu, va realiza un imperiu al scopurilor posibil prin ea însăș, adică va

sprijini aşteptarea sa, a fericirii, totuș acea lege: acționează după maximele unui membru universal-legislator pentru un imperiu al scopurilor, care e numai posibil, rămâne în deplină putere, deoarece ea e categoric poruncitoare. Și aci e cuprins paradoxul: că numai demnitatea omenirii ca natură rațională fără nici un alt scop sau avantaj de realizat prin aceasta, prin urmare respectul pentru o simplă idee trebuie să servească totuș pentru preceptul neapărat al voinței, și că tocmai în această independență a maximei de toate motivele de acest fel să consiste măreția ei și demnitatea oricărui subiect rațional de a fi membru legislator în imperiul scopurilor; căci de altfel el ar trebui gândit ca supus legii naturale a trebuințelor sale. Imaginându-se chiar atât imperiul naturii cât și imperiul scopurilor unite sub un singur șef, prin aceasta, cel din urmă ne mai rămânând simplă idee, ci dobândind realitate adevărată, atunci ideea desigur ar dobândi un motiv puternic, nicicând însă o sporire a valorii ei interne; căci, cu toate aceste, chiar acest unic legislator absolut ar trebui reprezentat totdeauna așa cum judecă el valoarea ființelor raționale după atitudinea lor desinteresată, prescrisă lor înșile numai din acea idee. Esența lucrurilor nu se schimbă prin condițiunile lor externe, și ceea ce, fără a ne gândi la faptul din urmă, constituie în mod exclusiv va-

loarea absolută a omului trebuie să constituie criteriul judecății asupra lui de către oricine, fie chiar de ființa supremă. *Moralitatea* este deci raportul acțiunilor cu autonomia voinței, adică cu o legislație universală posibilă prin maxime. Acțiunea care poate coexista cu autonomia voinței e *permisă*; care nu concordă cu ea *nepermisă*. Voința ale cărei maxime concordă necesar cu legile autonomiei e o voință *sfântă*, absolut bună. Dependenta unei voințe care nu e absolut bună de principiul autonomiei (constrângerea morală) este *obligațiune*. Aceasta deci nu poate fi referită la o ființă sfântă. Necesitatea obiectivă a unei acțiuni din obligațiune se numește *datorie*.

Din cele amintite chiar înainte putem acum lesne înțelege cum se întâmplă: că, deși sub conceptul datoriei ne reprezentăm o supunere sub lege, noi totuși prin aceasta ne reprezentăm în același timp o anumită măreție și *demnitate* legată de persoana care-și împlinește toate datoriile. Căci desigur ea nu posedă măreție întrucât e *supusă* legii morale, dar o posedă întrucât ea, cu privire la această lege, e în același timp *legislatoare* și îi este supusă numai din această cauză. Și am arătat mai sus cum nici inclinațiunea, ci numai respectul pentru lege e acel motiv care poate da acțiunii o valoare morală. Voința noastră proprie, întrucât acțiunea numai sub condiția unei legislații univer-

sale posibile prin maximele sale, această voință, nouă posibilă în idee, este adevăratul obiect al respectului, și demnitatea omenirii consistă tocmai în această facultate de a fi universal-legislatoare, deși cu condiția de a fi supusă chiar acestei legislații.

## AUTONOMIA VOINȚEI

*ca principiu suprem al moralității.*

Autonomia voinței este calitatea voinței prin care ea își este sie-și o lege (independent de orice calitate a obiectelor voinții). Principiul autonomiei este deci: de a nu alege altfel decât așa ca maximele alegerii noastre să fie cuprinse în aceeași voință totodată ca lege universală. Că această regulă practică ar fi un imperativ, adică voința oricărei ființe raționale ar fi legată în mod necesar de ea ca condiție, nu poate fi dovedit prin simpla destrămare a concepțelor cuprinse în el, deoarece e o propoziție sintetică; am trebui să depășim cunoașterea obiectelor trecând la o critică a subiectului, adică a rațiunii pure practice, căci cu desăvârșire a priori trebuie să poată fi cunoscută această propoziție sintetică care poruncește în mod apodictic; această cercetare însă nu aparține secțiunii de față. Dar că principiul amintit al autonomiei este singurul principiu al mo-

ralei se poate foarte bine expune prin simpla analiză a conceptelor moralității. Căci de aci rezultă că principiul ei trebuie să fie un imperativ categoric, acesta însă nu poruncește nimic mai mult sau mai puțin decât chiar această autonomie.

## ETERONOMIA VOINȚEI

*ca izvor al tuturor principiilor false ale moralității.*

Dacă voința își caută legea care trebuie să o determine în *altceva* decât în potrivirea maximelor sale pentru propria sa legislație universală, deci când, depășind sfera sa proprie, o caută în potrivirea unuia din obiectele sale, atunci rezultă totdeauna *eteronomie*. Voința nu-și dă atunci sie înseși legea, ci obiectul i-o dă ei prin raportul său față de ea. Acest raport, fie că se întemeiază pe inclinațiune sau pe reprezentări ale rațiunii, nu poate da loc decât numai unor imperative ipotetice: eu trebuie să fac ceva *deoarece eu vreau altceva*. Dimpotrivă imperativul moral, deci categoric, zice: eu să acționez așa sau așa, deși eu nu vroiam nimic altceva. D. e. acela zice: eu să nu mint, dacă vreau să rămân în cinste; acesta însă: eu să nu mint, deși nu mi-ar aduce nici o rușine. Cel din urmă deci trebuie să facă abstrac-



ție dela orice obiect, astfel că acesta să nu aibă nici o *înraurire* asupra voinței, pentru ca rațiunea practică (voința) să nu administreze numai un interes străin, ci să dovedească numai autoritatea sa proprie ca legislație supremă. Astfel d. e. eu trebuie să caut a spori fericirea străină, nu că aş avea vreun interes la existența ei (fie prin inclinație nemijlocită, sau printr'o plăcere oarecare, în mod indirect, prin rațiune), ci numai din cauza că maxima care o exclude nu poate fi cuprinsă, ca lege universală în una și aceeași voie.

## CLASIFICAREA

*tuturor principiilor posibile ale moralității după presupusul concept fundamental al eteronomiei.*

Rațiunea omenească, aci ca pretutindeni, în întrebuintarea ei pură, câtă vreme îi lipsește critica, a încercat mai întâiu toate căile greșite posibile, înainte de a reuși să nimerească cea singură adevărată.

Toate principiile ce le-am lua din acest punct de vedere sunt sau *empirice* sau *raționale*. *Cele dintâiu*, din principiul fericirii, se întemeiază pe sentimentul fizic sau moral, *cele din urmă*, din principiul *perfectiunii*, sau pe conceptul rațio-

nal al acesteia ca efect posibil, sau pe concep-  
tul unei perfecțiuni independente, (pe voința lui  
Dumnezeu) ca o cauză determinantă.

