

CULTURA  
NAȚIONALĂ

---

BIBLIOTECA  
FILOZOFICĂ

ÎNGRIJITĂ DE

DIMITRIE GUSTI

PROFESOR UNIVERSITAR  
MEMBRU AL ACADEMIEI ROMÂNE

---



BIBLIOTECA  
FILOZOFICĂ

34527  
sublet

*pur*

---

IMMANUEL KANT  
PROLEGOMENE  
LA ORICE METAFIZICĂ VIITOARE  
CARE SE VA PUTEA  
ÎNFĂȚIȘA CA ȘTIINȚĂ.

---

15.2396

CULTURA  
NAȚIONALĂ

401

150

**B.C.U. Bucuresti**



**C152396**

1(43)



Kant im 43. Lebensjahr aller Fleiß  
als Wissenschaftler geboren  
Immanuel Kant

IMMANUEL KANT

PROLEGOMENE

LA ORICE METAFIZICĂ VIITOARE

CARE SE VA PUTEA

ÎNFĂȚIȘA CA ȘTIINȚĂ.

TRADUCERE DE  
MIHAIL ANTONIADE

I M M A N U E L K A N T  
P R O L E G O M E N E L A O R I C E  
M E T A F I Z I C Ă V I I T O A R E  
C A R E S E V A P U T E A I N F Ă -  
T I Ș A C A Ș T I I N Ț Ă .  
S A E D I T A T Ș I T I P Ă R I T D E  
C U L T V R A N A Ț I O N A L Ă  
B U C U R E Ș T I 1 9 2 4

## NOTĂ INTRODUCTIVĂ.

**I**N anul acesta, când se împlinesc două veacuri dela nașterea lui Kant, se tipărește întâia oară în țara noastră traducerea întregă a unei scrieri teoretice a marelui filozof. Credem că publicarea traducerii de față o justifică nu numai simplul prilej al acestui bicentinar, ci mai ales trebuința simțită de orice popor care prețuiește cultura, să cunoască în înseș isvoarele lui un sistem care a format timp de o sută de ani temeiul unei bune părți din cugetarea filozofică a lumii. În afară însă de interesul acesta, oarecum local, pe care filozofia kantiană îl are numai pentru noi, momentul actual este în deosebi potrivit pentru studiul acestei filozofii, pentrucă, tocmai astăzi, întâia oară dela publicarea *Criticii Rațiunii pure*, vedem punându-se în discuție nu numai rezultatele filozofiei kantiene, dar însuș punctul ei de plecare, baza pe care Kant și-a clădit sistemul și pe care a socotit-o totdeauna deasupra oricărei îndoieli: știința naturii așa cum fusese constituită de Newton.

În ultimii patruzeci de ani, creația cu adevărat originală încetase în filozofia germană și activitatea filozofică era în mare parte redusă la o cugetare din nou a doctrinei lui Kant pentru a o pune în acord cu datele științelor nou constituite, în deosebi cu psihologia și sociologia. Profesorii înlocuiseră pe filozofi și filozofau pe textele kantiene, mărginindu-se să spună de pe catedră cecece își închipuiau că ar fi spus Kant, dacă în loc să fi trăit în Königsbergul lui Frideric cel Mare, ar fi trăit și profesat în Berlinul lui Wilhelm II. Această metodă de studiu a dat naștere la o îngrămădire imensă de material istoric și de opere de expunere. Comentariile scrierilor lui Kant se numără cu zecile, lucrările de expunere cu sutele. Doctrina a ajuns să fie întunecată de exegeza ei.

S'a întâmplat însă în anii din urmă cecece am văzut petrecându-se întotdeauna, mai curând sau mai târziu, după

constituirea marilor sisteme filozofice: sistemul de filozofie, construit pentru coordonarea datelor diferitelor științe ale unei epoci și pentru explicarea realităților ultime pe care științele singure nu le puteau explica, trăiește cât și știința pe care s'a întemeiat. Când însă datele științei se schimbă și explicarea științifică a realității devine alta, sistemul filozofic este și el înlocuit cu un altul. Această muncă neîncetată de clădire și dărâmare, a minții omenesti, care nu obosește niciodată, nu rămâne însă zadarnică. Nouile construcții încorporează întotdeauna materialele utilizabile ale celor vechi. Partea vie a oricărei filozofii persistă în sistemele ce îi urmează. De aceea, chiar dacă astăzi kantismul este pus în discuție de noua știință a naturii, care încearcă să se înalțe pe ruinele «filozofiei naturale» a lui Newton, chiar dacă de aci înainte spațiul și timpul nu vor mai fi pentru omul de știință ceea ce erau pentru Kant, ci vor fi ceea ce sunt pentru Einstein, totuș partea vie a doctrinei kantiene, atitudinea critică, necesitatea de a cerceta natura și limitele cunoștinței pentru a ne da seama de gradul de certitudine pe care ea ni-l poate da, vor rămâne, datorită lui Kant, unul din câștigurile veșnice ale filozofiei.

În gândul lui Kant, *Prolegomenele la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*, publicate în 1783, la doi ani după apariția *Criticii Rațiunii pure*, aveau să slujească drept o scurtă expunere populară a filozofiei critice, care să înlesnească înțelegerea teoriei cunoștinței expuse în *Critică* și să înlătore obiecțiile ce i se aduseseră de pretutindeni cu privire la obscuritatea lucrării lui de căpetenie. Caracterul popular, pe care filozofii voesc uneori să-l dea scrierii lor, nu este însă nici odată o garanție sigură că lucrarea devine oricui accesibilă. De aceea, la citirea *Prolegomenelor*, vedem că ceea ce Kant a realizat a fost mai curând un rezumat al *Criticii*, scris pentru specialiști, decât o expunere populară. *Prolegomenele* pot servi ca introducere în studiul *Criticii Rațiunii pure*, dar pentru a fi pe deplin înțelese trebuie ca însăși *Critica* să fi fost mai dinainte studiată... Filozofia kantiană alcătuiește un tot, atât de adânc organizat până în cele mai mici amănunte, încât orice parte



ar începé să fie cercetată presupune, pentru a fi înțeleasă, cunoștința întregului. Adevărata orientare în studiul acestei filozofii nu se poate deci căpăta decât la o a doua citire a scrierilor lui Kant. Numai atunci diferitele probleme care se succed pot fi puse la locul pe care îl ocupă în întregul doctrinei. Cititorul *Prolegomenelor* va înțelege numai decît că se găsește în fața nu a unei scrieri de vulgarizare, ci a unei lucrări care la tot pasul se referă la discuțiile cuprinse în *Critica Rațiunii pure*, reia cercetarea problemelor acestei opere, încearcă o nouă rînduire a expunerii, deslușește soluțiile date, luptă să înlătore neînțelegerile care s'au ivit, cu un cuvânt continuă să facă ce a făcut și *Critica*: nu expune o știință ce ar există constituită gata, ci caută să găsească mijlocul prin care știința se poate întemeia.

Punerea în evidență a necesității de a cerceta mijloacele de cunoștință înainte de a păși la constituirea sistemului cunoștințelor este partea cu adevărat originală și meritul nepieritor al lui Kant pentru filozofie. Nu există nicio metafizică, toți filozofii «sunt în mod solemn suspendați din funcția lor», pînă ce nu se va găsi mai întăiu un răspuns temeinic la întrebarea dacă și în ce mod este posibilă o metafizică științifică, adică un sistem coerent și logic de explicare a naturii, întinderii și valorii cunoștinței independente de experiență, deci a cunoștinței *a priori*, care alcătuiește domeniul metafizicii. Kant nu s'a mărginit numai să arate că această întrebare se pune celui ce voește să pătrundă în tărâmurile metafizicii, cu aceeaș neînlăturabilă autoritate cu care sfinxul își punea întrebările lui, dar i-a aflat și un răspuns.

Necesitatea unei critici științifice a cunoștinței, care să premerge orice construcție filozofică, a ajuns astăzi să pară ceva dela sine înțeles și nemai avînd nevoie de nici o justificare. Adevărata valoare a inovației lui Kant o înțelegem însă numai atunci când cercetăm sistemele filozofice dinaintea lui și vedem că toate porneau operă lor constructivă fără a cerceta și fără a pune la îndoială valoarea mijloacelor de cunoștință pe care le întrebunțau. Descartes, filozoful cel mai asemănat în metodă cu Kant, pentru că și el a simțit necesitatea de a porni dela o îndoială pe care a întins-o asupra tuturor soluțiilor

ce i le înfățișau știința și filozofia de până atunci, nu a isbutit totuș să cuprindă sub îndoiala lui metodică mijloacele noastre de cunoștință. De aceea, sistemul acestui filozof a rămas lipsit de legitimarea pe care nu i-o putea da decât explicarea modului în care putem deosebi ce este cunoștință adevărată și ce este opinie subiectivă în afirmările făcute de filozofie asupra lumii. Mai mult, un sceptic ar putea observa că exemplul însuș al lui Kant învederează, pentru unii cercetători ai filozofiei lui, greutatea întemeierii criticii științifice a cunoștinței, căci unele din construcțiile filozofice ale *Criticii Rațiunii pure*, cum este, de pildă, conceptul de lucru în sine, înțeles în acelaș timp ca limită a cunoștinței noastre și ca substrat al fenomenelor, nu se pot explica decât prin aplicarea nelegitimă a unor instrumente de cunoștință pur subiective asupra unor lucruri care, prin definiție, sunt obiect pur și nu trebuie să conțină nici cel mai îndepărtat element antropomorfic.

Răspunsul lui Kant la întrebarea asupra naturii și valorii cunoștinței, pe care *Critica Rațiunii pure* a pus-o întâia oară în mod așa de imperativ cugetării omenești, este tot atât de original și propriu lui Kant, pe cât eră și însăș întrebarea. Apropierea făcută chiar de Kant între soluția dată de el problemei raporturilor dintre facultatea noastră de cunoaștere și lucrurile exterioare, cu soluția găsită de Copernic pentru explicarea mișcărilor sistemului planetar, deși obositor repetată de toți comentatorii, rămâne cea mai potrivită comparație pentru înțelegerea inovației aduse de filozofia critică în explicarea cunoștinței noastre. Din moment ce ipoteza, care pare atât de firească minții omenești, că cunoștința pe care o avem despre lucruri este reflexul adevăratei naturi a realității, nu a putut rezista criticii întreprinse de Kant, nu mai rămâneă posibilă decât ipoteza inversă: lucrurile, experiența, realitatea și natura sunt produsul facultății noastre de cunoaștere. Pentru Kant seria posibilităților se reduceă la această alternativă, întocmai ca și pentru Copernic, care din moment ce înțelesese contradicțiile ipotezei geocentrice, nu mai putea face altceva decât să recurgă la ipoteza heliocentrică.

Amănuntele explicațiilor date de Kant în privința mo-

dului cum facultatea noastră de cunoștință este mărginită numai la cunoașterea fenomenelor și cum această cunoaștere pur fenomenală poate totuși constitui o experiență supusă unor legi necesare și universale, o natură cum spune Kant, se găsesc în *Critica Rațiunii pure* și sunt reluate în *Prolegomenē*. Opera lui Kant este o continuă analiză a facultății noastre de a cunoaște, dar această analiză nu este nici pur logică, nici psihologică, ci este propriu zis critică: nu ne explică regulile după care se conduce sau trebuie să se conducă mintea omenească pentru a descoperi adevărul și a constitui știința, nici nu ne expune originea și evoluția funcțiilor psihologice de cunoștință, ci face critica cunoștinței, adică cercetarea funcțiilor sufletești prin care cunoștința lumii se constituie ca experiență și analiza limitelor și valorii obiective a acestei cunoștințe, pentru a alege ceea ce poate fi obiect de știință de ceea ce vom putea niciodată ajunge să cunoaștem. «Nu este vorba de originea experienței, ci de natura ei», scrie Kant. De aceea punctul de vedere critic inaugurat de el rămâne viu și astăzi, cu toate că psihologia a încercat prefaceri fundamentale și că sociologia aduce partea ei de contribuție din ce în ce mai importantă în explicarea genezei cunoștinței omenești.

Cheia sistemului lui Kant o găsim chiar în primele cuvinte ale *Criticii Rațiunii pure*: orice cunoștință începe cu experiența, totuși nu întreaga cunoștință provine numai din experiență. Tot restul operei este comentarea acestei propoziții. Analiza a ce este element pasiv și dat al cunoștinței și analiza a ce este contribuție spontană a facultății noastre de cunoștință, explicarea și clasificarea formelor sub care această spontaneitate se aplică asupra datelor pasive ale cunoștinței, posibilitatea pentru intelectul nostru să prescrie naturii legile ei necesare și universale, limitarea cunoștinței legitime numai la domeniul fenomenelor, punerea în evidență a contradicțiilor ireductibile în care rațiunea cade când încearcă să treacă dincolo de acest domeniu, — toate aceste teme fundamentale ale Kantismului sunt în strânsă legătură logică cu propoziția inițială a *Criticii*, care pune deosebirea între empirie și aprioritate. Admirabila înlănțuire logică a doctrinei a făcut ca toate problemele, care s'au vânturat de

mii de ani în istoria cugetării omenеști, să-și aibă locul lor în *Critica Rațiunii pure* și să vedem, astfel, că problema constituirii intime a lumii, problema existenței unei ființe supreme, problema libertății, ajung să fie simple secții ale cutăruica-pitol al *Criticii*. Răspunsul la aceste întrebări, care au făcut veacuri de arădat chinul și nădejdea omenirii cugetătoare, este dat fără preocupare de trebuințele morale și fără concesiuni pentru tradițiile istorice: Ascetismul logic al lui Kant a rămas consecvent cu el însuș când a închis orice posibilitate de cunoștință științifică, exactă și necesară, a ceea ce nu poate fi obiect de experiență. De aceea Kant a fost numit Sfărămătorul de Lumi: probele existenței lui Dumnezeu, originea lumii, existența substanțială a sufletului, permanența eului, libertatea morală—simple probleme rău puse ale rațiunii pentru lucruri care nu pot fi obiect de cunoștință, ci numai de credință morală sau religioasă.

Prin opunerea celor două lumi, aceea a rațiunii pure și aceea a rațiunii practice, viața morală a fost întâia oară scoasă de sub tutela inteligenței și constituită ca un domeniu autonom al voinței, în care legea fundamentală nu mai este necesitatea, ci libertatea. Kant a dat astfel filozofiei direcția pe care ea o urmează și astăzi și care este caracterizată prin credința în puterile nelimitate ale ființei noastre morale.

NOTA. — Unele ediții recente ale *Prolegomenelor* admit ipoteza propusă de H. Vaihinger, unul din cei mai de seamă comentatori ai lui Kant, pentru explicarea unor dificultăți de text în § 2 și 4. În adevăr, citirea atentă a acestor două paragrafe arată că pasagiul din § 4, care începe în traducerea noastră la aliniatul 1 al paginii 37: «Deosebirea esențială între cunoștința matematică pură...» și se sfârșește înainte de începerea aliniatului 1 al paginii 40: «...conținutul esențial al metafizicii» este străin ca înlanțuire de idei de § 4 și nu-și capătă adevăratul înțeles decât dacă este transpus la sfârșitul § 2, aflat în traducerea de față la finele paginii 33. Vaihinger explică această nepotrivire prin ipoteza unei intervertiri a paginilor manuscrisului lui Kant în cursul tipăririi.

Traducerea de față este făcută de pe ediția operelor complete ale lui Kant, publicate de Academia de științe din Berlin (vol. IV, editura Georg Reimer, Berlin, 1911). Textul *Prolegomenelor* a fost revăzut pentru această ediție de Benno Erdmann, fost profesor la Universitatea din Berlin și cunoscut prin lucrările lui istorice asupra lui Kant. Această ediție neadmîțînd modificarea de text propusă de Vaihinger, ne mîrginim să o indicăm aici, deoarece ea este în adevăr de natură să sporească în claritate scrierea lui Kant.

## P R E F A Ț A.

**P**ROLEGOMENELE de față nu sunt scrise pentru elevi, ci pentru viitorii profesori, și nu ca să-i ajute să-și rânduiască expunerea unei științe ce ar exista făcută gata, ci ca să-i ajute să creeze ei știința.

Sunt învățați a căror filozofie se reduce la istoria filozofiei vechi și noi. Nu pentru aceștia sunt scrise prolegomenele de față. Ei vor trebui să aștepte până când cei ce se străduiesc să extragă știința din înseși izvoarele rațiunii își vor fi împlinit opera: numai atunci le vine și lor rândul să informeze lumea de ceea ce au făcut alții. Căci, după părerea lor, nu se poate spune nimic care să nu fi fost mai dinainte spus. Aceasta este un fel de profeție sigură despre tot ce se va face în viitor, căci dat fiind că mintea omenească a rătăcit atâtea veacuri și în atâtea chipuri asupra unor nenumărate subiecte, nu le va fi deloc greu ca pentru orice lucru nou să găsească un altul vechiu cu care să aibă oarecare asemănare.

Intenția mea este să conving pe toți cei ce cred că metafizica merită să fie studiată, că este neapărată nevoie să-și întrerupă pentru un moment orice activitate, să nu mai țină socoteală de nimic din câte s'au făcut până acum și să-și pună întâiu de toate această întrebare: «este posibilă vreo metafizică?»

Dacă metafizica este știință, cum se face că nu

isbutește să capete ca celelalte științe o aprobare generală și durabilă? Dacă nu este știință, cum se face că îndrăznește să se înfățișeze mereu cu aparența de știință și că încurcă mintea omenească cu speranțe care nu pier niciodată, dar nici nu se împlinesc vreodată? Fie că s'ar demonstra că este știință, fie că s'ar dovedi că nu este, trebuie să hotărîm odată ceva sigur despre natura acestei pretinse științe, căci așa cum este astăzi este cu neputință să mai rămânem. A ajuns aproape de răs, când toate celelalte științe merg neîncetat înainte, tocmai în metafizică, în această știință care vrea să fie înțelepciunea însăși și pe care orice om o consultă ca pe un oracol, să ne învârtim neîncetat pe loc fără să înaintăm cu un pas mai departe. Deaceia adepții ei aproape că au și dispărut, iar cei ce se simt în stare să strălucească în alte științe nu mai vor să-și primejduiască reputația cu metafizica, știință în care oricine, chiar nepriceput în toate celelalte ramuri, îndrăznește să formuleze judecăți hotărîte, pentru că în acest domeniu nu există încă nici măsură nici greutate sigură cu care să deosebim ce este temeinic de ceace este vorbă goală.

S'a mai întâmplat însă și alte ori ca după îndelungate străduințe într'o știință și când mulți se minunau cât de departe au înaintat, să-i treacă cuivă prin minte să-și pună și întrebarea: dacă și în ce chip o asemenea știință este posibilă? Căci rațiunea omenească este atât de dornică să construiască încât de multe ori, clădirea fiind gata ridicată, s'a văzut constrânsă să o dărâme ca să afle cum să-i așeze mai bine temeliiile. Nu este niciodată prea târziu să devii înțelept; dar când pă-

trunderea vine târziu este totdeauna mai greu să-  
asiguri succesul.

Când ne întrebăm dacă o știință este posibilă, înseamnă că ne îndoim de existența ei. O asemenea îndoială jignește însă pe toți aceia a căror întreagă avuție stă poate în această presupusă comoară, iar cel ce aruncă această îndoială trebuie să se aștepte la atacuri din toate părțile. Unii, mândri de vechia lor avuție, pe care o socotesc legitimă tocmai din cauza vechimii ei, vor pune mâna pe compendiile lor de metafizică și îl vor privi cu dispreț; alții, cari nu văd niciodată nimic decât ceace este la fel cu ce au mai văzut înainte, pe undevă, nu-l vor înțelege, și totul va rămâne câtvă timp ca și cum nu s'ar fi întâmplat nimic care să ne insuflă teama sau nădejdea unei prefaceri apropiate.

Totuș cutez să prezic că cititorul care va reflecta personal asupra acestor prolegomene nu numai că se va îndoii de știința sa de până acum, dar va fi de aci înainte pe deplin convins că o asemenea știință nici nu poate să existe până nu vor fi împlinite condițiile aci arătate, condiții pe care se întemeiază posibilitatea ei. Cum aceste condiții n'au fost până acum niciodată împlinite, va rămâne stabilit că metafizica nu există încă. Pentrucă însă căutarea unei metafizici nu poate înceta niciodată<sup>1)</sup>, căci interesul întregii rațiuni omenești este extrem de strâns legat de ea, cititorul va recunoaște că o reformă completă, sau mai bine zis o naștere din nou a metafizicii după un plan

<sup>1)</sup> *Rusticus expectat, dum defluat annis; at ille  
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.*

Horățiu.

până acum cu totul necunoscut, va avea neapărat loc, oricât de grele ar fi pentru câtvă timp piedicile ce i s'ar pune.

Dela încercările lui Locke și Leibniz, ba chiar dela apariția metafizicii cât de departe se întinde istoria ei, nu a fost alt eveniment care să poată fi mai hotărâtor pentru soarta acestei științe ca lovitura pe care i-a dat-o David Hume. El nu a adus nicio lumină asupra acestui fel de cunoștință, dar a făcut să scapere o scânteie dela care s'ar fi putut aprinde lumina, dacă ar fi avut cine să o întrețină și să o facă să se înalțe.

Hume a pornit dela o singură, dar foarte importantă problemă a metafizicii, anume dela legătura dintre cauză și efect (cu conceptele derivate de forță, acțiune etc.) și a invitat rațiunea, care pretinde că ea singură a dat naștere conceptului de legătură dintre cauză și efect, să răspundă cu ce drept își închipuie că un lucru poate fi astfel alcătuit încât prin faptul că el este pus, alt lucru să trebuiască de asemenea în mod necesar să fie pus, căci aceasta spune conceptul de cauză. Hume a dovedit într'un chip ce nu mai poate fi contrazis că este cu desăvârșire imposibil pentru rațiune să cugete *a priori* și numai prin concepte o asemenea legătură, deoarece ea implică necesitatea, și nu se poate înțelege cum dat fiind că ceva este, altceva să trebuiască în mod necesar deasemenea să fie și cum ideea unei astfel de legături se poate stabili *a priori*. De aci Hume a ajuns la concluzia că rațiunea se înșeală cu desăvârșire asupra conceptului de cauză, socotindu-l din greșeală copilul ei - legitim pe când la dreptul vorbind el nu este decât un bastard al imaginației, care stimulată de

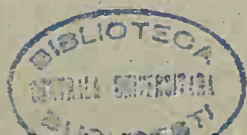


experiență a adunat anumite reprezentări sub legea asociației, luând drept o necesitate obiectivă, care ar derivă din rațiune, simpla necesitate subiectivă derivând din această lege a asociației, adică obișnuința. Astfel Hume a conchis că rațiunea nu are o facultate care să cugete asemenea legături, fie năcar numai în general, căci în acest caz conceptele ei nu ar fi decât simple ficțiuni și toate cunoștințele pretinse *a priori* pe care ea ni le-ar da nu ar fi decât experiențe obișnuite purtând o pecete falsă, — ceea ce cu alte vorbe înseamnă că nu există nicio metafizică și că nici nu poate să existe<sup>1)</sup>.

Oricât de pripită și de nefundată eră această concluzie, ea se întereia totuș pe o critică, și această critică ar fi meritat ca mințile capabile ale timpului să se fi unit spre a deslegă problema în sensul indicat de Hume și, dacă era cu putință, într'un chip mai potrivit. Ar fi urmat astfel în curând o întreagă reformă a științei.

Dar soarta întotdeauna nefavorabilă metafizicii a voit ca Hume să nu fie înțeles de nimeni. Nu putem vedea fără năhnire cum adversarii săi, Reid, Oswald, Beattie și în urmă Priestley, n'au înțeles punctul

<sup>1)</sup> Totuș Hume numește metafizică această filozofie distructivă și îi atribuie o mare valoare. «Metafizica și morala», spune el (*Incerări*, partea IV, pag. 214, trad. germană), «sunt cele mai importante ramuri ale științei; matematica și fizica nu au nici pe jumătate din valoarea lor». Pătrunzătorul filozof nu are în vedere decât folosul negativ pe care l-ar avea reducerea pretențiilor excesive ale rațiunii speculative pentru a pune odată capăt controverselor nesfârșite care induc omenirea în eroare; a scăpat însă din vedere pierderea pozitivă care rezultă din suprimarea perspectivelor celor mai importante ale rațiunii, singurele care pot îndrumă voința către țelul cel mai înalt al tuturor străduințelor acestei facultăți.



important al problemei. Ei luau totdeauna ca admis tocmai ceea ce Hume punea la îndoială și, în schimb, demonstrau cu aprindere și de multe ori cu o mare lipsă de modestie tocmai ceea ce lui nu-i trecuse niciodată prin minte să pună la îndoială. Nu au înțeles astfel indicația dată de el pentru îndreptarea metafizicii și lucrurile au rămas în aceeaș stare, ca și cum nimic nu s'ar fi întâmplat. Căci întrebarea nu era dacă conceptul de cauză este exact, folositor și indispensabil pentru completa cunoștință a naturii (de aceasta Hume nu s'a îndoit niciodată), ci dacă acest concept este cugetat *a priori* de către rațiune și dacă el cuprinde astfel un adevăr intrinsec independent de orice experiență, având prin urmare o întrebuințare cu mult mai întinsă care să nu se mărginească numai la obiectele experienței. La aceasta așteptă Hume răspunsul. Nu eră vorba decât de originea conceptului de cauză, și nici decum de faptul că el este indispensabil în practică. Dacă s'ar fi descoperit originea conceptului, s'ar fi stabilit dela sine condițiile întrebuințării lui și sfera în care el poate fi valabil.

Adversarii ilustrului filozof ar fi trebuit, pentru a da o deslegare problemei, să pătrundă foarte adânc în natura rațiunii ca facultate care lucrează numai ca cugetare pură. Aceasta însă i-ar fi turburat în tihna lor, așa că au găsit un mijloc mai comod ca, fără o pătrundere serioasă, să ne poată vorbi de sus: au recurs la *simțul comun*. E drept că este un dar unic să aibi un bun simț comun (sau, cum i s'a zis de curând, un simț comun just, natural), dar dovada lui o facem prin fapte, printr'o cugetare și o vorbire reflectate și

raționale, nu numai mărginindu-ne să-l invocăm ca pe un oracol oridecâteori nu găsim nimic potrivit spre a ne justifica. A invoca simțul comun numai atunci când critica și știința sunt în încurcătură, nu și mai înainte, este una din invențiile subtile ale vremurilor noi cu ajutorul căreia limbutul cel mai searbăd poate dispută cu îndrăsneală și ține piept minții celei mai serioase. Cât timp ne va mai rămâne însă cât de puțină pătrundere critică, ne vom feri să recurgem la acest expedient. Și, dacă ne dăm bine seama, apelul la simțul comun nu este decât supunerea la judecata mulțimii, a cărei aprobare face pe filozof să roșească, dar de care nerozii cari aleargă după popularitate jubilează plini de îngâmfare. Imi place să cred că Hume ar fi putut pretinde tot așa de bine ca și Beattie că are un bun simț sănătos și încă ceva pe deasupra, pe care de sigur că Beattie nu-l avea, anume un spirit critic putând ține simțul comun în frâu, fără a-l lăsa să se avânte în speculații, sau când e vorba de speculație, să-l împiedice a lua vreo hotărîre definitivă, fiindcă nu este în stare să-și justifice principiile după care lucrează, căci numai astfel poate rămâne un adevărat bun simț. Rândeaua și cuțitul pot foarte bine sluji la lucrutul unei bucăți de lemn, dar dacă voim să gravăm în aramă avem nevoie de daltă. Tot astfel bunul simț ca și inteligența speculativă sunt amândouă de folos, dar fiecare în felul său: primul când este vorba de judecări care își găsesc în experiență aplicarea lor imediată, iar cealaltă, când avem de formulat o judecată universală numai prin concepte, ca, de pildă, în metafizică, unde bunul simț, căruia îi place să-și dea singur, dar

adesea *per antiphrasin*, acest titlu, nu are nicio competență.

Mărturisesc fără înconjur: amintirea lui David Hume a fost ceea ce, acum mulți ani, mi-a întrerupt întâia oară somnul meu dogmatic și a dat cercetărilor mele pe tărâmul filozofiei speculative cu totul altă direcție. Eram departe de a da ascultare lui Hume în privința concluziilor la care ajunsese și care se înfățișau astfel cum le formulase numai datorită faptului că el nu-și dase seama de toată întinderea problemei ce-și pusese, ci se mărginise numai la o parte a ei, care nu se putea deslega fără examinarea întregului. Luând însă ca punct de plecare o idee transmisă de altul, dar nu pe deplin dezvoltată, poți nădăjdui ca printr'o meditare stăruitoare să o duci mai departe decât a putut-o duce spiritul pătrunzător căruia i se datorește prima scânteiere a acestei lumini.

Am încercat deci mai întâiu să văd dacă obiecția lui Hume nu ar putea fi generalizată și am găsit în curând că conceptul legăturii dintre cauză și efect nu este nicidecum singurul concept prin care intelectul cugetă legături *a priori* între lucruri. Am căutat să stabilesc numărul acestor concepte și îndată ce am izbutit să o fac așa cum voiam, adică pornind dela un principiu unic, am trecut la deducția acestor concepte de care eram acum sigur că nu provin din experiență, cum se temeă Hume, ci isvorăsc din intelectul pur. Această deducție, care pareă imposibilă pătrunzătorului meu predecesor și la care nimeni afară de el nici măcar nu se gândise, deși fiecare se servea cu încredere de concepte fără să se întrebe pe

ce se întemeiază valoarea lor obiectivă, a fost problema cea mai grea ce s'a putut vreodată cerceta în metafizică. Piedica cea mai mare eră că metafizica, așa cum există, dacă există undeva, nu-mi putea da nici cel mai mic ajutor, pentrucă tocmai această deducție avea să stabilească mai întâiu dacă metafizica este posibilă. Cum însă isbutisem să dau o soluție problemei lui Hume nu numai pentru un caz particular, ci cu privire la întreaga facultate a rațiunii pure, puteam acum să fac câțiva pași siguri, deși încă foarte înceti, spre a ajunge să determin întregul domeniu al rațiunii pure, stabilindu-i marginile și cuprinsul în mod complet și după principii universale: tocmai de aceasta avea nevoie metafizica spre a-și clădi sistemul ei după un plan sigur.

Mi-e teamă însă, să nu se întâmple cu extinderea pe care am dat-o problemei lui Hume transformând-o într'o critică a rațiunii pure, acelaș lucru care s'a întâmplat cu însăș această problemă atunci când a fost pusă întâia oară: mulți vor aprecia greșit o asemenea lărgire a problemei pentrucă nu o vor înțelege, și nu o vor înțelege pentrucă vor dori numai să răsfoiască această carte, iar nu să și reflecteze asupra ei. Nu vor voi să-și iea o asemenea osteneală pentru că lucrarea mea este aridă și obscură, pentrucă contrazice toate ideile obișnuite și apoi mai este și lungă. Mărturisesc însă că nu mă așteptam să aud pe filozofi imputându-i că este lipsită de caracterul unei lucrări de vulgarizare și că nu este distractivă și ușoară, o scriere care se ocupă de existența unei cunoștințe prețioase și indispensabile pentru omenire și care nu se poate altfel

constitui decât urmând regulele cele mai stricte ale unei precizii metodice. Cu timpul va urma de sigur și vulgarizarea, dar o asemenea lucrare nu poate începe prin a fi operă de vulgarizare. În ce privește însă o oarecare obscuritate, provenită în parte din vastitatea planului, care nu lasă să se vadă dintr'odată punctele principale ale cercetării, obiecțiile sunt întemeiate. Acest defect vreau să-l înlătur prin prolegomenele de față.

Opera în care am expus în toată întinderea ei facultatea rațiunii pure și i-am determinat limitele<sup>1)</sup> rămâne fundamentul la care aceste prolegomene se adaugă numai ca niște cercetări preliminare, căci această critică trebuie să fie sistematic constituită ca știință până în cele mai mici amănunte, înainte de a ne putea gândi să întreprindem o metafizică sau chiar de a ne permite cel puțin nădejdea îndepărtată într'o metafizică.

Suntem de mult deprinși să vedem cum cunoștințe vechi și scoase din circulație sunt înfățișate ca noi numai prin faptul că le-am desfăcut de legăturile lor de mai înainte și le-am îmbrăcat după gustul nostru în haina unui sistem și le-am dat un titlu nou. Cea mai mare parte a cititorilor nu așteaptă de sigur altceva de la critica pe care am întreprins-o. Aceste prolegomene vor face însă pe cititori să vadă că există o știință cu totul nouă, la care nimeni nu s'a gândit până acum, de care nimeni n'a avut nici măcar idee și pentru realizarea căreia nimic din ce s'a scris până în prezent

<sup>1)</sup> *Critica Rațiunii pure*, a cărei primă ediție a fost publicată în 1781 (Nota traducătorului).

nu este de vreun folos, afară de indicația pe care a putut-o da îndoiala lui Hume, care nici el nu a avut presimțirea posibilității unei asemenea științe formale, ci s'a mulțumit spre a-și pune corabia la adăpost, să o tragă la țărnuț scepticismului unde era menită să rămână și să putrezească. În loc să fac la fel, eu m'am gândit că ar fi bine să gădesc corăbiei un cârmaci care cu compasul în mână și cu harta completă a mărilor înaintea ochilor să o poată duce fără teamă încotro va voi, după principiile statornicite ale artei navigației deduse din cunoștința globului.

Cel ce vine într'o știință nouă, cu totul izolată și unică în felul ei, cu prejudecata că o poate aprecia după pretinsele cunoștințe pe care le-a dobândit mai dinainte, deși tocmai de realitatea acestora trebuie să înceapă prin a se îndoii, nu ajunge la alt rezultat decât că își închipuie că vede pretutindeni tot lucruri ce-i sunt cunoscute, numai pentru că termenii sună cam la fel. Totul însă i se înfățișează deandoselea, cu desăvârșire deformat și de neînțeles, pentru că nu iea drept bază cugetarea autorului, ci propriul lui fel de a gândi, care printr'o îndelungată obișnuință i-a devenit o adevărată natură. Vastitatea operei, datorită nu expunerii, ci însăș naturii științei, ca și ariditatea inevitabilă și precizia scolastică, izvorând din lungimea acestei opere, sunt însușiri care pot fi foarte prețioase pentru subiect, dar vor fi dăunătoare pentru forma scrierii.

Nu este dat ficcăriia să scrie într'un mod atât de subtil și în acelaș timp atât de atrăgător ca David Hume, sau atât de precis și de elegant ca Moses Mendelssohn.

Imi place să cred că aş fi putut şi eu să dau expunerii mele un caracter popular, dacă nu mi-aş fi propus decât să schiţez un plan a cărui executare să o fi lăsat în grija altora şi dacă nu aş fi preţuit mai presus de toate interesul ştiinţei care mă stăpâneşte de atâta timp, căci mi-a trebuit multă statornicie şi nu puţină abnegaţie ca să pun mai presus de atracţia unei imediate primiri favorabile perspectiva unei aprobări care cu cât va întârziă mai multă vreme, cu atât va fi mai durabilă.

A face planuri este de cele mai multe ori o îndeletnicire foarte plăcută, care îţi satisface vanitatea pentrucă îţi dă aparenţa de geniu creator: pretinzi dela alţii ceea ce tu însuţi nu poţi executa, critici ceea ce nu poţi face mai bine şi propui lucruri pe care nu ştii singur unde să le găseşti. Şi cu toate acestea chiar numai pentru un plan al unei critici universale a raţiunii, ar fi trebuit ceva mai mult decât ne închipuim, dacă eră vorba de un plan solid, iar nu numai de simpla exprimare a unor dorinţe laudabile cu care ne-am obişnuit de mult. Raţiunea pură este însă o sferă atât de izolată, atât de bine închisă în ea însăş, încât nicio parte a ei nu poate fi sdruncinată fără ca celelalte să nu fie deasemenea atinse, şi nici nu se poate ajunge la vreun rezultat în domeniul ei fără a fi fixat mai întâiu locul şi influenţa fiecărei părţi asupra celorlalte. În adevăr, dat fiind că nu există nimic în afară de raţiune, care să poată justifica o judecată a noastră înăuntrul domeniului ei, valoarea şi funcţia oricărei părţi atârnă de raporturile în care ea se găseşte faţă de toate celelalte în domeniul însăş al raţiunii, întocmai



precum în sistemul unui corp organizat, scopul fiecărui organ nu poate fi dedus decât din ideea completă a întregului. Deaceia putem spune despre o asemenea critică că nu poate fi nicicdată sigură câtă vreme nu este complet terminată până în cele mai mici elemente ale rațiunii pure și că dacă este să determinăm sfera acestei facultăți, trebuie să o facem sau în întregime sau deloc.

Dacă este adevărat că un simplu plan care ar precede critica rațiunii pure nu ar putea fi înțeles, nu ar inspira încredere și ar fi lipsit de folos, el va fi cu atât mai folositor dacă va veni după această critică. Căci astfel vom fi puși în situație să ne dăm seama de întregul operei, să încercăm unul câte unul punctele de căpetenie care fac obiectul acestei științe și să orânduim expunerea mai bine decât am fi putut-o face la prima redactare.

Acum, după ce opera mea a fost terminată, înfățișez aci un asemenea plan pe care l-am putut rândui de data aceasta după o metodă analitică, pe când opera însăși a trebuit să o redactez după metoda sintetică, spre a lăsa puțința să se vadă toate articulațiile naturale pe care sistemul acestei facultăți cu totul speciale de cunoștință le are întocmai ca un organism. Iar cine va găsi că acest plan, pe care îl pun ca prolegomene înaintea oricărei metafizici viitoare, este și el obscur, să-și aducă aminte că nu este nicidecum nevoie ca toată lumea să studieze metafizica și că sunt multe talente care isbutesc foarte bine într'unele științe temeinice și chiar profunde mai apropiate de intuiție, dar care nu pot avea succes în cercetările

ce se fac numai prin concepte de pură deducție și că, în asemenea caz, trebuie să-și aplice însușirile lor intelectuale asupra altor obiecte. Cine însă întreprinde să facă critica metafizicii sau să construiască el însuș o metafizică, să-și aducă aminte că trebuie neapărat să îndeplinească condițiile puse aici, fie că primește soluția mea, fie că o respinge cu argumente temeinice și o înlocuiește cu alta—căci simplul refuz de a o primi nu este suficient. Ii mai cer în sfârșit să nu uite că obscuritatea criticată de toată lumea (un mod obișnuit de a-și ascunde propria indolență sau lipsa de pătrundere) are și ea folosul ei: căci vedem pe toți cei ce păstrează în celelalte științe o tăcere prudentă că vorbesc de sus în chestiunile de metafizică și hotărăsc totul cu cutezanță, fiindcă ignoranța lor în acest domeniu nu poate fi dată de gol de știința altora, ci numai de adevăratele principii ale criticii, despre care putem spune:

*Ignavum, fucos, pecus a praeseptibus arcent.*

VIRGILIU

# PROLEGOMENE.

## INTRODUCERE

DESPRE

### CARACTERISTICA

### ORICĂREI CUNOȘTINȚE METAFIZICE.

§ 1.

#### DESPRE ISVOARELE METAFIZICII.

**D**ACĂ voim să înfățișăm o cunoștință ca știință, trebuie mai întâiu să putem determina cu precizie în ce stă ceea ce o deosebește de toate celelalte cunoștințe, ce nu are ea comun cu nicio altă cunoștință, prin urmare ce este caracteristic într'însa. Fără o asemenea determinare, limitele tuturor cunoștințelor încalcă unele asupra altora și nicio știință nu poate fi tratată temeinic potrivit naturii sale.

Această caracteristică poate consista în natura proprie a obiectului cunoștinței, sau a izvoarelor ori a modului de cunoștință, sau numai a unora din aceste elemente când nu sunt toate întrunite la un loc. Numai pe această caracteristică se întemeiază ideea unei științe posibile și a domeniului ei.

În primul rând, în ce privește izvoarele unei cunoștințe metafizice, rezultă din însăși ideea unei astfel de cunoștințe, că ele nu pot fi empirice. Prin urmare principiile cunoștinței metafizice (principii în care se

cuprind nu numai propozițiile fundamentale, dar și conceptele fundamentale ale ei) nu trebuie niciodată să fie luate din experiență, căci această cunoștință nu trebuie să fie o cunoștință fizică, ci metafizică, adică o cunoștință care trece dincolo de experiență. Ea nu se poate deci întemeia nici pe experiența externă, care este izvorul fizicii propriu zise, nici pe experiența internă, care este fundamentul psihologiei empirice. Ea este prin urmare o cunoștință *a priori*, adică o cunoștință care derivă din intelectul pur și rațiunea pură.

Prin aceasta însă, ea nu s'ar deosebi întru nimic de matematica pură; totuș trebuie să o numim cunoștință filozofică pură, și în ce privește înțelesul acestei expresii, mă refer la *Critica Rațiunii pure*, pag. 712 și urm., unde deosebirea dintre cele două feluri de întrebuintare a rațiunii a fost deslușit și satisfăcător expusă. — Atât despre izvoarele cunoștinței metafizice.

## § 2.

### DESPRE SINGURUL FEL DE CUNOȘTINȚĂ CARE POATE FI NUMIT METAFIZIC.

#### a) Despre deosebirea judecăților sintetice și analitice în general.

Cunoștința metafizică trebuie să cuprindă numai judecăți *a priori*, căci așa cere caracteristica izvoarelor ei. Dar oricare ar fi originea judecăților sau forma lor logică, există între ele, din punct de vedere al conținutului, o deosebire care le face să fie sau numai pur explicative, fără să poată adăuga ceva la conținutul

*fundat!*

cunoștinței, sau extensive, putând în acest caz să mărească cunoștința dată. Cele dintâi pot fi numite judecăți analitice, iar celelalte judecăți sintetice.

Judecățile analitice nu exprimă în predicat nimic alt decât ceea ce era mai dinainte real cugetat în noțiunea subiectului, deși nu tot atât de clar și cu o egală conștiință. Când spun: toate corpurile au o întindere, nu am sporit întru nimic conceptul meu de corp, ci numai l-am explicat, căci întinderea era cugetată real în acest concept chiar înainte de judecată, cu toate că nu era formal exprimată; judecata este deci analitică. Dimpotrivă, propoziția: unele corpuri sunt grele, cuprinde în predicat ceva care nu era cugetat real în conceptul general de corp. Această propoziție sporește deci cunoștința mea, căci adaugă ceva la conceptul pe care îl aveam; deaceia trebuie să o numim judecată sintetică.

b) *Principiul comun al tuturor judecăților analitice este principiul contradicției.*

Toate judecățile analitice se întemeiază numai pe principiul contradicției și sunt prin natura lor cunoștințe *a priori*, fie că, conceptele care le alcătuiesc sunt empirice, fie că nu sunt. Căci, deoarece predicatul unei judecăți analitice este de mai înainte cugetat în conceptul subiectului, acest predicat nu poate fără contradicție să fie negat despre subiect; tot astfel, contrariul unui predicat într'o judecată analitică dar negativă este în mod necesar negat despre subiect, și aceasta tot în virtutea principiului contradicției. Ast-

fel stau lucrurile în propozițiile: orice corp are întindere, și: nici un corp nu este fără întindere (simplu).

Tocmai deaceea toate propozițiile analitice sunt judecăți *a priori*, chiar când conceptele care le alcătuiesc sunt empirice, cum este, de pildă, propoziția: aurul este un metal galben; căci pentru a ști dacă este așa, nu am nevoie de nicio altă experiență, ci numai de conceptul meu de aur care implică ideea că acest corp este galben și este metal, căci tocmai aceasta alcătuiește conceptul meu și nu trebuie să fac altceva decât să-mi analizez conceptul, fără să mă mai ocup de altceva în afară de el.

c) *Judecățile sintetice au nevoie de un alt principiu decât de acela al contradicției.*

Există judecăți sintetice *a posteriori* a căror origine este empirică, dar există și alte asemenea judecăți, care sunt de sigur *a priori* și care isvorăsc din intelectul pur și din rațiunea pură. Amândouă aceste feluri de judecăți se aseamănă prin faptul că nu pot isvorî niciodată numai din principiul fundamental al analizei, adică din principiul contradicției. Ele mai au nevoie și de un alt principiu cu totul deosebit, deși nu pot fi derivate dintr'însul decât tot după principiul contradicției pe care nimic nu-l poate contrazice, nici chiar ceace nu derivă din el. Incerc mai întâiu o clasificare a judecăților sintetice.

1) Judecățile de experiență sunt totdeauna sintetice. Căci ar fi absurd să întemeiez o judecată analitică pe experiență când nu am nevoie să ies din conceptul meu pentru a formulă judecata, prin urmare când nu am

nevoie de mărturia experienței pentru a stabili adevărul judecării. Orice corp are întindere, este o propoziție stabilită *a priori*, iar nu o judecată de experiență. Căci înainte de a mă duce la experiență, am toate condițiile necesare judecării în însuș conceptul meu din care nu am decât să extrag predicatul după principiul contradicției. În acest chip îmi dau îndată seama și de necesitatea judecării, necesitate pe care experiența nu mi-ar arăta-o niciodată.

2) Judecățile matematice sunt toate sintetice. Acest adevăr pare că a scăpat până acum cu desăvârșire observației celor ce au analizat rațiunea omenească, ba încă pare a fi în deplină contradicției cu părerile lor, cu toate că este absolut sigur și că are urmări foarte importante. Cei ce au analizat până acum rațiunea omenească găseau că raționamentele matematice se înlănțuiesc toate după principiul contradicției (lucru pe care îl cere natura oricărei siguranțe apodictice) și de aci căpătau convingerea că și principiile fundamentale ale matematicii sunt cunoscute tot prin principiul contradicției. Eră o mare greșală, căci o judecată sintetică poate fără îndoială să fie stabilită prin principiul contradicției, dar nu direct în ea însăși, ci numai dacă îi presupunem înainte o altă judecată sintetică din care poate fi dedusă.

Trebuie să observăm mai întâiu că propozițiile matematice propriu zise sunt totdeauna judecări *a priori*, iar nu judecări empirice, pentru că ele implică necesitatea, care nu poate fi scoasă din experiență. Dacă nu mi se concede aceasta, voiu mărgini afirmarea mea numai la matematica pură, care prin chiar

definiția ei nu cuprinde o cunoștință empirică, ci numai o cunoștință pură *a priori*.

S'ar crede la început că judecata  $7+5=12$  este o judecată pur analitică, care rezultă din conceptul sumei de șapte și cinci în virtutea principiului contradicției. Dar privind mai de aproape, găsim că conceptul sumei de 7 și 5 nu cuprinde nimic altceva decât reunirea acestor două numere într'unul singur și că prin această reunire nu gândim în niciun chip care este numărul singur care le cuprinde pe celelalte două. Conceptul de douăsprezece nu este de fel cugetat prin faptul că cuget numai reunirea lui șapte cu cinci; pot să analizez oricât de mult aș voi conceptul meu despre o asemenea sumă posibilă și tot nu voi găsi într'însul pe douăsprezece. Trebuie să trecem peste aceste concepte și să chemăm în ajutor intuiția care corespunde unuia din cele două numere, de pildă, cele cinci degete sau (cum face Segner în Aritmetica lui) cinci puncte, și să adunăm una câte una unitățile celor cinci lucruri date de intuiție la conceptul celorlalte șapte. Prin judecata  $7+5=12$  îmbogățim deci într'adevăr conceptul nostru, căci adăugăm primului concept un altul nou care nu era câtuș de puțin cugetat într'însul, ceea ce înseamnă că judecata aritmetică este totdeauna sintetică. Aceasta se vede și mai deslușit dacă luăm numere puțin mai mari; atunci vedem lămurit că putem întoarce și răsturnă oricum am voi conceptul nostru, fără să putem găsi vreodată suma numai prin simpla analiză a conceptelor, dacă nu recurgem la ajutorul intuiției.

Deasemenea, niciunul din principiile geometriei pure



nu este analitic. Linia dreaptă este drumul cel mai scurt între două puncte, este o propoziție sintetică, căci conceptul meu de linie dreaptă nu conține nimic despre mărime, ci numai o calitate. Conceptul drumului celui mai scurt este deci pe deaîntregul adaus și nu poate fi dedus prin nicio analiză din conceptul de linie dreaptă. Trebuie să recurgem și aici la ajutorul intuiției care singură face posibilă sinteza.

Alte câteva principii pe care geometria le postulează sunt în adevăr analitice și se întemeiază pe principiul contradicției. Ele slujesc însă, în calitate de propoziții identice, numai pentru înlănțuirea metodei, fără a fi adevărate principii ale științei: de pildă,  $a = a$ , întregul este egal cu el însuși, sau  $(a+b) > a$ , întregul este mai mare decât partea. Dar chiar și aceste principii cu toate că își întemeiază adevărul numai pe concepte, nu sunt admise în matematică decât numai pentru că pot fi reprezentate în intuiție. Ceeace ne determină de obicei să credem că predicatul unor asemenea judecăți apodictice se găsește de mainainte în conceptul nostru și că, prin urmare, avem de a face cu o judecată analitică, este numai ambiguitatea expresiei. În adevăr, suntem siliți să adăugăm prin gândire unui concept dat un anumit predicat, și această necesitate este inerentă conceptelor. Dar întrebarea nu este ce trebuie să adăugăm prin gândire unui concept dat, ci ce gândim noi de fapt, deși poate numai într'un mod obscur, în acest concept; astfel se vede că predicatul se leagă, e drept, de acest concept în mod necesar, dar nu imediat, ci numai prin mijlocirea unei intuiții care trebuie să intervină.

## § 3.

*OBSERVARE ASUPRA DIVIZIUNII UNIVERSALE  
A JUDECĂȚILOR ÎN ANALITICE ȘI SINTETICE.*

Această diviziune este indispensabilă pentru critica intelectului omenesc și merită să devină clasică în această critică, căci nu cred să aibă în altă privință vreo utilitate considerabilă. Aici găsesc eu și cauza pentru care filozofii dogmatici, cari au căutat totdeauna izvoarele judecăților metafizice numai în metafizică, nu și în afară de ea, în legile rațiunii pure, au trecut cu vederea această diviziune care pare că se prezintă dela sine, și pentru ce vestitul Wolff sau pătrunzătorul Baumgarten, care îi calcă pe urme, au putut căuta în principiul contradicției proba principiului rațiunii suficiente care este vădit sintetic. În schimb, în *Incercările* lui Locke asupra intelectului omenesc găsesc o indicație a acestei diviziuni. Căci în cartea IV, cap. III, § 9 și urm., după ce vorbise mai înainte despre deosebitele feluri de legături ale reprezentărilor în judecăți și despre originea acestor legături pe care o găseă fie în identitate sau contradicție (judecățile analitice), fie în existența reprezentărilor într'un subiect (judecățile sintetice), Locke mărturisește în § 10 că cunoștința noastră *a priori* despre aceste din urmă judecăți este foarte redusă, aproape nulă. Numai că ceea ce spune despre acest fel de cunoștință este atât de puțin precis și atât de puțin exprimat în regule practice, încât nu trebuie să ne mirăm că nimeni, nici chiar Hume însuș, nu a găsit aci prilejul să pornească dela indicațiile lui Locke pentru a cercetă

aceste judecăți. Căci asemenea principii universale, dar în acelaș timp determinate, nu se pot învăța cu ușurință dela alții cari nu le-au întrevăzut decât în mod vag. Trebuie să fi ajuns la ele mai întâiu prin propria reflexiune ca să le putem apoi găsi și la alții, căci altfel nu le-am fi putut recunoaște, deoarece nici înșiși autorii nu știau că observațiile lor implicau asemenea principii. Cei ce nu cugetă niciodată prin ei înșiși au totuș pătrunderea să recunoască un lucru pe care li-l arăți în ceeace a fost spus mai înainte și unde la început nimeni nu l-ar fi putut vedea.

## PROBLEMA GENERALĂ A PROLEGOMENELOR:

### METAFIZICA ESTE POSIBILĂ?

#### § 4.

Dacă ar exista o metafizică, care să se poată afirma ca știință, am putea spune: iată metafizica, nu aveți decât să o învățați și veți căpăta convingerea neîndoioasă și nestrămutată a adevărului ei. În acest caz întrebarea pusă în fruntea acestui paragraf ar fi de prisos. Singura întrebare care s'ar mai pune și care ar ținti mai mult să încerce pătrunderea noastră decât să dovedească existența metafizicii, ar fi aceasta: în ce chip este posibilă metafizica și cum trebuie să purceadă rațiunea pentru a ajunge la ea. Rațiunea omenască n'a avut însă acest noroc. Nu există nicio carte pe care să o putem arăta, cum arătăm pe Euclid, și să spunem: iată metafizica, aici găsești realizat scopul cel mai înalt al acestei științe, cunoștința unei ființe supreme și a unei lumi viitoare demonstrată după prin-

ciunile rațiunii pure. Căci ni se pot arăta foarte bine multe judecăți apodictic sigure care n'au fost niciodată puse la îndoială, însă ele sunt toate analitice și privesc mai mult materialul și instrumentele necesare metafizicii, decât sporirea efectivă a cunoștinței care trebuie să fie singurul nostru țel (§ 2, lit. c). Dar dacă aduceți și judecăți sintetice (de pildă principiul rațiunii suficiente), pe care vi le admitem fără greutate, dar pe care nu le-ați dedus niciodată numai din simpla rațiune, deci nu le-ați dovedit *a priori* după cum erați datori, veți ajunge, când vă veți folosi de ele pentru scopul esențial pe care îl urmăriți, la afirmații atât de puțin admisibile și atât de nesigure, încât veți înțelege de ce întotdeauna o metafizică a contrazis pe alta prin afirmările ce a făcut sau prin dovezile ce a adus, și a zădărnicit astfel pretenția ce avea de a găsi o aprobare durabilă. Deaceia încercările de a întemeia o asemenea știință au fost fără îndoială cauza de căpetenie a scepticismului care a apărut atât de curând. Scepticismul este un mod de cugetare în care rațiunea pornește cu atâta violență împotriva ei însăși, încât el nu s'ar fi putut niciodată ivi dacă rațiunea nu ar fi fost doborâtă de desnădejdea de a-și împlini vreodată scopurile ei cele mai înalte. Căci multă vreme înainte de a începe să întrebe metodic natura, oamenii au întrebat numai rațiunea lor izolată de natură și pusă în mișcare de experiența vulgară. Această procedare eră mai ușoară fiindcă rațiunea ne este totdeauna prezentă, pe când legile naturii trebuie de cele mai multe ori să fie căutate cu multă trudă. Și astfel metafizica plutea pedesupra ca spuma care se risipește

îndată ce vrei să o prinzi cu mâna, și alta se adună în locul ei pentru ca unii să încerce grăbiți să o prindă, pe când alții, în loc să caute în adâncuri cauza care o produce, se cred înțelepți dacă își bat joc de osteneala zadarnică a celor dintâiu.

Deosebirea esențială între cunoștința matematică pură și orice altă cunoștință *a priori* stă în aceea că ea trebuie să porceadă totdeauna nu numai slujindu-se de concepte, dar și construindu-și-le (*Critica*, pag. 713). Dat fiind că cunoștința matematică pură trebuie în judecățile ei să depășească conceptul pentru a trece la ceea ce cuprinde intuiția care îi corespunde, aceste judecăți nu pot și nu trebuie niciodată să rezulte din despicierea conceptelor, adică prin analiză. Prin urmare ele sunt toate sintetice.

Nu mă pot împiedeca să semnalez neajunsul pe care l-a pricinuit filozofiei faptul că s'a trecut cu vederea această observație, care de altfel pare ușor de făcut și lipsită de importanță. Hume, deși a simțit că chemarea filozofului este să-și întindă privirea asupra întregului câmp al cunoștinței pure *a priori*, în care intelectul omenesc revendică domenii atât de vaste, a scos fără nicio socotință din acest câmp un întreg domeniu, la drept vorbind pe cel mai important, pe acela al matematicilor pure, închipuindu-și că natura lui, sau, ca să spun altfel, constituția lui s'ar rezemă pe principii cu totul altele, anume numai pe principiul contradicției; și cu toate că diviziunea judecăților nu este la el nici așa de formală și generală și nici redată cu termenii întrebunțați de mine, este ca și cum ar fi spus că matematica pură nu cuprinde

decât judecăți analitice, iar metafizica numai judecăți sintetice *a priori*. Se înșelă însă foarte mult în această privință și greșeala lui a avut urmări foarte păgubitoare pentru întregul său sistem. Căci dacă nu ar fi căzut în această greșeală, nu ar fi mărginit întrebarea despre originea judecăților noastre sintetice numai asupra conceptului său metafizic de cauzalitate, ci ar fi întins-o și asupra problemei posibilității matematicii *a priori* și ar fi trebuit să o admită și pe aceasta ca sintetică. În acest caz n'ar fi putut în niciun chip să-și întemeieze propozițiile sale metafizice pe simpla experiență, pentru că ar fi trebuit atunci să subordoneze experienței și axiomele matematicii pure, lucru pe care eră prea pătrunzător ca să-l poată face. Buna tovarășie în care metafizica ar fi fost în acest caz așezată, ar fi asigurat-o împotriva primejdiei de a fi tratată cu ușurință, căci loviturile îndreptate împotriva ei, ar fi trebuit să atingă și matematica, ceea ce nu eră și nu putea fi intenția lui Hume. În acest chip cugetătorul pătrunzător care eră Hume ar fi ajuns la considerații asemănate cu cele de care ne ocupăm în acest moment, dar care ar fi câștigat nespuse de mult prin expunerea lui inimitabil de frumoasă.

Judecățile propriu zis metafizice sunt toate sintetice. Trebuie însă să facem deosebire între judecățile care țin de metafizică și judecățile propriu zis metafizice. Printre cele dintâu sunt foarte multe analitice, dar ele nu sunt decât un mijloc pentru judecățile metafizice, singurele pe care scopul acestei științe le are în vedere și care sunt totdeauna sintetice. Căci dacă unele concepte aparțin metafizicii, ca, de pildă, conceptul de sub-

stanță, urmează că și judecățile care provin din simpla descompunere a lor vor aparține și ele în mod necesar metafizicii, de pildă: substanța este ceea ce există numai ca subiect etc., și tocmai cu ajutorul mai multor judecăți analitice de felul acesta căutăm să ajungem la definiția acestor concepte. Cum însă analiza unui concept pur al intelectului (cum sunt conceptele metafizicii) nu se poate face decât tot în același chip ca analiza oricărui alt concept, fie chiar empiric și care nu aparține metafizicii (de pildă: aerul este un fluid elastic a cărui elasticitate nu dispare la niciun grad cunoscut de frig), urmează că numai singurul concept, nu și judecata analitică, este propriu zis metafizic. Obiectul special și propriu al metafizicii fiind construirea cunoștințelor *a priori*, trebuie să deosebim aceste cunoștințe de celelalte pe care ea le are în comun cu întreaga cunoștință a intelectului. Astfel, propoziția: tot ceea ce este substanță în lucruri este permanent, este o propoziție sintetică și propriu zis metafizică.

Odată ce am adunat după principii sigure conceptele *a priori* care alcătuiesc materia și instrumentele metafizicei, analiza acestor concepte este de mare importanță. Ea poate fi privită ca o parte specială (un fel de *philosophia definitiva*, care ar cuprinde judecățile pur analitice aparținând metafizicii, și trebuie expusă separat de toate judecățile sintetice care constituie însăși metafizica. Căci de fapt aceste analize nu sunt de folos decât în metafizică, adică în vederea judecăților sintetice care trebuie să fie extrase din aceste concepte după ce au fost în prealabil analizate.

Concluzia acestui paragraf este că metafizica are

să se ocupe cu judecățile sintetice *a priori* și că numai acestea alcătuiesc obiectul ei. Este drept că în vederea acestui obiect, metafizica are nevoie să-și analizeze unori conceptele, astfel că judecățile analitice îi sunt necesare, dar și în asemenea cazuri procedarea ei nu este deosebită de aceea a oricărui alt fel de cunoștință care caută prin analiză numai să-și deslușească conceptele. Numai elaborarea cunoștinței *a priori*, fie prin intuiție, fie prin concepte, și elaborarea judecăților sintetice *a priori* în domeniul cunoștinței filozofice constituiesc conținutul esențial al metafizicii.

Nemulțumiți atât de dogmatism care nu ne învață nimic, cât și de scepticism care nu ne făgăduiește nimic, nici măcar tihna unei ignoranțe permise, îmboldiți de importanța cunoștinței de care avem nevoie, plini de neîncredere în urma unei îndelungate experiențe față de cunoștința pe care credem că o avem sau care ni se înfățișează sub numele de rațiune pură, nu ne mai rămâne decât această întrebare critică, căreia de acum înainte trebuie să ne străduim a-i găsi un răspuns: metafizica este posibilă? Răspunsul la această întrebare nu trebuie dat prin obiecții sceptice împotriva afirmațiilor făcute de metafizica existentă (căci de acum înainte nu mai admitem niciuna), ci trebuie căutat numai în conceptul — deocamdată problematic — al unei asemenea științe.

În Critica Rațiunii pure am urmat în privința acestei întrebări o cale sintetică, anume am cercetat însăși rațiunea pură și am căutat să determin după anumite principii atât elementele cât și legile întrebuirii ei pure. Munca aceasta este grea și cere ca cititorul să



fie hotărît a pătrunde cu cugetarea încetul cu încetul într'un sistem care la baza lui nu admite alt *datum* decât însăși rațiunea și care fără să se reazime pe vreun fapt, caută să arate cum se desvoltă cunoștința din germenii ei originali. Prolegomenele trebuie însă să fie exerciții pregătitoare, ele au mai mult să arate ce avem de făcut pentru a întemeia, dacă este cu putință, o știință, decât să expună însăși această știință. Ele trebuie prin urmare să se sprijine pe ceva mai dinainte cunoscut ca sigur, dela care să putem porni cu încredere, spre a ajunge la izvoarele pe care nu le cunoaștem încă, dar a căror descoperire nu numai că ne va explica ceea ce știam, ci ne va înfățișa în același timp un domeniu întreg de cunoștințe care provin toate din aceleași izvoare. Procederea metodică a prolegomenelor, în deosebi a acelor care trebuie să pregătească o metafizică viitoare, va fi deci analitică.

Din fericire se întâmplă că chiar dacă nu putem admite că metafizica există de fapt ca știință, putem totuși spune cu încredere că o anumită cunoștință sintetică pură există și este dată *a priori*. Astfel sunt cunoștințele matematicii pure și acelea ale fizicii pure, căci aceste două științe cuprind judecăți universal recunoscute, parte ca apodictic sigure prin simpla rațiune, parte prin acordul general al experiențelor, dar totuși independente de experiență. Iată deci că posedăm cel puțin o cunoștință sintetică *a priori* necontestată și despre care nu mai trebuie să ne întrebăm dacă este posibilă, căci este reală, ci numai în ce chip este posibilă, pentruca din principiul posibilității acestei cunoștințe date să putem deduce posibilitatea tuturor celorlalte.

## INTREBAREA GENERALĂ A PROLEGOMENELOR:

### CUM ESTE POSIBILĂ CUNOȘTINȚA PRIN RAȚIUNEA PURĂ?

#### § 5.

Am văzut mai sus deosebirea fundamentală dintre judecățile analitice și cele sintetice. Posibilitatea propozițiilor analitice a putut fi foarte ușor înțeleasă, căci ea se întemeiază numai pe principiul contradicției. Posibilitatea propozițiilor sintetice *a posteriori*, adică a acelor care sunt scoase din experiență, nu are nici ea nevoie de o explicație specială, căci experiența însăși nu este altceva decât îmbinarea continuă (*synthesis*) a percepțiilor. Rămân astfel numai propozițiile sintetice *a priori* a căror posibilitate trebuie să fie căutată sau examinată, căci ea trebuie să se sprijine pe alte principii decât acela al contradicției.

Nu avem însă nevoie să începem prin a căuta posibilitatea unor asemenea propoziții, adică să ne întrebăm dacă ele sunt posibile, căci propoziții de acest fel sunt destule și ne sunt date în realitate cu o certitudine neîndoioasă. Cum metoda pe care o urmăm acum trebuie să fie analitică, vom porni dela faptul că cunoștința sintetică pe care o avem prin rațiunea pură despre aceste propoziții este reală, apoi va trebui să examinăm și fundamentul acestei posibilități, întrebându-ne cum o asemenea cunoștință este posibilă, spre a fi puși în măsură să determinăm din prin-

cipiile posibilității ei, care sunt condițiile întrebuirii, domeniul și limitele acestei cunoștințe.

Adevărata problemă la care totul se reduce este, dacă voim să o exprimăm cu o precizie scolastică, următoarea:

### CUM SUNT POSIBILE PROPOZIȚIILE SINTETICE A PRIORI?

Spre a fi înțeles de toată lumea, am prezentat până acum în alt chip această problemă, spunând că ea este o întrebare asupra cunoștinței prin rațiunea pură. Am putut face aceasta fără a stânjeni cercetarea critică pe care o urmăream, deoarece în scrierea de față neavând să ne ocupăm decât de metafizică și de izvoarele ei, nădăjduiesc că ne vom aduce în tot momentul aminte de observația făcută mai sus că atunci când vorbim de cunoștința prin rațiunea pură, nu este niciodată vorba de cunoștința analitică, ci numai de cea sintetică<sup>1)</sup>.

Dela deslegarea acestei probleme atârnă viața sau

<sup>1)</sup> Deoarece cunoștința este în continuu progres, nu putem evita ca unii termeni deveniți clasici și transmiși încă din timpurile copilăriei științei să nu pară mai târziu insuficienți și nepotrivți, iar întrebuirile lor cea nouă, deși mai potrivită, să nu dea naștere la confuzii cu sensul cel vechiu. Metoda analitică, întrucât este opusă celei sintetice, este cu totul altceva decât o colecție de propoziții analitice: ea înseamnă numai că pornim dela obiectul pe care îl căutăm ca și cum ar fi dat, pentru a ne ridică la condițiile posibilității lui. În această metodă ne slujim adeseori de propoziții pur sintetice, precum ne-o arată exemplul analizei matematice. Am putea să o numim mai bine metoda regresivă, spre deosebire de metoda sintetică sau progresivă. Numele de analitică este dat și unei părți capitale a logicii: aici analitica este logica adevărului opusă dialecticii și ea nu are să se preocupe dacă cunoștințele ei sunt analitice sau sintetice.

prăbușirea metafizicii, deci întreaga ei existență. În metafizică cineva poate foarte bine să-și prezinte afirmațiile cu oricât de multă aparență de adevăr, poate să grămădească raționamente peste raționamente până va ajunge să fie strivit sub povara lor, și totuș dacă nu a izbutit să dea un răspuns mulțumitor la întrebarea noastră, am dreptul să-i spun: tot ce faci este o filozofie lipsită de temei și o falsă înțelepciune; vorbești în numele rațiunii pure și te încumeți să crezi *a priori* cunoștințe, căci nu te mărginești numai să analizezi niște concepte date, ci propui legături noi care nu se mai întemeiază pe principiul contradicției și pe care totuș îți închipui că le-ai stabilit independent de orice experiență. Cum ai ajuns aici și cum vei putea justifica asemenea pretenții? Nu-ți este îngăduit să invoci aprobarea universală a minții omenești, aceasta fiind o mărturie a cărei autoritate se sprijină numai pe gura lumii. *Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi* (Horățiu).

Pe cât este de necesar, pe atât este de greu răspunsul la această întrebare și, deși cauza principală, care a făcut ca el să nu fie căutat cu mult înainte, stă în faptul că nimănui nu i-a trecut prin minte că o asemenea întrebare se poate pune, mai este și o altă cauză; anume că un răspuns mulțumitor cere o cugetare mult mai constantă, mai adâncă și mai intensă decât aceea pe care a putut-o cere vreodată cea mai vastă operă metafizică, ce făgăduia dintr'un început autorului ei nemurirea. Deaceea, un cititor cu pătrundere când va cerceta această problemă cu toată îngrijirea pe care o reclamă, se va înspăimânta

la început de greutatea ei, o va socoti cu neputință de deslegat, și, dacă n'ar vedea că asemenea cunoștințe sintetice pure *a priori* există în realitate, le-ar socoti ca absolut imposibile. Așa s'a întâmplat lui David Hume, cu toate că el erà departe de a-și pune problema în toată univèrsalitatea în care este pusă și trebuie să fie pusă, dacă voim ca răspunsul să fie hotărîtor pentru întreaga metafizică. Căci cum este cu puțință, se întrebà acest pătrunzător filozof, ca atunci când un concept îmi este dat, eu să-l pot depăși pentru a-l legà de un altul care nu este câtuș de puțin cuprins într'însul, ba încă a-l legà astfel ca și cum i-ar aparține în mod necesar? Numai experiența ne poate da asemenea legături (iată concluzia pe care o trăgeà el din acea dificultate pe care o priveà ca o imposibilitate) și toată acea pretinsă necesitate sau, ceace revine la acelaș lucru, toată cunoștința *a priori* pe care o presupunem necesară nu este altceva decât îndelungata obișnuință de a găsi ceva adevărat și de a socoti drept obiectivă necesitatea subiectivă.

Dacă cititorul se plânge de truda ce-i voiu impune pentru deslegarea acestei probleme, n'are decât să încerce singur o soluție mai ușoară. Poate că în acest caz se va simți îndatorat față de acela care și-a luat asupra sa o lucrare ce reclamă o atât de adâncă cercetare, ba poate va arătà și o oarecare admirație pentru simplitatea soluției ce s'a putut găsi, dată fiind natura problemei. Mi-au trebuit ani întregi de muncă pentru a deslegà problema aceasta în toată univèrsalitatea ei (întrebuințând acest termen în înțelesul pe care i-l dau matematicienii, adică aplicându-se la toate

cazurile) și a o expune în forma analitică, așa cum cititorul o va găsi aici.

Toți metafizicienii sunt deci solemn și legal suspenși din activitatea lor atât timp cât nu vor fi dat un răspuns mulțumitor la întrebarea: *cum sunt posibile cunoștințele sintetice a priori*? Căci numai acest răspuns constituie garanția pe care trebuie să o prezinte când au ceva de spus în numele rațiunii pure. În lipsa unei asemenea garanții, nu se pot aștepta decât să se vadă ocoliți, fără nici o altă cercetare a lucrării lor, de către toți oamenii cu judecată cari au fost de atâtea ori amăgiți până acum.

Dacă își propun însă să-și exercite activitatea lor nu ca o știință, ci ca o artă care să sădească convingeri folositoare ce nu ies din înțelegerea obișnuită a lucrurilor, nu putem, pe bună dreptate, să-i împiedecăm. Vor trebui însă atunci să păstreze tonul modest al unei credințe admise și vor recunoaște că nu le este îngăduit nici măcar să emită presupuneri, necum să-și închipuie că cunosc ceva despre ce este dincolo de limitele oricărei experiențe posibile, ci li se îngăduie numai să găsească (și nu pentru o întrebuintare speculativă, căci la aceasta trebuie să renunțe, ci numai în vederea întrebuintării practice) normele care fac posibilă conducerea inteligenței și a voinței în viață și care le sunt indispensabile. Numai astfel vor putea păstră reputația de oameni folositori și cuminți, mai cu seamă dacă vor renunța la numele de metafizicieni, deoarece metafizicienii sunt filozofi speculativi și atunci când este vorba de judecări *a priori* nu ne putem bizui pe probabilități deșarte (căci orice cunoștință care se

pretinde *a priori* este prin chiar aceasta declarată necesară), astfel că nu le putem îngădui să se joace cu presupuneri, ci afirmațiile lor sau sunt știință sau nu sunt nimic.