*Principiile empirice* nu sunt nicăiri potrivite  
pentru a întemeia pe ele legi morale. Căci uni-  
versalitatea cu care ele trebuie să fie valabile  
pentru toate ființele raționale fără deosebire,  
necesitatea practică necondiționată ce le este  
impusă prin aceasta dispăre, dacă principiul ei  
e luat din *constituția particulară a naturii o-  
menești*, sau din împrejurările întâmplătoare  
în cari e pusă. Dar principiul *fericirii proprii*  
mai cu seamă trebuie respins, nu numai din  
cauza că e fals și experiența contrazice pro-  
poziția că bunăstarea s'ar îndrepta totdeauna  
după buna conduită, și nu numai pentru că nu  
contribue cu nimic la întemeierea moralității,  
întrucât e cu totul altceva de a-l face pe un om  
fericit decât de a-l face bun, și pe acesta pru-  
dent și rafinat în căutarea folosului său, decât  
de a-l face virtuos: ci pentru că pune la baza  
moralității impulsuri cari o subminează mai de-  
grabă și distrug toată măreția ei, punând în  
aceeaș categorie motivele ce împing la virtute  
cu cele ce împing la viciu și învățând numai a  
face calculul mai bine, dar ștergând cu desă-  
vârșire deosebirea specifică între amândouă ;  
pe când sentimentul moral, acest așazis simț

special<sup>1</sup> (oricât de superficială ar fi invocarea lui, întrucât cei ce nu pot *gândi* cred că-și pot ajuta, în ceea ce se referă numai la legi generale, prin *simțire*, oricât de puțin sentimentele, cari în privința gradului sunt din natură înfinit de deosebite întreolaltă, dau o măsură egală a binelui și răului, considerându-se mai ales că un om nici nu poate judeca în mod valabil prin sentimentul său pentru alții), rămâne totuș mai aproape de moralitate și de demnitatea ei prin faptul că el îi face virtuții onoarea de a-i atribui nemijlocit ei plăcerea și stima pentru ea și nu-i spune așazicând în față că nu frumusețea ei, ci numai folosul e ceea ce ne leagă de ea.

Intre principiile *raționale ale moralității*, totuș conceptul ontologic al perfecțiunii (oricât de deșert, oricât de nedeterminat, deci inutilizabil este pentru a descoperi în câmpul nemărginit al realității posibile suma cea mai mare potrivită pentru noi; oricât ar avea el, pentru a deosebi realitatea de care e vorba aci, în mod specific de oricare alta, inclinațiunea inevitabilă de a se învârti în cerc și de a nu putea e-

1) Eu leg principiul sentimentului moral de cel al fericirii deoarece orice interes empiric, prin plăcerea ce o dă numai ceva, fiecă se întâmplă nemijlocit și fără privire la foloase sau în vederea acestora, promite o contribuție la bunăstare. Tot astfel trebuie să legăm, cu *Hutcheson*, principiul participării la fericire altora de acelaș simț moral adoptat de el.

vita să presupunem pe ascuns moralitatea pe care trebuie să o explice) este totuș mai bun decât conceptul teologic, de a o deduce dintr'o voință divină atotperfectă nu numai din cauza că noi nici nu putem intui perfecțiunea sa, ci o putem deduce numai din conceptele noastre, între cari cel al moralității e cel mai însemnat, ci pentru că, dacă nu o facem (precum, dacă s'ar face, ar fi un cerc grosolan în explicație), conceptul voinței sale, ce ne-a mai rămas încă, ar trebui să formeze, — din calitățile setei de onoare și dominațiune, cu teribilele reprezentări ale puterii și ambiției — baza pentru un sistem al moravurilor care ar fi tocmai opus moralității.

Dacă aș trebui însă să aleg între conceptul simțului moral și cel al perfecțiunii în general (cari amândouă cel puțin nu păgubesc moralitatea, deși nu sunt de loc potrivite de a o sprijini ca bază): atunci m'aș hotărî pentru cel din urmă, deoarece luând cel puțin senzualității hotărîrea cauzei și dând-o curții de judecată a rațiunii, deși nici aci el nu hotărăște nimic, totuș reține nefalsificată ideea nedeterminată (a unei voințe bune în sine) pentru o mai exactă determinare.

De altfel cred a putea fi scutit de o critică pe larg a tuturor acestor teorii. Ea e atât de ușoară, ea e cunoscută atât de bine poate chiar de aceia a căror ocupație cere ca ei să se pro-

nunțe pentru una din aceste teorii (deoarece auditorii nu pot suferi amânarea judecății), încât prin aceasta s'ar cheltui numai muncă în zadar. Ceeace ne interesează însă aci mai mult este de a ști: că aceste principii nu pun pretutindeni nimic decât eteronomie a voinței ca prim principiu al moralității, greșind în mod necesar, chiar din această cauză, ținta lor.

Pretutindeni unde un obiect al voinței trebuie pus la bază pentru a-i prescrie acesteia regula care să o determine, regula nu este nimic decât eteronomie; imperativul e condiționat, anume: *dacă sau pentrucă* vrem acest obiect, trebuie să acționăm așa sau așa; și prin urmare el nu poate nicicând porunci în mod moral, deci categoric. Or, fie că obiectul determină voința cu ajutorul inclinațiunii, cum e cazul la principiul fericirii proprii, sau cu ajutorul rațiunii îndreptate în general spre obiecte ale voinței noastre posibile, în principiul perfecțiunii, voința nu se determină nici când *nemijlocit* pe sine însăș prin reprezentarea acțiunii, ci numai prin motivul ce-l are efectul prevăzut al acțiunii asupra voinței; *eu să fac ceva pentru că eu vreau altceva*, și aci trebuie să fie pusă la bază în subiectul meu încă altă lege, după care eu vreau în mod necesar acest altceva, care lege are iarăș nevoie de un imperativ care să limiteze această maximă. Căci, deoarece impulsul pe care reprezentarea unui obiect posi-

bil prin puterile noastre trebuie să-l exerciteze, după calitatea naturală a subiectului, asupra voinței sale, aparține naturii subiectului, fie senzualității (inclinațiunii și gustului) sau intelectului și rațiunii sale, cari, după constituția particulară a naturii lor, se aplică cu plăcere la un obiect, atunci de fapt natura ar da legea, care ca atare nu trebuie numai cunoscută și dovedită prin experiență, deci e pentru sine întâmplătoare, devenind astfel nepotrivită pentru o regulă practică apodictică, cum trebuie să fie cea morală, ci e *totdeauna numai eteronomie* a voinței, voința nu-și dă sie, ci un impuls străin îi dă ei legea cu ajutorul unei naturi a subiectului armonizată cu senzibilitatea lui.

Voința absolut bună, al cărei principiu trebuie să fie un imperativ categoric, va conține deci, nedeterminată cu privire la toate obiectele, numai *forma voinții* în general și anume ca autonomie, adică aptitudinea maximei oricărei voințe bune de a se face pe sine însăși lege universală, e ea însăși unica lege pe care voința oricărei ființe raționale și-o impune sie înseși, fără a pune la bază vreun motiv și interes al ei.