Putem spune că întreaga filozofie transcendențială, introducerea necesară a oricărei metafizici, nu este altceva decât deslegarea completă a problemei puse mai sus și expunerea ei amănunțită într'o ordine sistematică. Mai putem spune că până acum nu avem o filozofie transcendențială, căci filozofia care poartă astăzi acest nume este la dreptul vorbind o parte a metafizicii, pe când adevărata filozofie transcendențială trebuie tocmai ea să întemeieze posibilitatea metafizicii și deaceia are să precedă orice metafizică. Să nu ne mirăm că dacă o întreagă știință cu totul nouă, lipsită de orice sprijin din partea celorlalte, este necesară spre a afla răspunsul satisfăcător la o singură întrebare, acest răspuns are să implice oboseli și greutateți, ba chiar și obscurități.

Trecând acum la deslegarea acestei probleme și urmând metoda analitică conform căreia presupunem că există unele cunoștințe isvorite din rațiunea pură, nu putem invoca autoritatea decât a două științe ale cunoștinței teoretice (singura de care este vorba aici), anume matematica pură și fizica pură, căci numai acestea ne pot înfățișa obiectele în intuiție. Prin urmare, dacă aceste științe ne zduc o cunoștință *a priori*, numai ele ne arată adevărul sau acordul cunoștinței cu obiectul *in concreto*, dovedindu-ne astfel realitatea lor, dela care ne putem apoi urca pe cale analitică până la principiul posibilității lor ca științe.

Aceasta ușurează foarte mult munca noastră, pentru că considerațiile generale nu sunt numai aplicate faptelor, dar pornesc chiar dela fapte, pe când dacă am fi procedat sintetic, considerațiile noastre ar fi trebuit să fie deduse numai *in abstracto* din concepte.

Pentru a trece dela aceste cunoștințe pure *a priori*, reale și în acelaș timp temeinice, la cunoștința posibilă pe care o căutăm, adică la știința metafizicii, trebuie să extindem întrebarea noastră și să cercetăm și faptul care a dat naștere și stă la baza metafizicii concepute ca o cunoștință *a priori* dată în mod natural, de al cărui adevăr avem dreptul să ne îndoim, dar a cărei elaborare este de obicei numită metafizică, chiar când nu este supusă unei cercetări critice care să-i stabilească posibilitatea, — cu un cuvânt să cercetăm înclinarea noastră naturală pentru o asemenea știință. În acest chip întrebarea capitală a filozofiei transcendente se împarte în patru alte întrebări și va căpăta un răspuns succesiv:

1. *Cum este posibilă matematica pură?*
2. *Cum este posibilă fizica pură?*
3. *Cum este posibilă metafizica în general?*
4. *Cum este posibilă metafizica ca știință?*

Vedem că dacă deslegarea acestor probleme are să alcătuiască conținutul esențial al criticii, ea mai prezintă și o particularitate destul de demnă de atenție prin ea însăș, anume aceea de a căuta isvoarele științelor date în însăș rațiunea omenească, punându-ne astfel în măsură să cercetăm și să judecăm direct asupra faptului dacă aceste științe pot să ne facă să cu-



noaştem ceva *a priori*. Prin aceasta ştiinţele au să câştige, dacă nu în conţinutul lor, cel puţin în ce priveşte justa lor întrebuinţare. În acest chip, ţinând seama că aceste ştiinţe au o obârşie comună, nu numai că găsim răspunsul la o întrebare de cea mai mare importanţă, dar căpătăm totdeodată şi mijlocul de a desluşi mai bine natura lor proprie.



# PARTEA ÎNȚĂIA A PROBLEMEI FUNDAMENTALE A FILOZOFIEI TRANSCENDENTALE.

## CUM ESTE POSIBILĂ MATEMATICA PURĂ?

### § 6.

**I**ĂTĂ o cunoștință importantă al cărei adevăr este necontestat, care are astăzi un domeniu uimitor de vast și promite să se întindă în viitor dincolo de orice limite, o cunoștință care ne dă o siguranță cu totul apodictică, deci o necesitate absolută, și care nu se întemeiază pe nimic empiric, ci este un pur produs al rațiunii, o cunoștință prin urmare cu desăvârșire sintetică. «Cum poate rațiunea omenească să constituie o asemenea cunoștință în întregime *a priori*?» Nu cumva această facultate, care nu se întemeiază și nici nu se poate întemeia pe experiențe, presupune vreun principiu de cunoștință *a priori*, care stă adânc ascuns, dar care ni s'ar putea manifesta prin efectele lui, dacă am cerceta cu stăruință primele lor începuturi?

### § 7.

Vedem că toată cunoștința matematică prezintă particularitatea că trebuie să-și înfățișeze conceptele ei mai întâiu în intuiție și anume într'o intuiție *a priori*, care nu poate fi prin urmare empirică, ci pură. Dacă nu urmează astfel, cunoștința matematică nu poate face nici măcar un singur pas. Deaceia ju-

decățiile ei sunt totdeauna intuitive, pe când filozofia trebuie să se mulțumească cu judecăți discursive trase din simple concepte și se slujește de intuiție numai ca să-și lămurească, nu însă și ca să-și deducă doctrinele sale apodictice. Această observație asupra naturii matematicii ne dă o îndrumare pentru înțelegerea primei și celei mai de căpetenie condiții a posibilității acestei științe: ea trebuie să aibă la bază o intuiție pură în care să-și poată înfățișa *in concreto*, dar *a priori*, toate conceptele sale sau, cum se mai spune, în care să le poată construi. Dacă isbutim să găsim această intuiție pură și posibilitatea ei, ne vom explica cu ușurință cum sunt posibile propozițiile sintetice *a priori* în matematica pură și prin urmare cum însăși această știință este posibilă. Căci precum intuiția empirică ne dă putința să îmbogățim în mod sintetic în experiență, cu ajutorul predicatelor noi date prin chiar intuiție, conceptul pe care ni-l facem despre un obiect al intuiției, tot astfel va face și intuiția pură, cu singura deosebire că, în acest din urmă caz, judecata sintetică va fi *a priori* sigură și apodictică, pe când în cazul dintâiu ea va fi sigură numai în mod empiric și *a posteriori*, deoarece aceste judecăți nu conțin decât ceea ce găsesc în intuiția empirică, care este contingentă, pe când celelalte cuprind ceea ce trebuie să se găsească cu necesitate în intuiția pură, care fiind *a priori* este nedespărțit legată de concept înainte de orice experiență sau percepție determinată.

## § 8.

Cu aceasta însă, dificultatea pare mai curând să crească în loc să scadă. Căci acum întrebarea se pune astfel: cum este posibil să avem *a priori* o intuiție? Intuiția este o reprezentare care atârnă imediat de prezența obiectului. Deaceia pare cu neputință să avem o intuiție *a priori* primitivă, căci în acest caz ea ar trebui să aibă loc fără vreun obiect anterior sau actualmente prezent la care să se rapoarte și prin urmare nu ar putea fi intuiție. Concepte, e drept că există unele, anume cele care cuprind numai ideea unui obiect în general, pe care le putem forma cu desăvârșire *a priori* fără să ne găsim într'un raport imediat cu obiectul. Așa sunt, de pildă, conceptul de mărime, cel de cauză etc.; dar chiar și acestea, spre a căpăta un înțeles și o valoare, au nevoie de o întrebuințare *in concreto*, adică de o aplicare la o intuiție anumită prin care obiectul care le corespunde ne este dat. Cum poate însă intuiția obiectului să precedă însuși acest obiect?

## § 9.

Dacă intuiția noastră ar fi în așa fel alcătuită încât să ne reprezinte lucrurile cum sunt în sine, n'ar putea exista nici o intuiție *a priori*, ci numai intuiții empirice. Căci nu pot ști ce cuprinde obiectul în sine decât numai dacă el îmi este prezent și dat. Chiar și în acest caz, este de neînțeles în ce chip intuiția unui lucru prezent m'ar putea face să cunosc acest lucru așa cum este în sine, căci proprietățile

lucrului nu pot trece dela el în facultatea mea de reprezentare. Și chiar dacă am admite această posibilitate, o asemenea intuiție tot n'ar putea să aibă loc *a priori*, adică înainte ca obiectul să-mi fie prezentat, căci fără prezența obiectului nu pot înțelege pe ce se întemeiază raportul dintre reprezentarea mea și obiect, astfel că n'ar rămâne decât ca această reprezentare să fie explicată printr'un fel de inspirație. Nu este dar decât un singur chip posibil, ca intuiția mea să preceadă realitatea obiectului și să devină astfel o cunoștință *a priori*, anume să nu conțină altceva decât forma sensibilității care există în mine ca subiect anterior oricăror impresii reale prin care sunt afectat de obiecte. Căci pot ști *a priori* că obiectele simțurilor nu pot fi percepute decât numai în conformitate cu această formă a sensibilității. De aci urmează că singurele propoziții posibile și valabile despre obiectele simțurilor vor fi numai cele care se rapoartă exclusiv la această formă a intuiției sensibile, și vice-versa, că intuițiile posibile *a priori* nu se pot raporta niciodată la alte lucruri decât la obiectele simțurilor noastre.

## § 10.

Așadar numai prin forma intuiției sensibile putem avea intuiția *a priori* a lucrurilor. Prin această intuiție *a priori* nu putem cunoaște însă obiectele decât așa cum ne pot apărea nouă (simțurilor noastre), iar nu cum pot fi în sine. Această explicație ne este neapărat necesară dacă voim să admitem ca posibile propozițiile sintetice *a priori*, sau dacă, constatând

că ele există de fapt; voim să înțelegem și să determinăm mai dinainte posibilitatea lor.

Spațiul și timpul sunt cele două intuiții pe care matematica pură le ia drept bază a tuturor cunoștințelor și judecăților sale care se înfățișează ca apodictice și în acelaș timp necesare; căci matematica trebuie să-și reprezinte toate conceptele mai întâiu în intuiție, iar matematica pură în intuiția pură, adică să le construiască. Dacă n'ar urmă astfel (metoda ei nefiind analitică spre a proceda prin despicairea conceptelor, ci sintetică), i-ar fi cu neputință să facă vreun pas, căci îi va lipsi intuiția pură, singura în care materia judecăților sintetice *a priori* poate fi dată. Geometria are la bază intuiția pură a spațiului. Aritmetica își crează ea însăș conceptele ei de număr prin adăugirea succesivă a unităților în timp. Mecanica pură, la rândul ei, nu-și poate creă conceptele de mișcare de care se servește decât cu ajutorul reprezentării de timp. Amândouă aceste reprezentări de spațiu și timp sunt simple intuiții, căci dacă, din intuițiile empirice ale corpurilor și ale modificărilor lor (mișcarea), dăm la o parte tot ce este empiric, adică tot ce aparține senzației, spațiul și timpul tot vor rămâne. Ele sunt deci intuiții pure care stau *a priori* la baza intuițiilor empirice și deaceea nu putem niciodată face abstracție de ele. Dar tocmai pentru că sunt intuiții pure *a priori*, este dovedit că aceste reprezentări sunt simple forme ale sensibilității noastre, care preexistă oricărei intuiții empirice, prin urmare oricărei percepții a obiectelor reale, și că numai în conformitate cu ele obiectele pot fi cunoscute *a priori*, însă numai așa cum ne apar.

## § II.

Problema prezentei secții este deci deslegată. Matematica pură ca cunoștință sintetică *a priori* este posibilă numai datorită faptului că ea nu se aplică decât numai asupra simplelor obiecte ale simțurilor, a căror intuiție empirică are drept bază o intuiție pură și *a priori* (aceea a spațiului și a timpului). Această intuiție pură *a priori* stă la baza oricărei intuiții empirice a obiectelor simțurilor pentru că intuiția pură nu este altceva decât simpla formă a sensibilității, formă care preexistă apariției reale a obiectelor și pe care numai ea singură o face posibilă. Dar această facultate de intuiție *a priori* nu se referă la materia fenomenului, adică la ceace este senzație într'însul, căci aceasta alcătuiește partea empirică a fenomenului, ci numai la forma lui, spațiul și timpul. Dacă ar exista cea mai mică îndoială asupra faptului că atât spațiul cât și timpul nu sunt determinări care depind de lucrurile în sine, ci numai de raportul lor cu sensibilitatea, aș vrea să știu cum este cu puțință ca, înainte de orice cunoștință a lucrurilor, înainte chiar ca ele să ne fie date, deci *a priori*, să cunoaștem natura intuiției lor, căci așa se întâmplă în cazul nostru cu spațiul și timpul. Lucrul se poate înțelege însă foarte bine îndată ce privim spațiul și timpul numai ca condiții formale ale sensibilității noastre, căci în acest caz putem să ne reprezentăm forma fenomenului, adică intuiția pură, ca existând în noi înșine, deci *a priori*.

## § 12.

Spre a lămuri și a confirma cele de mai sus, n'avem decât să privim metoda obișnuită și absolut necesară a geometrilor. Toate probele egalității perfecte a două figuri date (așa încât una să poată fi pusă cu toate părțile ei în locul celeilalte) sunt trase la urma urmelor din faptul că cele două figuri se acopăr una pe alta. Este evident că aceasta nu este altceva decât o propoziție sintetică care se reazimă pe intuiția imediată, intuiție care trebuie să fie pură și dată *a priori*, căci altfel propoziția nu ar putea fi socotită ca apodictic sigură, ci n'ar avea decât o siguranță empirică. Ea ar însemna numai că: «așa se observă întotdeauna» și nu ar avea valoare decât pentru cazurile pe care le-am constatat. Constatarea că spațiul total (acela care nu mai constituie o limită pentru alt spațiu) are trei dimensiuni, și că spațiul în general nu poate avea nici el mai mult de trei, rezultă din propoziția că într'un punct nu se pot tăia în unghiuri drepte mai mult de trei linii. Această propoziție nu se poate deduce însă din concepte, ci se întemeiază imediat pe intuiție și anume pe o intuiție pură *a priori*, pentru că este apodictic sigură. Dacă putem cere ca o linie să fie trasă la infinit (*in indefinitum*), sau ca o serie de schimbări (de pildă, spațiile străbătute de un corp în mișcare) să fie continuată la infinit, este că presupunem o reprezentare de spațiu și timp care nu poate atârna decât de intuiție, și care nu este în sine mărginită de nimic: din concepte nu am putea niciodată deduce așa ceva. Prin urmare, la



baza matematicii se găsesc intuiții pure *a priori*, care fac posibile propozițiile sintetice cu valoare apodictică ale acestei științe și deaceia deducția noastră transcendentă a conceptelor în spațiu și timp explică și posibilitatea unei matematici pure, care poate ar fi admisă, dar n'ar fi de fel pricepută, dacă nu am recunoaște că «tòt ce poate fi dat simțurilor noastre (simțurilor externe în spațiu și celui intern în timp) este perceput de noi numai așa cum ne apare, iar nu cum este în sine».

## § 13.

Cei ce nu pot înlătură ideea că spațiul și timpul ar fi proprietăți reale inerente lucrurilor în sine își pot pune la încercare pătrunderea asupra următorului paradox, iar după ce vor fi încercat înzadar deslegarea lui, liberați cel puțin pentru câteva momente de prejudecăți, vor bănuî că avem poate dreptate să reducem spațiul și timpul la simple forme ale intuiției noastre sensibile.

Dacă două lucruri sunt perfect identice în toate părțile pe care le putem deosebi ca separate în ele (în toate determinările relative la mărime și calitate), trebuie să urmeze că unul din lucruri poate în toate cazurile și sub toate raporturile să fie pus în locul celuilalt, fără ca această schimbare să producă cea mai mică diferență apreciabilă. De fapt, așa se și petrec lucrurile cu figurile plane în geometrie. Inșă unele figuri sferice, cu toată această perfectă potrivire internă, prezintă o așa deosebire în dispoziția lor exterioară, încât una nu poate fi pusă în niciun chip în locul

celeilalte; de pildă, două triunghiuri sferice din cele două emisfere, care au drept bază comună un arc al ecuatorului, pot fi pe deplin identice sub raportul laturilor ca și al unghiurilor, încât în descrierea completă a unuia din ele să nu putem găsi nimic care să nu fie cuprins totdeodată și în descrierea celuilalt, și totuș unul să nu poată fi pus în locul celuilalt în emisferul opus. Există, așadar, o deosebire internă între cele două triunghiuri pe care niciun intelect nu o poate dovedi că este intrinsecă și care se manifestă numai prin raportul exterior în spațiu. Voiu cită însă unele cazuri mai obișnuite luate din viața de toate zilele.

Ce poate fi mai asemănat și mai egal în toate părțile lor decât mâna sau urechia mea și imaginea lor în oglindă? Și cu toate acestea nu pot pune mâna așa cum o văd în oglindă în locul mâinii celei adevărate, căci dacă este vorba de mâna dreaptă, imaginea din oglindă va fi o mână stângă, iar imaginea urechii drepte va fi o urechie stângă, care nu poate în nici un chip să fie pusă în locul celeilalte. Acestea nu sunt deosebiri interne pe care un intelect le-ar putea măcar concepe; totuș ele sunt deosebiri intrinsece, așa ne spun simțurile: mâna stângă nu poate fi cuprinsă în aceleași limite (nu este congruentă) cu cea dreaptă, cu toate că amândouă sunt reciproc asemănată și egale. Mănușa dintr'o mână nu poate fi întrebuițată în cealaltă. Care este soluția? Aceste obiecte nu sunt reprezentări ale lucrurilor astfel cum sunt în sine și cum le-ar concepe un intelect pur. Ele sunt intuiții sensibile, adică fenomene a căror posibilitate stă în ra-

portul dintre oarecare lucruri necunoscute în sine și un alt lucru, care este sensibilitatea noastră. Această sensibilitate are spațiul ca formă a intuiției externe. Determinarea internă a oricărui spațiu este posibilă numai prin determinarea raportului lui exterior cu spațiul total din care el este o parte (deci prin determinarea raportului spațiului cu simțul extern), sau cu alte cuvinte partea nu este posibilă decât prin întreg; aceasta însă nu se întâmplă niciodată cu lucrurile în sine, ci numai cu fenomenele. Iată pentru ce nu putem face să se înțeleagă prin niciun concept deosebirea dintre unele lucruri asemănate și egale dar incongruente (de pildă două spirale răsucite în sens contrar); o asemenea deosebire nu se poate explica decât prin raportul dintre mâna dreaptă și cea stângă, care se întemeiază imediat pe intuiție.

### OBSERVAREA I.

Matematica pură și în special geometria pură nu pot avea o realitate obiectivă decât cu condiția de a se aplica numai asupra obiectelor simțurilor. Cu privire la aceste obiecte rămâne însă nestrămutat principiul fundamental că reprezentarea noastră sensibilă nu este nicidecum o reprezentare a lucrurilor în sine, ci numai a felului cum lucrurile ne apar nouă. De aci urmează că propozițiile geometriei nu sunt determinări ale unei pure creații a fantaziei noastre poetice, care nu ar putea fi aplicate cu siguranță la obiectele reale, ci, dimpotrivă, că ele au o valoare necesară în privința spațiului și deci a tot ce se poate în-

tâlni în spațiu, pentru că spațiul nu este altceva decât forma tuturor fenomenelor externe, singura formă sub care obiectele simțurilor ne pot fi date. Pe sensibilitate, a cărei formă constituie baza geometriei, se întemeiază posibilitatea fenomenelor externe; acestea nu pot prin urmare să cuprindă vreodată altceva decât ceea ce geometria le prescrie. Ar fi cu totul altfel, dacă simțurile ar trebui să reprezinte obiectele astfel cum sunt în sine. Căci atunci, din reprezentarea de spațiu cu toate felurile ei de proprietăți pe care geometrul o pune *a priori* la baza științei, nu ar urmări deloc că toate aceste proprietăți și consecințele care decurg din ele trebuie să existe tocmai sub această formă în natură. Ar trebui să considerăm în acest caz spațiul geometrului drept o pură ficțiune și nu i-am atribui nicio valoare obiectivă; căci nu am vedea pentru lucrurile ar trebui să se potrivească în mod necesar cu imaginea pe care ne-o facem mai dinainte și prin noi înșine despre ele. Dacă însă această imagine, sau, mai bine zis, această intuiție formală este proprietatea esențială a sensibilității noastre, fără a cărei mijlocire obiectele nu ne sunt date, și dacă această sensibilitate nu reprezintă lucrurile în sine, ci numai fenomenele lor, este foarte ușor de înțeles și totdeodată dovedit fără contradicție posibilă că toate obiectele exterioare ale lumii noastre sensibile trebuie în mod necesar să se potrivească punct cu punct cu propozițiile geometriei, pentru că numai sensibilitatea, prin forma intuiției ei externe (spațiul), de care se ocupă geometrul, face posibile acele obiecte ca pure fenomene. Va rămâne demn de observat în istoria filo-

zofiei faptul că a fost o vreme când chiar matematicienii cari erau totdeodată și filozofi au început să se îndoiască, e drept, nu de exactitatea propozițiilor lor geometrice întrucât privesc numai spațiul, ci de valoarea obiectivă și de aplicarea însuș a acestui concept și a tuturor determinărilor lui geometrice asupra naturii. Ei se temeau ca nu cumva în natură linia să fie alcătuită din puncte fizice și prin urmare spațiul adevărat, care stă în obiect, să consistă și el din părți simple, cu toate că spațiul pe care geometrul îl are în minte nu poate în niciun chip să aibă această alcătuire. Nu-și dau seama că acest spațiu din mintea noastră face posibil spațiul fizic, adică întinderea materiei; că el nu este o proprietate a lucrurilor în sine, ci numai o formă a facultății noastre de reprezentare sensibilă; că toate obiectele din spațiu sunt pure fenomene, nu lucruri în sine, ci numai reprezentări ale intuiției noastre sensibile; și că dat fiind că spațiul așa cum îl cugetă geometrul este tocmai forma intuiției sensibile pe care o găsim *a priori* în noi înșine și care conține fundamentul posibilității tuturor fenomenelor externe (în privința formei lor), urmează că aceste fenomene trebuie cu necesitate să se acorde în modul cel mai precis cu propozițiile geometrului, care nu le scoate din vreun concept închipuit, ci din fundamentul subiectiv al tuturor fenomenelor externe, adică din însăși sensibilitate. Numai în modul acesta, și nu altfel, geometrul poate răspunde cu succes obiecțiilor și șicanelor pe care i le face o metafizică superficială, care îi pune în discuție certitudinea realității obiective a propozițiilor științei lui, oricât de ciu-

date ar putea să pară aceste propoziții unei astfel de metafizici, care nu știe să se ridice până la cercetarea originilor.

## OBSERVAREA II.

Tot ceea ce ne este dat ca obiect trebuie să ne fie dat în intuiție. Intreaga noastră intuiție nu are însă loc decât prin mijlocirea simțurilor; intelectul nu poate avea nicio intuiție: el se mărginește să reflecteze. Dar cum simțurile, după cum am dovedit, nu ne fac niciodată să cunoaștem lucrurile în sine în niciunul din elementele lor, ci numai fenomenele, care nu sunt decât simple reprezentări ale sensibilității, urmează că «toate corpurile, împreună cu spațiul în care ele se găsesc, trebuie să fie privite numai ca pure reprezentări care se petrec în noi și care nu există altundevă decât numai în gândirea noastră». Nu este o asemenea doctrină un adevărat idealism?

Idealismul consistă în afirmarea că nu există alte ființe în afară de ființele cugetătoare și că celelalte lucruri pe care credem că le percepem în intuiție nu sunt decât reprezentări în ființele cugetătoare, fără ca de fapt să le corespundă vreun obiect existent în afară de aceste ființe. Eu spun, dimpotrivă: sunt lucruri care ne sunt date ca obiecte ale simțurilor și ca găsindu-se în afară de noi, însă nu știm nimic despre ceea ce pot fi în sine, ci cunoaștem numai fenomenele lor, adică reprezentările pe care le produc în noi când ne afectează simțurile. Admit deci că există într'adevăr în afară de noi corpuri, adică lucruri care, deși ne sunt

că desăvârşire necunoscute în ceea ce pot fi în sine, le cunoaştem totuşi prin reprezentările produse de acţiunea lor asupra sensibilităţii şi cărora le dăm numele de corpuri. Acest termen desemnează prin urmare numai fenomenul unui obiect care ne este necunoscut, dar care, deşi necunoscut, este totuşi real. Se mai poate numi acesta idealism? Este tocmai contrariul idealismului.

Este în deobşte admis cu mult chiar înainte de Locke, dar mai ales în urma acestui filozof, că fără a compromite existenţa lucrurilor exterioare, putem spune despre o mulţime din predicătele lor că nu aparţin lucrurilor în sine, ci numai fenomenelor lor şi că, în afară de reprezentarea noastră, aceste predicăte nu au o existenţă proprie. Din acest fel de predicăte fac parte căldura, culoarea, gustul etc. Dacă pe lângă acestea, mai am motive puternice să socotesc tot ca simple fenomene şi celelalte calităţi ale corpurilor pe care le numim primare, întinderea, locul şi în general spaţiul cu tot ce-i este inerent (impenetrabilitatea sau materialitatea, forma etc.), nu se poate aduce nici cea mai mică obiecţie tezei mele. Şi precum cel ce nu consideră culorile ca proprietăţi inerente obiectului în sine, ci numai ca modificări ale simţului vederii, nu poate fi numit idealist, tot atât de puţin poate fi numită idealistă doctrina mea, numai pentru că eu găsesc că încă alte multe din proprietăţile care alcătuiesc intuiţia unui corp, ba chiar toate, aparţin numai fenomenului acestui corp. Spunând aceasta, eu nu suprim existenţa lucrului care apare ca fenomen, cum face ade-văratul idealism, ci arăt numai că nu putem în nici un chip cunoaşte prin simţuri ce este lucrul în sine.

Aș vrea bucuros să știu cum ar trebui să fie afirmațiile mele ca să nu se spună că cuprind un idealism. Fără îndoială ar trebui să spun că reprezentarea de spațiu, nu numai că este perfect conformă cu raportul dintre sensibilitatea noastră și obiecte, căci aceasta am spus-o, dar și că ea este întru totul asemănată cu obiectul, — afirmare care nu are pentru mine niciun înțeles, și care este ca și cum aș spune că senzația de roșu ar avea vreo asemănare cu proprietatea cina-brului care produce în mine această senzație.

### OBSERVAREA III.

Cu ajutorul celor de mai sus este ușor să înlăturăm o obiecție lesne de prevăzut și lipsită de temei, anume că «prin idealitatea spațiului și timpului întreaga lume sensibilă ar fi prefăcută într'o pură aparență». Întreaga înțelegere filozofică a naturii cunoștinței sensibile a fost falsificată de credința că sensibilitatea este un mod de reprezentare confuză prin care tot putem cunoaște lucrurile așa cum sunt în sine, numai că nu avem puțința de a pune toate elementele reprezentării noastre într'o conștiință clară. Noi am dovedit, dimpotrivă, că sensibilitatea nu consistă în această deosebire logică de claritate sau obscuritate, ci într'o deosebire genetică a originii cunoștinței însăși, deoarece cunoștința sensibilă nu reprezintă lucrurile cum sunt, ci numai felul cum ele afectează simțurile noastre, așa încât prin ea nu pot fi supuse reflexiunii intelectului decât fenomenele, nu și lucrurile însele. După această rectificare necesară, obiecția că teoria mea ar pre-



face toate lucrurile lumii sensibile într'o pură aparență isvorăște dintr'o confuzie neiertată și aproape premeditată.

În momentul când un fenomen ne este dat, avem încă deplina libertate de a formulă în orice chip judecățile noastre asupra lui. Fenomenul atârnă de simțuri, pe când judecata atârnă de intelect, și întrebarea care se pune este numai dacă în determinarea obiectului se cuprinde sau nu un adevăr. Deosebirea între adevăr și vis nu stă în natura reprezentărilor care sunt raportate la obiecte, căci reprezentările sunt identice în ambele cazuri, ci în legarea lor după regulile care determină conexiunea reprezentărilor în conceptul unui obiect, și în faptul dacă ele pot sau nu să stea laolaltă într'o experiență. Deaceea, nu de fenomene depinde faptul că cunoștința noastră ia aparența drept adevăr, deci că intuiția prin care un obiect ne este dat este socotită drept conceptul obiectului sau chiar drept dovada existenței lui, pe care numai intelectul o poate concepe. Simțurile ne arată că mersul planetelor are loc când înainte când înapoi, și în aceasta nu este nici eroare, nici adevăr, pentru că atât timp cât admitem că nu este aici vorba decât de un fenomen, nu formulăm încă nicio judecată asupra naturii obiective a acestor mișcări. Când însă intelectul cade în greșeala de a considera drept obiectiv acest mod subiectiv de reprezentare, judecata falsă apare numai-decât și deaceea spunem că planetele par a avea o mișcare retrogradă. Iluzia nu trebuie însă atribuită simțurilor, ci intelectului, singurul chemat ca, pornind dela fenomene, să formuleze o judecată obiectivă.

În acest chip, dacă fără a reflecta asupra originii reprezentărilor noastre, legăm în spațiu și timp intuițiile simțurilor, oricare le-ar fi conținutul, după regulile conexiunii oricărei cunoștințe într'o experiență, vom cădea, după cum suntem nesocotiți sau prudenți, într'o iluzie înșelătoare sau vom da peste adevăr. Adevărul și eroarea însă nu privesc decât întrebuirea reprezentărilor sensibile de către intelect, nu și originea lor. Tot astfel, dacă nu consider toate reprezentările simțurilor împreună cu forma lor, spațiul și timpul, decât drept simple fenomene, iar pe aceste fenomene numai drept o pură formă a sensibilității, care nu poate fi întâlnită în obiecte, și dacă mă slujesc de aceste reprezentări numai în raport cu o experiență posibilă, nu voi fi câtuș de puțin expus la eroare sau iluzie când le voi privi drept simple fenomene, căci, deși simple fenomene, aceste reprezentări pot foarte bine să fie corect înlănțuite în experiență după regulile adevărului. În acest chip toate propozițiile geometriei se aplică spațiului și tuturor obiectelor simțurilor, prin urmare au valoare pentru orice experiență posibilă, fie că privesc spațiul ca o simplă formă a sensibilității, fie că îl socotesc ca ceva inerent lucrurilor înseși. Numai în primul caz pot însă înțelege cum este posibil să știu *a priori* că aceste propoziții se aplică tuturor obiectelor intuiției externe, pe când altfel, totul rămâne ca și cum n'aș fi încercat să mă separ de opiniunea comună.

Dacă îndrăsnesc însă să depășesc cu conceptele mele de spațiu și timp toată experiența posibilă — lucru pe care nu-l pot înlătura din moment ce consider aceste

concepte drept proprietăți inerente lucrurilor în sine (căci ce m'ar putea împiedeca să zic că spațiul și timpul au valoare și în privința lucrurilor în sine, fie că simțurile mele ar fi în alt fel alcătuite încât să se potrivească cu ele, fie că n'ar fi?) — atunci pot într'adevăr cădea într'o mare eroare produsă de aparența înșelătoare, căci voi crede că ceea ce eră o condiție a intuiției lucrurilor, dependentă numai de subiectivitatea mea și având siguranța numai pentru obiectele simțurilor, deci numai pentru experiența posibilă, are o valoare obiectivă universală, pentru că o aplic și lucrurilor în sine în loc să o mărginesc la condițiile experienței.

Așadar, doctrina mea despre idealitatea spațiului și timpului, departe de a reduce întreaga lume sensibilă la o pură aparență, este mai degrabă singurul mijloc prin care se poate asigura aplicarea uneia din cele mai importante cunoștințe, anume a aceleia pe care matematica o expune *a priori*, asupra obiectelor reale, și prin care se poate înlătura ca această cunoștință să fie privită drept o simplă aparență. Căci fără această observare ar fi cu desăvârșire imposibil să stabilim că intuițiile de spațiu și timp, pe care nu le împrumutăm niciunei experiențe și pe care totuși le aflăm *a priori* în reprezentarea noastră, nu sunt numai o simplă închipuire a creierului nostru, creată de noi înșine, căreia nu-i corespunde în mod adecvat niciun fel de obiect, așa încât însăși geometria să fie numai o simplă iluzie. Dimpotrivă, am putut stabili că intuițiile de spațiu și timp au o valoare neîndoioasă pentru toate obiectele lumii sensibile, tocmai datorită faptului că aceste obiecte sunt simple fenomene.

În al doilea rând, este tot atât de puțin exact că principiile mele, prin faptul că fac din reprezentările simțurilor simple fenomene, ar preface aceste reprezentări în pure iluzii, în loc să stabilească adevărul lor în experiență. Se poate mai curând spune că aceste principii sunt singurul mijloc de a înlătura iluzia transcendentă, care a înșelat totdeauna metafizica făcând-o să alerge copilărește după bășicile de săpun, pentru că lua drept lucruri în sine fenomenele care sunt simple reprezentări; de aci au pornit toate acele apariții uimitoare ale antinomiei rațiunii de care voiu pomeni mai târziu și care pot fi înlăturate prin această simplă observare: fenomenul, atât timp cât este întrebuițat în experiență, dă naștere adevărului, îndată însă ce depășește limitele experienței și devine transcendent nu produce decât numai iluzie.

Lăsându-le lucrurilor pe care ni le reprezentăm prin simțuri realitatea lor și mărginind intuiția noastră sensibilă despre aceste lucruri așa încât ea să nu ne reprezinte în niciun element al ei, nici chiar în intuițiile pure ale spațiului și timpului, altceva decât simplul fenomen al acelor lucruri și niciodată natura lor în sine, nu înseamnă nicidecum că natura este pentru mine o iluzie universală. Deaceea și protestarea mea împotriva oricărei bănuieli de idealism este atât de hotărâtă și de lămurită încât ar părea chiar de prisos, dacă nu s'ar găsi judecători neautorizați cari voind să aibă la îndemână o numire veche pentru fieceteorie care se depărtează de părerea lor absurdă, deși generală, și cari, nereflectând niciodată asupra spiritului termenilor filozofici, ci oprindu-se numai la

litera lor, sunt totdeauna gata să pună propria lor imaginație în locul unor concepte bine determinate, denaturându-le și falsificându-le sensul. Căci dacă am dat însumi teoriei mele numele de idealism transcendențial, aceasta nu poate îndreptăți pe nimeni să confunde idealismul meu cu idealismul empiric al lui Cartesius (deși, după părerea acestuia, idealismul era o chestiune care, din cauza imposibilității unei soluții mulțumitoare, lăsa fiecăruia libertatea de a nega existența lumii corporale), sau cu idealismul mistic și fantastic al lui Berkeley (împotriva căruia ca și împotriva altor himere asemănătoare, critica noastră aduce antidotul specific). Ceeace numesc eu idealism nu se referă la existența lucrurilor (punerea la îndoială a acestei existențe constituie idealismul propriu zis în accepția obișnuită a termenului); căci nu mi-a trecut niciodată prin gând să mă îndoiesc de existența lucrurilor. Idealismul meu se referă numai la reprezentarea sensibilă a lucrurilor; spațiul și timpul sunt și ele tot o asemenea reprezentare, și eu n'am făcut altceva decât am arătat că spațiul și timpul, și prin urmare toate fenomenele în general, nu sunt lucruri, ci simple moduri de reprezentare, precum nu sunt nici determinări aparținând lucrurilor în sine. Termenul transcendențial, care la mine nu desemnează niciodată un raport al cunoștinței noastre cu lucrurile, ci numai un raport cu facultatea de cunoștință, trebuie să împiedece această interpretare greșită. Decât să mai dau însă prilej unei asemenea confuzii, prefer să retrag acest termen și voesc mai bine ca idealismul meu să fie numit idealism critic. Dar dacă este condamnabil

idealismul care preface lucrurile reale (nu fenomenele) în simple reprezentări, ce nume vom da aceluia care, invers, ia simplele reprezentări drept lucruri? Cred că l-am putea numi idealism vizionar, spre deosebire de cel precedent care poate fi numit idealism fantastic. Amândouă sunt însă înlăturate de idealismul meu numit până acum transcendentă și pe care îl voi numi mai bine idealismul critic.

---

## PARTEA A DOUA A PROBLEMEI FUNDAMENTALE A FILOZOFIEI TRANSCENDENTALE.

### CUM ESTE POSIBILĂ FIZICA PURĂ?

§ 14.

**N**ATURA este existența lucrurilor întrucât este determinată de legi universale. Dacă natura ar însemna existența lucrurilor în sine, nu am putea niciodată să o cunoaștem nici *a priori*, nici *a posteriori*. Nu am cunoaște-o *a priori*, căci cum vom ști ce sunt lucrurile în sine dacă nu putem ajunge niciodată la cunoștința lor prin desplicarea conceptelor noastre (prin propoziții analitice), dat fiindcă voim să cunoaștem, nu ceea ce se cuprinde în conceptul nostru despre un lucru (aceasta privește natura logică a conceptului), ci ceea ce realitatea lucrului adaugă acestui concept și ceea ce determină lucrul însuș în existența pe care o are în afară de conceptul nostru? Intellectul meu și condițiile în care el poate legă determinările lucrurilor în existența lor nu prescriu lucrurilor înses, nici un fel de lege; lucrurile nu se regulează după intelectul meu, ci intelectul meu trebuie să se reguleze după ele; ar trebui deci ca lucrurile să-mi fie mai dinainte date pentru ca să pot lua dela ele aceste determinări. În acest caz însă lucrurile nu ar fi cunoscute *a priori*.

*A posteriori*, o astfel de cunoștință a naturii lucru-

rilor în sine ar fi deasemenea imposibilă. Căci dacă experiența are să-mi arate legile cărora le este supusă existența lucrurilor, aceste legi trebuie, întrucât privesc lucrurile în sine, să li se aplice în mod necesar, independent de experiența mea. Este drept că experiența îmi arată cece există și cum există; ea nu poate însă niciodată să-mi arate că ceva trebuie să existe în mod necesar așa cum este și nu într'alt fel. Prin urmare experiența nu ne poate nici odată arăta natura lucrurilor în sine.

## § 15.

Totuș există de fapt o fizică pură care ne enunță *a priori*, și cu toată acea necesitate pe care o reclamă propozițiile apodictice, legile cărora natura este supusă. N'am decât să iau ca martor în această privință acea propedeutică a științei naturii, care sub titlul de fizică generală precede orice fizică întemeiată pe principii empirice. Găsim într'însa matematica aplicată fenomenelor precum și principii pur discursive (derivate din concepte), care alcătuiesc partea filozofică a cunoștinței pure a naturii. Sunt însă în ea și unele elemente care nu sunt cu totul pure și independente de izvoarele experienței, precum conceptul de mișcare, de impenetrabilitate (pe care se întemeiază conceptul empiric al materiei), de inerție etc., și care nu permit ca fizica generală să fie numită o știință a naturii cu totul pură. Apoi, ea nu se aplică decât asupra obiectelor simțurilor externe, așa încât nu este o fizică generală, în înțelesul strict al cuvântului, căci aceasta ar trebui să pună sub legi universale natura în toată



generalitatea ei, în care intră atât obiectul simțurilor externe, cât și acela al simțului intern, deci atât obiectul fizicii cât și obiectul psihologiei. Sunt însă printre principiile fizicii generale unele care au într'adevăr universalitatea pe care o căutăm: astfel este principiul că substanța rămâne și subsistă, că tot ce se întâmplă este totdeauna mai dinainte determinat de o cauză supusă unor legi constante, etc. Acestea sunt într'adevăr legi universale ale naturii care au o origine cu desăvârșire *a priori*. O fizică pură există deci. Rămâne să ne întrebăm cum este ea posibilă.

## § 16.

Cuvântul natură mai are și un alt înțeles, care desemnează obiectul, pe când înțelesul de mai sus arată numai că determinările existenței lucrurilor în general sunt supuse unor anumite legi. Deci natura, *materialiter* privită, este totalitatea obiectelor experienței. Aici ne vom ocupa de natură numai în acest înțeles, căci altfel lucrurile, care nu pot niciodată deveni obiecte de experiență, ne-ar sili, dacă este vorba să le cunoaștem în natura lor, să recurgem la niște concepte al căror înțeles nu ne-ar putea fi dat niciodată *in concreto* (în vreun exemplu al unei experiențe posibile) și despre a căror natură ar trebui să formăm numai concepte de a căror realitate nu am putea fi siguri, neputând hotărî dacă ele se rapoartă la obiecte sau sunt numai pure produse ale cugetării. Ceeace nu poate fi un obiect de experiență nu poate fi cunoscut decât în mod suprafizic și noi n'avem să ne ocupăm de o asemenea cunoștință, ci numai de cunoștința naturii a cărei reali-

tate poate fi confirmată prin experiență, chiar dacă este posibilă *a priori* și precede orice experiență.

## § 17.

Partea formală a naturii, în acest înțeles restrâns, este deci conformitatea tuturor obiectelor experienței cu anumite legi și, întrucât ea este cunoscută *a priori*, este conformitatea necesară a acestor obiecte cu legile. Am dovedit însă că legile naturii care se aplică obiectelor nu pot fi niciodată cunoscute *a priori*, dacă obiectele nu sunt considerate în raport cu o experiență posibilă, ci sunt socotite drept lucruri în sine. Noi nu ne ocupăm însă aici de lucrurile în sine (proprietățile lor le lăsăm la o parte), ci numai de lucruri ca obiecte ale unei experiențe posibile: totalitatea lor este tocmai ceea ce numim aici natură. Și acum întreb dacă, atunci când este vorba de posibilitatea unei cunoștințe *a priori* a naturii, n'ar fi mai bine să punem problema astfel: cum este posibil să cunoaștem *a priori* conformitatea necesară cu legile pe care o au lucrurile ca obiecte ale experienței? sau: cum este posibil să cunoaștem *a priori* conformitatea necesară cu legile pe care o are experiența cu privire la toate obiectele ei în general?

Examinată mai de aproape, această problemă, în orice chip am pune-o, nu poate avea cu privire la cunoștința pură a naturii (care constituie punctul central al chestiunii) decât o singură deslegare. Căci legile subiective, care singure fac posibilă o cunoștință a lucrurilor întemeiată pe experiență, se aplică și acestor lucruri ca obiecte ale unei experiențe posibile (nu li se aplică însă ca lucruri în sine, căci aci nu le consi-

derăm de fel ca atare). Este deci tot una dacă spun: fără legea că atunci când un fapt este perceput, el este totdeauna raportat la un alt fapt care îl precede și căruia îi urmează conform unei reguli universale, o judecată de percepție nu poate niciodată să aibă valoarea unei experiențe, sau altfel exprimat: tot ceace experiența îmi spune că se întâmplă trebuie să aibă o cauză.

Este totuș mai potrivit să alegem prima formulă. Căci dacă putem avea, *a priori* și înainte ca orice obiecte să ne fie date, cunoștința condițiilor care singure fac posibilă o experiență a acestor obiecte, dacă însă pe de altă parte nu putem niciodată cunoaște căror legi obiectele sunt supuse în ele însele independent de vreo experiență posibilă, urmează că nu vom putea studia *a priori* natura lucrurilor altfel decât căutând condițiile și legile universale (deși subiective) sub care o asemenea cunoștință este posibilă ca experiență (adică numai după simpla ei formă), și determinând astfel posibilitatea lucrurilor ca obiecte ale experienței. Dacă aș alege al doilea fel de exprimare și aș căuta condițiile *a priori* în care natura ca obiect de experiență este posibilă, aș putea ușor să mă rătăcesc, închipuindu-mi că am să vorbesc despre natură ca de un lucru în sine, și m'aș încurcă fără niciun rezultat într'o trudă nescârșită spre a căuta legile unor lucruri, fără ca niciunul din elementele lor să-mi fie dat.

Nu vom avea prin urmare aici a face decât cu experiența și cu condițiile universale și date *a priori* ale posibilității ei, pentru ca din ele să determinăm

natura ca obiect total al oricărei experiențe posibile. Cred că voiți fi înțeles: nu vorbesc aici de regulile pentru observarea unei naturi de mai înainte date, care presupun mai dinainte experiența; prin urmare nu vom cerceta cum putem învăța din experiență legile naturii, căci atunci ele nu ar fi *a priori* și nu ar constitui o fizică pură, ci cum condițiile *a priori* ale posibilității experienței sunt totdeauna izvoarele din care trebuie să derivate toate legile universale ale naturii.

§ 18.

Trebuie mai întâiu să observăm că deși toate judecățile de experiență sunt empirice, adică își au fundamentul în percepția imediată a simțurilor, totuși, invers, nu este adevărat că toate judecățile empirice sunt și judecări de experiență, ci pe lângă elementul empiric și, în general, pe lângă ceea ce este dat de intuiția sensibilă, trebuie să se mai adauge la percepție și oarecare concepte particulare care au o origine cu totul *a priori* în intelectul pur, concepte sub care orice percepție trebuie mai întâiu să fie subsumată, pentru ca numai în urmă să poată fi transformată, prin mijlocirea lor, în experiență.

Judecățile empirice, întrucât au o valoare obiectivă, sunt judecări de experiență; dacă nu au decât o valoare subiectivă, le numim simple judecări de percepție. Acestea din urmă n'au nevoie de niciun concept al intelectului pur, ci numai de legătura logică a percepțiilor într'un subiect cugetător. Cele din urmă însă cer totdeauna, pe lângă reprezentările intui-

ției sensibile, și anumite concepte create original în intelect și care sunt tocmai cele ce fac ca judecata de experiență să aibă valoare obiectivă.

Toate judecățile noastre sunt la început simple judecăți de percepție și nu au valoare decât pentru noi, adică numai pentru subiectul nostru; numai în urmă le dăm o nouă relație punându-le în legătură cu un obiect, și voim să fie valabile totdeauna pentru noi ca și pentru toată lumea. Căci, dacă o judecată se acordă cu un obiect, toate judecățile asupra aceluiaș obiect trebuie să se acorde între ele, așa că valoarea obiectivă a unei judecăți de experiență nu înseamnă altceva decât valoarea ei universală și necesară. Și invers, când găsim motive să considerăm o judecată ca necesară și cu valoare universală (caractere care nu se întemeiază niciodată pe percepție, ci pe conceptul pur al intelectului sub care percepția este subsumată), trebuie să o socotim și ca obiectivă, adică să o considerăm că nu exprimă numai simpla relație a percepției față de un subiect, ci o proprietate constitutivă a obiectului, căci n'ar fi niciun motiv ca judecățile altora să trebuiască să se acorde în mod necesar cu ale mele, dacă n'ar fi unitatea obiectului la care se raportă și cu care se acordă toate ca să le silească să se acorde și între ele.

#### § 19.

De aci urmează că valoarea obiectivă și universalitatea necesară (pentru toată lumea) sunt concepte reciproce și, deși nu cunoaștem obiectul în sine, totuș când spunem că o judecată are valoare universală și o con-

siderăm prin urmare ca necesară, înțelegem prin chiar aceasta că are valoare obiectivă. Această judecată ne face să cunoaștem obiectul (cu toate că el ne rămâne necunoscut cum ar putea fi în sine) prin legătura necesară și universal valabilă a percepțiilor date. Cum acesta este cazul tuturor obiectelor simțurilor, judecățile de experiență vor primi valoarea lor obiectivă nu dela cunoștința imediată a obiectului (căci această cunoștință este imposibilă), ci numai dela condiția care dă valoare universală judecăților empirice, și care, precum am spus, nu se întemeiază niciodată pe condiții empirice sau în general sensibile, ci pe un concept pur al intelectului. Obiectul în sine rămâne totdeauna necunoscut. Când însă un concept al intelectului face ca legătura reprezentărilor date sensibilității despre un obiect să aibă valoare universală, obiectul devine și el determinat prin acest raport și judecata este obiectivă.

Să deslușim: odaia este caldă, zahărul este dulce, pelinul este amar<sup>1)</sup>, sunt judecăți care au numai o valoare subiectivă. Nu pretind că în orice timp va trebui să simț la fel, sau că toți ceilalți trebuie să simț la fel cu mine. Aceste judecăți exprimă numai raportul

<sup>1)</sup> Recunosc că aceste exemple nu cuprind judecăți de percepție care să poată deveni vreodată judecăți de experiență chiar dacă le-am adăugi un concept al intelectului, fiindcă privesc numai afecțiunea sensibilă pe care oricine o recunoaște că este pur subiectivă și care nu poate deci niciodată să fie atribuită obiectului, astfel că aceste judecăți nu vor putea deveni niciodată obiective. Am voit numai să dau un exemplu de o judecată care nu are decât o valoare subiectivă și nu conține nimic care să-i poată da o universalitate necesară, deci un raport cu obiectul. Un exemplu de judecăți de percepție care prin adăugirea unui concept al intelectului devin judecăți de experiență urmează în nota următoare.

dintre două senzații și același subiect, adică eul meu, și numai în starea mea actuală de percepție. De aceea, ele nu pot să aibă nicio valoare în privința obiectului. Acestea sunt judecățile pe care le numesc judecăți de percepție. Cu totul altfel stau lucrurile cu judecățile de experiență. Ceea ce experiența mă învață în anumite împrejurări, ea trebuie să mă învețe întotdeauna pe mine și pe oricine altul; valoarea ei nu se mărginește la subiect sau la starea lui actuală. De aceea spun că toate judecățile de acest fel au valoare obiectivă. Așa, de pildă, când afirm că aerul este elastic, această judecată este la început numai o judecată de percepție în care stabilesc un raport prin simțurile mele între două senzații. Ca să o pot numi judecată de experiență, cer ca această legătură să fie supusă unei condiții care să-i dea o valoare universală: pretindecă eu, în orice timp, și oricare altul să fim siliți cu necesitate să unim aceeași percepție în aceleași împrejurări.

## § 20.

Va trebui prin urmare să analizăm experiența în general — acest product al simțurilor și al intelectului — spre a vedea ce cuprinde și a ne da seama cum judecata de experiență este posibilă. Baza ei este intuiția de care am conștiință, deci percepția (*perceptio*) care atârnă numai de simțuri. În al doilea rând vine și judecata; ea provine numai din intelect. Această judecată poate fi de două feluri: sau o judecată prin care nu fac decât să compar percepțiile în conștiința mea individuală, sau o judecată prin care leg percep-

țiile într'o conștiință în general. Primul fel reprezintă numai o judecată de percepție care nu are decât valoare subiectivă, nefiind decât legătura percepțiilor în starea mea internă, fără niciun raport cu vreun subiect. Deaceea, nu este exact, precum ne închipuim de obicei, că pentru a avea o experiență este destul să comparăm percepțiile și să le legăm cu ajutorul judecății într'o conștiință, căci prin aceasta judecata nu capătă nici valoarea universală, nici necesitatea, care singure îi dau valoare obiectivă și o prefac în experiență.

Înainte ca percepția să poată deveni experiență, trebuie prin urmare ca o judecată cu totul de altă natură să preceadă. Intuiția dată trebuie să fie subsumată sub un concept care determină forma judecății în general în raport cu intuiția și care leagă conștiința empirică a intuițiilor într'o conștiință în general și prin aceasta dă judecăților empirice valoare universală. Un asemenea concept este un concept pur *a priori* al intelectului, care nu face altceva decât determină modul general în care o intuiție poate servi pentru judecată. Să luăm un asemenea concept, spre exemplu conceptul de cauză: el determină intuiția care este subsumată sub el, de pildă intuiția de aer, în raport cu judecata în general, și ne spune că conceptul de aer stă față de cel de dilatație în raportul în care stă antecedentul față de consecvent în judecata ipotetică. Conceptul de cauză este deci un concept pur al intelectului, cu totul distinct de orice percepție posibilă, și slujește numai pentru a determina reprezentarea pe care o cuprinde în raport cu



judecata în general, făcând astfel posibilă o judecată cu valoare universală.

Înainte deci ca o judecată de percepție să poată deveni o judecată de experiență, se cere ca percepția să fie subsumată sub un asemenea concept al intelectului; de pildă, aerul stă sub conceptul de cauză care determină ca ipotetică judecata asupra aerului în raport cu dilatația<sup>1)</sup>. În acest chip dilatația nu este de acum înainte înfățișată ca aparținând numai percepției mele de aer așa cum o am în starea mea actuală, sau și în alte stări ale mele, sau în starea de percepție a celorlalți, ci este înfățișată ca aparținând necesar oricărei percepții; astfel că judecata: aerul este elastic, capătă valoare universală și devine în sfârșit o judecată de experiență, datorită faptului că este precedată de anumite judecăți care subsumează intuiția de aer sub conceptul de cauză și efect, și determină prin aceasta percepțiile nu numai una față de alta în subiectul meu, ci și față de forma judecății în general (în exemplul nostru, față de forma judecății ipotetice), dând în acest chip judecății empirice o valoare universală.

Dacă analizăm toate judecățile noastre sintetice care au valoare obiectivă, găsim că ele nu sunt niciodată

---

<sup>1)</sup> Spre a avea un exemplu mai ușor de înțeles, să luăm pe cel următor: când soarele luminează piatra, ea se încălzește. Această judecată este o simplă judecată de percepție și nu cuprinde nicio necesitate, oricât de dese ori eu sau alții am fi avut percepția acestui fapt; percepțiile sunt numai legate astfel în mod obișnuit. Dacă spun însă: soarele încălzește piatra, în acest caz se adaugă la percepție și conceptul intelectual de cauză, care leagă în mod necesar la conceptul luminii soarelui pe acela al căldurii și judecata sintetică devine astfel în mod necesar universală, prin urmare obiectivă, transformându-se din percepție în experiență.

alcătuite din simple intuiții legate într-o judecată numai prin comparație, cum se crede de obicei. Dimpotrivă, găsim că ele ar fi imposibile dacă conceptelor trase din intuiție nu li s'ar fi adăugat și un concept pur al intelectului sub care acele concepte au fost subsumate și prin care ele au fost legate întâia oară într-o judecată cu valoare obiectivă. Chiar și judecățile matematicii pure în axiomele lor cele mai simple nu sunt scutite de această condiție. Principiul că linia dreaptă este drumul cel mai scurt între două puncte presupune că linia este subsumată sub conceptul de mărime, care nu este de sigur o simplă intuiție, ci își are sediul numai în intelect și servește să determine intuiția de linie în vederea judecăților care pot fi formulate asupra ei sub raportul cantității acestor judecăți, și, mai precis, sub raportul pluralității lor (ca *judicia pluraliva*)<sup>1)</sup>, deoarece prin aceste judecăți înțelegem că într-o intuiție dată este cuprinsă o multiplicitate omogenă.

#### § 21.

Spre a stabili acum posibilitatea experienței întrucât ea se întemeiază *a priori* pe conceptele pure ale intelectului, trebuie mai întâiu să înfățișem într-o tablă completă partea care aparține funcției judecății în

<sup>1)</sup> Acest nume aș voi să-l văd dat judecăților pe care logica le numește *particularia*, căci această din urmă expresie cuprinde deja ideea că ele nu sunt universale. Când însă pornesc dela unitate (în judecățile singulare) și mă ridic spre totalitate, nu pot încă să introduc un raport cu totalitatea: cuget numai multiplicitatea fără totalitate, nu cuget excluderea totalității. Această distincție este necesară dacă este vorba să supunem operațiile logice conceptelor pure ale intelectului. În întrebuintarea logică putem însă rămâne la termenii cei vechi.

general precum și diferitele momente ale intelectului în judecată; căci conceptele pure ale intelectului—care nu sunt altceva decât concepte ale unor intuiții în general întrucât acestea sunt determinate în raport cu unul sau cu altul din momentele judecății în sine, deci întrucât sunt determinate în mod necesar și universal — vor fi perfect paralele cu diferitele momente ale intelectului în judecată. În acest chip principiile *a priori* ale posibilității oricărei experiențe, ca cunoștință empirică cu valoare obiectivă, vor fi exact determinate. Căci ele nu sunt altceva decât propoziții care subsumează orice percepție (conform unor anumite condiții universale ale intuiției) sub aceste concepte pure ale intelectului.

### TABLA LOGICĂ A JUDECAȚILOR.

I.

*După cantitate:*

Universale.

Particulare.

Singulare.

2.

*După calitate:*

Afirmative.

Negative.

Nedefinite.

3.

*După relație:*

Categorice.

Ipotetice.

Disjunctive.

4.

*După modalitate:*

Problematică.

Asertorică.

Apodictică.

*TABLA TRANSCENDENTALĂ A  
CONCEPTELOR INTELECTULUI.*

I.

*După cantitate:*

Unitate (măsura).  
Multiplicitate (mărimea).  
Totalitate (întregul).

2.

*După calitate:*

Realitate.  
Negație.  
Limitațiune.

3.

*După relație:*

Substanță.  
Cauză.  
Reciprocitate.

4.

*După modalitate:*

Posibilitate.  
Existență.  
Necesitate.

*TABLA FIZICĂ PURĂ A PRINCIPIILOR  
UNIVERSALE ALE FIZICII.*

I.

Axiomele intuiției.

2.

Anticipațiile percepției. Analogiile experienței.

3.

4.

Postulatele  
cugetării empirice în general.

## § 21 (a).

Pentru a cuprinde într'o singură formulă tot ce precede, este mai întâiu necesar să amintim cititorilor că aici nu este vorba de originea experienței, ci de conținutul ei. Prima chestiune aparține psihologiei empirice, și chiar în această știință nu ar putea niciodată primi o soluție potrivită fără deslegarea celei de a doua, care ține de critica cunoștinței și în special de critica intelectului.

Experiența este alcătuită din intuiții, care aparțin sensibilității, și din judecăți, care sunt o funcție numai a intelectului. Dar judecățile pe care intelectul le scoate numai din intuițiile sensibile sunt încă departe de a fi judecăți de experiență. Căci judecățile trase numai din intuițiile sensibile nu fac decât să lege percepțiile așa cum sunt date în intuiția sensibilă, pe câtă vreme judecățile de experiență trebuie să exprime ceea ce conține experiența în general, prin urmare nu numai ce se cuprinde în simpla percepție a cărei valoare este pur subiectivă. Judecata de experiență trebuie deci să adauge în actul judecății la intuiția sensibilă și la legătura logică a acesteia (după ce prin comparație i-a dat universalitatea) încă ceva care dă judecății sintetice caracterul de necesitate și o face astfel să aibă valoare universală; acest ceva nu poate fi decât conceptul care reprezintă intuiția ca determinată în ea însăși în raport cu o anumită formă a judecății de preferință alteleia, adică un concept care să aibă acea unitate sintetică a intuițiilor care nu poate fi reprezentată decât numai printr'o funcție logică dată a judecăților.

## § 22.

Rezumând cele de mai sus: funcția simțurilor este intuiția, aceea a intelectului este cugetarea. Dar a cugeta este a uni reprezentările într'o conștiință. Această unire se produce sau numai relativ cu un subiect și este în acest caz accidentală și subiectivă, sau are loc în mod absolut și este atunci necesară sau obiectivă. Unirea reprezentărilor într'o conștiință este judecata. A cugeta este deci egal cu a judeca sau a raporta reprezentările la judecăți în general. Deaceia, judecățile sunt sau pur subiective, când reprezentările sunt raportate numai la conștiința unui subiect și reunite într'însul, sau obiective, când sunt reunite într'o conștiință în general, adică reunite în mod necesar. Momentele logice ale tuturor judecăților sunt diferitele feluri posibile de a uni reprezentările într'o conștiință. Dacă ele servesc drept concepte, vor fi concepte ale unirii necesare a reprezentărilor într'o conștiință, deci principii ale unor judecăți cu valoare obiectivă. Această unire într'o conștiință este sau analitică, prin identitate, sau sintetică, prin împreunarea și adăugirea diferitelor reprezentări între ele. Experiența consistă în legarea sintetică a fenomenelor (percepțiilor) într'o conștiință, întrucât această legătură este necesară. Prin urmare, conceptele pure ale intelectului sunt conceptele sub care toate percepțiile trebuie fi subsumate înainte de a putea servi judecăților de experiență, în care unitatea sintetică a percepțiilor se prezintă ca necesară și cu valoare universală<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Cum se potrivește însă acest principiu, că judecățile de experiență trebuie să implice necesitatea în sinteza percepțiilor, cu celălalt prin-

## § 23.

Judecățile, întrucât sunt privite numai drept condiția unirii unor reprezentări date într'o conștiință, sunt reguli. Aceste reguli, întrucât înfățișează legătura ca necesară, sunt reguli *a priori*, și întrucât nu mai există altele deasupra lor din care să fie derivate, sunt principii fundamentale. Și dat fiind că în raport cu posibilitatea oricărei experiențe, dacă nu considerăm într'însa decât numai forma cugetării, judecățile de experiență nu sunt supuse altor condiții afară de acelea care pun fenomenele, după forma deosebită a intuițiilor, sub conceptele pure ale intelectului, care dau valoare obiectivă judecății empirice, urmează că acestea sunt principiile fundamentale *a priori* ale oricărei experiențe posibile.

Principiile fundamentale ale experienței posibile sunt în acelaș timp legi universale ale naturii care pot fi cunoscute *a priori*. Astfel este deslegată problema pusă în a doua întrebare a noastră: cum este posibilă fizica pură? În adevăr, caracterul sistematic cerut pentru forma științei, îl găsim aci perfect realizat, căci afară de condițiile formale ale tuturor judecăților în ge-

---

cipiu asupa căruia am stăruit atât de mult, anume că experiența, ca cunoștință *a posteriori*, nu ne poate da decât judecăți pur accidentale? Când spun că experiența mă învață ceva, nu mă gândesc decât la percepția care e cuprinsă într'însa, de pildă că după luminarea pietrei de către soare urmează totdeauna căldura, astfel că propoziția scoasă din experiență este ca atare totdeauna contingentă. Faptul că încălzirea pietrei se produce cu necesitate prin luminarea soarelui este într'adevăr cuprins în judecata de experiență (în virtutea conceptului de cauză), dar aceasta nu o învăț prin experiență, ci dimpotrivă, experiența este creată prin această adăugire la percepție a conceptului intelectual (de cauză). V. în Critica Rațiunii pure, secțiunea asupra funcției transcendente a judecății, în ce chip percepția este supusă acestei adăugiri a conceptului intelectual.

neral, pe care le-am arătat mai sus, deci afară de toate regulile în general expuse de logică, altele nu mai sunt posibile. Ele constituiesc un sistem logic, iar conceptele întemeiate pe ele și care cuprind condițiile *a priori* ale tuturor judecăților sintetice și necesare, alcătuiesc astfel un sistem transcendentă; în sfârșit, principiile fundamentale, prin mijlocirea cărora toate fenomenele sunt subsumate în aceste concepte, alcătuiesc un sistem fizic, adică un sistem al naturii, care precede orice cunoștință empirică a acesteia și o face posibilă; deaceia acest sistem poate fi numit fizica universală și pură propriu zisă.

#### § 24.

Cel dintâiu<sup>1)</sup> din aceste principii fizice subsumează toate fenomenele, ca intuiții în spațiu și timp, sub conceptul de mărime și, ca atare, el este un principiu al aplicării matematicii la experiență. Cel de al doilea subsumează ceea ce este propriu zis empiric, adică senzația, care constituie realul din intuiții, nu însă sub conceptul de mărime, căci senzația nu este o intuiție care conține spațiu sau timp, deși așează în ele obiectul care îi corespunde. Intre realitate (reprezentarea sensibilă) și zero sau lipsa totală a intuiției în timp este totuș o diferență care are o mărime, căci între un oarecare grad de lumină și întunec, între un oarecare grad de căldură și frigul absolut,

<sup>1)</sup> Aceste trei paragrafe care urmează nu vor putea fi înțelese cum trebuie decât cu greutate, dacă cititorul nu-și va îmbogăți cele spuse de Critica Rațiunii pure în privința principiilor; ele pot fi însă de folos pentru a ușura înțelegerea generală a acestei părți a Criticii și pentru a atrage luarea aminte asupra punctelor esențiale.



între un oarecare grad de greutate și lipsa absolută de greutate, între un oarecare grad de spațiu plin și spațiul absolut gol putem totdeauna concepe grade din ce în ce mai mici, tot așa precum între conștiință și inconștiința absolută (obscuritatea psihologică) pot totdeauna exista grade mai mici de conștiință. Deaceea, nu este posibilă nicio percepție care să arate o lipsă, un gol absolut: de pildă, nici o obscuritate psihologică, care să nu poată fi considerată ca o conștiință care să nu se deosebească de o alta mai puternică decât prin faptul că aceasta din urmă o întrece; tot astfel în toate cazurile senzației. Iată pentru ce intelectul poate anticipa chiar senzații, care alcătuiesc calitatea specifică a reprezentărilor empirice (a fenomenelor), prin mijlocirea principiului că toate reprezentările, prin urmare ceea ce este real în fenomene, au grade. Aceasta este a doua aplicare a matematicii (*mathesis intensorum*) la fizică.

## § 25.

Determinarea relațiilor dintre fenomene (chiar dacă este vorba numai de determinarea existenței unor asemenea relații) nu este matematică, ci empirică, și nu poate niciodată să aibă valoare obiectivă, deci să fie aplicabilă unei experiențe, dacă nu este subordonată unor principii *a priori* care singure fac posibilă cunoștința experimentală a oricăror relații între fenomene. Deaceea, fenomenele trebuiesc subsumate sub conceptul de substanță care este fundamentul oricărei determinări a existenței concepute ca lucru; în al doilea rând, fenomenele, întrucât se prezintă ca o succesiune,

adică întrucât constituiesc un eveniment, trebuiesc subsumate sub conceptul de efect în raport cu cauza; în sfârșit, întrucât este vorba ca simultaneitatea să fie cunoscută ca obiectivă, deci printr'o judecată de experiență, fenomenele vor trebui să fie subsumate sub conceptul de comunitate (reciprocitate). În acest chip, principiile *a priori* alcătuiesc fundamentul judecăților care au valoare obiectivă, deși sunt empirice, sau, altfel exprimat, principiile *a priori* sunt fundamentul posibilității experienței întrucât ea este chemată să lege în natură obiectele sub raportul existenței. Aceste principii sunt adevăratele legi dinamice ale naturii.

În sfârșit, tot de judecățile de experiență atârână și cunoștința, nu numai a acordului și legăturii fenomenelor în experiență, dar și a relației lor cu experiența în general. Această relație unește într'un concept fie acordul fenomenelor cu condițiile formale cunoscute de intelect, fie conexiunea lor cu materialele simțurilor și ale percepției, fie pe amândouă. Ea cuprinde deci posibilitatea, realitatea și necesitatea după legile universale ale naturii, — ceea ce ar constitui metodologia fizică (deosebirea dintre adevăr și ipoteze și limitele certitudinii acestora din urmă).

#### § 26.

A treia tablă a principiilor fundamentale pe care am dedus-o, conform metodei critice, din chiar natura intelectului, își dovedește prin ea însăși perfecția. Ea este astfel cu mult superioară oricărei alte table pe care mulți au căutat și vor căuta înzadar să o alcătuiască după metoda dogmatică, pornind nu dela înte-

lect, ci dela lucruri. Perfecția ei stă în faptul că cuprinde absolut toate principiile fundamentale sintetice și *a priori*, stabilite conform unui principiu conducător care este facultatea generală de judecată și care constituie esența experienței în relația ei cu intelectul, așa încât putem fi siguri că nu mai există alte principii de acest fel (o siguranță pe care metoda dogmatică nu ne-o poate da niciodată). Dar acesta nu este totuș cel mai mare merit al tablei noastre.

Trebuie să observăm modul cum ea dovedește posibilitatea acestei cunoștințe *a priori* și cum supune toate principiile fundamentale unei condiții pe care nu trebuie să o pierdem niciodată din vedere, dacă nu voim ca aceste principii să fie greșit înțelese și întrebuințate într'un sens mai larg decât cel original pe care li l-a prescris intelectul: anume, să ne amintim mereu că aceste principii nu cuprind decât condițiile unei experiențe posibile în general întrucât ea este supusă unor legi *a priori*. Deaceia, nu spun că lucrurile în sine au o mărime, că realitatea lor are un grad, că existența lor cuprinde o legătură a accidentelor într'o substanță, etc. Aceasta nu o poate nimeni dovedi, deoarece o asemenea legătură sintetică prin simple concepte este cu desăvârșire imposibilă, când lipsește atât orice raport cu intuiția sensibilă, cât și orice legătură a intuițiilor într'o experiență posibilă. Aceste principii fundamentale aduc deci o limitare esențială pentru concepte: toate lucrurile sunt supuse în mod necesar *a priori* condițiilor de mai sus numai întrucât aceste lucruri sunt obiecte ale experienței.

De aci rezultă, în al doilea rând, dovada specifică

a unui caracter propriu al acestor principii fundamentale: ele nu se refer la fenomene și la relațiile dintre acestea, ci la posibilitatea experienței, căreia fenomenele nu-i dau decât materia, nu și forma; cu alte cuvinte, principiile fundamentale se refer numai la propozițiile sintetice obiective și cu valoare universală, care deosebesc tocmai judecățile de experiență de simplele judecăți de percepție. Lucrurile se petrec astfel pentru că fenomenele, ca simple intuiții ocupând o parte din spațiu și din timp, sunt supuse conceptului de cantitate, care unește diversitatea intuițiilor în mod sintetic *a priori* și după anumite reguli; apoi, pentru că percepția mai cuprinde, pe lângă intuiție, și o senzație, și între această senzație și zero (dispariția totală a ei) există totdeauna puțința unei micșorări progresive, așa încât realul fenomenelor trebuie să aibă un grad, căci deși senzația nu ocupă nicio parte a spațiului sau timpului<sup>1)</sup>, totuși trecerea dela timpul sau spațiul gol la senzație nu este posibilă decât în timp; prin urmare, cu toate că despre senzație, privită ca o calitate a intuiției empirice, nu putem niciodată cunoaște *a priori* ce o deosebește

<sup>1)</sup> Căldura, lumina, etc. au un grad tot atât de mare într'un spațiu mic ca și într'unul mare; tot astfel reprezentările interne, durerea, conștiința în general, nu-și micșorează gradul dacă durează un timp mai scurt sau mai lung. Deaceia, cantitatea este aici tot atât de mare într'un punct și într'un moment ca și într'un spațiu sau un timp oricât de mari. Gradele au deci o mărime, dar nu în intuiție, ci numai în simpla senzație sau în cantitatea fundamentului unei intuiții; ele nu pot fi considerate ca mărimi decât numai prin raportul de 1 la 0, adică numai prin faptul că fiecare senzație poate trece într'un timp dat printr'o serie infinită de grade intermediare până când dispare, sau poate crește într'un timp dat printr'o serie infinită de momente până la o senzație determinată (*quantitas qualitatis est gradus*).

specific de celelalte senzații, totuș dacă o privim ca o cantitate a percepției ea poate fi deosebită din punct de vedere al intensității de oricare altă senzație de acelaș fel într'o experiență posibilă în general. În acest chip se explică și se precizează posibilitatea aplicării matematicii la natură din punct de vedere al intuiției sensibile prin care natura ne este dată.