*Cum o astfel de propoziție practică sintetică e posibilă a priori* și de ce e necesară, e o problemă a cărei rezolvire nu mai e în limitele metafizicei moravurilor, și nici n'am afirmat aci adevărul ei, cu atât mai puțin am pretins de a avea în puterea noastră o dovadă a ei. Noi am

arătat numai prin dezvoltarea conceptului moralității admis de toată lumea: că o autonomie a voinței se ține de el în mod necesar, sau mai bine zis, e la baza lui. Deci, oricine crede că moralitatea este ceva și nu o idee himerică fără adevăr trebuie să admită totodată principiul ei amintit. Această secțiune a fost deci, tot așa ca și cea dintâiu, numai analitică. Or, faptul că moralitatea nu e o închipuire deșartă, ceea ce rezultă pentru cazul când imperativul categoric și, cu el, autonomia voinței e adevărată și necesară în general ca un principiu a priori, cere o *întrebuințare sintetică posibilă a rațiunii pure practice*, pe care însă nu îndrăznim a o face fără a trimite înainte o *critică*, chiar a acestei facultăți a rațiunii, ale cărei linii generale, suficiente pentru intenția noastră, vom avea să le expunem în secțiunea ultimă.

---

## SECȚIUNEA A TREIA.

**Trecerea dela metafizica moravurilor la  
critica rațiunii pure practice.**

CONCEPTUL LIBERTĂȚII  
*este cheia pentru explicarea autonomiei voinței.*

Voința este un fel de cauzalitate a unor ființe vii, întrucât sunt raționale, și *libertatea* ar fi acea însușire a acestei cauzalități când ea poate acționa în mod independent de cauze străine, cari ar *determina-o*: așa cum *necesitatea naturii* e însușirea cauzalității tuturor ființelor fără rațiune de a fi determinate prin înrâurirea unor cauze străine.

Explicarea amintită a libertății e *negativă* și deci, pentru a înțelege esența ei, sterilă; dar din ea izvorăște un concept *pozitiv* al ei, care e cu atât mai bogat și rodnic. Deoarece conceptul unei cauzalități cuprinde în sine pe cel de *legi*, după care prin ceva ce numim noi *cau-*



ză e pus altceva, adică efectul : atunci libertatea, deși nu e o însușire a voinței după legi naturale, totuș nu este din această cauză lipsită de lege, ci trebuie să fie, mai vârtos, o cauzalitate după legi neschimbate, dar de un fel deosebit; căci de altfel o voință liberă ar fi o absurditate. Necesitatea naturii a fost o eteronomie a cauzelor eficiente; căci orice efect a fost posibil numai după legea că altceva ar determina cauza eficientă spre cauzalitate; ce anume poate fi de altfel libertatea voinței decât autonomia, adică însușirea voinței de a-și fi sie înseși lege? Propoziția însă: voința își este în toate acțiunile sie înseși lege, arată numai principiul de a nu acționa după nici o altă maximă decât aceea care se poate avea ca obiect pe sine însăș ca o lege universală. Aceasta este însă tocmai formula imperativului categoric și principiul moralității : deci o voință liberă este identică cu o voință sub legi morale.

Presupunându-se deci libertatea voinței, moralitatea împreună cu principiul ei urmează din ea prin simpla analiză a conceptului ei. Totuș acest principiu e o propoziție sintetică: o voință absolut bună e aceea a cărei maximă poate să se conțină totdeauna pe sine însăș considerată ca lege universală, căci prin analiza conceptului unei voințe absolut bune nu poate fi găsită acea însușire a maximei. Astfel de propoziții sintetice sunt însă posibile numai prin

faptul că amândouă cunoașteri se unesc într-o altă prin combinația cu o a treia în care se găsesc amândouă. Conceptul pozitiv al libertății produce pe al treilea, care nu poate fi, ca la cauzele fizice, natura lumii simțurilor (în al cărei concept se întâlnesc conceptele despre ceva ca o cauză în raport cu altceva ca efect). Ce este acest al treilea spre care ne îndreaptă libertatea și despre care avem a priori o idee nu se poate arăta însă chiar acum aici nici nu se poate explica deducția conceptului libertății din rațiunea pură practică, cu ea și posibilitatea unui imperativ categoric, ci avem nevoie de oarecare pregătire.

*Libertatea trebuie presupusă ca însușire a voinței tuturor ființelor raționale.*

Nu ajunge să atribuim voinței noastre, din orice cauză ar fi, libertate, dacă n'avem motive suficiente pentru a o atribui și tuturor ființelor raționale. Căci, deoarece moralitatea ne servește nouă ca lege numai fiind noi *ființe raționale*, ea trebuie să fie valabilă și pentru toate ființele raționale, și deoarece ea trebuie dedusă numai din însușirea libertății, atunci și libertatea trebuie dovedită ca însușire a voinței tuturor ființelor raționale, și nu ajunge a o explica din anumite pretinse experiențe cu pri-

vire la natura omenească (ceea ce și de altfel e cu totul imposibil și poate fi demonstrat numai a priori), ci noi trebuie să o dovedim ca aparținând în general activității unor ființe raționale și înzestrate cu voință. Eu zic deci: Orice ființă care nu poate acționa altfel decât *sub ideea libertății* este, chiar prin acest fapt, în privința practică într'adevăr liberă, adică pentru ea sunt valabile toate legile cari sunt unite în mod indisolubil cu libertatea, tot așa ca și cum voința ei ar fi fost declarată, în mod valabil, liberă în sine și în filozofia teoretică<sup>1</sup>. Or, eu afirm: că noi trebuie să împrumutăm oricărei ființe raționale, înzestrată cu voință, în mod necesar și ideea libertății, sub care singură să acționeze. Căci într'o astfel de ființă ne gândim o rațiune care e practică, adică are cauzalitate cu privire la obiectele ei. Or, noi nu ne putem gândi nicidecum o rațiune care, cu conștiința ei, ar primi, cu privire la judecățile ei, o conducere din altă parte, căci atunci subiectul n'ar atribui determinarea puterii de judecată rațiunii sale, ci unui impuls. Ea tre-

1) Acest drum, de a presupune pentru intenția noastră ca suficientă libertatea pusă numai de ființe raționale la baza acțiunilor lor numai *in idee*, l-am urmat pentru ca să nu mă oblig a dovedi libertatea și în privința teoretică, căci, deși această dovadă rămâne nehotărâtă, totuși aceleași legi sunt valabile pentru o ființă ce nu poate acționa decât sub ideea propriei ei libertăți care ar obliga o ființă ce ar fi într'adevăr liberă. Noi putem deci scăpa aci de sarcina ce apasă asupra teoriei.

bue să se considere pe sine însăși ca autoare a principiilor sale, în mod independent de înrâuriri străine, prin urmare ea însăși, ca rațiune practică sau ca voință a unei ființe raționale, trebuie să se considere liberă; adică voința ei poate fi o voință proprie numai sub ideea libertății și trebuie deci atribuită, în privința practică, tuturor ființelor raționale.

*Despre interesul care e legat de ideile moralității.*

Am redus la urmă conceptul determinat al moralității la ideea libertății; pe aceasta însă n'am putut-o dovedi ca ceva real nici cel puțin în noi înșine și în natura omenească; am văzut numai că noi trebuie să o presupunem, dacă vrem să ne gândim o ființă rațională și înzestrată cu conștiința cauzalității sale cu privire la acțiuni, adică cu o voință, și astfel găsim că noi trebuie să atribuim, din aceeași cauză, oricărei ființe înzestrate cu rațiune și voință această însușire de a se determina la acțiune sub ideea libertății sale.