Cititorul trebuie să ia bine seama mai ales la demonstrația principiilor fundamentale expuse sub numele de analogiile experienței. Aceste principii, spre deosebire de principiile aplicării matematicii la fizica generală, nu privesc producerea intuițiilor, ci legătura existenței lor într'o experiență. Experiența însă nu poate fi decât determinarea existenței în timp conform legilor necesare care singure dau acestei existențe valoare obiectivă și o fac să fie experiență. Deaceea, demonstrația noastră nu se referă la unitatea sintetică în legătura lucrurilor în sine, ci în legătura percepțiilor, și chiar și pentru acestea, nu în privința conținutului, ci numai în privința determinării în timp și a raportului existenței în timp după legile universale. Aceste legi universale cuprind deci necesitatea determinării generale a existenței în timp (prin urmare după o regulă *a priori* a intelectului), dacă este vorba ca determinarea empirică în timpul relativ să aibă o valoare obiectivă, deci să fie experiență. Mai mult nu pot stăruî asupra acestui punct în Prolegomene. Deaceea, cititorului, care printr'o îndelungată obișnuință crede că experiența este o simplă grămădire empirică de percepții și nu înțelege nici că ea trece mult mai departe decât ține domeniul acestor percepții și nici că, pentru a da o

valoare universală judecăților empirice, experiența are nevoie de o unitate a intelectului pur care să o precedă *a priori*, mă mărginesc să-i recomand un singur lucru: să ia bine seama la această deosebire dintre experiență și un simplu agregat de percepții și să judece demonstrația de mai sus din acest punct de vedere.

## § 27.

Aici este locul să sguodim din temelii îndoiala lui Hume. El afirmă cu drept cuvânt că nu putem în niciun chip înțelege prin rațiune posibilitatea causalității, adică a raportului dintre existența unui lucru și existența unui alt lucru care este pus în mod necesar de cel dintâiu. Eu adaug că tot atât de puțin putem să înțelegem conceptul de substanță, adică să ne dăm seama de necesitatea ca existența lucrurilor să aibă la bază un subiect care nu mai poate fi predicatul unui alt lucru; ba mai mult, că nu ne putem nici măcar închipui că acest lucru este cu puțință, cu toate că în experiență găsim exemple de aplicarea conceptului de substanță. Deasemenea, adaug că aceeași neputință de a înțelege se întinde și la acțiunea reciprocă a lucrurilor, căci nu putem pricepe cum din starea unui lucru se poate trage o concluzie asupra stării unor lucruri cu totul altele exterioare lui și *vice versa*, și cum substanțele, fiecare având existența ei proprie și separată, pot depinde în mod necesar unele de altele. Totuș sunt departe de a considera aceste concepte ca scoase numai din experiență și necesitatea pe care o găsim în ele ca datorită unei ficțiuni și ca o simplă iluzie

cu care ne înșală o obișnuință îndelungată; dimpotrivă, am arătat îndeajuns că aceste concepte și principiile fundamentale derivate din ele sunt stabilite *a priori* înaintea oricărei experiențe și că au o neîndoioasă exactitate obiectivă, dar numai în ce privește experiența.

## § 28.

Cu toate că nu am nici cea mai mică idee de o asemenea legătură a lucrurilor în sine, așa cum ele există ca substanță sau cum lucrează ca o cauză, sau cum pot sta în raporturi de reciprocitate cu altele (ca părți ale unui întreg real), apoi, cu toate că nu pot cugeta asemenea proprietăți ca aparținând fenomenelor ca fenomene (căci conceptele de substanță, cauză sau reciprocitate nu cuprind ceva care se găsește în fenomene, ci numai ceea ce intelectul trebuie să cugete),— totuș am idee despre o asemenea legătură a reprezentărilor în intelectul meu și anume în forma generală a judecăților: reprezentările stau în unele judecăți ca subiectul în raport cu predicătele, în altele ca premisa în raport cu consecvențele și în sfârșit în altele ca părți care alcătuiesc împreună întregul unei cunoștințe posibile. Apoi mai știm *a priori* că dacă nu privim ca determinată reprezentarea unui obiect în raport cu unul sau altul din aceste momente ale judecății, nu putem avea nicio cunoștință valabilă a obiectului; și că, de asemenea, dacă ne ocupăm de obiectul în sine, nu putem avea niciun indiciu după care să cunoaștem că obiectul este determinat prin unul sau altul din momentele de mai sus, deci să știm că stă sub con-

ceptul de substanță, sau de cauză, sau (în raport cu alte substanțe) sub conceptul de acțiune reciprocă, deoarece nu avem nici o idee de posibilitatea unei asemenea legături a existenței. Problema nu este însă să știm cum sunt determinate lucrurile în sine în raport cu momentele judecății în general, ci cum cunoștința experimentală a lucrurilor este determinată din acest punct de vedere, adică cum lucrurile, ca obiecte ale experienței, pot și trebuie să fie subsumate sub aceste concepte ale intelectului. Și atunci este limpede: înțeleg pe deplin nu numai posibilitatea, ci și necesitatea de a subsuma toate fenomenele sub aceste concepte, adică de a întrebuiți conceptele ca principii ale posibilității experienței.

§ 29.

Spre a pune la încercare conceptul problematic al lui Hume, — conceptul de cauză pe care el îl socotea drept o *crux metaphysicorum*, logica ne dă *a priori* forma unei judecăți condiționate în general, adică o cunoștință dată ca premisă și alta ca <sup>ca</sup> concluzie. Se poate însă ca în percepție să întâlnim o regulă a unui alt raport care ne spune că după un anumit fenomen urmează totdeauna altul (cu toate că reciproca nu este adevărată); acesta este cazul când trebuie să mă slujesc de judecata ipotetică spre a spune, de pildă, că dacă un corp a fost îndestul luminat de soare, el se încălzește. E drept că încă nu găsim aici o necesitate a legăturii, prin urmare nici conceptul de cauză. Trec însă mai departe și spun: dacă este vorba ca propoziția de mai sus, care este numai o simplă le-



gătură subiectivă de percepții, să devină o propoziție de experiență, ea trebuie să se înfățișeze ca necesară și cu valoare universală. O asemenea propoziție ar fi aceasta: soarele prin lumina lui este cauza încălzirii. Regula empirică de mai sus este de acum înainte privită ca o lege și ca valabilă nu numai pentru simplele fenomene, ci și pentru fenomene în raportul lor cu o experiență posibilă, care are nevoie de reguli universale și cu necesitate valabile. Înțeleg prin urmare foarte bine că conceptul de cauză este un concept care aparține în mod necesar numai formei experienței și că posibilitatea lui stă în legătura sintetică a percepțiilor într'o conștiință în general. Nu înțeleg însă nicidecum posibilitatea unui lucru în general care ar fi o cauză, și aceasta fiindcă conceptul de cauză nu implică o condiție inerentă lucrurilor, ci o condiție inerentă numai experienței sau cu alte cuvinte, fiindcă determinarea causală nu poate fi o cunoștință cu valoare obiectivă decât numai în privința fenomenelor și a succesiunii lor în timp, întrucât fenomenul care precede poate fi legat de cel care urmează după regula judecăților ipotetice.

## § 30.

De aceea, conceptele pure ale intelectului nu au niciun sens dacă sunt despărțite de obiectele experienței și sunt aplicate lucrurilor în sine (*noumena*). Ele nu servesc, ca să spun astfel, decât pentru a silabisi fenomenele spre a le putea citi în formă de experiență. Principiile ce isvorăsc din raportarea acestor concepte pure ale intelectului la lumea sensibilă slujesc înțelec-

tului numai pentru experiență: în afară de ea, ele rămân legături arbitrare fără realitate obiectivă, a căror posibilitate nu o putem cunoaște *a priori*, precum nu putem nici confirma și nici măcar face să se înțeleagă prin vreun exemplu raportul pe care l-ar avea cu obiectele, pentru că toate exemplele sunt luate numai dintr'o experiență posibilă și prin urmare și obiectele acestor concepte nu pot fi întâlnite altundevă decât tot într'o experiență posibilă.

Această deslegare completă a problemei lui Hume, deși contrarie așteptărilor lui, salvează originea *a priori* a conceptelor pure ale intelectului și valoarea legilor universale ale naturii, ca legi ale intelectului, dar reduce întrebuintărea lor numai la experiență, pentru că posibilitatea lor se întemeiază numai pe raportul intelectului cu experiența, — nu însă în sensul că ele ar deriva din experiență, ci dimpotrivă, în sensul că experiența derivă din ele. Hume n'a întrevăzut niciodată această inversare a legăturii dintre experiență și legile ei.

Din toate cercetările de până acum rezultă: «Toate principiile fundamentale sintetice și *a priori* nu sunt altceva decât principii ale unei experiențe posibile» și nu pot niciodată fi aplicate lucrurilor în sine, ci numai fenomenelor ca obiecte ale experienței. Deaceia matematica pură ca și fizica pură nu se pot aplica niciodată la altceva decât la simplele fenomene și nu pot reprezenta decât sau ceea ce face posibilă experiența în general, sau ceea ce poate fi totdeauna reprezentat într'o experiență posibilă pentru că derivă din aceste principii sintetice *a priori*.

## § 31.

Iată că am ajuns în sfârșit la ceva precis pe care ne putem sprijini în toate încercările metafizice, încercări care până acum au atins toate problemele, fără deosebire, cu destulă îndrăsneală, dar totdeauna fără metodă. Niciodată cugetătorii dogmatici nu și-au închipuit că țelul străduințelor lor ar putea fi așa de repede fixat, nici chiar aceia cari, prea încrezuți în dreapta lor judecată și întemeiați pe concepte și principii ale rațiunii pure legitime și naturale, dar destinate numai simplei întrebuințări experimentale, se avântau în considerații pentru care nu găseau și nici nu puteau să găsească limite, deoarece nu reflectaseră și nici nu erau în stare să reflecteze vreodată asupra naturii și posibilității unui asemenea intelect pur.

Vreun naturalist al rațiunii pure (înțeleg prin acest termen pe acela care se bizuie să rezolve chestiunile metafizice fără să aibă nevoie de vreun fel de știință) ar putea pretinde nu numai că a bănuțit, dar chiar că a cunoscut și a înțeles cu mult înainte, datorită spiritului de divinație al bunului său simț, ceea ce noi am expus aici cu atâtea pregătiri sau, dacă preferă, cu atâtea pompă pedantă și prolixă, anume că noi cu întreaga noastră rațiune nu putem niciodată trece dincolo de câmpul experiențelor. Totuș va trebui să recunoască, dacă îi cercetăm încetul cu încetul principiile sale raționale, că printre ele sunt multe pe care nu le-a extras din experiență și care sunt deci independente de aceasta și *a priori* valabile. Atunci pentru care motive voește să închidă pe filozoful dogmatic ca și pe

= valabilă în sine  
 și a priori

sine însuș în anumite limite, când amândoi se servesc de aceste concepte și principii chiar dincolo de orice experiență posibilă, tocmai pentru că le cred independente de experiență? Dar însuș acest adept al bunului simț nu este așa de sigur, cu toată pretinsa lui înțelepciune ieftin adunată, că fără să prindă de veste, trecând peste obiectele experienței, nu va intra în tărâmul închipuirilor. De obicei este destul de adânc înfundat în acest tărâm, cu toate că vorbirea lui populară, care prezintă toate lucrurile ca fiind verosimile și ca fiind conjecturi raționale sau analogii, dă un oarecare lustru pretențiilor sale neîtemeiate.

§ 32.

Încă din timpurile cele mai vechi ale filozofiei, cercetătorii rațiunii pure și-au închipuit că, în afară de ființele sensibile sau fenomene (*phaenomena*), care alcătuiesc lumea sensibilă, mai există și alte ființe intelectuale (*noumena*), care ar alcătui o lume a intelectului; și cum ei credeau că fenomenul este o simplă iluzie (credință scuzabilă pentru niște vremuri încă neîndestul de cultivate), nu acordau realitate decât acestor ființe intelectuale.

E drept că dacă privim obiectele simțurilor numai ca simple fenomene, cum se și cuvine, admitem implicit că fenomenele au ca fundament un lucru în sine, cu toate că nu știm cum acest lucru este alcătuit în sine, ci îi cunoaștem numai fenomenul, adică modul în care simțurile noastre sunt afectate de acest ceva necunoscut. Intellectul deci, prin simplul fapt că privește fenomene, recunoaște existența unor lucruri

în sine, astfel că putem spune că reprezentarea unor asemenea ființe care stau la baza fenomenelor, prin urmare a unor ființe pur intelectuale, este nu numai admisibilă, dar și de neînlăturat.

Deductia noastră critică nu exclude de fel asemenea lucruri (*noumena*), ci numai limitează principiile fundamentale ale esteticii, interzicând ca ele să fie extinse la toate lucrurile (ceeace ar preface totul într'un pur fenomen) și recunoscându-le valoare numai în privința obiectelor unei experiențe posibile. Așadar ființele intelectuale sunt admise numai sub condiția pe care o pune această regulă care nu suferă nicio excepție: în niciun chip nu știm și nu putem ști nimic determinat despre aceste ființe pur intelectuale, deoarece atât conceptele pure ale intelectului cât și intuițiile pure nu se aplică la nimic alt decât la obiectele experienței posibile, prin urmare numai la simplele ființe sensibile, și îndată ce ne depărtăm de acestea, conceptele pure ale intelectului nu mai au nici cel mai mic înțeles.

### § 33.

Este într'adevăr ceva înșelător în conceptele pure ale intelectului nostru, care ne ispitește să le dăm o întrebuintare transcendentă, căci așa numesc eu ceea ce depășește orice experiență posibilă. Nu numai că conceptele noastre de substanță, forță, acțiune, realitate etc., fiind cu desăvârșire independente de experiență și necuprinzând niciun fenomen sensibil, par că se raportă într'adevăr la lucrurile în sine (*noumena*), dar ceea ce întărește și mai mult această presupunere este

faptul că ele cuprind în sine o necesitate de determinare pentru care nu găsim niciodată echivalent în experiență. Conceptul de cauză cuprinde o regulă conform căreia unei stări anumite îi urmează în mod necesar o alta; experiența însă nu ne poate arăta decât că dese ori sau, în cazul cel mai bun, că de obicei unei stări oarecare a lucrurilor îi urmează o altă stare; ea nu ne poate niciodată da nici strictă universalitate, nici necesitate, etc.

Deaceia conceptele intelectului par a avea mult mai multă însemnare și un mai vast conținut decât ar avea dacă simpla întrebuintare experimentală ar fi toată funcția lor. Iată deci că intelectul își construiește pe nevăgare de seamă, lângă edificiul experienței, o anexă cu mult mai vastă pe care o umple numai cu ființe produse de cugetare, fără să prindă de veste că a trecut cu conceptele sale, de altfel exacte, dincolo de limitele întrebuintării lor.

#### § 34.

Au fost două cercetări importante, indispensabile chiar, deși foarte aride, acelea pe care *Critica Rațiunii pure* le-a făcut la pag. 137 și urm. și la pag. 235 și urm. Cea dintâiu a arătat că simțurile nu ne pun la îndemână *in concreto* conceptele pure ale intelectului, ci numai schema pentru întrebuintarea lor și că obiectul corespunzător acestei scheme nu se găsește decât în experiență, care este un produs al intelectului din materialele date de sensibilitate. În a doua cercetare (*Critica*, pag. 235) s'a arătat că, cu toată independența conceptelor pure ale intelectului și a princi-

piilor fundamentale față de experiență și cu toate că întrebuintarea lor are în aparență o mai mare întin-dere, nu putem totuș cugeta cu ajutorul lor nimic în afară de câmpul experienței, pentrucă ele nu pot face altceva decât să determine forma logică a judecății în raport cu intuițiile date. Cum însă în afară de câmpul sensibilității nu există niciun fel de intuiție, aceste concepte sunt lipsite de orice înțeles, căci nu mai pot fi reprezentate *in concreto* prin niciun mijloc. Prin urmare, toate aceste *noumena*, ca și totalitatea lor care este lumea inteligibilă<sup>1)</sup>, nu sunt altceva decât reprezentarea unei probleme al cărei obiect în sine poate fi posibil, dar a cărei deslegare este, dată fiind natura intelectului nostru, cu desăvârșire imposibilă, pentrucă intelectul nu este o facultate de intuiție, ci numai de legătură a intuițiilor date într'o experiență, și pentrucă experiența trebuie să conțină toate obiectele de care conceptele noastre au nevoie și că în afară de ea toate aceste concepte nu vor avea niciun înțeles, căci nici o intuiție nu poate să le fie supusă.

## § 35.

Putem ierta imaginației să aiureze uneori, adică să nu se mențină cu prudență în limitele experienței, căci

<sup>1)</sup> Nu lumea *intelectuală*, cum se spune de obicei. Căci intelectuale sunt cunoștințele dobândite prin intelect, care se aplică în parte și lumii sensibile. Inteligibile însă se numesc obiectele care nu pot fi reprezentate decât numai prin intelect și la care nici una din intuițiile noastre sensibile nu se poate raportă. Cum însă oricărui obiect trebuie să-i corespundă o intuiție posibilă oarecare, ar trebui să ne închipuim un intelect care ar avea intuiția imediată a lucrurilor. Nu avem însă nici cea mai mică idee despre un asemenea intelect și prin urmare nici despre ființele inteligibile cărora el ar avea să se aplice.

un asemenea sbor liber o va însufleți și îi va spori puterile, și va fi totdeauna mai ușor să-i potolim îndrăsneala decât să o facem să-și scuture inerția. Nu putem însă ierta niciodată intelectului când în loc să cugete, cum îi este chemarea, începe să aiureze, căci în el stă singurul nostru sprijin pentru a pune stavilă, acolo unde este nevoie, aiurărilor imaginației.

Intelectul pornește pe această cale greșită modest și cu un aer nevinovat. Mai întâiu pune în evidență cunoștințele elementare pe care le găsește în sine însuș înainte de orice experiență, dar care nu pot să-și aibă aplicarea decât numai în experiență. Apoi părăsește treptat aceste limite, căci ce le-ar putea împiedeca din moment ce își scoate principiile cu deplină libertate din sine însuș? Astfel ajunge mai întâiu să construiască niște forțe ale naturii, apoi ființe situate în afară de natură, pentru a sfârși cu o lume pentru construirea căreia materialele nu-i pot lipsi, căci au fost din belșug grămădite de o imaginație rodnică fără să fi fost vreodată confirmate de experiență, dar și fără ca experiența să le fi contrazis vreodată. Astfel se explică pentruce tinerii cugetători au atâta predilecție pentru metafizica aceasta dogmatică și îi jertfesc adesea timpul și talentul lor, care ar fi fost atât de folositor în alte direcții.

Zadarnic cauți să împiedeci asemenea încercări sterile ale rațiunii pure amintind mereu greutatea de a deslegă probleme atât de obscure, plângându-te de limitarea rațiunii noastre și reducându-i afirmațiile la simple presupuneri. Căci câtă vreme imposibilitatea acestor încercări n'a fost lămurit stabilită și rațiunea



nu a ajuns să se cunoască pe sine însuș printr'o adevărată știință, în care domeniul întrebuirii ei exacte să fie despărțit cu o siguranță geometrică de domeniul întrebuirii ei nelegitime și sterile, aceste străduințe zadarnice nu vor fi niciodată pe deplin înlăturate.

## § 36.

## CUM ESTE POSIBILĂ ÎNSĂȘ NATURA ?

Această întrebare care este punctul cel mai înalt pe care îl poate atinge vreodată filozofia transcendentă și la care ea trebuie să tindă ca la o limită pentru a-și desăvârși opera, cuprinde în realitate două întrebări:

*Intâiu:* cum este posibilă natura în înțeles *material*, adică natura privită din punct de vedere al intuiției, ca totalitate a fenomenelor; în ce chip spațiul, timpul și obiectul senzației, care le umple pe amândouă, sunt posibile în general? Răspunsul este: datorită naturii sensibilității noastre, care face ca această facultate să fie impresionată, într'un mod propriu ei, de obiecte care îi rămân necunoscute în sine și care sunt cu totul deosebite de fenomenele lor. Acest răspuns a fost dat de *Critica Rațiunii pure* în *Estetica transcendentă*, iar aici în *Prolegomene* a fost dat prin deslegarea primei probleme fundamentale.

*Al doilea:* cum este posibilă natura în înțelesul formal, ca totalitate a regulilor sub care toate fenomenele trebuie supuse, dacă este vorba să le cugetăm ca legate într'o experiență? Răspunsul nu poate fi decât acesta: natura în acest sens nu este posibilă decât datorită alcă-

tuirii intelectului nostru, care face ca toate reprezentările sensibilității să fie în mod necesar raportate la o conștiință. Numai datorită acestei alcătuirii a intelectului devine posibil felul nostru propriu de a cugeta prin reguli, care, la rândul lor, fac posibilă experiența pe care trebuie să o deosebim cu desăvârșire de cunoștința obiectelor în sine. Acest răspuns a fost dat de *Critica Rațiunii pure* în *Logica transcendentă*, iar aci în *Prolegomene* în cursul deslegării celei de a doua probleme fundamentale.

În ce chip însă este posibilă însăși această proprietate particulară a sensibilității sau aceea a intelectului și a apercepției necesare care stă la baza intelectului și a oricărei cugetări? La această întrebare nu mai putem da nici un răspuns, căci pentru orice răspuns și pentru orice cugetare a obiectelor avem nevoie totdeauna tocmai de această proprietate.

Sunt multe legi ale naturii pe care nu le putem cunoaște decât cu ajutorul experienței, dar legarea fenomenelor după anumite legi, adică natura în general, nu poate fi cunoscută prin nicio experiență, pentru că experiența însăși are și ea nevoie de asemenea legi care îi întemeiază *a priori* posibilitatea.

Posibilitatea experienței în general este deci totdeauna și legea universală a naturii, iar principiile fundamentale ale acestei posibilități sunt chiar legile naturii. Căci nu cunoaștem natura altfel decât ca o totalitate a fenomenelor, adică a reprezentărilor care au loc în noi, și nu putem prin urmare scoate legea legăturii lor din nimic alt decât din principiile legăturii acestor reprezentări în noi, adică din condițiile re-

unirii necesare într'o conștiință, reunire care constituie posibilitatea experienței.

Chiar și propoziția fundamentală care a fost dezvoltată în acest întreg capitol: legile universale ale naturii pot fi cunoscute a priori, duce dela sine la afirmarea că principiul suprem al naturii trebuie să stea în noi înșine, anume în intelectul nostru, și că nu trebuie să căutăm legile universale ale naturii cu ajutorul experienței și pornind dela natură, ci, invers, să căutăm natura și legile ei universale numai în condițiile posibilității experienței, pe care le găsim în sensibilitatea și intelectul nostru. Căci cum ar fi altfel cu puțință să cunoaștem a priori aceste legi, dacă ele nu sunt regule ale cunoștinței analitice, ci adevărate extensiuni sintetice ale cunoștinței? O asemenea potrivire necesară a principiilor experienței posibile cu legile posibilității naturii nu poate să se producă decât din două cauze: sau aceste legi sunt scoase din natură cu ajutorul experienței, sau, invers, natura derivă din legile posibilității experienței în general și este perfect identică cu simpla posibilitate de a aplica experienței legi universale. Prima alternativă este contradictorie în sine însăși, căci legile universale ale naturii pot și trebuie să fie cunoscute a priori (adică independent de orice experiență) și să alcătuiască baza oricărei întrebunțări empirice a intelectului, așa că nu rămâne decât a doua alternativă<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Numai Crusius cunoștea o cale mijlocie: anume, că un spirit care nu poate nici să greșească, nici să înșele ar fi sădit în noi dela început aceste legi ale naturii. Numai că adesea se găsesc printre ele și principii înșelătoare (chiar sistemul acestui filozof ne dă destule exemple). Deaceia în-

Trebuie însă să deosebim legile empirice ale naturii, care presupun totdeauna anumite percepții particulare, de legile pure sau universale ale naturii, care fără să aibă la bază percepții particulare, cuprind numai condițiile legăturii lor necesare într'o experiență. Din punct de vedere al acestor din urmă legi, natura și experiența posibilă sunt unul și același lucru. Și deoarece pentru natură posibilitatea de a fi supusă legilor se întemeiază pe legătura necesară a fenomenelor într'o experiență (legătură fără de care nu am putea în nici un chip cunoaște vreun obiect al lumii sensibile), deci pe legile originare ale intelectului, poate să pară ciudat, dar nu este pentru aceasta mai puțin sigur, că intelectul nu-și scoate din natură legile lui (a priori), ci dimpotrivă prescrie naturii legile lui.

## § 37.

Să lămurim această afirmare în aparență îndrăzneată printr'un exemplu care va arăta că unele legi pe care le descoperim în obiectele intuiției sensibile, mai ales dacă le recunoaștem ca necesare, sunt considerate din capul locului de noi ca legi pe care intelectul le prescrie naturii, cu toate că sunt în toate privințele asemenea legilor naturii pe care le atribuim experienței.

## § 38.

Când privim proprietățile cercului, care fac ca această figură să întrunească în ea, deci într'o regulă univer-

trebuințarea unui asemenea principiu, în lipsa unor criterii sigure pentru a distinge originea adevărată de cea falsă, apare ca foarte primejdioasă, căci nu putem niciodată ști cu siguranță ce ne-a putut inspira, spiritul adevărului sau geniul minciunii.

sală, atâtea determinări arbitrare ale spațiului, nu ne putem împiedeca să atribuim o natură acestei ființe geometrice. Astfel, două linii care întretându-se taie în acelaș timp și cercul, în orice direcție ar fi trase, sunt totdeauna așa de regulat divizate, încât dreptunghiul format din segmentele oricăreia din aceste linii este echivalent cu dreptunghiul format din segmentele celeilalte. Și acum mă întreb: această lege rezidă în cerc sau în intelect? Cu alte cuvinte, cuprinde cercul în sine și independent de intelect fundamentul acestei legi, sau intelectul când a construit această figură după conceptele sale (anume după conceptul egalității diametrelor) i-a impus în acelaș timp și legea coardelor care se taie între ele într'un raport geometric? Ne dăm îndată seama când căutăm demonstrația acestei legi, că ea nu poate derivă decât din condiția pe care intelectul a întemeiat construcția acestei figuri, anume din egalitatea diametrelor. Dacă extindem această idee spre a urmări și mai departe unitatea diferitelor proprietăți ale figurilor geometrice sub aceleași legi și dacă considerăm cercul ca o secțiune conică supusă aceluiași condiții fundamentale de construcție ca toate celelalte secțiuni conice, găsim că toate coardele care se taie în interiorul acestora, elipsă, parabolă sau iperbolă, sunt totdeauna tăiate în așa chip încât dreptunghiurile construite din segmentele lor, deși nu sunt egale, sunt însă totdeauna în raporturi egale între ele. Să mergem și mai departe, la doctrinele fundamentale ale astronomiei fizice: vom găsi că asupra întregii naturi materiale stăpânește legea fizică a atracției reciproce, a cărei regulă este că atracția variază în ra-

raport invers cu pătratul distanțelor la care se află punctele de atracție, și deasemenea tot în raport invers cu suprafețele sferice asupra cărora se exercită forța de atracție. Această lege pare că rezidă cu necesitate în chiar natura lucrurilor și deaceia este prezentată de obicei ca putând fi cunoscută *a priori*. Oricât ar fi de simple originile acestei legi care nu se întemeiază decât pe raportul suprafețelor sferice de diferite diametre, consecințele sunt totuși minunate din punct de vedere al diverselor asemănări și regularități pe care aceste suprafețe le prezintă, încât nu numai că toate orbitele posibile ale corpurilor cerești au forma de secțiuni conice, dar încă între aceste obiecte există un astfel de raport încât nu se poate concepe la baza unui sistem al lumii o altă lege a atracției decât aceea a raportului invers proporțional cu pătratul distanțelor.

Iată o natură întemeiată pe legi pe care intelectul le cunoaște *a priori* prin mijlocirea principiilor universale ale determinării spațiului. Și acum întreb: aceste legi ale naturii rezidă în spațiu și intelectul le descopere atunci când se mărginește să cerceteze întelesul adânc al ideii de spațiu, sau rezidă în intelect și în modul cum el determină spațiul după condițiile unității sintetice din care își derivă toate concep-tele? Spațiul este ceva atât de uniform și atât de nedeterminat în privința oricăror proprietăți particulare, încât fără îndoială nu putem căuta în el comoara legilor naturii. Ceeace determină spațiul în forma circulară a figurii de con sau de sferă este intelectul care cuprinde fundamentul unității construcției acestor figuri. Simpla formă universală a intuiției numită spa-

tiu este deci substratul tuturor intuițiilor care pot fi determinate în toate obiectele particulare și în această formă a spațiului stă condiția posibilității și diversității intuițiilor. Unitatea obiectelor însă este determinată numai de intelect și după condiții care rezidă în natura lui proprie. Astfel, intelectul este originea ordinii universale a naturii pentru că supune toate fenomenele sub legile lui proprii și constituie în acest chip o experiență a priori (din punct de vedere al formei), în virtutea căreia tot ce poate fi cunoscut numai prin experiență este supus în mod necesar legilor intelectului. Căci nu avem a face cu natura lucrurilor în sine, care este independentă atât de condițiile sensibilității cât și de acelea ale intelectului, ci cu natura ca obiect al unei experiențe posibile. Astfel, intelectul, făcând posibilă această natură, face în acelaș timp ca lumea sensibilă sau să nu fie obiect al experienței, sau să fie natură.

## § 39.

## APENDICE LA FIZICA PURĂ.

## DESPRE SISTEMUL CATEGORIILOR.

Un filozof nu poate avea altă dorință mai mare decât să isbutească să deducă a priori dintr'un principiu mulțimea conceptelor sau principiilor care i se prezentau fără nici o legătură între ele atunci când le întrebuițau *in concreto*, și să le reunească pe toate într'o singură cunoștință. Până acum crezuse că ultimele produse ale abstracției, care prin comparație păreau că alcătuiesc

un fel particular de cunoștințe, reprezintă un tot complet: de fapt însă ele nu erau decât un agregat. De acum înainte știe că numai ceea ce am arătat noi, nu mai mult și nu mai puțin, ci numai aceasta, poate constitui cunoștința, și își dă seama care sunt diviziunile ei necesare, o înțelege deci și — abia acum are un sistem.

Pentru a alege din cunoștința obișnuită conceptele care n'au la bază vreo experiență particulară dar pe care le întâlnim totuș în orice cunoștință experimentală ea constituind numai simpla formă a legăturii, trebuie o muncă ce nu presupune cugetare mai adâncă sau pătrundere mai mare decât cea care e necesară pentru a extrage dintr'o limbă regulele întrebuintării reale a cuvintelor și a adună astfel elementele unei gramatici (de fapt ambele operații sunt foarte de aproape înrudite între ele), fără ca să putem totuș da motivele pentru care fiecare limbă are o anume alcătuire formală și nu alta și, încă și mai puțin, să putem explica pentru ce nu este cu putință să găsim decât numai un anume număr de asemenea determinări formale, nu mai multe și nu mai puține.

Aristoteles adunase zece asemenea concepte elementare pure sub numele de categorii<sup>1)</sup>. În urmă s'a văzut silit să adauge acestor categorii, pe care le numește și pedicamente, încă alte cinci postpedicamente<sup>2)</sup>, care totuș erau în parte cuprinse în cele dintâiu (ca *prius*, *simul*, *motus*). Dar această rapsodie avea mai mult va-

1) 1) Substantia. 2) Qualitas. 3) Quantitas. 4) Relatio. 5) Actio. 6) Passio.  
7) Quando. 8) Ubi. 9) Situs. 10) Habitus.

2) Oppositum, Prius, Simul, Motus, Habere.



loarea unei îndrumări pentru cercetătorii viitori, decât aceea a unei idei sistematic dezvoltate care să merite a fi adoptată; deaceia a și fost părăsită când filozofia a mai înaintat puțin, ca fiind cu totul inutilă.

Cercetând elementele pure (cele care nu cuprind nimic empiric) ale cunoștinței omenești, am isbutit numai după o îndelungată cugetare să deosebesc cu certitudine conceptele elementare pure ale sensibilității (spațiul și timpul) de acelea ale intelectului. Am exclus astfel din lista lui Aristoteles a șaptea, a opta și a noua categorie. Celelalte nu-mi puteau fi de niciun folos pentru că nu aveam la îndemână nici un principiu cu care să pot măsura întregul domeniu al intelectului și să determin cu precizie toate funcțiile lui din care isvorăsc concepte pure.

Spre a găsi un asemenea principiu am pornit în căutarea unui act al intelectului care să cuprindă pe toate celelalte și care să nu se distingă decât prin diversele modificări sau momente prin care supune multiplicitatea reprezentării sub unitatea gândirii în general. Am găsit astfel că acest act al intelectului este judecata. În privința ei aveam la îndemână munca gata, deși nu lipsită de greșeli, a logicienilor: ea mi-a dat putința să alcătuiesc o tablă completă a funcțiilor pure ale intelectului care erau însă nedeterminate încă în raport cu obiectele. Am raportat apoi aceste funcții de judecată la obiecte în general sau, mai bine zis, la condiția care face ca judecățile să aibă valoare obiectivă și astfel au apărut conceptele pure ale intelectului, în privința cărora nu mai putem avea îndoială că ele singure, atâtea câte erau, nu mai multe

și nici mai puține, alcătuiesc întreaga noastră cunoștință a lucrurilor prin intelectul pur. Le-am dat, precum se cuvenea, vechiul lor nume de categorii, rezervându-mi să le adaug ca completare, sub denumirea de predicabile, toate conceptele ce puteau fi derivate dintr'însele, fie prin stabilirea de legături reciproce între ele, fie prin legături cu forma pură a fenomenului (spațiul și timpul), sau cu materia fenomenului întrucât aceasta nu este încă determinată empiric (obiectul senzației în general). Astfel avea să se constituie îndată un sistem de filozofie transcendențială în vederea căruia nu aveam să fac altă lucrare decât aceea a criticii rațiunii însăș.

Ceeace este însă esențial în acest sistem al categoriilor și îl deosebește de acea veche rapsodie care procedă fără niciun principiu, ceeace îi asigură numai lui meritul de a fi privit ca o adevărată filozofie, este faptul că cu ajutorul lui se poate determina cu precizie adevăratul înțeles al conceptelor pure ale intelectului și condiția întrebuințării lor. În adevăr, rămâne dovedit că aceste concepte pure ale intelectului nu sunt în sine decât funcției logice, care ca atare nu ne pot da nici cea mai mică idee despre un obiect în sine, ci dimpotrivă, au nevoie să aibă la bază o intuiție sensibilă, căci numai astfel își pot îndeplini singura lor funcție, anume de a determina judecățile empirice care ar rămâne altfel nedeterminate și indiferente față de toate funcțiile judecății. În acest chip ele dau judecăților o valoare universală și prin aceasta fac posibile judecățile de experiență în general.

O asemenea concepție asupra naturii categoriilor, care

le reduce la o simplă întrebuintare în vederea experienței, n'a trecut prin minte nici celui care le-a descoperit întâiu și nici nimănui după dânsul. Dar fără o asemenea concepție, care atârnă direct de derivarea sau deducția categoriilor, ele nu mai au absolut niciun folos, ci rămân o biată listă de termeni fără vreo explicare și vreo regulă a chipului cum pot fi întrebuintate. Dacă cei vechi ar fi putut ajunge la această concepție, nu încapă îndoială că întreg studiul cunoștinței prin rațiunea pură, care sub numele de metafizică a zăpăcit multe veacuri atâtea inteligențe frum oase, ne-ar fi fost transmis într'o formă cu totul alta și ar fi luminat mintea omenească în loc să-i sleiască puterile în subtilități sterile și zadarnice, cum a făcut atâta vreme, împiedecând-o să fie de vreun folos pentru adevărata știință.

Acest sistem al categoriilor dă un caracter sistematic tratării oricărui obiect al rațiunii pure și ne arată printr'o indicație sigură și un fir conducător în ce mod și prin ce puncte de cercetare trebuie conduse orice considerații metafizice care au să alcătuiască un tot complet: în adevăr, sistemul nostru cuprinde absolut toate momentele intelectului sub care orice alt concept trebuie să fie supus. Astfel s'a constituit și tabla principiilor fundamentale despre care numai sistemul categoriilor ne poate da siguranța că este completă. Chiar în ce privește diviziunea conceptelor care au să depășească întrebuintarea fizică a intelectului (*Critica*, pag. 344 și pag. 415), tot acelaș fir conducător (care trebuind să treacă totdeauna prin aceleași puncte fixe, determinate *a priori* în intelectul omeneșc, alcătuieste

totdeauna un cerc închis) nu ne mai îngăduie nicio îndoială că obiectul unui concept pur al intelectului sau al rațiunii poate fi pe deplin cunoscut pe această cale, dacă este considerat filozofic și după principii *a priori*. Nu m'am putut împiedeca să mă folosesc de acest fir conducător în privința uneia din cele mai abstracte diviziuni ontologice, anume în privința distincției conceptelor de *ceva* și *nimic* și am alcătuit cu ajutorul lui o tablă necesară și care cuprinde regule (*Critica*, pag. 292).<sup>1)</sup>

Acest sistem, ca orice adevărat sistem întemeiat pe un principiu universal, mai aduce un folos care nu poate fi îndestul apreciat: exclude toate conceptele eterogene care ar putea să se strecoare printre conceptele pure ale intelectului și determină fiecărei cunoștințe locul ei. Conceptele pe care cu ajutorul firului conducător al categoriilor le-am reunit într'o tablă sub

<sup>1)</sup> Când ni se înfățișează o tablă a categoriilor avem prilejul să facem o mulțime de observații judicioase ca: 1) categoria a treia rezultă din unirea într'un singur concept a primelor două; 2) în categoriile de cantitate și calitate nu este decât o trecere dela unitate la totalitate, sau dela *ceva* la *nimic* (din acest punct de vedere categoriile calității trebuie să fie astfel rânduite: realitate, limitatiune, negație absolută), fără *correlata* sau *opposita*, pe când categoriile de relație și modalitate le implică; 3) precum din punct de vedere logic, judecățile categorice sunt baza tuturor celorlalte judecăți, tot astfel categoria de substanță stă la baza tuturor conceptelor despre lucrurile reale; 4) precum modalitatea într'o judecată nu este un predicat particular, tot astfel conceptele de modalitate nu adaugă lucrurilor nicio determinare, etc. Considerațiile de acest fel au toate o mare utilitate. Dacă pe lângă aceasta enumerăm toate predicabilele pe care le găsim mai toate în orice bună Ontologie (de pildă a lui Baumgarten) și le rânduiem pe clase sub categorii, fără a neglija să adăugăm o analiză cât mai completă posibil a tuturor acestor concepte, vom avea o parte pur analitică a metafizicii care nu va cuprinde încă niciun principiu sintetic și care ar putea precede partea doua (cea sintetică). Fiind precisă și completă nu numai că ar fi de folos, dar prin caracterul ei sistematic, ea ar avea și o oarecare frumusețe.

numele de concepte de reflexiune, se amestecă în ontologie, fără voia nimănui și fără ca pretenția lor să fie legitimă, printre conceptele pure ale intelectului. Acestea din urmă sunt însă concepte de legătură, deci concepte ale obiectului însuș, pe când cele dintâiu sunt numai concepte de simplă comparație între alte concepte deja date, având deci cu totul altă natură și întrebuințare. Prin diviziunea mea fundată pe o lege (*Critica*, pag. 260), această confuzie este înlăturată. Folosul acestei table izolate a categoriilor se vede și mai deslușit dacă vom deosebi-o, cum vom face numai decât, de fabla conceptelor transcendente ale rațiunii. Acestea au cu totul altă natură și origine decât conceptele intelectului și deaceia au și o formă deosebită. Separația aceasta atât de necesară n'a fost totuș până acum niciodată făcută de vreun sistem de metafizică: deaceia ideile rațiunii au fost confundate cu conceptele intelectului, ca și cum ar fi din aceeaș familie cu acestea și confuzia n'a putut niciodată să fie înlăturată în lipsa unui sistem special al categoriilor.



*PARTEA A TREIA A PROBLEMEI FUNDAMEN-  
TALE A FILOZOFIEI TRANSCENDENTALE.*

§ 40.

*CUM ESTE POSIBILĂ METAFIZICA IN GENERAL?*

**M**ATEMATICA pură și fizica pură nu ar fi avut nevoie, spre a-și stabili caracterul lor de științe exacte, de o deducție ca aceea pe care am întreprins-o mai sus; căci matematica pură se întemeiază pe propria ei evidență, iar fizica pură, deși isvorăște din intelectul pur, se întemeiază pe experiență și pe confirmarea permanentă pe care i-o dă experiența, de a cărei mărturie nu se poate lipsi, căci cu toată certitudinea pe care o are, această știință nu poate avea din punct de vedere filozofic o valoare egală cu aceea a matematicii. Aceste două științe nu aveau deci nevoie pentru a-și stabili atitudinea lor de o asemenea cercetare, ci numai în vederea altei științe, anume în vederea metafizicii.

Metafizica, în afară de conceptele naturii care își găsesc totdeauna aplicarea în experiență, are să se mai ocupe atât cu conceptele pure ale rațiunii, care nu sunt niciodată date în vreo experiență posibilă, prin urmare cu niște concepte a căror realitate obiectivă (faptul că nu sunt pure închipuiri ale minții noastre) nu poate fi confirmată sau descoperită prin nicio experiență, cât și cu alte afirmații al căror adevăr sau falsitate nu pot deasemenea fi confirmate sau desco-

perite prin nicio experiență. Această parte a metafizicii constituie obiectul ei esențial; toate celelalte probleme ale ei sunt numai un mijloc pentru deslegarea acestui obiect. Metafizica are prin urmare nevoie de o asemenea deducție care să-i justifice legitimitatea. Această a treia problemă, care ni se pune acum, privește punctul central și caracteristic al metafizicii, anume aplicarea rațiunii asupra ei însăși și cunoștința obiectelor pe care presupunem că rațiunea ne-o dă în mod imediat atunci când ea își elaborează propriile sale concepte, fără a avea nevoie să recurgă la mijlocirea experienței care nu o poate ajuta întru nimic <sup>1)</sup>.

Fără deslegarea acestei probleme rațiunea nu este niciodată satisfăcută. Întrebuințarea experimentală la care ea mărginește intelectul pur nu împlinește întreaga chemare a rațiunii. Orice experiență particulară este numai o parte din sfera totală a domeniului rațiunii. Absoluta totalitate a experienței posibile nu este o experiență; totuși ea este o problemă necesară pentru rațiune, care, fie numai pentru ca să-și pună această problemă, are nevoie de concepte cu totul altele decât acelea ale intelectului pur, a căror întrebuințare este pur imanentă, adică nu privește decât experiența atât cât este dată, pe când conceptele rațiunii se raportează la totalitatea experienței, adică la unitatea colectivă a

---

<sup>1)</sup> Dacă putem spune despre o știință că este reală, cel puțin în ideea tuturor oamenilor îndată ce este dovedit că problemele ei sunt puse fiecărui de natura rațiunii omenești și când vedem că nu putem împiedica numeroase cercetări, chiar greșite, în direcția ei, vom putea spune că și metafizica este cu necesitate reală din punct de vedere subiectiv și ne rămâne numai să ne întrebăm cu drept cuvânt cum este posibilă și din punct de vedere obiectiv.

întregii experiențe posibile, și de aceea trec dincolo de orice experiență dată și devin transcendente.

Așadar, precum intelectul are nevoie de categorii pentru experiență, tot astfel rațiunea cuprinde în sine principiul ideilor. Prin acestea înțeleg anumite concepte necesare al căror obiect nu poate fi dat în nici o experiență. Aceste concepte își au sediul în natura rațiunii, precum categoriile îl aveau în natura intelectului, și dacă ele produc o iluzie care poate cu ușurință să ne rățească, această iluzie este de neînălțurat, deși ne putem foarte bine feri «să cădem în ispită».

Cum orice iluzie provine din faptul că privim ca obiectiv principiul subiectiv al judecății, singurul mijloc de apărare împotriva rătăcirilor, în care cade rațiunea când se înșală asupra rolului ei și atribuie, în mod transcendent, obiectului în sine ceea ce depinde numai de propriul ei subiect și de direcția lui în orice întrebuintare imanentă, consistă numai în cunoașterea de sine însăși pe care trebuie să o aibă rațiunea pură în întrebuintarea ei transcendentă (exuberantă).

#### § 41.

Deosebirea între idei, care sunt concepte pure ale rațiunii, și categorii, care sunt concepte pure ale intelectului, și constatarea că ideile sunt cunoștințe cu o natură, o origine și o întrebuintare cu totul deosebite, este un punct atât de important pentru întemeierea unei științe care are să cuprindă sistemul tuturor acestor cunoștințe *a priori*, încât, fără o asemenea distincție, metafizica este cu desăvârșire imposibilă, sau cel mult



rămâne numai un fel de încercare fără rost de a ridica un palat de cărți de joc, fără să cunoști materialele pe care le întrebuițezi și fără să știi dacă ele se potrivesc pentru vreunul din scopurile pe care le urmărești. Dacă *Critica Rațiunii pure* n'ar fi făcut altceva decât să stabilească întâia oară această distincție între idei și concepte, tot a contribuit, numai prin acest simplu fapt, la precizarea ideii noastre de metafizică și la conducerea cercetărilor în domeniul acestei științe mai mult decât au făcut toate străduințele sterile cheltuite de la început și până astăzi pentru a deslega problemele transcendente ale rațiunii pure, care nu au ținut seama că ne găsim pe un tărâm cu totul deosebit de acela al intelectului, și au cuprins astfel sub același nume conceptele intelectului și ale rațiunii ca și cum ar fi fost de același fel.

## § 42.

Toate cunoștințele pure ale intelectului au drept caracteristică faptul că își înfățișează conceptele lor în experiență și își verifică principiile prin experiență. Dimpotrivă, cunoștințele transcendente ale rațiunii nu își prezintă ideile în experiență și nici nu pot găsi în experiență o confirmare sau o contrazicere a principiilor lor. Deaceia eroarea care se poate strecura în aceste cunoștințe transcendente ale rațiunii nu poate fi descoperită prin nimic altceva decât prin însăși rațiunea pură, și această descoperire este foarte anevoioasă pentru că tocmai această rațiune, datorită ideilor ei, are un caracter natural dialectic și iluzia inevitabilă pe care o produce nu poate fi înlăturată prin niciun fel

de cercetări obiective și dogmatice asupra lucrurilor, ci numai prin cercetări subiective asupra însăși rațiunii ca izvor al ideilor.

## § 43.

Cea mai mare preocupare a mea în *Critica Rațiunii pure* a fost totdeauna nu numai să deosebesc cu în-grijire diferitele feluri de cunoștință, dar și să isbutesc să deriv din izvorul lor comun toate conceptele care aparțin fiecărui fel de cunoștință; în acest chip nu numai că aveam să pot determina cu siguranță întrebuințarea lor, datorită faptului că știam de unde derivă, dar mai aveam avantajul neprețuit și până acum nebănuit, de a recunoaște *a priori*, deci întemeindu-mă pe principii, dacă enumerarea, clasificarea și specificarea conceptelor sunt sau nu complete. Fără aceasta, toată metafizica s'ar reduce la o pură rapsodie; căci n'am ști niciodată dacă ceace posedăm este complet sau dacă lipsește ceva și unde lipsește. La dreptul, vorbind, acest avantaj nu-l putem avea decât în filozofia pură; el alcătuiește chiar esența acestei filozofii.

Deoarece găsisem originea categoriilor în cele patru funcții logice ale tuturor judecăților intelectului, eră firesc să caut originea ideilor în cele trei funcții ale raționamentelor rațiunii; căci odatăce asemenea concepte ale rațiunii pure (idei transcendente) sunt date, ele nu pot fi găsite, dacă nu voim să le considerăm ca înăscute, nicăieri altundevă decât în aceeași activitate a rațiunii, care, întrucât nu privește decât forma, constituie elementul logic al raționamentelor rațiunii, iar întrucât prezintă judecățile intelectului ca determinate

față de una sau de alta din formele *a priori*, constituie conceptele transcendente ale rațiunii pure.

Deosebirea formală dintre raționamentele rațiunii face necesară diviziunea lor în raționamente categorice, ipotetice și disjunctive. Conceptele rațiunii care se întemeiază pe aceste raționamente cuprind deci, întâiu, ideea unui subiect complet (substanțial), al doilea, ideea unei serii complete a condițiilor, al treilea, determinarea tuturor conceptelor în ideea unei totalități complete a posibilului<sup>1)</sup>. Prima idee este psihologică, cea de a doua cosmologică, a treia teologică. Cum toate trei — fiecare însă în felul său — dau naștere unei dialectici, apare astfel diviziunea întregii dialectici a rațiunii pure în paralogism, antinomie și ideal al rațiunii pure. Prin această deducție căpătăm siguranța deplină că toate pretențiile rațiunii pure sunt înfățișate în absoluta lor totalitate și că niciuna nu poate lipsi, deoarece însăș facultatea, rațiunii în care toate își au originea, este pe deaîntregul măsurată.

#### § 44.

În aceste considerații generale mai trebuie să observăm că ideile rațiunii nu ne slujesc câtuș de puțin

<sup>1)</sup> În judecata disjunctivă privim toată posibilitatea ca divizată în raport cu un oarecare concept. Principiul ontologic al determinării universale a unui lucru în general (din toate predicatelor contradictorii posibile unul singur convine fiecărui lucru), care este în acelaș timp principiul tuturor judecăților disjunctive, are ca fundament totalitatea tuturor posibilităților, totalitate în care posibilitatea fiecărui lucru în general este considerată ca putând fi determinată. Aceasta slujește ca o mică deslușire a principiului enunțat mai sus: activitatea rațiunii în raționamentele disjunctive este identică în privința formei cu activitatea prin care rațiunea pune ideea unei totalități a întregului real care cuprinde în sine partea pozitivă a tuturor predicatelor contradictorii.

la întrebuintarea intelectului în vederea experienței, cum făceau categoriile; ele nu ne sunt de niciun folos în această privință, ba chiar sunt în contradicție cu maximele cunoștinței raționale a naturii și constituiesc o piedecă pentru această cunoștință, deși într'o altă privință, pe care avem să o determinăm de acum înainte, ele sunt necesare. Chestiunea dacă sufletul este sau nu o substanță simplă ne poate fi cu desăvârșire indiferentă pentru explicarea fenomenelor sufletești, căci nu putem prin nicio experiență posibilă să facem sensibil, deci inteligibil *in concreto*, conceptul unei ființe simple, așa încât acest concept rămâne cu desăvârșire vid pentru înțelegerea cauzei fenomenelor pe care o căutăm și nu poate servi drept principiu pentru explicarea a ceea ce experiența internă sau externă ne înfățișează. Tot atât de puțin ne pot folosi ideile cosmologice despre începutul lumii sau despre eternitatea ei (*a parte ante*) pentru a explică un eveniment în lume. În sfârșit, trebuie, conform unei maxime exacte a filozofiei naturii, să ne ferim de orice explicație a ordinii naturii care s'ar întemeia pe voința unei ființe supreme, pentru că aceasta n'ar mai fi o filozofie a naturii, ci mărturisirea că am ajuns la capătul cunoștinței noastre. Aceste idei au deci o întrebuintare cu totul alta decât categoriile care, împreună cu principiile fundamentale întemeiate pe ele, făceau posibilă însăși experiența. Analitica intelectului pe care am întreprins-o cu atâta trudă ar fi cu desăvârșire de prisos, dacă n'am fi avut alt scop decât simpla cunoștință a naturii așa cum ne poate fi dată în experiență; căci rațiunea își împlinește funcția ei tot așa de sigur și de bine în mate-

matică precum și în fizică, chiar și fără această subtilă deducție. Prin urmare, critica noastră a intelectului se unește cu ideile rațiunii pure în vederea unui scop care transcende întrebuițarea experimentală a intelectului. Am spus însă mai sus că o asemenea întrebuițare a intelectului este cu totul imposibilă, fără obiect și fără înțeles. Totuș trebuie să existe un acord între ceea ce ține de natura rațiunii și ceea ce ține de natura intelectului; rațiunea trebuie să contribuie la perfecția intelectului și nu poate să zădărnicească această perfecție.

Soluția acestei probleme este următoarea: rațiunea pură nu caută prin ideile sale anumite obiecte particulare care ar fi situate dincolo de câmpul experienței, ci caută numai ca întrebuițarea intelectului în experiență să ajungă a fi pe deplin completă. O asemenea totalitate nu poate însă consista decât în totalitatea principiilor, nu și în totalitatea intuițiilor și obiectelor. Totuș, ca să și-o poată reprezenta în mod precis, rațiunea își reprezintă această totalitate ca cunoștința unui obiect a cărui cunoștință este complet determinată în raport cu regulile intelectului; acest obiect este însă numai o idee menită să ducă cunoștința prin intelect cât mai aproape posibil de totalitatea pe care acea idee o reprezintă.

#### § 45.

### *OBSERVARE PRELIMINARĂ LA DIALECTICA RAȚIUNII PURE.*

Am arătat mai sus în paragrafele 33 și 34 că însușirea categoriilor de a fi pure de orice amestec al unor

determinări sensibile poate ispiti rațiunea să-și întindă întrebunțarea dincolo de orice experiență asupra lucrurilor în sine, cu toate că negăsind în aceste lucruri în sine nicio intuiție care să le poată da un înțeles *in concreto*, categoriile reprezintă, ca simple funcții logice, un lucru în general, dar nu pot da numai prin ele însele niciun concept determinat despre vreun lucru oarecare. Aceste obiecte iperbolice sunt așa numitele *noumena* sau ființe pur intelectuale (mai bine, ființe ideale), ca de pildă: substanța care ar fi cugetată fără permanență în timp, sau o cauză care ar lucra în afară de timp etc. Deoarece însă le atribuim predicat care servesc numai să facă posibilă supunerea experienței la legi și în acelaș timp le suprimăm toate condițiile de intuiție care singure fac posibilă experiența, aceste concepte pierd iarăș orice înțeles.

Nu este nicio primejdie ca intelectul dela sine, fără a fi silit de legi străine, să se întindă dinadins, peste limitele sale, în tărâmul ființelor pur ideale. Când însă rațiunea, care nu poate fi niciodată pe deplin satisfăcută cu o întrebunțare experimentală a regulilor intelectului, totdeauna condiționată, caută capătul acestui lanț de condiții, atunci intelectul este târît în afară de domeniul lui, fie pentru a reprezenta obiectele experienței într'o serie care se întinde atât de departe încât nicio experiență nu o poate cuprinde, fie chiar (în dorința de a face ca seria să fie completă) pentru a căuta cu totul în afară de experiență *noumene* de care rațiunea să poată lega lanțul de condiții pentruca, ajunsă în sfârșit independentă de experiență, să poată obține o serie cu adevărat completă. Ideile transcen-

dentale, deși după scopul adevărat dar ascuns al naturii rațiunii noastre, au menirea, nu să formeze concepte absolute, ci numai să dea o întindere nelimitată întrebuițării experimentale, sunt acelea care printr'o iluzie de neînălăturat ispitesc intelectul să încerce o întrebuițare transcendentă, care, cu toate că se dovedește înșelătoare, nu poate fi menținută, oricât de mult am dori noi, în limitele experienței, dacă nu intervine o disciplină științifică care cu multă trudă o va face să respecte aceste limite.

§ 46.

I. *IDEILE PSIHOLOGICE* (Critica, p. 341 și urm.).

S'a observat de mult că în toate substanțele subiectul propriu zis, adică ceea ce rămâne după ce toate accidentele, considerate ca predicate, au fost date la o parte, prin urmare *substanțialul* însuș, ne este necunoscut, și s'au manifestat de multe ori nemulțumiri în privința acestei mărginiri a inteligenței noastre. Trebuie însă să observăm că nu putem face o vină minții omenești că nu cunoaște natura substanțială a lucrurilor, cu alte cuvinte că nu poate determina aceste lucruri decât pentru sine, ci mai curând trebuie să-i imputăm că pretinde să cunoască această natură substanțială, care este o simplă idee, în mod determinat, așa cum ar cunoaște un obiect dat. Rațiunea pură cere să căutăm pentru fiecare predicat al unui lucru subiectul care îi aparține, apoi pentru acesta, care în mod necesar nu este la rândul lui decât tot un predicat, să-i căutăm mai departe subiectul, și așa la in-

finit, sau cât mai departe am putea ajunge. De aci urmează însă că nu putem privi ca subiect ultim niciunul din lucrurile la care putem ajunge și că ființa substanțială nu poate fi niciodată cugetată de intelectul nostru, oricât de adânc ar pătrunde el și chiar dacă întreaga natură i s'ar desvălui, căci natura specifică a intelectului consistă în a cugeta totul numai în mod discursiv, adică prin concepte, deci numai prin predicate cărora trebuie totdeauna să le lipsească subiectul absolut. Deaceea, toate proprietățile reale prin care cunoaștem corpurile sunt simple accidente; simplu accident este chiar și impenetrabilitatea și deaceea trebuie să ne-o reprezentăm totdeauna numai ca efectul unei forțe al cărui subiect ne scapă.

În conștiința pe care o avem de noi înșine (în subiectul cugetător), ni se pare însă că prindem această ființă substanțială printr'o intuiție imediată, căci toate predicatele simțului intern se rapoartă la eu considerat ca subiect, iar acesta nu poate fi cugetat la rândul său ca predicat al vreunui alt subiect. Iată deci că de astă dată însăși experiența pare că ne dă totalitatea absolută a relațiilor conceptelor date ca predicate față de un subiect care nu mai este o pură idee, ci un obiect, anume subiectul absolut. Totuși această așteptare este zadarnică: căci eul nu este un concept<sup>1)</sup>, ci numai un fel de a desemna obiectul simțului intern, întrucât nu-l mai putem cunoaște la rân-

<sup>1)</sup> Dacă reprezentarea apercepției, eul, ar fi un concept prin care ceva ar fi cugetat, el ar putea fi întrebuițat și ca predicat al altor lucruri, sau ar cuprinde în sine asemenea predicate. Eul nu este însă altceva decât sentimentul unei existențe fără niciun fel de concept, și simpla reprezentare a aceluia ceva la care se rapoartă orice cugetare *relatione accidentis*.



dul lui prin vreun predicat. Prin urmare, eul nu poate fi prin el însuș predicatul unui alt lucru; tot atât de puțin poate însă fi conceptul unui subiect absolut; el nu este în toate cazurile decât raportul fenomenelor interne față de subiectul necunoscut al acestor fenomene. Totuș această idee (care este de mare folos, ca principiu regulator, pentru a zădărnici cu desăvârșire toate explicațiile materialiste ale fenomenelor interne ale sufletului nostru) dă naștere, printr'o greșeală de interpretare foarte firească, unui argument cu totul înșelător, care, pornind dela această pretinsă cunoștință a naturii substanțiale a ființei noastre cugetătoare, formulează concluzii asupra naturii ei, deși cunoștința acestei naturi depășește întreaga noastră experiență.

#### § 47.

Acest eu cugetător (sufletul), considerat ca subiectul ultim al cugetării, care nu mai poate fi la rândul lui predicatul unui alt lucru, poate lua numele de substanță. Totuș rămâne cu totul deșert și lipsit de orice urmări, dacă nu-i putem dovedi permanența, căci aceasta face ca conceptul de substanță să fie întrebuițat cu folos în experiență.

Permanența nu poate fi însă niciodată demonstrată prin conceptul unei substanțe considerate ca lucru în sine, ci numai în experiență. Am stabilit pe deplin acest lucru în prima analogie a experienței (*Critica*, pag. 182), și, în caz că dovada pe care am dat-o nu ne-ar convinge, n'avem decât să încercăm dacă isbutim să stabilim din conceptul unui subiect, care nu este pre-

dicat al unui alt lucru, dovada că existența acestui subiect este absolut permanentă și că el nu poate lua naștere sau pieri nici prin el însuși, precum nici prin vreun fel de cauză naturală. Asemenea propoziții sintetice *a priori* nu pot fi niciodată dovedite prin ele însele, ci numai în raport cu lucrurile considerate ca obiecte ale unei experiențe posibile.

## § 48.

Dacă am voi să tragem din conceptul sufletului considerat ca substanță vreo concluzie în privința permanenței lui, această concluzie nu poate avea valoare decât numai în vederea unei experiențe posibile, nicidecum în privința sufletului ca lucru în sine și dincolo de orice experiență posibilă. Condiția subiectivă a întregii noastre experiențe posibile este însă viața: prin urmare, nu putem formula o concluzie decât cu privire la permanența sufletului în viață, căci moartea omului este sfârșitul oricărei experiențe relative la suflet considerat ca obiect de experiență, afară numai dacă nu se dovedește contrariul, — adică *posibilitatea unei experiențe* despre suflet și după moarte, — adică tocmai ceace este în discuție. Prin urmare, permanența sufletului poate fi demonstrată numai în limitele vieții omenești (această demonstrație de sigur că ni se va concede), nu însă și după moarte (tocmai chestiunea care ne interesează). Lucrurile stau astfel în virtutea principiului general care face că, dacă conceptul de substanță are să fie privit ca legat în mod necesar de conceptul de permanență, această legătură nu poate avea loc decât după un principiu al

experienței posibile și, prin urmare, numai în vederea acestei experiențe<sup>1)</sup>.

§ 49.

Deasemenea, nu se poate niciodată dovedi, în virtutea unei legături a lucrurilor în sine, că percepțiilor noastre exterioare nu numai le corespunde, dar și trebuie să le corespundă ceva real în afară de noi. O asemenea corespondență nu se poate dovedi decât când e vorba de experiență. Ceeace înseamnă că: putem foarte bine dovedi că ceva în afară de noi există în mod empiric, prin urmare ca fenomen în spațiu, căci nu avem a face în acest caz cu alte obiecte decât cu cele care aparțin unei experiențe posibile, pe când obiectele independente de experiență nu ne pot fi date

<sup>1)</sup> Este foarte ciudat faptul că metafizicienii au trecut totdeauna cu ușurință peste principiul permanenței substanțelor, fără a căuta vreodată să-l demonstreze, — de sigur pentru că îndată ce ajungeau la conceptul de substanță, se vedeau lipsiți cu totul de orice mijloc de probă. Simțul comun, care își da bine seama că fără o asemenea ipoteză nu este posibilă reunirea percepțiilor într'o experiență, a înlocuit această lipsă printr'un postulat; căci din experiență n'ar fi putut niciodată să scoată acest principiu, atât pentru că nu putea să urmărească corpurile (substanțele) în toate prefacerile și descompunerile lor pentru a regăsi totdeauna aceeaș cantitate de materie, cât și pentru că acest principiu implică necesitatea, care este totdeauna semnul unui principiu *a priori*. Metafizicienii au aplicat cu încredere acest principiu la conceptul de suflet considerat ca substanță și au conchis cu ajutorul lui că sufletul are o permanență necesară după moartea omului (mai ales pentru că simplicitatea acestei substanțe, care era dedusă din indivizibilitatea conștiinței, îi asigură că nu este posibilă o distrugere prin descompunere). Dacă ar fi găsit adevărul isvor al acestui principiu, lucru care ar fi reclamat însă cercetări mult mai adânci decât cele pe care erau dispuși să le întreprindă, ar fi văzut că această lege a permanenței substanțelor nu-și are aplicare decât în experiență și de aceea nu poate avea valoare decât numai pentru lucrurile care au să fie cunoscute și legate cu altele în experiență, niciodată însă pentru lucrurile independente de orice experiență posibilă, deci nici pentru suflet după moarte.

în nicio experiență și, prin urmare, nu sunt nimic pentru noi. Empiric în afară de mine, există lucrurile a căror intuiție în spațiu o am; cum însă spațiul, împreună cu toate fenomenele pe care le cuprinde, face parte din reprezentările al căror adevăr obiectiv este dovedit prin acordul culegile experienței, tot astfel precum realitatea sufletului meu (ca obiect al simțului intern), este dovedită prin legătura fenomenelor simțului intern, urmează că prin experiența externă am conștiința realității corpurilor ca fenomene exterioare în spațiu, precum prin experiența internă am conștiința existenței sufletului meu în timp, conștiință de care nu-mi pot da seama decât ca de un obiect al simțului intern, manifestat prin fenomenele care constituiesc o stare internă, dar a cărui natură în sine, care formează fundamentul acestor fenomene, îmi este necunoscută. Idealismul cartesian deosebește experiența externă de vis, punând criteriul adevărului acestei experiențe în faptul că ea este supusă legilor, pe când visul, care nu are legi, se prezintă numai cu o aparență înșelătoare. Acest idealism presupune că spațiul și timpul sunt condiții ale existenței obiectelor atât pentru experiența externă cât și pentru vis, și se întreabă numai dacă obiectele simțurilor externe, pe care în starea de veghe le situăm în spațiu, există de fapt în spațiu, așa precum obiectul simțului intern, sufletul, există de fapt în timp; cu alte cuvinte, se întreabă dacă experiența cuprinde criterii sigure care să o deosebească de imaginație. Această îndoială poate fi ușor risipită, și în viața obișnuită o și risipim în orice clipă, căutând legătura fenomenelor în spațiu și în timp după

legile universale ale experienței: când reprezentarea lucrurilor externe concordă pe deplin cu aceste legi, nu putem avea îndoială că obiectele reprezentate constituiesc o experiență adevărată. Idealismul material, care consideră fenomenele ca fenomene numai după legătura lor în experiență, este așadar foarte ușor de combătut, și este o experiență tot atât de sigură că în afară de noi există corpuri (în spațiu), precum este sigur, după reprezentarea simțului intern, că eu însumi exist (în timp). Conceptul *afară de noi* înseamnă numai existența în spațiu. Cum însă *eu* în propoziția *eu sunt* nu înseamnă numai obiectul intuiției interne (în timp), ci și subiectul conștiinței, întocmai precum corpul nu înseamnă numai intuiția externă (în spațiu), ci și lucrul în sine care este fundamentul acestei intuiții, urmează că întrebarea dacă corpurile (ca fenomene ale simțului extern) există în natură ca corpuri în afară de cugetarea mea poate fără nicio ezitare să primească un răspuns negativ. Tot astfel stau lucrurile cu întrebarea dacă eu însumi exist în timp ca fenomen al simțului intern (ca suflet, după psihologia empirică) în afară de facultatea mea de reprezentare, căci și acestei întrebări trebuie să-i dăm un răspuns negativ. Astfel, toate se hotărăsc și capătă siguranță, dacă le aducem la adevăratul lor înțeles. Idealismul formal (pe care l-am numit înainte transcendent) răstoarnă idealismul material sau cartesian. Căci dacă spațiul nu este altceva decât o formă a sensibilității mele, el este, ca reprezentare în mine, tot atât de real ca și mine însumi, și atunci nu mai este vorba decât de adevărul empiric al fenomenelor în spațiu.

Dar dacă nu este așa, dacă spațiul și fenomenele în spațiu sunt ceva care există în afară de noi, toate criteriile experienței de dincolo de percepția noastră nu vor putea niciodată să dovedească realitatea acestor obiecte din afară de noi.

## § 50.

## II. IDEILE COSMOLOGICE (Critica, pag. 405 și urm.).

Acest product al rațiunii pure în activitatea ei transcendentă este fenomenul cel mai remarcabil al acestei facultăți; el slujește mai mult decât oricare altul să trezească filozofia din somnul ei dogmatic și să o îndrepte spre întreprinderea cea grea a criticii rațiunii.

Numesc cosmologică această idee, pentru că își ia totdeauna obiectul ei numai din lumea sensibilă, pentru că nu are nevoie de altă idee decât de aceea al cărui obiect este un obiect al simțurilor, și că, prin urmare, întrucât este immanentă, iar nu transcendentă, nu este încă o idee; dimpotrivă, dacă ne închipuim sufletul ca o substanță simplă, este ca și cum am cugeta un obiect (simplul) de felul acelor care nu pot fi în niciun chip reprezentate simțurilor. Cu toate acestea, ideea cosmologică întinde atât de departe legătura condiționatului cu condiția lui (fie această legătură matematică, fie ea dinamică), încât experiența nu poate niciodată ajunge până la punctul unde ajunge această idee, care rămâne astfel în această privință o simplă idee al cărui obiect nu poate fi niciodată dat în mod adecvat în niciun fel de experiență.

## § 51.

Folosul unui sistem al categoriilor se arată aici cu o evidență atât de netăgăduită, încât dacă n'am avea alte dovezi, aceasta singură ar stabili cu prisosință necesitatea lui indispensabilă pentru sistemul rațiunii pure. Nu există decât patru idei transcendente de acest fel, precum patru sunt clasele categoriilor. În fiecare clasă, ideile transcendente au în vedere numai totalitatea absolută a seriei condițiilor față de un condiționat dat. Paralel cu aceste idei cosmologice nu există decât patru feluri de afirmații dialectice ale rațiunii pure, care dovedesc, tocmai prin faptul că sunt dialectice, că fiecareia din ele i se opune, conform unor principii deopotrivă înșelătoare ale rațiunii pure, o alta care îi este contradictorie. Conflictul dintre ele nu-l poate împiedeca nicio artă metafizică cu cele mai subtile distincții, ci numai acea artă care silește pe filozof să se întoarcă înapoi până ajunge la cele dintâiu izvoare ale rațiunii pure. Această antinomie nu este închipuită după placul nostru, ci se întemeiază pe natura rațiunii omenești; deaceia nu poate fi înlăturată și nu va avea niciodată un sfârșit. Ea cuprinde următoarele patru teze împreună cu antitezele lor.

## I.

*Teza*

Lumea are, în raport cu timpul și spațiul,  
un început (o limită).

*Antiteza*

Lumea, în raport cu timpul și spațiul,  
este infinită.

2.

*Teza*

Totul în lume este format  
din elemente simple.

*Antiteza*

Nimic nu este simplu, ci totul  
este compus.

3.

*Teza*

Există în lume o cauzali-  
tate prin libertate.

*Antiteza*

Nu există libertate, ci  
totul este natură.

4.

*Teza*

În seria cauzală a lumii există  
o ființă necesară.

*Antiteza*

În această serie nu este nimic necesar,  
ci totul este contingent.

§ 52.

Aci vedem fenomenul cel mai ciudat al rațiunii ome-  
nești, fenomen pe care nu-l mai întâlnim în niciun alt  
domeniu al activității ei. Orîdecâteori concepem feno-  
menele lumii sensibile ca lucruri în sine (ceceace se  
întâmplă de obicei), orîdecâteori privim principiile  
legăturii acestor fenomene ca principii cu valoare uni-  
versală nu numai pentru experiență, ci și pentru lu-  
crurile în sine (ceceace se întâmplă deasemenea în  
mod obișnuit, ba este chiar inevitabil fără critica noas-  
tră), — se ivește un conflict nebănuit, care nu poate  
fi niciodată înlăturat pe calea dogmatică obișnuită,  
pentru că atât teza cât și antiteza aduc în sprijinul lor



dovezi deopotrivă de luminoase și irezistibile — căci pentru exactitatea tuturor acestor dovezi pot da toate garanțiile —, așa că rațiunea se vede târîtă în două direcții opuse, situație de care scepticul se bucură, dar care trebuie să neliniștească și să pună pe gânduri pe filozoful critic.

## § 52 b.

În metafizică ne putem rătăci în multe feluri, fără teamă că greșelile noastre vor fi surprinse. Căci dacă ne ferim de contradicția cu noi înșine, lucru foarte posibil în propozițiile sintetice, chiar dacă sunt pe deaîntregul imaginare, putem să nu fim niciodată contrași de experiență, dacă conceptele pe care le legăm sunt pure idei care nu pot fi niciodată date în experiență cu întregul lor conținut. Căci cum am putea hotări prin experiență, dacă lumea a existat din vecii vecilor sau are un început, ori dacă materia este divizibilă la infinit sau este alcătuită din elemente simple? Asemenea concepte nu pot fi date în nicio experiență, nici chiar în cea mai întinsă posibilă: prin urmare inexactitatea propoziției care le afirmă sau le neagă nu poate fi descoperită prin piatra de încercare a experienței.