A rezultat însă din presupunerea acestor idei și conștiința unei legi de a acționa: că principiile subiective ale acțiunilor, adică maximele, trebuiesc luate totdeauna așa ca ele să poată fi valabile și din punct de vedere obiectiv, adică

în general ca principii, deci să poată servi pentru propria noastră legislație universală. Dece însă să mă supun eu oare acestui principiu și anume ca ființă rațională în general, deci, prin aceasta, și toate celelalte ființe înzestrate cu rațiune? Vreau să admit că la aceasta nu mă *împinge* nici un interes, căci acesta n'ar da nici un imperativ categoric; dar totuș eu trebuie să *iau* pentru aceasta un interes și să înțeleg cum se poate face aceasta : căci această trebuire este de fapt o voință care e valabilă pentru orice ființă rațională sub condiția că rațiunea ar fi, la ea, fără piedici, practică; pentru ființe cari, ca și noi, mai sunt afectate prin senzualitate ca motive de alt fel, la cari nu se întâmplă totdeauna ceea ce ar face rațiunea pentru sine singură, acea necesitate a acțiunii se numește numai o trebuire, și necesitatea subiectivă se deosebește de cea obiectivă.

Se pare deci că în ideea libertății noi presupunem numai, bine zis, legea morală, adică principiul autonomiei voinței, și n'am putea dovedi pentru sine realitatea și necesitatea sa obiectivă, și cu toate că așa am fi dobândit totuș încă ceva destul de important întrucât am fi determinat cel puțin principiul adevărat mai exact decât s'ar fi întâmplat de altfel, dar, cu privire la valabilitatea sa și la necesitatea sa practică de a i se supune, noi n'am fi progresat cu nimic; căci n'am putea da un răspuns sa-

tisfăcător celui ce ne-ar întreba de ce anume universalitatea maximei noastre ca lege ar trebui să fie condiția limitativă a acțiunilor noastre și pe ce întemeiem valoarea pe care o atribuim acestui fel de a acționa, valoare care urmează să fie așa de mare că nicăiri nu poate exista un interes mai înalt, și cum se întâmplă că omul crede a simți numai prin acest fapt valoarea sa personală, față de care cea a unei stări plăcute sau neplăcute n'ar prețui nimic.

Noi găsim, ce-i drept, că putem avea un interes pentru o însușire personală care nu cuprinde nici un interes pentru bunăstare, numai dacă însușirea ne învrednicește să o dobândim pe cea din urmă în cazul când rațiunea ar face împărțirea ei, deci că simpla vrednicie de a fi fericit ar putea interesa pentru sine și fără motivul de a avea parte de această fericire: dar această judecată e, de fapt, numai efectul din importanța acuma presupusă a legilor morale (dacă ne despărțim, prin ideea libertății, de orice interes empiric), dar în acest fel încă nu putem înțelege că trebuie să ne despărțim de acesta, adică să ne considerăm liberi în acțiune și totuș să ne credem supuși unor anumite legi, pentru a găsi o valoare numai în persoana noastră, care ar putea să ne compenseze toată pierderea a ceea ce dă vieții noastre o valoare, și nu putem înțelege în ce fel acest lucru e posibil, deci *de unde obligă legea morală*.

Se arată aci, trebuie să o mărturisim sincer, un fel de cerc din care, cum se pare, nu se poate ieși. Noi ne presupunem liberi în ordinea cauzelor eficiente, pentru a ne gândi sub legi morale în ordinea scopurilor, și noi ne gândim apoi supuși acestor legi, deoarece ne-am atribuit libertatea voinței ; căci libertate și proprie legislație a voinței sunt amândouă autonomie, deci concepte cari se pot substitui unul altuia, din cari însă unul, chiar din această cauză, nu poate servi pentru a explica pe celălalt și a arăta principiul lui, ci, cel mult, numai pentru a reduce în intenție logică la un singur concept reprezentări despre acelaș obiect cari par diferite (cum se reduc fracțiuni diferite de acelaș conținut la cea mai mică expresie).

O cale însă ne mai rămâne încă, anume de a căuta: dacă noi, când ne gândim prin libertate că suntem cauze eficiente a priori, nu avem alt punct de vedere decât când ne reprezentăm pe noi înșine după acțiunile noastre ca efecte pe cari le vedem înaintea ochilor noștri.

O observare pentru care nu se cere o meditare subtilă, ci de care se poate presupune că o poate face intelectul cel mai comun, deși în felul său printr'o deosebire obscură a facultății de judecată pe care el o numește sentiment: că toate reprezentările ce ne vin fără vrerea noastră (cum sunt cele ale simțurilor) nu ne dau obiectele să le cunoaștem altfel decum ele ne a-

fectează, pe când ne rămâne necunoscut ceea ce ar fi ele în sine, prin urmare că, în ce privește acest fel de reprezentări, noi, prin aceasta chiar, prin cea mai încordată atenție și exactitate ce intelectul ar putea adăoga, putem ajunge numai la cunoașterea *fenomenelor*, nicidecând a *obiectelor în sine*. Indată ce s'a făcut această distincție (în orice caz numai prin amintita deosebire între reprezentările cari ne sunt date de altundeva, noi fiind aci pasivi, și cele ce le producem numai prin noi înșine dovedind aci activitatea noastră), atunci rezultă dela sine că trebuie să admitem și să presupunem dinapoia fenomenelor totuș încă altceva ce nu e fenomen, adică obiectele în sine, deși noi ne mulțumim de bună voie cu faptul că, deoarece ele nu ne pot fi nicidecând cunoscute, ci totdeauna numai cum ne afectează, noi nu ne putem apropia mai mult de ele și nu putem ști niciodată ceea ce sunt în sine. Aceasta trebuie să fie o deosebire, deși grosolană, a unei lumi *senzibile* de lumea *inteligibilă*, din cari cea dintâiu poate fi, după diversitatea senzualității la diferiți spectatori ai lumii, și ea foarte diferită, pe când a doua, care e la baza ei, rămâne totdeauna aceeaș. Chiar pe sine însuș, și anume după cunoștința pe care omul o are prin senzație internă despre sine, el nu poate pretinde că se cunoaște cum e în sine. Căci deoarece el nu se creiază așa zicând pe sine însuș și nu-și



dobândește a priori conceptul despre sine, ci în mod empiric, e natural că el poate lua informație despre sine prin simțul intern și, prin urmare, numai prin fenomenul naturii sale și modul cum conștiința sa e afectată, pe când el totuș în mod necesar trebuie să presupună, peste această însușire a propriului său subiect compusă numai din fenomene, încă altceva ce stă la bază, anume Eul său așa cum ar trebui să fie în sine, și trebuie deci să se socotească, cu privire la simpla percepție și receptivitate a senzațiilor, ca aparținând *lumii senzibile*, cu privire însă la ceea ce ar putea fi în el activitate pură (la ceea ce ajunge la conștiință nu prin afecțiunea simțurilor, ci nemijlocit) ca aparținând lumii inteligibile, pe care totuș n'o cunoaște mai departe.

O astfel de concluzie trebuie să facă omul ce gândește despre toate lucrurile ce i-ar putea fi date; probabil că ea e de găsit și în cel mai comun intelect, care, precum se știe, e foarte dispus a aștepta, îndărătul lucrurilor simțurilor, încă ceva invizibil ce acționează pentru sine însuș, corupând însă iarăș acest ceva invizibil prin faptul că și-l concretizează îndată iarăș, adică vrea să-l facă obiect al intuiției și, prin aceasta, nu devine deci nici cu un grad mai înțelept.

Or, omul găsește de fapt în sine o facultate prin care se deosebește de toate celelalte lu-

cruri, ba chiar de sine însuș întrucât e afectat prin lucruri, și aceasta e *rațiunea*. Aceasta, ca pură spontaneitate, se ridică încă peste *intellect* chiar prin faptul: că, deși și acesta e spontaneitate și nu conține, ca simțul, numai reprezentări ce apar numai când suntem afectați de lucruri (deci suntem pasivi), el totuș nu poate produce din activitatea sa alte concepte decât cele ce servesc numai pentru *a subsuma reprezentările senzuale sub regule* și a le reuni prin aceasta într'o conștiință, fără de care întrebuintare a senzualității el nu ar gândi nimic, pe când dimpotrivă rațiunea, sub numele ideilor, arată o spontaneitate atât de pură, încât prin aceasta ea trece departe peste toate ce i-ar putea da senzualitatea și-și dovedește menirea ei principală în aceea de a deosebi lumea sensibilă de cea inteligibilă, prin aceasta însă de a fixa intelectului însuș limitele sale.

Pentru aceste motive, o ființă rațională trebuie să se considere pe sine însăș ca *inteligentă* (deci nu din partea facultăților sale inferioare), nu ca aparținând lumii senzibile, ci lumii inteligibile; prin urmare ea are două puncte de vedere din cari se poate privi pe sine însăș și poate cunoaște legi ale întrebuintării facultăților sale, prin urmare ale tuturor acțiunilor sale, *odată*, întrucât aparține lumii senzibile, sub legi naturale (eteronomie), *al doilea*, ca aparținând lumii inteligibile, sub legi cari, indepen-

dent de natură, sunt întemeiate nu în mod empiric, ci numai din rațiune.

Ca ființă rațională deci, aparținând lumii inteligibile, omul nu poate gândi cauzalitatea propriei sale voințe nicicând altfel decât sub ideea libertății; căci independența de cauzele determinante ale lumii senzibile (ceea ce rațiunea trebuie să-și atribue totdeauna) e libertate. Or, cu ideea libertății e unit în mod indisolubil conceptul *autonomiei*, cu acesta însă principiul general al moralității, care, în idee, e la baza tuturor acțiunilor unor ființe *raționale*, tot așa ca legea naturală la baza tuturor fenomenelor.

Acuma e înlăturată bănuiala ce am deșteptat-o mai sus, că un cerc ascuns ar fi cuprins în concluzia noastră dela libertate la autonomie și dela aceasta la legea morală, anume că noi am fi pus poate la bază ideea libertății numai de dragul legii morale, pentru a o scoate pe aceasta apoi iarăș din libertate, deci n'am putea arăta cu privire la lege nici o bază, ci am considera-o numai ca cerșire a unui principiu pe care suflete binevoitoare ni-l vor îngădui desigur cu plăcere, pe care însă nu l-am putea prezenta ca o propoziție ce se poate dovedi. Căci acuma vedem că, dacă ne gândim ca liberi, atunci ne transpunem ca membri în lumea inteligibilă și cunoaștem autonomia voinței împreună cu urmarea ei, moralitatea; gândindu-ne însă ca obligați, atunci ne considerăm ca apar-

ținând lumii senzibile și totuș în acelaș timp lumii inteligibile.

*Cum e posibil un imperativ categoric ?*

Ființa rațională se socotește, ca inteligență, la lumea inteligibilă, și numai ca o cauză eficientă care aparține acesteia ea numește cauzalitatea sa *voință*. Pe de altă parte, ea e totuș conștie de sine și ca de o porțiune a lumii senzibile, în care acțiunile sale se găsesc ca simple fenomene ale acelei cauzalități, a cărei posibilitate însă nu se poate înțelege din aceasta pe care nu o cunoaștem, ci în locul căreia acele acțiuni trebuiesc înțelese ca determinate prin alte fenomene, anume prin pofte și inclinațiuni, ca aparținând lumii senzibile. Ca ale unui simplu membru al lumii inteligibile, deci, toate acțiunile mele ar fi pe deplin conforme cu principiul autonomiei voinței pure; ca ale unei simple porțiuni a lumii senzibile ele ar trebui luate ca pe deplin conforme cu legea naturală a poftețelor și inclinațiunilor, deci cu eteronomia naturii. (Cele dintâiu ar fi întemeiate pe supremul principiu al moralității, cele din urmă pe cel al fericirii). Deoarece însă *lumea inteligibilă conține principiul lumii senzibile, deci și al legilor ei*, prin urmare e nemijlocit legislatoare cu privire la voința mea (care aparține cu totul lumii inteligibile) și deci trebuie și gândită ca a-

tare, eu voi trebuie să mă cunosc ca inteligență, deși pe de altă parte ca ființă aparținând lumii senzibile, totuș supus legii celei dintâiu, adică a rațiunii, care conține în ideea libertății legea ei, și deci supus autonomiei voinței, și prin urmare voi trebuie să consider legile lumii inteligibile pentru mine ca imperativ și acțiunile conforme cu acest principiu ca datorii.

Și astfel sunt posibile imperative categorice prin faptul că ideea libertății mă face membru al unei lumi inteligibile, prin care, dacă eu aș fi singur așa ceva, toate acțiunile mele ar fi totdeauna conforme cu autonomia voinței, deoarece însă eu mă privesc totodată ca membru al lumii senzibile, ar *trebui* să fie conforme, care trebuie *categorică* reprezintă o propoziție sintetică a priori prin faptul că peste voința mea afectată prin poște senzuale se mai adaogă încă ideea aceleiaș voințe pure practice prin sine însăș, dar aparținând lumii inteligibile și cuprinzând suprema condiție rațională a celei dintâi; aproape așa cum la intuițiile lumii senzibile se adaogă concepte ale intelectului, cari pentru sine însele nu însemnează nimic decât forma legală în general și prin aceasta fac posibile propoziții sintetice a priori, pe cari se întemeiază toată cunoașterea unei naturi.

Intrebuințarea practică a rațiunii omenești comune confirmă exactitatea acestei deducțiuni. Nu e nimeni, chiar cel mai strașnic răufă-

cător, dacă numai e obicinuit de altfel să întrebuințeze rațiunea, care, dacă i-am prezenta exemple de cinste în intenții, de statornicie în urmarea de maxime bune, de simpatie și bunăvoință pentru toți (și încă împreunate cu mari jertfe de foloase și bunăstare), n'ar dori ca și el să aibă astfel de sentimente. El nu o poate înfăptui însă în sine din cauza inclinațiunilor și impulsurilor sale, dorind totuș în acelaș timp de a fi liber de astfel de inclinațiuni incomode lui însuș. El dovedește deci prin aceasta că, printr'o voință care e liberă de impulsurile senzualității, el se transpune în gând într'o ordine cu totul alta a lucrurilor, deoarece dela aceea dorință el nu poate aștepta nici o plăcere a poftelor, deci nici o stare satisfăcătoare pentru vreo inclinație a sa reală sau de altfel imaginabilă (căci prin aceasta chiar ideea care-i stoarce dorința și-ar pierde superioritatea ei), ci numai o mai mare valoare internă a persoanei sale. Această persoană mai bună se crede a fi el, dacă se transpune pe punctul de vedere al unui membru al lumii inteligibile, la care îl constrânge fără voie ideea libertății, adică independența de cauze *determinante* ale lumii senzibile, și în care el e conștiu de o voință bună, care reprezintă, după propria sa mărturisire, legea pentru voința sa rea ca a unui membru al lumii senzibile, lege a cărei autoritate el, călcând-o, o cunoaște. Trebuirea morală este

deci voire proprie necesară unui membru al unei lumi inteligibile și e gândită de el ca trebuire numai întrucât el se consideră totodată ca membru al lumii senzibile.