Singurul caz posibil în care rațiunea și-ar da pe față fără să vrea dialectica sa ascunsă, pe care pe nedrept ne-o înfățișează drept o dogmatică, ar fi când ar întemeia o afirmare pe un principiu universal admis și apoi cu cea mai mare rigoare de raționament ar deduce tocmai contrariul dintr'un alt principiu tot atât de recunoscut. Tocmai acest caz îl întâlnim aici

în privința a patru idei naturale ale rațiunii, din care isvorăsc, de o parte, patru afirmații, de altă parte, tot atâtea afirmații contrarii, fiecare din ele decurgând cu o strictă consecvență din principii universal admise și punând astfel în evidență iluzia dialectică a rațiunii pure în întrebuintarea acestor principii, iluzie care altfel ar fi rămas totdeauna ascunsă.

Întâlnim aici o experiență hotărâtoare, care în mod necesar va trebui să ne desvăluie greșeala care stă ascunsă în ipotezele rațiunii<sup>1)</sup>. Două propoziții contradictorii nu pot fi false amândouă, decât numai dacă conceptul pe care amândouă se întemeiază este el însuși contradictoriu. De exemplu, aceste două propoziții: un cerc pătrat este rotund, și: un cerc pătrat nu este rotund, sunt amândouă false. În adevăr, în ce privește pe cea dintâi, este fals că acel cerc este rotund, pentru că este pătrat; dar este deasemenea fals că nu este rotund, deci că prezintă unghiuri, pentru că este cerc. Căci semnul logic al imposibilității unui concept stă tocmai în aceea că două propoziții contradictorii, care deopotrivă îl presupun, vor fi deopotrivă false, și că, prin urmare, dat fiind că nu se poate concepe o a treia propoziție intermediară, acel concept nu cuprinde nicio cugetare.

<sup>1)</sup> Doresc ca cititorul cu spirit critic să se ocupe în deosebi cu această antinomie pe care natura însăși pare că ne-a pus-o înaintea ochilor spre a deșteptă mirarea rațiunii asupra pretențiilor ei celor mai îndrăznețe și spre a o sili să se cerceteze pe ea însăși. Mă leg să răspund de toate dovezile pe care le-am dat atât pentru teză cât și pentru antiteză și să stabilesc astfel certitudinea antinomiei neînlăturabile a rațiunii. Dacă cititorul este îndemnat de acest ciudat fenomen să stea pe loc ca să cerceteze ipoteza care e la baza acestei antinomii, el se va vedea silit să cerceteze mai adânc împreună cu mine primul fundament al oricărei cunoștințe a rațiunii pure.

## § 52 c.

Cele dintâiu două antinomii, pe care le numesc matematice, fiindcă se ocupă de adunarea sau diviziunea omogenului, se întemeiază tocmai pe un asemenea concept contradictoriu. Așa se explică pentruce, în amândouă, atât teza cât și antiteza sunt false.

Când vorbesc despre obiecte în timp și spațiu, nu vorbesc despre lucruri în sine, căci despre acestea nu știu nimic, ci numai despre lucruri cum se manifestă prin fenomene, adică despre experiență, ca un fel particular de cunoștință a obiectelor care nu este acordat decât omului. Despre ceace cuget în spațiu sau în timp nu trebuie să spun că există în sine, deci că există în spațiu și în timp independent de cugetarea mea; dacă aș spune aceasta, m'aș contrazice, deoarece spațiul și timpul împreună cu toate fenomenele care ne apar în ele nu sunt ceva existent în sine și în afară de reprezentările mele, ci numai moduri de reprezentare, și este vădit contradictoriu să spunem că un simplu mod de reprezentare există și în afară de reprezentarea noastră. Obiectele simțurilor există prin urmare numai în experiență; deaceia dacă le atribuim, independent de experiență sau anterior ei, o existență proprie de sine stătătoare este ca și cum ne-am închipui că ar putea exista o experiență independentă de orice experiență, sau anterioară ei.

Când mă întreb, cât se întinde lumea în spațiu și în timp, toate conceptele mele sunt într'o egală imposibilitate de a spune atât că lumea este infinită cât și că este finită. Căci niciuna din aceste două afirmații nu poate fi cuprinsă în experiență, fiindcă nu

este posibilă o experiență nici despre un spațiu infinit sau despre un timp cu un trecut infinit, precum nici despre limitarea lumii printr'un spațiu vid sau printr'un timp vid care ar fi precedat-o: acestea nu sunt decât idei. Prin urmare mărimea lumii, în orice sens am lua-o, ar trebui să existe în sine, independent de orice experiență. Aceasta contrazice însă conceptul unei lumi sensibile, care nu este decât o totalitate de fenomene a căror existență și legătură nu au loc decât în reprezentare, adică în experiență, căci însăși lumea sensibilă nu este un lucru în sine, ci numai un mod de reprezentare. De aci urmează că, deoarece conceptul unei lumi sensibile care ar exista prin sine este contradictoriu în el însuși, soluția problemei mărimii lumii va fi întotdeauna falsă, fie că va fi afirmativă, fie că va fi negativă.

Acelaș lucru despre a doua antinomie care privește diviziunea fenomenelor. Căci fenomenele sunt simple reprezentări și părțile lor există numai în reprezentarea pe care o avem despre ele, prin urmare numai în diviziunea pe care o facem noi într'o experiență posibilă în care părțile ne sunt date și în care diviziunea nu poate merge mai departe decât până unde ține experiența. A admite că un fenomen, de pildă fenomenul unui corp, cuprinde în sine, înainte de orice experiență, toate părțile la care singură o experiență posibilă poate ajunge, înseamnă a atribui unui pur fenomen, care nu poate exista decât în experiență, o existență proprie anterioară experienței, sau a spune că există reprezentări pure înainte să le fi întâlnit în facultatea de reprezentare, — o contradicție care face

să fie falsă oricare din soluțiile ce s'ar da acestei probleme rău puse, fie că s'ar afirma că corpurile sunt alcătuite în sine dintr'un număr infinit de părți, fie că s'ar spune că ele consistă dintr'un număr finit de părți simple.

§ 53.

În prima clasă de antinomii (cele matematice) falsitatea ipotezei sta în faptul că ceea ce este contradictoriu cu sine însuși (anume fenomenul privit ca lucru în sine) eră reprezentat ca putând fi unit într'un concept. În a doua clasă, aceea a antinomiilor dinamice, falsitatea ipotezei stă în faptul că ceea ce este compatibil și poate fi unit într'un singur concept este reprezentat ca contradictoriu. Prin urmare, pe când în primul caz amândouă afirmațiile opuse erau false, aici, dimpotrivă, ele nefiind opuse decât printr'o neînțelegere, pot fi amândouă adevărate.

Legătura matematică presupune cu necesitate omogeneitatea obiectelor pe care le leagă (în conceptul de mărime), pe când legătura dinamică nu cere de fel o asemenea omogeneitate. Când este vorba de mărimea întinderii, toate părțile ei trebuie să fie omogene și între ele și cu întregul; dimpotrivă, în legătura de cauză și efect putem, e drept, să întâlnim omogeneitate, dar ea nu este necesară, căci conceptul de cauzalitate (cu ajutorul căruia, dată fiind existența unui lucru, deducem existența unui alt lucru cu totul deosebit) nu o cere câtuș de puțin.

Dacă obiectele lumii sensibile ar fi luate drept lucruri în sine și dacă legile naturii enunțate mai sus

ar fi socotite drept legi ale lucrurilor în sine, contradicția ar fi de neînălțurat. Tot astfel, dacă subiectul libertății ar fi reprezentat ca un simplu fenomen în-tocmai ca celelalte obiecte, contradicția n'ar putea nici în acest caz să fie înlăturată, căci s'ar afirmă și s'ar nega în acelaș timp acelaș lucru despre acelaș obiect luat în acelaș înțeles. Dar dacă afirmăm că necesitatea naturală se referă numai la fenomene, iar libertatea numai la lucrurile în sine, nu mai cădem în nicio contradicție atunci când recunoaștem sau admitem amândouă felurile de cauzalitate, oricât de greu sau de imposibil ar fi să facem să se înțeleagă cel de al doilea fel de cauzalitate.

În lumea fenomenelor orice efect este un eveniment, adică ceva care se întâmplă în timp; el trebuie, conform legilor universale ale naturii, să fi fost precedat de o determinare a cauzalității cauzei lui (de o stare a acestei cauze) căreia efectul îi urmează conform unei legi constante. Dar această determinare a cauzei, spre a lucra prin cauzalitate, trebuie și ea să fie ceva care se produce sau se întâmplă; cauză trebuie să fi început să lucreze, căci altfel n'am putea concepe nicio trecere de timp între ea și efectul ei. Efectul ar fi existat întotdeauna, în-tocmai precum a existat cauzalitatea cauzei. Așadar, determinarea cauzei în vederea efectului trebuie neapărat să se producă în lumea fenomenală; ea trebuie, prin urmare, să fie, ca și efectul ei, un eveniment, care la rândul lui trebuie să aibă și el o cauză, și așa mai departe. Urmează deci că necesitatea naturală este condiția care determină cauzele eficiente. Dimpotrivă, dacă libertatea ar fi o proprie-

tate a unor cauze a fenomenelor, ea ar trebui să fie pentru fenomenele considerate ca evenimente, un fel de facultate pe care ele ar avea-o de a se produce prin ele însele (*sponte*), adică fără să fie necesar să se pună în acțiune cauzalitatea cauzei, așa încât n'ar mai fi nevoie de niciun alt principiu care să determine începutul lor. Dar atunci cauza n'ar trebui, conform cauzalității ei, să atârne de determinările temporale ale propriei ei stări, ceea ce înseamnă că n'ar trebui să fie un fenomen, ci ar trebui să fie socotită ca un lucru în sine, rămânând ca numai efectele ei să fie privite ca fenomene<sup>1)</sup>. Dacă putem cugeta fără contradicție o asemenea influență a ființelor intelectului asupra fenomenelor, necesitatea naturală va fi de sigur inerentă oricărei legături de cauză și efect în lumea sensibilă; însă cauzei care nu este de natură fenomenală (deși e fundamentul unui fenomen) va trebui să-i recunoaștem libertatea. Prin urmare, natura și libertatea pot fi atribuite fără contradicție unuia și aceluiaș lucru, dar privit

<sup>1)</sup> Ideea libertății nu este decât raportul dintre o cauză inteligibilă și efectul ei fenomenal. Deaceia, nu putem zice că materia se bucură de libertate în neîncetata ei activitate prin care umple spațiul, cu toate că această activitate isvorăște dintr'un principiu intern. Tot atât de puțin putem găsi un concept de libertate potrivit pentru o ființă pur inteligibilă, cum ar fi de pildă Dumnezeu, întrucât activitatea lui este immanentă. Căci această activitate, deși independentă de cauze exterioare care ar determina-o, este totuș determinată în rațiunea veșnică a lui Dumnezeu, prin urmare în natura divină. Numai când printr'o activitate are să înceapă ceva, prin urmare când un efect are să fie găsit în seria timpului, deci în lumea sensibilă (de pildă începutul lumii), numai atunci se pune întrebarea dacă cauzalitatea cauzei trebuie și ea să aibă un început, sau dacă cauza poate produce un efect fără ca însăș cauzalitatea ei să fi început. În primul caz, conceptul acestei cauzalități este conceptul unei necesități naturale, în al doilea, el este conceptul libertății. Căci el își va da seama că atunci când defineam libertatea ca puterea de a începe dela sine un eveniment, mă ocupam tocmai de conceptul care constituie problema metafizicii.

din două puncte de vedere deosebite, odată ca fenomen, altă dată ca lucru în sine.

Avem în noi o facultate care nu stă în legătură numai cu principiile care o determină din punct de vedere subiectiv, adică numai cu cauzele naturale ale actelor ei. Intrucât această facultate este determinată numai de principii subiective, ea este facultatea unei ființe pur fenomenale. Găsim însă că această facultate poate fi determinată și de oarecare principii obiective care sunt pure idei. Această legătură se exprimă prin termenul Datorie, iar facultatea se numește în acest caz Rațiune, și dacă privim o ființă (omul) numai din punctul de vedere al rațiunii care îi dă o determinare obiectivă, această ființă nu poate fi socotită drept o ființă sensibilă. Trebuie deci să spunem că facultatea de care vorbim este proprietatea unui lucru în sine, a cărui posibilitate nu o putem nicidecum înțelege, căci nu putem pricepe cum datoria, ceva care nu a avut încă loc, determină activitatea unei ființe și poate fi cauza unor acțiuni al căror efect este un fenomen în lumea sensibilă. Cauzalitatea rațiunii ar fi deci libertate pentru efectele pe care ea le are în lumea sensibilă, dacă considerăm că această cauzalitate este determinată de principii obiective care sunt idei. Căci activitatea rațiunii nu ar depinde în acest caz de condiții subiective, prin urmare nici de condițiile de timp și nici de legile naturii pe care aceste condiții le determină, deoarece ideile rațiunii impun acțiunilor o regulă generală scoasă din înseși principiile ei, regulă asupra căreia împrejurările timpului și spațiului nu au nicio înrâurire.



Ceeace spun aici nu are decât valoarea unui exemplu adus ca lămurire și nu ține direct de problema noastră, care trebuie deslegată numai prin simple concepte, independent de constatările pe care le facem în lumea reală.

Potacum să afirm fără contradicție: toate acțiunile ființelor raționale, întrucât sunt fenomene (întru cât le întâlnim într'o experiență oarecare) sunt supuse necesității naturii; aceste acțiuni sunt însă libere din punct de vedere al subiectului rațional și al facultății lui de a lucra numai prin rațiune. Căci ce trebuie ca să putem admite necesitatea naturii? Nimic alt decât puțința de a determina fiecare eveniment din lumea sensibilă după legi constante, deci puțința de a găsi pentru fiecare asemenea eveniment un raport la o cauză fenomenală, fără ca prin aceasta lucrul în sine, care este fundamentul fenomenului, și cauzalitatea acestui lucru în sine să înceteze de a ne rămâne necunoscute. Dar eu spun: legea naturii subsistă, fie că ființa rațională este, prin rațiune, deci prin libertate, cauza unor efecte în lumea sensibilă, fie că această ființă nu poate determina nimic prin principii raționale. În primul caz, acțiunea se produce conform unor maxime al căror efect fenomenal va corespunde totdeauna unor legi constante; în al doilea, acțiunea nu se produce după principii ale rațiunii, dar ea este supusă legilor empirice ale sensibilității. În amândouă cazurile efectele sunt legate unele de altele prin legi constante: nici nu cerem mai mult pentru necesitatea naturii, și nici nu cunoaștem altceva mai mult dintr'însa. În primul caz însă rațiunea este cauza acestor legi ale naturii:

ea este deci liberă. În al doilea caz, rațiunea neexercitând nicio influență asupra efectelor, ele se produc numai după legile naturale al sensibilității, fără ca rațiunea să fie însă determinată de sensibilitate (aceasta este cu neputință), așa încât ea rămâne liberă și în acest caz. Libertatea nu împiedecă prin urmare ca fenomenele să fie supuse legilor naturii, precum nici aceste legi nu stânenesc libertatea întrebuițării practice a rațiunii, întrebuițare care stă în legătură cu lucrurile în sine ca principii determinante.

În acest chip este salvată libertatea practică, aceea în care rațiunea are o cauzalitate după principii obiective de determinare, fără să se aducă cea mai mică atingere necesității naturii și efectelor ei considerate ca fenomene. Aceasta poate sluji spre a lămurii și cece aveam de spus în privința libertății transcendente și a compatibilității ei cu necesitatea naturii (considerate în acelaș subiect, dar privite din două puncte de vedere deosebite). În adevăr, această compatibilitate se stabilește spunând că orice început al acțiunii unei ființe care lucrează după cauze obiective va fi totdeauna — întrucât îl raportăm la asemenea principii determinante — un început prim, cu toate că aceeaș acțiune este, în seria fenomenelor, numai un început subordonat, care trebuie să fi fost și el precedat de o stare a cauzei care să-l determine și care și ea, la rândul ei, este determinată de o altă cauză anterioară. Prin urmare, putem, fără a contrazice legile naturii, să ne închipuim că ființele raționale, sau în general că orice ființe, care ca lucruri în sine au o cauzalitate prin ele însele, au și facultatea de a începe

tot prin ele însele o serie de stări. Căci raportul dintre acțiune și principiile ei raționale obiective nu este un raport temporal: ceea ce determină aici cauzalitatea nu precede în timp acțiunea, pentru că principiile de determinare de acest fel nu reprezintă un raport dela obiecte la simțuri, prin urmare nici la cauze fenomenale, ci la cauze determinante considerate ca lucruri în sine, care nu sunt supuse condițiilor de timp. Astfel acțiunea poate fi privită, din punct de vedere al cauzalității rațiunii, ca un început prim și totdeodată din punct de vedere al seriei fenomenelor, numai ca un început subordonat, așa încât, din primul punct de vedere, poate fără contradicție să fie socotită ca liberă, iar din al doilea, în care ea este un simplu fenomen, ca supusă necesității naturii.

Antinomia a patra se rezolvă într'un chip asemănat cu acela cum s'a rezolvit conflictul rațiunii cu ea însăși în cea de a treia antinomie. Căci dacă cauza fenomenală este deosebită de cauza fenomenelor, concepută ca lucru în sine, atât teza cât și antiteza pot foarte bine subsista și una și alta, căci va fi adevărată atât propoziția că lumea sensibilă nu are nicio cauză (după legile cauzalității) a cărei existență să fie absolut necesară, precum și propoziția că această lume depinde totuș de o ființă necesară care este cauza ei, dar o cauză de altă natură și supusă unei alte legi. Incompatibilitatea acestor două propoziții stă numai în confuzia pe care o facem când extindem la lucrurile în sine ceea ce nu are valoare decât pentru fenomene și când contopim într'un singur concept lucrurile în sine și fenomenele.

## § 54.

Astfel apare și se rezolvă întreaga antinomie care încurcă rațiunea când această facultate își aplică principiile ei la lumea sensibilă. Simpla apariție a acestei antinomii va fi de un folos considerabil pentru cunoașterea rațiunii omenești, chiar dacă soluția ce am dat conflictului nu va mulțumi pe deplin pe cititor care are să lupte aici împotriva unei iluzii naturale, despre care numai de curând a aflat că este o iluzie, căci până acum o socotea drept adevăr. Cel puțin această urmare a discuției noastre va fi de neînălțurat: deoarece ne este cu desăvârșire imposibil să scăpăm de acest conflict al rațiunii cu ea însăși câtă vreme luăm obiectele lumii sensibile drept lucruri în sine, iar nu drept ceace sunt de fapt, adică simple fenomene, cititorul va fi silit să ia din nou în cercetare deducția întregii noastre cunoaștere *a priori* și dovezile pe care le-am adus în sprijinul ei, spre a lua o hotărîre asupra ei. Mai mult nici nu pretind deocamdată, căci dacă întreprinzând aceasta, va fi pătruns destul de adânc în natura rațiunii pure, va ajunge la cunoaștința deplină a conceptelor care dau putința unei deslegări a conflictului rațiunii, — și aceasta este o condiție fără de care nu mă pot aștepta să capăt o aprobare deplină nici chiar din partea cititorului celui mai atent.

## § 55.

III. *IDEEA TEOLOGICĂ* (Critica, pag. 571 și urm.).

A treia idee transcendentală este idealul rațiunii pure. Ea dă materie acelei activități a rațiunii care este cea mai importantă dintre toate, dar care dacă este exer-

citată numai în mod speculativ este suprasensibilă (transcendentă) și deci dialectică. Aici rațiunea nu pleacă dela experiență, ca în ideea psihologică sau în cea cosmologică, pentruca printr'o gradație a principiilor să fie ispășită să tindă pe cât îi este cu putință la totalitatea absolută a seriei experienței, ci rupe cu desăvârșire cu experiența și pornește dela conceptele pure a ceea ce ar putea alcătui totalitatea absolută a unui lucru în general; se slujește așadar de ideea unei ființe prime absolut perfecte pentru a determina posibilitatea și prin urmare realitatea tuturor celorlalte lucruri. Deaceea ne vine aici mai ușor decât în cazurile precedente să facem deosebirea între un concept al intelectului și idee, adică simpla presupunere a unei ființe care deși nu este cugetată în seria experienței, este totuș cugetată în vederea experienței, ca să facă să se înțeleagă legătura, ordinea și unitatea acestei experiențe. Iată pentruce iluzia dialectică isvorită din faptul că luăm condițiile subiective ale gândirii noastre drept condiții obiective ale lucrurilor însăsele și facem o dogmă dintr'o ipoteză de care avem nevoie pentru satisfacerea rațiunii, va fi cu ușurință desvăluită vederii noastre. Deaceea nici n'am să mai amintesc nimic de pretențiile teologiei transcendente, căci ce spune *Critica* în această privință este ușor de înțeles, lămurit și hotărîtor.

## § 56.

OBSERVARE GENERALĂ ASUPRA IDEILOR  
TRANSCENDENTALE

Obiectele care ne sunt date prin experiență rămân pentru noi neînțelese în multe privințe, și multe pro-

bleme din cele pe care ni le pun legile naturii nu mai pot fi de fel deslegate, dacă le dăm o aplicare mai largă, deși conformă cu aceste legi: de pildă, întrebarea pentrucă corpurile se atrag între ele. Dacă însă părăsim cu desăvârșire natura, sau dacă urmărind tot mai departe legătura elementelor ei, trecem dincolo de orice experiență posibilă adâncindu-ne numai în idei, nu vom mai putea spune că obiectul ne rămâne neînțeles și că natura lucrurilor ne pune probleme ce nu se pot deslega: căci atunci nu mai avem a face câtuș de puțin cu natura sau cu vreun fel de obiecte date, ci numai cu concepte, care își au obârșia exclusiv în rațiunea noastră, și cu ființe produse numai de cugutare. Toate problemele care isvorăsc din conceptul acestor ființe trebuiesc deslegate, fiindcă rațiunea este în măsură și are obligația să dea socoteală de procedările ei<sup>1)</sup>. Ideile psihologice, cosmologice și teologice nefiind decât simple concepte raționale, care nu ne pot fi date în nicio experiență, problemele pe care rațiunea ni le pune relativ la ele nu pornesc dela obiecte, ci dela simple maxime ale rațiunii care au de scop satisfacerea acestei facultăți, și trebuie toate să ca-

<sup>1)</sup> Deaceea Platner în Aforismele sale (§ 728, 729) spune cu multă pătrundere: «Când luăm rațiunea ca criteriu, niciun concept nu mai este posibil dacă nu este inteligibil, pentru rațiunea omenească. Numai realitatea ne poate înfățișa ceva ininteligibil. În acest caz neputința de a înțelege este datorită insuficienței ideilor dobândite». Este deci numai în aparență un paradox, de fapt nu este deloc straniu să spunem că în natură multe lucruri ne sunt de neînțeles (de pildă, fenomenul generațiunii); când însă pătrundem mai adânc și trecem dincolo de natură, totul devine iarăș inteligibil, căci atunci părăsim cu totul obiectele care ne pot fi date și nu ne mai ocupăm decât de idei, a căror lege, prescrisă intelectului de însăș rațiune spre a fi aplicată în experiență, o înțelegem foarte bine pentrucă este un produs al rațiunii.

pete un răspuns mulțumitor. Lucrurile se petrec totmai în acest chip, căci este dovedit că ideile nu sunt decât principii care dau activității intelectului nostru o armonie perfectă și o unitate sintetică completă și, ca atare, au valoare numai pentru experiență, dar pentru experiența considerată ca un tot întreg. Cu toate că ideea unui întreg absolut al experienței este imposibil de realizat, totuși ideea unei cunoștințe integrale prin principii poate da experienței un oarecare fel de unitate și anume unitatea unui sistem. Fără această unitate, cunoștința noastră rămâne fragmentară și nu poate fi întrebuințată în vederea scopului ei celui mai înalt, care nu este decât sistemul tuturor scopurilor: înțeleg prin aceasta nu numai scopul practic, ci și scopul cel mai înalt al întrebuințării speculative a rațiunii.

Ideile transcendente exprimă așadar funcția caracteristică a rațiunii, arătând-o ca pe un principiu al unității sistematice a funcției intelectului. Dacă am crede însă că această unitate a cunoștinței este o proprietate a obiectului cunoștinței, dacă am considera-o ca constitutivă, pe când ea este numai regulativă, și am socoti că am putea cu ajutorul acestor idei să întindem în mod transcendent cunoștința noastră dincolo de orice experiență posibilă, pe când de fapt unitatea cunoștinței servește numai pentru a ne înlesni să ducem experiența cât vom putea mai aproape de totalitatea absolută, adică să nu împiedecăm progresul experienței prin nimic care să nu țină de experiență, — ar însemna să ne înșelăm în aprecierea menirii proprii a rațiunii și a principiilor ei și să cădem într'o dialectică, care, nu numai că ar încurcă întrebuințarea experimentală

a rațiunii, dar va pune chiar rațiunea în contradicție cu ea însăși.

## § 57.

*INCHEIERE ASUPRA DETERMINĂRII LIMITELOR  
RAȚIUNII PURE.*

În urma demonstrației atât de deslușite pe care am dat-o mai sus, ar fi absurd să nădăjduim a cunoaște despre un obiect mai mult decât cuprinde experiența pe care o putem avea asupra lui, sau să pretindem a avea cea mai mică cunoștință despre un lucru, pe care îl știm bine că nu este obiect de experiență, și a-l determina în esența lui ca lucru în sine. Căci în ce chip am putea da această determinare, din moment ce timpul, spațiul și toate conceptele intelectului, ba chiar și conceptele scoase în lumea sensibilă prin intuiție empirică sau prin percepție nu au și nu pot avea altă întrebuințare decât aceea de a face experiența posibilă, și din moment ce, dacă nu mai supunem acestei condiții conceptele pure ale intelectului, ele nu mai determină niciun fel de obiect și își pierd orice însemnare?

Pe de altă parte, ar fi însă și mai absurd să nu admitem niciun fel de lucruri în sine sau să privim experiența noastră drept singurul fel posibil de a cunoaște lucrurile, prin urmare intuiția noastră în spațiu și timp drept singura intuiție posibilă și intelectul nostru discursiv drept prototipul oricărui intelect posibil, cu alte cuvinte, să socotim principiile posibilității experienței drept condițiile universale ale lucrurilor în sine.



Principiile noastre, care mărginesc întrebuițarea rațiunii numai la experiența posibilă, ar putea deci deveni și ele transcendente și înfățișă limitele rațiunii noastre drept limite ale posibilității lucrurilor înseși (dialogurile lui Hume pot fi un bun exemplu pentru aceasta), dacă o critică scrupuloasă n'ar supraveghea limitele rațiunii în ce privește întrebuițarea ei empirică și n'ar pune capăt pretențiilor ei. Scepticismul a avut din capul locului obârșia în metafizică și în dialectica ei lipsită de control. La început, scepticismul putea foarte bine, spre a legitimă întrebuițarea empirică a rațiunii, să proclame că tot ce depășește această întrebuițare n'are nicio valoare și este înșelător; încetul cu încetul s'a observat însă că tocmai aceleași principii *a priori* de care ne servim în experiență ne duceau, fără să prindem de veste și pe cât se pare cu tot atâta temei, dincolo de domeniul experienței: atunci îndoiala a început să se întindă chiar și asupra principiilor experienței. Aceasta nu constituia încă o primejdie, bunul simț având să-și afirme totdeauna drepturile lui și în această privință; se naște însă oarecare confuzie pentru știință, căci ea nu mai putea determina cât de departe ne putem încrede în rațiune și de ce numai până acolo și nu mai mult. Leacul acestei confuzii și preîntâmpinarea pentru viitor a oricărei repetiri a ei, le găsim numai în determinarea formală și întemeiată pe principii a limitelor întrebuițării rațiunii.

Este adevărat că nu ne putem forma, în afară de orice experiență posibilă, niciun concept precis despre ceace pot fi lucrurile în sine. Nu suntem însă liberi

să ne abținem cu totul dela orice cercetare în privința lor, căci experiența nu satisface niciodată pe deplin rațiunea, ci amână tot mereu răspunsul la întrebările ce-i punem, lăsându-ne astfel nedumeriți și fără o explicație completă, după cum își poate foarte bine da seama oricine observă dialectica rațiunii pure, care, datorită tocmai acestui fapt, are un solid fundament subiectiv. Cine se poate împacă să ajungă în privința naturii sufletului la conștiința clară a problemei și la convingerea că fenomenele sufletești nu pot fi explicate cu ajutorul materialismului, fără să se întrebe ce este la urma urmei acest suflet și, dacă nu va fi satisfăcut de niciun concept empiric, să nu admită măcar pentru această problemă, un concept rațional (acela ale unei ființe imateriale simple), cu toate că nu-i poate dovedi realitatea obiectivă? Cine se poate mulțumi cu simpla cunoștință pe care ne-o dă experiența în toate problemele cosmologice ale duratei și întinderii lumii, ale libertății sau necesității naturii, când, ori de unde am voi să pornim, orice răspuns dat după principiile fundamentale ale experienței ridică totdeauna o nouă întrebare care cere și ea un răspuns, stabilind astfel lămurit neputința în care se găsesc toate explicările fizice de a satisface rațiunea? În sfârșit, cine atunci când constată absoluta contingentă și dependentă a tot ce poate cugeta și admite numai după principiile experienței; nu vede că-i este cu neputință să rămână la aceste principii și nu se simte silit, oricât i-ar fi de interzis să se piardă în idei transcendente, să-și caute odihna și mulțumirea dincolo de toate concepțiile pe care le poate justifica prin experiență, în

conceptul unei ființe a cărei idee nu o poate stabili nici măcar ca posibilă, cu toate că nu-i poate dovedi nici imposibilitatea, deoarece se rapoartă la o ființă creată numai de intelect, dar fără de care rațiunea ar trebui să rămână totdeauna nesatisfăcută?

Limitele (într'o ființă extinsă) presupun totdeauna un spațiu care se găsește în afară de orice loc anume determinat și care cuprinde ființa limitată; mărginirea ființei extinse nu presupune însă un spațiu exterior ei, ci este o simplă negație care caracterizează o mărime întrucât aceasta nu constituie o totalitate absolută. Rațiunea noastră vede însă în jurul său un fel de spațiu pentru cunoștința lucrurilor în sine, deși nu poate avea niciodată despre ele concepte determinate, ci este mărginită numai la fenomene.

Câtă vreme cunoștința rațiunii este omogenă, nu putem concepe că are limite precise. În matematică și fizică, rațiunea omenească își dă seama că este mărginită, dar nu-și găsește limite, ceea ce înseamnă că rațiunea știe că există în afară de ea ceva la care nu poate ajunge niciodată, dar, deși are această convingere, nu admite că progresul ei interior poate fi vreodată oprit. Progresul ideilor în matematică și putința unor descoperiri noi merg la infinit; deasemenea, descoperirea unor proprietăți noi ale naturii, unor forțe și legi noi este posibilă printr'o experiență continuată cu stăruință și prin sinteza rezultatelor pe care rațiunea o realizează. Nu se poate însă tăgădui că există o margine în această privință, căci matematica se aplică numai fenomenelor și ceea ce nu poate fi obiect al intuiției sensibile, precum sunt conceptele metafizicii

și moralei, rămâne cu totul în afară de sfera matematicii și ea nu ne poate duce niciodată la asemenea concepte, și nici nu are vreodată nevoie de ele. Nu există, așadar, un mers continuu dela matematică la metafizică și morală sau o apropiere între ele ori o linie sau un punct de contact. Fizica nu ne va descoperi nicicdată esența lucrurilor, adică cece nu este fenomen, dar servește totuș de principiu suprem al explicării fenomenelor; ea nici nu are nevoie de descoperirea acestei esențe pentru explicațiile sale fizice, ba chiar dacă i s'ar propune vreo asemenea idee (de pildă, influența ființelor imateriale), trebuie să o înlăture și să nu o admită în seria explicațiilor ei, fiind totdeauna obligată să întemeieze aceste explicații numai pe cece ține de experiență ca obiect al simțurilor și poate fi pus în legătură cu percepțiile noastre reale conform legilor experienței.

Trebuie însă să constatăm că metafizica, în încercările dialectice ale rațiunii pure, — încercări întreprinse nu în mod arbitrar și după placul nostru, ci după îmboldul natural al rațiunii — ne duce la anumite limite. Și ideile transcendente, tocmai pentru că nu ne putem da seama de întregul lor cuprins și pentru că nu vom isbuti nicicdată să le realizăm, servesc să ne indice nu numai limitele reale ale întrebuirii rațiunii pure, dar și să ne învețe modul de a determina aceste limite: acesta este scopul și utilitatea acelei dispoziții naturale a rațiunii noastre care a dat naștere metafizicii, cdrasla ei predilectă, naștere, care, ca toate nașterile din lume, nu trebuie atribuită unei pure întâmplări, ci unui germen originar, organizat cu înțe-

lepciune în vederea unor scopuri importante. Căci metafizica este, poate mai mult decât orice altă știință, sădită în noi cu caracterele ei esențiale chiar de către însăși natura, și nu poate fi nicidecum privită ca un produs arbitrar al nostru sau ca o extindere întâmplătoare a progresului experienței, fiind cu totul deosebită de experiență.

Rațiunea nu-și găsește prin ea singură nicio satisfacție, nici în conceptele sale, nici în legile intelectului, care îi folosesc numai pentru întrebuițarea empirică, adică numai în limitele lumii sensibile; căci problemele punându-se mereu din nou, la infinit, rațiunea pierde orice nădejde de a le da o soluție completă. Ideile transcendente, care au drept scop tocmai să ajungă la soluția completă, sunt probleme de felul acesta pe care rațiunea și le pune. Ea vede însă deslușit că în lumea sensibilă nu se poate afla o asemenea soluție completă și, cu atât mai puțin, în conceptele care servesc numai pentru înțelegerea acestei lumi, care sunt spațiul, timpul și toate celelalte pe care le-am înșirat sub numele de concepte pure ale intelectului. Lumea sensibilă nu este altceva decât un lanț de fenomene legate după legi universale; ea nu are o existență prin ea însăși, nu este un lucru în sine și trebuie deci să se raporteze neapărat la ceea ce cuprinde fundamentul acestor fenomene, la niște ființe care pot fi cunoscute nu numai ca fenomene, ci și ca lucruri în sine. Numai în cunoștința acestor ființe, rațiunea poate nădăjdui să-și vadă satisfăcută dorința ei de a ajunge la capătul progresului dela condiționat la condiții. Am arătat mai sus (§ 33, 34) marginile pe care le

are rațiunea în ce privește cunoștința ființelor pure ale cugetării; acum, pentru că ideile transcendente ne silesc să înaintăm până la aceste ființe și ne duc astfel până la punctul în care spațiul plin (al experienței) vine în atingere cu spațiul gol (despre care nu putem ști nimic, deci cu *noumenele*), putem determina și limitele rațiunii pure. În orice limită este și ceva pozitiv (de pildă, suprafața este limita spațiului corporal, dar este și ea tot un spațiu; linia este un spațiu care limitează o suprafață; punctul este limita liniei, dar este și el un loc în spațiu), pe când marginile, dimpotrivă, nu cuprind decât o pură negație. Marginile pe care le-am indicat în paragraful citat nu mai pot rămâne după ce am găsit că mai există ceva dincolo de ele, deși nu vom cunoaște niciodată ce este în sine acest ceva. Căci acum se pune întrebarea: ce face rațiunea noastră față de această atingere a ceea ce cunoaștem cu ceea ce nu cunoaștem și nici nu vom cunoaște vreodată? Găsim aici o legătură efectivă a ceva cunoscut cu ceva pe deplin necunoscut (și care va rămâne totdeauna necunoscut); și chiar dacă acest necunoscut nu va putea niciodată, nici chiar în cea mai mică măsură, să ne devină cunoscut — aceasta nici nu o putem nădăjdui —, totuși conceptul unei asemenea legături trebuie determinat și deslușit.