*Despre limita extremă a oricărei filozofii practice.*

Toți oamenii se consideră, cu privire la voință, liberi. De aci vin toate judecățile asupra unor acțiuni de felul că *ar fi trebuit să se întâmple*, deși *nu s'au întâmplat*. Totuși această libertate nu e un concept empiric și nici nu poate fi, deoarece el rămâne totdeauna, deși experiența arată contrarul acelor postulate cari, fiind presupusă libertatea, sunt reprezentate ca necesare. Pe de altă parte e tot atât de necesar ca tot ce se întâmplă să fie determinat neapărat după legi naturale, și această necesitate naturală nu e nici ea un concept empiric, chiar din cauza că poartă cu sine conceptul necesității, deci o cunoaștere a priori. Dar, acest concept despre o natură e confirmat prin experiență și trebuie însuș presupus în mod inevitabil, dacă experiența, adică o cunoaștere sistematică a obiectelor simțurilor după legi universale să fie posibilă. Prin urmare libertatea este numai o idee a rațiunii, a cărei realitate obiectivă în sine e dubioasă, natura însă *un concept al intelectului*, care-și dovedește și trebuie în

mod necesar să-și dovedească realitatea sa prin exemple ale experienței.

Or, deși de aci rezultă o dialectică a rațiunii, deoarece cu privire la voință libertatea atribuită ei pare a sta în contradicție cu necesitatea naturii, și, la această cruce de drum, rațiunea găsește, *în intenție speculativă*, calea necesității naturii cu mult mai netedă și practicabilă decât pe cea a libertății: totuș, *în privința practică*, cărarea libertății e unica pe care e posibil de a face întrebuințare de rațiune în ceea ce facem sau lăsăm: de aceea cea mai subtilă filozofie e tot atât de puțin în stare ca și rațiunea omenească cea mai comună de a înlătura libertatea prin sofisme. Ea trebuie deci să presupună: că nici o contradicție adevărată nu se găsește între libertate și necesitatea naturală a aceleiași acțiuni omenești. căci tot atât de puțin poate ea abandona conceptul naturii ca și pe cel al libertății.

Dar totuș această contradicție aparentă trebuie cel puțin nimicită într'un mod convingător, chiar dacă n'am putea nicicând înțelege cum e posibilă libertatea. Căci chiar dacă gândul despre libertate se contrazice pe sine sau natura, care e tot atât de necesară, atunci ea ar trebui părăsită cu desăvârșire față de necesitatea naturii.

E însă cu neputință de a scăpa de această contradicție dacă subiectul ce se crede liber



s'ar gândi pe sine *în acelaș înțeles* sau *în acelaș raport* când se numește liber ca atunci când se consideră cu privire la aceeaș acțiune supus legii naturii. De aceea e o problemă inevitabilă a filozofiei speculative: cel puțin de a arăta că înșelarea ei din cauza contradicției consistă într'aceea că noi îl gândim pe om în alt înțeles și raport când îl numim liber, ca atunci când îl considerăm, ca o porțiune a naturii, supus legilor acesteia, și că amândouă nu numai că *pot* sta foarte bine împreună, ci că trebuie și gândite *în mod necesar unite* în acelaș subiect, deoarece de altfel nu s'ar putea arăta nici o cauză de ce am trebui să inoportunăm rațiunea cu o idee care, deși se lasă unită *fără contradicție* cu o alta destul de încercată, totuș ne încurcă într'o problemă prin care rațiunea, în întrebuintărea ei teoretică, ajunge într'un impas foarte dificil. Această datorie se impune numai filozofiei speculative, pentru a deschide cale liberă celei practice. Prin urmare nu depinde de bunul plac al filozofului, dacă vrea să înlătore contradicția aparentă, sau să o lase neatinsă; căci în cazul din urmă teoria asupra acestei probleme e *bonum vacans*, în a căru posesiune fatalistul se poate pune cu tot dreptul și poate alunga toată morala din pretinsa ei proprietate stăpânită fără titlu.

Dar aci încă nu putem spune că începe limita filozofiei practice. Căci acea înlăturare a

litigiului nici nu-i aparține ei, ci ea cere numai dela filozofia speculativă ca ea să ducă la sfârșit desbinarea în care ea singură se încurcă în probleme teoretice, pentru ca rațiunea practică să aibă liniște și siguranță față de atacuri externe ce i-ar putea disputa terenul pe care ea să se așeze.

Dar chiar dreptul rațiunii omenești comune la libertatea voinței se întemeiază pe conștiința și presupunerea admisă a independenței rațiunii de cauze numai subiectiv-determinante, cari, în totalitatea lor, reprezintă ceea ce aparține numai senzației, deci intră sub denumirea generală de senzibilitate. Omul, care în acest fel se consideră inteligentă, se pune prin aceasta într'o altă ordine a lucrurilor și într'un raport față de cauzele determinante cu totul de alt fel, dacă se gândește ca inteligentă cu o voință, prin urmare ca înzestrat cu cauzalitate, decât dacă se percepe ca un fenomen în lumea senzibilă (ceea ce și este în realitate) și supune cauzalitatea sa, după determinarea externă, legilor naturale. Or, el înțelege repede că amândouă pot avea loc în acelaș timp, ba chiar trebuie să aibă loc. Căci faptul că un *obiect ca fenomen* (aparținând lumii senzibile) e supus unor anumite legi de cari acelaș obiect ca *obiect* sau ființă *in sine* e independent, nu cuprinde nici cea mai mică contradicție; că el însă trebuie să se reprezinte și să se gândească pe sine

însuș în acest îndoit mod se întemeiază în ce privește faptul dintâiu, pe conștiința despre sine însuș ca despre un obiect afectat prin simțuri, în ce privește al doilea fapt, pe conștiința despre sine însuș ca inteligență, adică independent în întrebuintărea rațiunii de impresii senzibile (deci ca aparținând lumii inteligibile).

De aici rezultă că omul își atribuie o voință care nu îngăduie să i-se pună în sarcină nimic ce aparține numai poftelor și inclinațiunilor sale, și care, dimpotrivă, gândește acțiuni prin sine ca posibile, ba chiar necesare, cari nu pot avea loc decât cu înlăturarea tuturor poftelor și excitațiilor prin simțuri. Cauzalitatea lor se găsește în el ca inteligență și în legile efectelor și acțiunilor după principiile unei lumi inteligibile, despre care el nu știe nimic mai mult decât că în ea numai rațiunea, și anume rațiunea pură, independentă de senzualitate, tot astfel (că), deoarece în ea el e numai ca inteligență într'adevăr el însuș (ca om însă numai fenomen al său însuș), acele legi îl interesează în mod nemijlocit și categoric, astfel că ceea spre care excită inclinațiunile și impulsurile (deci toată natura lumii senzibile) nu poate păgubi legile voinții sale ca inteligență, ba mai mult că el nu răspunde pentru cele dintâiu neatribuindu-le Eului său real, adică voinței, dimpotrivă răspunde pentru indulgența ce ar avea-o față de ele, dacă le-ar îngădui, în pa-

guba legilor raționale ale voinței, înrâurire asupra maximelor sale.

Prin faptul că rațiunea practică se *gândește* într'o lume inteligibilă, ea nu trece peste limitele sale, desigur însă dacă ar vrea să se intuiască, să se simțească în ea. Acela e numai un gând negativ, cu privire la lumea senzibilă, care nu dă rațiunii legi pentru determinarea voinței, și numai în acest unic punct e pozitiv că acea libertate, ca determinare negativă, ar fi unită în acelaș timp cu o facultate (pozitivă) și chiar cu o cauzalitate a rațiunii pe care o numim voință de a acționa așa ca principiul acțiunilor să fie conform cu însușirea esențială a unei cauze raționale, adică așa cum e condiția universalității maximei ca lege. Dacă însă ea ar mai aduce un *obiect al voinței*, adică un motiv din lumea inteligibilă, ea ar trece peste limitele ei și și-ar atribui a cunoaște ceva despre care nu știe nimic. Conceptul unei lumi inteligibile este deci numai un *punct de vedere* pe care rațiunea se vede nevoită a-l lua afară de fenomene, pentru a se gândi pe sine ca practică, ceea ce n'ar fi posibil, dacă înrâuririle senzualității ar fi determinante pentru om, ceea ce însă totuș e necesar pentru ca conștiința Eului propriu ca inteligență, deci cauză rațională și activă prin rațiune, adică liber-eficientă, să nu-i fie contestată. Acest gând cuprinde desigur ideea unei alte ordine și legislații decât e cea

a mecanismului natural, care atinge lumea senzibilă, și face necesar conceptul unei lumi inteligibile (adică totalitatea ființelor raționale ca obiecte în sine), dar fără cea mai mică pretenție de a gândi aci mai departe decât în conformitate cu condiția ei *formală*, anume cu universalitatea maximei voinței ca lege, deci cu autonomia ei, care singură poate exista cu libertatea ei; dimpotrivă toate legile cari se raportă la un obiect dau eteronomie, care poate fi găsită numai la legi naturale și pot atinge numai lumea senzibilă.

Dar atunci rațiunea ar depăși toate limitele sale, dacă ar îndrăzni să-și *explice* cum rațiunea pură poate fi practică, ceea ce ar fi identic cu problema de a explica *cum e posibilă libertatea*.

Căci noi nu putem explica nimic decât ceea ce putem reduce la legi al căror obiect poate fi dat în oarecare experiență posibilă. Libertatea însă este o simplă idee, a cărei realitate obiectivă nu poate fi demonstrată în nici un mod după legi naturale, deci nici în oarecare experiență posibilă, care deci, din cauza că nu i se poate supune nici când un exemplu după o analogie oarecare, nu poate fi nicicând înțeleasă sau chiar numai percepută. Ea e valabilă numai ca ipoteză necesară a rațiunii într'o ființă care crede a fi conștientă de o voință, adică de o facultate încă deosebită de simplă facultate

apetitivă (adică de a se determina pentru acțiune ca inteligență, deci după legi ale rațiunii, independent de instincte naturale). Unde însă încetează determinarea după legi naturale încetează și toată *explicația*, și nu rămâne nimic decât *apărarea*, adică respingerea obiecțiunilor celor ce pretind a fi privit mai adânc în esența lucrurilor și declară de aceea cu îndrăzneală că libertatea e imposibilă. Le putem numai arăta că pretinsa contradicție găsită de ei în aceasta nu consistă nicăiri decât în faptul că, dat fiind că ei, pentru a demonstra valabilitatea legii naturale cu privire la acțiunile omenești, au trebuit să-l considere pe om în mod necesar ca fenomen și acuma, dat fiind că li se cere ca ei să-l gândească ca inteligență și ca obiect în sine, ei îl consideră și aci tot ca fenomen, unde desigur separațiunea cauzalității sale (adică a voinței sale) de toate legile naturale ale lumii senzibile ar sta în contradicție în unul și același subiect, care contradicție însă dispăre dacă ei ar vrea să se gândească și să mărturisească, după dreptate, că îndărătul fenomenelor totuși trebuie să stea la bază obiectele în sine (deși ascunse), dela ale căror legi eficiente nu putem cere să fie identice cu cele sub cari stau fenomenele lor.

Imposibilitatea subiectivă de a *explica* libertatea voinței e identică cu imposibilitatea de a

găsi și a face să se înțeleagă un interes<sup>1)</sup> pe care omul l-ar putea lua pentru legi morale; și totuș el ia de fapt un interes pentru aceasta, a cărui bază în noi o numim sentiment moral, care în mod greșit a fost arătat de unii ca criteriu al judecății noastre morale, pe când dimpotrivă acest sentiment trebuie considerat ca efect *subiectiv*, pe care legea îl produce asupra voinței, pentru care fapt rațiunea singură poate da cauzele obiective.

Pentru a vrea aceea pentru care rațiunea singură prescrie ființei raționale afectate prin simțuri trebuirea, pentru aceasta desigur că e nevoie de o facultate a rațiunii de a *deștepta* un *sentiment* de plăcere sau de mulțumire pentru împlinirea datoriei, deci o cauzalitate a acesteia de a determina senzualitatea în conformi-

1) Interes este ceea ce face ca rațiunea să devină practică, adică o cauză care determină voința. De aceea se spune numai despre o ființă rațională că are interes pentru ceva, fapte fără rațiune simt numai impulsuri senzuale. Un interes nemijlocit îl ia rațiunea pentru acțiune numai în cazul când universalitatea maximei ei e un principiu determinant suficient al voinței. Numai un astfel de interes e pur. Dacă însă ea poate determina voința numai cu ajutorul unui alt obiect al apetitului sau sub presupunerea unui sentiment special al subiectului, atunci rațiunea ia numai un interes mijlocit la acțiune, și deoarece rațiunea pentru sine nu poate descoperi fără experiență nici obiecte ale voinței nici un sentiment special care ar fi la baza voinței, interesul din urmă ar fi numai empiric și nu un interes rațional pur. Interesul logic al rațiunii (de a spori cunoștințele sale) nu e nicidecum nemijlocit, ci presupune intenții ale întrebuirii ei.

tate cu principiile ei. E însă cu desăvârșire imposibil de a pricepe, adică de a face să se înțeleagă a priori cum un simplu gând, care singur nu cuprinde nimic senzual în sine, ar produce o senzație de plăcere sau neplăcere; căci aceasta e un fel special de cauzalitate despre care, cum despre toată cauzalitatea, noi nu putem hotărî nimic a priori, ci trebuie să întrebăm numai experiența. Deoarece însă aceasta nu poate da la mână nici un raport al cauzei la efect decât între două obiecte ale experienței, aci însă rațiunea să fie, prin simple idei (cari nu dau nici un obiect pentru experiență), cauza unui efect care desigur e în experiență, atunci explicația cum și de ce ne interesează *universalitatea maximei ca a unei legi*, deci moralitatea, e pentru noi oamenii cu totul imposibilă. Atâta e sigur: că nu are pentru noi valabilitate *pentru că interesează* (căci aceasta e eteronomie și dependență a rațiunii practice de senzualitate, adică de un sentiment ce stă la bază, în care caz ea n'ar putea fi nici când legislatoare), ci că interesează *pentru că e valabil pentru noi ca oameni*, deoarece a izvorît din voința noastră ca inteligență, deci din adevăratul nostru Eu; *ceea ce aparține însă numai fenomenului e subordonat de către rațiune în mod necesar însușirii obiectului în sine.*

La chestiunea deci: cum e posibil un imperativ categoric, se poate răspunde într'atâta în-



trucât putem arăta singura condiție sub care numai el e posibil, adică ideea libertății, de asemenea cum putem înțelege necesitatea acestei condiții ceea ce e suficient pentru *întrebuințarea practică* a rațiunii, adică pentru convingerea despre *valabilitatea acestui imperativ*, deci și a legii morale; dar cum această condiție însăș e posibilă, nu se poate pricepe niciodată prin nici o rațiune omenească. Presupunându-se însă libertatea voinței unei inteligente, *autonomia* ei, ca o condiție formală sub care singură ea poate fi determinată, e o urmare necesară. A presupune această libertate a voinței nu e numai (fără a intra în contradicție cu principiul necesității naturale în legătura fenomenelor lumii senzibile) prea posibil (cum poate arăta filozofia speculativă), ci și a o pune, în privința practică, adică în idee, ca o condiție la baza tuturor acțiunilor sale arbitrare, e pentru o ființă rațională, conștie de cauzalitatea sa prin rațiune, deci de o voință (care se deosebește de poftă), *necesară* fără nici o altă condiție. Dar *cum* rațiunea pură ar putea fi pentru sine însăș practică fără alte motive, de oriunde ar fi luate, deci cum simplul principiu *al universalității tuturor maximelor ei ca legi* (ceea ce ar fi desigur forma unei rațiuni pure practice) ar putea constitui pentru sine însuș un motiv fără orice materie (obiect) a voinței pentru care am avea de înaintea un interes oarecare

și ar putea produce un interes care s'ar numi pur *moral*, sau cu alte cuvinte : *cum rațiunea pură ar putea fi practică*, a explica aceasta toată rațiunea omenească e cu desăvârșire neînstare, și toată străduința și munca pentru a căuta o explicație a acestui fapt e pierdută.

È tot așa ca și când aș căuta să găsesc cum e posibilă libertatea însăș ca o cauzalitate a unei voințe. Aș putea poate rătăci în lumea inteligibilă, care îmi mai rămâne, în lumea inteligențelor; dar, deși am despre ea o *idee* care își are baza ei solidă, totuș nu am despre ea nici cea mai mică *cunoștință* și nici nu pot ajunge la ea niciodată prin toată străduința facultății mele raționale naturale. Ea înseamnă numai ceva ce rămâne când am exclus tot ce aparține lumii senzibile din cauzele determinante ale voinței mele, numai pentru a restrânge principiul motivelor din câmpul senzualității, prin faptul că îl limitez și arăt că el nu cuprinde totul în sine, ci că afară de el este ceva mai mult; acest ceva mai mult eu nu-l cunosc mai departe. Din rațiunea pură, care gândește acest ideal, nu-mi rămâne, după înlăturarea oricărei materii, adică cunoașteri a obiectelor, nimic decât forma, adică de a cugeta legea practică a universalității maximelor, și, în conformitate cu aceasta, rațiunea referindu-se la o lume inteligibilă pură ca o cauză eficientă posibilă, deci care determină voința; motivul trebuie să lip-

sească aci cu desăvârșire, doar că această idee a unei lumi inteligibile ar trebui să fie motivul sau ceva ce ar interesa rațiunea dela început; dar chiar explicarea acestui fapt constituie problema pe care nu o putem rezolvi.

Aici este suprema limită a oricărei cercetări morale, a cărei fixare e și deaceea de mare importanță pentru ca rațiunea să nu caute, pe de o parte, în lumea inteligibilă, într'un mod păgubitor moravurilor, supremul său motiv și un interes ce se poate înțelege, dar care e empiric, pe de altă parte însă, pentruca ea să nu fâlfâie neputincioasă aripele în spațiul, gol pentru ea, al conceptelor transcendente sub numele lumii inteligibile, fără a se urni din loc, și să nu se piardă între fantasmе. De altfel, ideea unei lumi inteligibile pure, ca totalitate a tuturor inteligențelor, căreia îi aparținem și noi înșine ca ființe raționale (deși pe de altă parte totodată membri ai lumii senzibile), rămâne totdeauna o idee utilizabilă și permisă cu scopul unei credințe raționale, deși toată cunoștința are un sfârșit la hotarele ei, pentru a produce în noi un interes viu pentru legea morală prin sublimul ideal al unui imperiu universal al *scopurilor în sine* (al ființelor raționale), căruia noi îi putem aparține numai atunci ca membri dacă ne conducem cu îngrijire după maxime ale libertății ca și cum ar fi legi ale naturii.

## NOTĂ FINALĂ.

Intrebuințarea speculativă a rațiunii *cu privire la natură* duce la necesitatea absolută a unei cauze supreme a lumii; întrebuințarea practică a rațiunii *cu privire la libertate* duce și ea la necesitatea absolută, dar numai a *legilor acțiunilor* unei ființe raționale ca atare. Or, e un *principiu* esențial al oricărei întrebuințări a rațiunii noastre de a împinge cunoașterea ei până la conștiința *necesității* ei (căci fără aceasta ea n'ar fi cunoaștere a rațiunii). E însă și o *limitare* totatât de esențială a aceleiaș rațiuni că ea nu poate înțelege nici necesitatea a ceea ce există sau se întâmplă, nici a ceea ce ar trebui să se întâmple, dacă nu se pune la bază o *condiție* sub care există sau se întâmplă sau ar trebui să întâmple. În acest fel însă, prin continua întrebare după condiție, satisfacerea rațiunii e amânată numai tot mai departe. De aceea ea caută fără răgaz Necesarul necondiționat și se vede nevoită a-l presupune, fără nici un mijloc de a și-l face inteligibil, fericită dacă poate numai descoperi conceptul care se împacă cu această presupunere. Nu e deci o vestejire pentru deducția noastră a supremului principiu al moralității, ci o obiecțiune ce am trebui să o facem rațiunii omenesti în general, anume că nu poate face inteligibilă o lege necondiționată practică, după necesitatea ei ab-

solută, (cum trebuie să fie imperativul categoric); căci faptul că ea nu vrea să o facă printr'o condiție, deci cu ajutorul unui interes pus la bază, nu i se poate lua a nume de rău, deoarece atunci n'ar fi o lege morală, adică suprema lege a libertății. Și astfel deși nu înțelegem necesitatea necondiționată practică a imperativului categoric, totuși noi înțelegem *neinteligibilitatea* sa, ceea ce e tot ce se poate cere cu drept dela o filozofie care năzuește în principii până la limitele rațiunii omenesti.

VERIFICAT  
2007

VERIFICAT  
2017