Trebuie dar să concepem o ființă imaterială, o lume intelectuală și un principiu suprem al tuturor ființelor (pure noumene), fiindcă rațiunea nu-și găsește decât în aceste creații ca lucruri în sine, desăvârșirea și satisfacția pe care nu poate nădăjdui să le găsească derivând fenomenele din principiile lor de natură tot

fenomenală, și fiindcă fenomenele se raportează la ceva care este deosebit de ele (prin urmare cu totul de altă natură), căci presupun totdeauna un lucru în sine despre a cărui existență ne dau de știre, indiferent dacă îl putem sau nu, cunoaște mai de aproape.

Cum însă nu putem niciodată cunoaște aceste ființe intelectuale în cece sunt în sine, adică în mod determinat, dar totuși trebuie să le admitem în raport cu lumea sensibilă și să le legăm prin rațiune de această lume, vom putea cel puțin să concepem această legătură prin mijlocirea conceptelor care exprimă raportul lor cu lumea sensibilă. Căci dacă cugetăm o ființă intelectuală numai prin concepte pure ale intelectului nu cugetăm nimic determinat și conceptul nostru rămâne fără niciun înțeles; dacă însă o cugetăm cu ajutorul unor proprietăți luate din lumea sensibilă ea nu mai este o ființă intelectuală, ci este concepută ca un fenomen și aparține lumii sensibile. Să luăm ca exemplu conceptul ființei supreme.

Conceptul de Dumnezeu este un concept absolut pur al rațiunii; el nu reprezintă decât un lucru care cuprinde toată realitatea, fără însă a o putea determina în nicio privință, căci orice determinări acest concept i-ar da, ar trebui să fie luate din lumea sensibilă, așa că am avea a face tot numai cu un obiect al simțurilor, iar nu cu ceva cu totul de altă natură, care nu poate fi obiect al simțurilor. Să zicem, de pildă, că i-aș atribui un intelect; eu nu am însă idee decât de un intelect care este la fel cu al meu, anume de un intelect cărui trebuie să i se dea prin simțuri intuiții și care are drept funcție să le supună regulilor unității conștiinței.

Dar atunci elementele conceptului meu ar aparține tot fenomenului, și tocmai insuficiența fenomenelor mă silise să trec dincolo de ele ca să ajung la conceptul unei ființe cu totul independente de fenomene și pentru a cărei determinare să nu am nevoie a recurge la fenomene. Dacă însă separ intelectul de sensibilitate ca să obțin un intelect pur, nu mai rămâne decât forma pură a cugetării fără intuiție, și cu ajutorul ei nu pot cunoaște nimic determinat, deci niciun obiect. Ar trebui, prin urmare, să sfârșesc prin a-mi închipui un alt fel de intelect, care să aibă intuiția obiectelor; nu pot însă avea nici cea mai mică idee despre o astfel de facultate, pentru că intelectul omenesc este discursiv și nu poate cunoaște ceva decât numai prin concepte generale. Acelaș lucru mi se întâmplă și când atribui ființei supreme o voință, căci nu pot avea conceptul unei asemenea voințe decât dacă îl extrag din experiența mea internă, în care satisfacția mea depinde de obiectele de a căror existență am nevoie; prin urmare, la baza voinței stă sensibilitatea, ceea ce contrazice cu desăvârșire conceptul pur al ființei supreme.

Obiecțiile lui Hume împotriva deismului sunt slabe și nu lovesc decât în dovezile aduse de această doctrină, niciodată în chiar principiul afirmației deiste. Cu privire însă la teism, doctrină care are să se constituie printr'o determinare mai precisă a conceptului nostru de ființă supremă (pur transcendent în deism), aceste obiecții sunt foarte puternice și, dat fiind modul cum ne formăm un asemenea concept, ele sunt în unele cazuri (de fapt în toate cazurile obișnuite) pe deplin convingătoare. Hume afirmă cu hotărîre că



prin simplul concept al unei ființe prime căreia nu-i atribuim alte predicate decât cele ontologice (veșnicie, omniprezență, atotputință); nu cugetăm în realitate nimic precis; ca să avem o asemenea cugetare, ar trebui să-i adăugăm proprietăți care să poată da un concept *in concreto*. Apoi, că nu este destul să spunem că ființa primă este o cauză, ci trebuie să arătăm cum este constituită cauzalitatea ei și dacă lucrează prin intelect și voință. Aici Hume începe atacurile sale împotriva fondului chiar al doctrinei teiste, căci până acum nu răsturnase decât dovezile deismului, ceea ce nu constituia o mare primejdie. Primejdioasele lui argumente se întemeiază toate pe antropomorfism, pe care îl socotește că este inseparabil de teism și că îl face să se contradică cu sine însuși; dacă însă părăsim antropomorfismul, teismul cade și nu mai rămâne decât un deism cu care nu mai putem face nimic, care nu ne mai folosește la nimic și care nu mai poate servi de fundament religiei și moralității. Dacă ar fi sigur că antropomorfismul este inevitabil, oricare ar fi dovezile existenței unei ființe supreme, chiar de le-am admite pe toate, — conceptul acestei ființe tot n'ar putea fi vreodată determinat de noi, fără să cădem în contradicții.

Pe de o parte ni se interzice întrebuițarea oricărei judecăți transcendente a rațiunii pure; pe de altă parte ni se recomandă să ne urcăm până la conceptele care se găsesc dincolo de câmpul întrebuițării imanente (empirice). Recomandația pare în aparență să contradică interdicția: dacă însă le apropiem una de alta, ne vom da seama că ele se pot împacă foarte bine, însă numai la limita întrebuițării legitime a rațiunii,

căci această limită aparține deopotrivă câmpului experienței ca și domeniului ființelor cugetării. Înțelegem astfel pentru ce aceste idei atât de importante au drept funcție numai să determine limitele rațiunii omenеști, și anume, pe de o parte, să întindă cunoștința empirică, fixându-i în acelaș timp limitele, ca să nu ne mai rămână de cunoscut decât lumea, iar pe de altă parte să ne oprească a depăși limitele experienței și a formulă judecăți asupra lucrurilor de dincolo de experiență ca lucruri în sine.

La această limită ne oprim când mărginim judecata noastră numai la raportul pe care lumea îl poate avea cu o ființă al cărei concept stă în afară de orice cunoștință pe care am putea-o avea înlăuntrul lumii. Căci în acest caz nu atribuim ființei supreme în sine nici una din proprietățile prin care cugetăm obiectele de experiență și ne ferim astfel de antropomorfismul dogmatic; atribuim însă aceste proprietăți raportului pe care ființa supremă îl are cu lumea, îngăduindu-ne astfel un antropomorfism simbolic, care de fapt privește numai limbajul, nu și obiectul.

Când spun că suntem siliți să privim lumea ca și cum ar fi opera unei inteligențe supreme și a unei voințe, nu spun nimic mai mult decât că întocmai precum un ceasornic, o corabie, un regiment stau într'un anumit raport cu un ceasornicar, un inginer, un comandant, tot astfel lumea sensibilă (sau ceea ce alcătuiește fundamentul acestei totalități de fenomene) este în raport cu un necunoscut despre care știu, nu ce este în sine, ci ceea ce este pentru mine, adică pentru lumea din care sunt și eu o parte.

## § 58.

O asemenea cunoștință este o cunoștință prin analogie. Analogia nu înseamnă, cum se crede de obicei, o asemănare imperfectă a două lucruri, ci asemănarea deplină a două raporturi între lucruri cu totul deosebite<sup>1)</sup>. Această analogie ne pune la îndemână un concept despre ființa supremă îndestul de determinat pentru trebuințele noastre, deși am lăsat la o parte tot ce putea să-i dea o determinare absolută și în sine. Procedul nostru determină ființa supremă numai în raport cu lumea, prin urmare în raport cu noi. Nici n'avem nevoie de mai mult. Atacurile lui Hume împotriva celor ce voiesc să dea acestui concept o determinare absolută, luând însă materialele necesare din spiritul lor și din lume, nu ne ating pe noi. Hume nici nu ne poate imputa că nu mai rămânem cu nimic dacă din conceptul ființei supreme dăm la o parte antropomorfismul obiectiv.

<sup>1)</sup> Așa există analogie între raportul juridic al faptelor omului și raportul mecanic al forțelor motrice: nu pot săvârși ceva împotriva cuivă, fără a-i da dreptul să facă, în aceleași condiții, acelaș lucru împotriva mea, în-tocmai precum niciun corp nu poate înrăui asupra altuia cu forța sa motrice, fără ca prin aceasta să nu-l determine să reacționeze în aceeaș măsură asupra sa. În acest exemplu, dreptul și forța motrice sunt lucruri cu totul deosebite, dar între raporturile lor există o perfectă asemănare. Cu ajutorul unei asemenea analogii pot concepe raportul dintre lucruri care îmi sunt absolut necunoscute. De pildă, grija de fericirea copiilor =  $a$ , se raportează la iubirea părinților =  $b$ , precum mântuirea neamului omeneș se raportează la acel element necunoscut în Dumnezeu =  $x$ , pe care îl numim Iubire. Aceasta nu înseamnă ca Iubirea lui Dumnezeu ar avea cea mai mică asemănare cu vreuna din înclinațiile omenești, ci numai că putem stabili că raportul dintre această iubire și lume este asemenea cu raportul pe care îl găsim că există între lucrurile din lume. Conceptul de raport este însă ael o simplă categorie, este conceptul de cauză, care nu are nimic a face cu sensibilitatea.

În adevăr, să presupunem că ni se admite dela început ca o ipoteză necesară (cum vedem că face Hume în Dialogurile sale prin vocea lui Filon adversarul lui Cleant) conceptul deist al ființei prime, concept cu ajutorul căruia această ființă este cugetată numai prin predicate ontologice, ca cel de substanță, de cauză, etc. (Și trebuie să încercăm acest mod de a determina ființa supremă, deoarece în lumea sensibilă rațiunea nu întâmpină decât condiții care la rândul lor sunt și ele totdeauna supuse altor condiții, așa că, atât timp cât nu cugetă prin predicate ontologice ca cele de mai sus, rațiunea nu poate fi niciodată împăcată. Apoi ne vine și ușor să încercăm o asemenea determinare prin concepte ontologice fără a cădea în greșeala antropomorfismului care ia predicatele din lumea sensibilă și le atribuie unor ființe cu totul deosebite de lume, deoarece aceste predicate ontologice pe care încerc să le atribuie ființei prime sunt pure categorii care nu ne dau un concept determinat, deci un concept a cărui întrebuintare să trebuiască a fi mărginită numai la condițiile sensibilității). Și dacă ni se acordă conceptul deist al ființei prime, nimic nu ne poate împiedica să afirmăm despre această ființă că ea lucrează asupra lumii printr'o cauzalitate prin rațiune. Ajungem astfel la teism, fără a fi siliți să spunem că rațiunea este o proprietate inerentă acestei doctrine în sine. Să observăm întâiu că este necesar să ni se îngăduie această încercare, căci singurul mijloc prin care putem face ca rațiunea, în întrebuintarea ei în vederea oricărei experiențe posibile în lumea sensibilă, să ajungă la un deplin acord cu sine însăși, este să admitem o

rațiune supremă care ar fi cauza tuturor legăturilor pe care le întâlnim în lume. Un asemenea principiu va fi de mare folos pentru rațiune și nu va putea niciodată să vatăme funcția ei naturală. Apoi, în ce privește putința de a face această încercare fără a cădea în antropomorfism, arătăm că în ipoteza noastră rațiunea nu este atribuită ființei prime în sine ca o proprietate, ci numai raportului acestei ființe cu lumea sensibilă, astfel că antropomorfismul este cu desăvârșire evitat. În adevăr, în ipoteza noastră nu ne ocupăm decât de cauza formei raționale pe care o întâlnim pretutindeni în lume, și dacă atribuim o rațiune ființei supreme, întrucât cuprinde fundamentul acestei forme raționale a lumii, o facem numai prin analogie, adică întrucât această expresie desemnează numai relația pe care cauza supremă necunoscută nouă o are cu lumea, pentru a da fiecărui element al acestei lumi o determinare cât mai conformă cu rațiunea. În acest chip ne ferim să cugetăm pe Dumnezeu atribuindu-i rațiunea ca o proprietate pe care el ar avea-o, ci întrebuițăm rațiunea numai spre a cugeta cu ajutorul ei lumea și a satisface trebuința de a ajunge, conform unui principiu, la cea mai întinsă aplicare posibilă a rațiunii cu privire la lume. Prin aceasta recunoaștem că ființa supremă ne rămâne, în cece este în sine, cu desăvârșire nepătrunsă și că nu ne este cu putință să o cugetăm în mod determinat. Astfel concepția pe care o avem despre rațiune ca o cauză eficientă (prin mijlocirea voinței) ne împiedecă să dăm acestei facultăți o întrebuițare transcendentă spre a determina natura divină prin proprietățile luate din natura omenească

și să ne pierdem în concepte grosolane sau mistice, precum ne împiedecă să înecăm observația lumii în explicații suprafizice întemeiate pe concepte transpuse dela rațiunea omenească la Dumnezeu, depărtând astfel această observare dela funcția ei proprie care trebuie să fie studiul naturii cu ajutorul rațiunii, iar nicidecum încercarea îndrăsneată de a deduce fenomenele dintr'o rațiune supremă. Expresia potrivită pentru slăbiciunea cugetării noastre va fi că noi concepem lumea *ca și cum* și-ar trage existența și rostul ei intern dintr'o rațiune supremă. Prin aceasta, pe de o parte cunoaștem alcătuirea proprie a lumii, fără însă să ne încumetăm a determina cauza ei în sine, iar pe de altă parte situăm fundamentul acestei alcătuirii (a formei raționale a lumii) în relația pe care cauza supremă o are cu lumea, fără să spunem prin aceasta că lumea își găsește în ea însăși cauza suficientă a existenței ei<sup>1</sup>).

În acest chip se risipesc dificultățile care păreau că se ivesc în calea teismului: la principiul lui Hume de a nu extinde în mod dogmatic întrebuintarea rațiunii dincolo de câmpul oricărei experiențe posibile adăugăm un alt principiu care a scăpat cu totul din vedere lui Hume, și anume: domeniul experienței posibile nu trebuie considerat ca ceva care în ochii rațiunii noastre

<sup>1</sup>) Voiu spune: cauzalitatea cauzei supreme este, în raport cu lumea, ceace rațiunea omenească este în raport cu operele de artă pe care le produce. Prin această comparație natura cauzei supreme îmi rămâne necunoscută: nu fac decât să compar efectul ei care îmi este cunoscut (ordinea lumii) și conformitatea ei cu rațiunea, cu efectele rațiunii omenești, care îmi sunt deasemenea cunoscute și deaceea numesc cauza supremă o rațiune, fără a înțelege prin acest termen același lucru pe care îl înțeleg când îl aplic omului și fără a-i atribui ca proprietate ceva ce-mi este cunoscut.

se limitează prin sine însuși. Critica rațiunii fixează aici calea de mijloc cea adevărată între dogmatism, pe care Hume îl combătea, și scepticism, pe care el voia să-l introducă, — o cale mijlocie care nu ne-a fost propusă, ca altele, să o determinăm în mod oarecum mecanic, luând ceva dintr'o parte și ceva din cealaltă parte, fără să putem ști cum este mai bine, ci o cale intermediară pe care o putem determina cu precizie după anumite principii.

## § 59.

M'am servit la începutul acestei observații de termenul concret de limită pentru a stabili marginile întrebării legitime a rațiunii. Lumea sensibilă nu cuprinde decât fenomene care nu sunt lucruri în sine. Intellectul însă, tocmai pentru că își dă seama că obiectele experienței sunt pure fenomene, trebuie să admită existența lucrurilor în sine (noumena). Rațiunea noastră concepe deci aceste amândouă feluri de existențe și acum se pune întrebarea cum porcede ea pentru a limita intelectul în aceste două domenii? Experiența, care cuprinde tot ce ține de lumea sensibilă, nu-și impune singură limite, ci trece totdeauna de la un condiționat la alt condiționat. Pentru ca ceva să o poată limita, trebuie să se găsească cu desăvârșire în afară de experiență: acesta este domeniul ființelor intelectului pur. Acest domeniu este însă pentru noi un spațiu vid, când încercăm să determinăm natura ființelor intelectului, căci dacă ne servim de concepte determinate dogmatic, nu putem depăși domeniul experienței posibile. Cum însă limita este și ea ceva pozitiv care

ține deopotrivă atât de ceea ce se află înăuntrul ei, cât și de spațiul aflat în afara unui conținut dat, ea constituie o cunoștință pozitivă reală, la care rațiunea ia parte numai prin faptul că se întinde până la această limită, fără însă să caute să treacă dincolo, căci s'ar găsi în fața unui spațiu gol, în care e drept că poate să conceapă forme pentru lucruri, nu însă și lucruri. Limitarea câmpului experienței prin ceva care îi rămâne în toate celelalte privințe necunoscut este însă o cunoștință care subsistă pentru rațiune chiar la acest punct extrem, căci o asemenea cunoștință nu este închisă în interiorul lumii sensibile, nici nu se pierde dincolo de această lume, ci, așa cum se cuvine pentru o cunoștință a limitei, se mărginește numai la raportul dintre ceea ce se găsește în afară de lumea sensibilă și ceea ce se află cuprins înăuntrul ei.

Teologia naturală este un astfel de concept așezat la limita rațiunii omenești, căci se vede silită să se ridice până la ideea unei ființe supreme (și, din punct de vedere practic, la ideea unei lumi inteligibile), nu ca să determine ceva cu privire la această ființă pur intelectuală, deci în afară de lumea sensibilă, ci numai ca să-și reglementeze propria sa întrebuintare în interiorul lumii sensibile după principiile celei mai mari unități posibile (unitate atât teoretică cât și practică), servindu-se în acest scop de raportul acestei unități cu o rațiune autonomă care ar fi cauza tuturor acestor legături. Rațiunea nu caută numai să-și creeze prin închipuire o ființă, ci pentru că trebuie cu necesitate ca dincolo de lumea sensibilă să existe ceva pe care numai intelectul pur îl concepe, rațiunea determină



acest ceva în chipul arătat, deși această determinare o face numai prin analogie.

Așa fiind, rămâne valabilă afirmarea noastră de mai sus, care este rezultatul întregii *Critici*: rațiunea prin toate principiile ei *a priori* nu ne arată niciodată altceva decât numai obiecte ale unei experiențe posibile; și despre aceste obiecte nu ne învață nimic mai mult decât putem cunoaște în experiență. Această mărginire nu împiedecă însă ca rațiunea să ne ducă până la limita obiectivă a experienței, adică până la raportul cu ceva care nu mai este obiect de experiență, dar este principiul suprem al oricărei experiențe, — fără însă să ne spună ceva despre acest principiu privit în sine, ci numai în raport cu întrebuițarea lui completă și îndreptată spre scopul cel mai înalt în domeniul experienței posibile. Acesta este tot folosul pe care avem dreptul să-l dorim dela rațiune, și cu care trebuie să fim mulțumiți.

#### § 60.

Am expus în toate amănunțele posibilitatea subiectivă a metafizicii, așa cum ne este dată de fapt în dispoziția naturală a rațiunii omenești, și am arătat care este scopul esențial al activității ei. Am găsit însă că întrebuițarea pur naturală a unei asemenea dispoziții a rațiunii noastre, dacă nu este înfrânată și ținută în limitele ei printr'o disciplină pe care numai critica științifică o poate impune, va încurcă rațiunea în concluzii transcendente, dintre care unele sunt pur și simplu înșelătoare, iar altele, combătându-se unele pe altele, sunt dialectice. Acest fel de metafizică

intemeiată pe subtilități ale rațiunii nu este de niciun folos pentru înaintarea cunoștinței naturii, ba este chiar vătămătoare. Rămâne acum altă problemă de care trebuie să se ocupe cercetarea noastră: să descoperim ce țeluri a urmărit natura când a sădit în rațiunea noastră înclinarea de a forma concepte transcendente, căci tot ce există în natură trebuie să fi avut la început în vedere un folos oarecare.

O asemenea cercetare este primejdioasă, și mărturisesc că cecece pot spune asupra acestei chestiuni este, ca tot ce privește scopurile prime ale naturii, o simplă presupunere. Ea îmi poate fi însă îngăduită în cazul de față, deoarece nu este vorba de valoarea obiectivă a judecăților metafizice, ci de dispoziția naturală pe care o avem de a forma asemenea judecăți, așa că problema iese din sistemul metafizicii și intră în antropologie.

Dacă consider ideile transcendente a căror totalitate alcătuiește obiectul propriu al rațiunii pure naturale și o silește să părăsească simpla observare a naturii, făcând-o să treacă dincolo de orice experiență posibilă spre a se strădui să constituie cecece numim metafizică (fie că aceasta este știință, fie că este o simplă subtilitate a rațiunii), îmi pare că înțeleg că scopul acestei dispoziții naturale este să libereze cugetarea de lanțurile experienței și marginile simplei observări a naturii, spre a o face să vadă măcar deschizându-i-se înaintea un domeniu care nu cuprinde decât obiecte pentru intelectul pur și la care nici o sensibilitate nu poate ajunge, — aceasta nu însă cu gândul să facem speculații asupra obiectelor intelectului pur

(căci nu găsim aici niciun teren în care să putem pune piciorul), ci numai ca să putem admite, cel puțin ca posibile, principiile practice care, fără un asemenea târâm în care le putem aștepta și nădăjdui să le găsim, nu pot ajunge la universalitatea de care rațiunea are neapărată nevoie din punct de vedere moral.

Așa, gălesc că ideea psihologică, oricât de puțin mi-aș da prin ea seama de natura pură a sufletului omenesc superioară oricărui concept experimental, îmi arată cel puțin destul de lămurit insuficiența experienței și astfel mă depărtează dela materialism, ca dela o concepție psihologică, ce nu-mi poate da nicio explicație a naturii și stânjenește totdeodată rațiunea în activitatea ei practică. Deasemenea, ideile cosmologice, învederându-ne neputința oricărei cunoștințe posibile a naturii de a mulțumi cererile legitime ale rațiunii, servesc să ne ferească de naturalism care vrea să arate că existența naturii se poate explica prin ea însăși. În sfârșit, dat fiind că orice necesitate naturală își găsește totdeauna condiția în lumea sensibilă, căci presupune totdeauna dependența fiecărui lucru de alte lucruri, iar necesitatea necondiționată trebuie căutată numai în unitatea unei cauze distincte de lumea sensibilă; și dat fiind apoi că cauzalitatea acestei lumi, la rândul ei, dacă ar fi pur naturală, nu ne-ar putea niciodată face să înțelegem existența contingentului ca un produs al acestei cauzalități, urmează că ideea teologică liberează rațiunea de fatalism, conceput fie ca o necesitate naturală oarbă care ar stăpâni conexiunea naturii însăși fără să fie nevoie de un principiu prim, fie ca o asemenea necesitate în cauzalitatea în-

suș a acestui principiu, și astfel ne duce la ideea unei cauze prin libertate, prin urmare la ideea unei inteligențe supreme. În acest chip, ideile transcendente slujesc, dacă nu să ne învețe ceva pozitiv, cel puțin să înlăture afirmațiile temerare ale materialismului, naturalismului și fatalismului care reduc domeniul rațiunii, și să facă astfel loc ideilor morale în afară de câmpul speculației. Așa se explică întrucâtva, pe cât mi se pare, acea dispoziție naturală de care am vorbit.

Folosul practic pe care îl poate avea o știință pur speculativă stă în afară de limitele acestei științe; el nu poate să fie privit decât ca o simplă scolie și, ca toate scolile, nu face parte din însăși știință. Totuș filozofia prezintă înăuntrul limitelor sale un asemenea folos, mai ales acea filozofie care pornește dela izvoarele rațiunii pure și în care activitatea speculativă a rațiunii pe tărâmul metafizicii trebuie cu necesitate să fie de acord cu activitatea ei practică în domeniul moralei. Deaceia dialectica inevitabilă a rațiunii pure, considerată în metafizică nu numai ca o iluzie ce ar trebui risipită, ci ca o dispoziție naturală, ba chiar, având în vedere scopul ei, ca ceva care a fost organizat de natură, merită să fie, dacă se poate, explicată, chiar dacă n'avem dreptul să reclamăm această explicație, care ar fi mai mult decât meritorie, dela metafizica propriu zisă.

Trebuie să socotim ca o a doua scolie, mai de aproape înrudită însă cu obiectul metafizicii, soluția chestiunilor puse în *Critica Rațiunii pure* la pag. 647—668. Am expus acolo câteva principii ale rațiunii care determină *a priori* ordinea naturii, sau, mai bine

zis, intelectul care e chemat să caute prin experiență legile naturii. Aceste principii par a fi constitutive pentru experiență și a-i impune legea lor, căci isvorăsc din rațiunea pură care nu poate fi privită numai ca un principiu al experienței posibile, cum este intelectul. Se poate acum pune întrebarea dacă acest acord dintre principiile rațiunii și intelect nu se datorește cumva faptului că, întocmai precum natura nu rezidă în sine în fenomene sau în isvorul lor care este sensibilitatea, ci constă numai în raportul sensibilității cu intelectul, tot astfel și acest intelect nu-și găsește unitatea completă a funcției sale în vederea unei experiențe totale posibile (într'un sistem) decât numai în raportul lui cu rațiunea, prin urmare dacă nu cumva și experiența stă în mod mijlocit sub legislația rațiunii. Las această întrebare pe seama celor ce vor să cerceteze natura rațiunii, și în afară de întrebuintărea pe care ea o are în metafizică spre a stabili sistematic principiile generale ale unei istorii naturale a rațiunii. Am arătat în *Critica Rațiunii pure* că această problemă este importantă, dar n'am căutat să o desleg<sup>1)</sup>.

Cu aceasta încheiu soluția analitică a problemei capitale pe care mi-am pus-o: cum este posibilă meta-

<sup>1)</sup> Scopul meu permanent a fost în *Critica Rațiunii pure* să nu las nimic la o parte din ceea ce ar putea face ca cercetarea rațiunii pure să fie completă, oricât de adânc ar fi fost ascuns. Rămâne la placul fiecăruia să-și ducă cercetările cât va voi de departe, odată ce i s'a arătat ce probleme își mai poate pune. Indicarea problemelor, aceasta era de așteptat dela cel ce-și luase sarcina să măsoare întregul domeniu, lăsând altora să ridice viitoarea clădire și să-i găsească diviziunile trebuitoare. Aceste două scolii aparțin și ele părții constructive a operei: dată fiind ariditatea lor nu le-aș recomanda decât cu greu diletanților și deaceia le-am expus numai pentru cei inițiați.

fizica în general? Pornind dela cece activitatea metafizicii îmi da în fapt, sau măcar dela consecințele acestei activități, am ajuns la principiile posibilității metafizicii.

## DESLEGAREA PROBLEMEI GENERALE A PROLEGOMENELOR.

### CUM ESTE METAFIZICA POSIBILĂ CA ȘTIINȚĂ?

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

Pentruca metafizica să poată, ca o adevărată știință, să pretindă a da nu numai convingeri iluzorii, ci o înțelegere a lucrurilor și certitudine, trebuie ca o critică a însăși rațiunii să expună într'un sistem complet întregul stoc de concepte *a priori* și diviziunea lor după diferitele isvoare pe care le au, sensibilitate, intelect și rațiune, apoi să dea o tablă completă a lor, analizându-le, pe ele și tot ce se poate deduce din ele, și mai ales să explice posibilitatea cunoștinței sintetice *a priori* printr'o deducție a acestor concepte,



apoi să arate principiile întrebuițării acestui fel de cunoștință și în sfârșit să ne spună care sunt limitele ei. Prin urmare, critica, și numai critica singură, cuprinde planul întreg, verificat și pus la încercare, cum și toate mijloacele pentru aducerea lui la îndeplinire, prin care metafizica poate fi constituită ca știință. Pe alte căi și prin alte mijloace, ea nu este posibilă. Întrebarea care se pune acum nu este cum această operă este posibilă, ci cum poate fi concepută și cum mințile sănătoase pot fi întoarse dela o activitate până acum greșită și stearpă și îndreptate către o muncă ce nu înșeală, cum și în ce chip se poate realiza colaborarea cea mai potrivită a acestor minți în vederea țelului comun.

Un lucru este sigur: cine a gustat odată din critică rămâne pe veci desgustat de toată vorbăria dogmatică cu care de nevoie se mulțumea mai înainte, fiindcă rațiunea lui simțea o trebuință și nu putea găsi ceva mai bun ca să și-o satisfacă. Critica este față de metafizica obișnuită de școală întocmai cum himia este față de alhimie, sau astronomia față de astrologie. Sunt sigur că nimeni din cei ce au meditat și înțeles principiile criticii, fie chiar numai din aceste prolegomene, nu se va mai întoarce niciodată la acea veche și sofistică știință înșelătoare, ci va întâmpina cu plăcere o metafizică ce îi stă de acum înainte la dispoziție, care nu mai are nevoie de niciun fel de descoperiri premergătoare și este singura în stare să procure rațiunii o satisfacție durabilă. În adevăr, este un avantaj pe care, singură între toate științele posibile, numai metafizica se poate bizui că îl are: anume, că ea poate

atinge perfecția și ajunge la o stare definitivă din care să nu se mai schimbe, nici chiar ca să se sporească prin descoperiri noi; aceasta se datorește faptului că rațiunea nu are, în acest domeniu, izvoarele cunoștinței sale în obiecte și în intuiția obiectelor (care nu-i va putea da niciodată ceva nou), ci în sine însăși, și când va fi stabilit cu precizie și fără eroare toate principiile facultății sale, nu va mai rămâne pentru rațiunea pură nimic de cunoscut *a priori*, nimic despre care să-și mai poată pune vreo întrebare. Perspectiva sigură a unei științe, în acest chip determinate și încheiate, are o deosebită atracție, chiar dacă facem abstracție de folosul pe care îl poate aduce și despre care vom vorbi mai departe.

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

Cu toate că este în afară de orice îndoială că a sosit



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

Când spun că nădăjduiesc ca aceste prolegomene să fie un îmbold pentru cercetările în domeniul critic și să dea spiritului general al filozofiei (care pare lipsit în partea lui speculativă de o hrană mai substanțială) un obiect nou de cercetare mult mai plin de făgăduințe, îmi pot închipui mai dinainte că oricine va fi străbătut cu greutate și în silă calea spinoasă pe care l-am purtat în Critică, mă va întrebă pe ce îmi întemeiez această nădejde. Răspund: *pe legea neînfrântă a necesității.*

Ne putem tot atât de puțin așteptă ca spiritul omenesc să renunțe vreodată cu desăvârșire la cercetările metafizice precum ne putem așteptă ca, de teama să nu mai respirăm un aer care nu este curat, să încetăm vreodată a respira. Metafizica va există totdeauna pe lume, mai mult încă, va există pentru fiecare om și mai ales pentru fiecare om ce reflectează, dar în lipsa unei regule recunoscute fiecare și-o va croi după placul său. Ceeace s'a numit până acum metafizică un poate mulțumi niciun spirit pătrunzător. Cum este

însă cu neputință să renunțăm cu totul la metafizică, trebuie să sfârșim prin a căuta o critică a rațiunii pure, sau, dacă o asemenea critică există, trebuie să o cercetăm și să o supunem unui examen general, căci altfel n'avem niciun mijloc să satisfacem trebuința noastră imperioasă care este ceva mai mult decât o simplă curiozitate.

De când cunosc critica, nu m'am putut împiedeca să mă întreb după citirea oricărei scrieri de metafizică ce m'a desfătat și m'a instruit prin precizia ideilor, prin varietatea, ordinea și ușurința expunerii: a dus acest autor metafizica măcar cu un pas mai departe? Cer iertare învățaților ale căror scrieri mi-au fost de folos dintr'un alt punct de vedere și au contribuit totdeauna, la cultura spiritului meu, căci mărturisesc că nici în cercetările lor, nici în modestele mele încercări (și în favoarea cărora pledează amorul meu propriu) n'am găsit că știința a progresat cât de puțin, și aceasta pentru motivul foarte firesc că știința nici nu există încă și că ea nu poate fi constituită din fragmente, ci trebuie ca punctul ei de plecare în întregul lui să fie dat mai dinainte de critică. Spre a înlătura neînțelegerea, trebuie să amintim din cele ce-am spus până acum că prin mânuirea analitică a conceptelor e drept că s'au adus mari foloase intelectului, dar știința metafizicii nu a fost întru nimic dusă mai departe, pentru că asemenea analize ale conceptelor sunt simple materiale din care în urmă se clădește știința. Putem analiza și determină cât am vrea de frumos conceptul de substanță și de accident; aceasta ne va fi de mare folos ca pregătire pentru viitoarea între-

buințare a conceptelor. Dacă însă nu pot demonstra că substanța persistă în tot ce există și că numai accidentele se schimbă, știința cu toată această analiză n'a făcut niciun pas mai departe. Până acum metafizica n'a putut da o demonstrație *a priori* valabilă nici acestui principiu, nici principiului rațiunii suficiente și, cu atât mai puțin, altor principii mai complexe, cum ar fi principiile referitoare la psihologie sau cosmologie, în sfârșit niciunei propoziții sintetice *a priori*. Prin urmare acea analiză n'a stabilit nimic, n'a făcut nimic, nu ne-a învățat nimic, și știința a rămas și în zilele noastre, după atâta larmă și agitație, tot acolo unde era pe vremea lui Aristoteles, cu toate că dacă s'ar fi găsit firul conducător al cunoștinței sintetice, am fi avut la îndemână pentru a o face să progreseze mijloace cu mult superioare celor de altădată.

Dacă cineva se crede jignit prin această imputare, poate foarte lesne să o înlătore arătând o singură propoziție sintetică aparținând metafizicii și oferindu-se să o demonstreze *a priori* în mod dogmatic. Numai când va izbuti, voi recunoaște că a realizat un progres în știință, chiar dacă propoziția luată ar fi de altfel destul de confirmată de experiența obișnuită. Nicio condiție nu poate fi mai modestă și mai justă. În cazul însă (absolut sigur) că ea nu va putea fi implinită, nicio afirmare nu va fi mai adevărată decât aceasta: metafizica nu a existat încă până acum ca știință.

În caz că propunerea mea este primită, voi cere contradictoriului meu două lucruri: întâiu, să nu se joace cu simple presupuneri și cu verosimilități, căci

acestea se potrivesc tot așa de puțin metafizicii ca și geometriei; al doilea, să nu hotărască nimic cu ajutorul baghetei magice a așa zisului bun simț, pe care nu-l găsim niciodată uniform la toți oamenii, ci îl vedem supus firii particulare a fiecăruia.

În ce privește primul punct, nimic nu poate fi mai absurd decât să yrei să-ți întemeiezi în metafizică, deci într'o filozofie a rațiunii pure, judecățile pe presupuneri și pe aparențe de adevăr. Tot ce trebuie să fie cunoscut *a priori* este chiar prin aceasta considerat ca apodictic sigur și trebuie prin urmare să fie tot apodictic demonstrat. Am putea atunci tot așa de bine să încercăm a întemeia o geometrie sau o aritmetică pe simple presupuneri, căci calculul probabilităților din aritmetică nu cuprinde judecăți verosimile, ci judecăți perfect sigure asupra gradului de posibilitate a unor anumite cazuri în anumite condiții de asemănare date care trebuie neapărat să se întâlnească după o regulă în suma tuturor cazurilor posibile, cu toate că această regulă nu este îndeștul de determinată pentru fiecare caz în parte. Ipotezele nu pot fi permise decât în fizica empirică prin inducție și analogie, dar numai cu condiție ca cel puțin posibilitatea ipotezei ce admitem să fie absolut sigură.

Lucrurile stau și mai rău când se invoacă bunul simț atunci când este vorba de concepte și principii a căror valoare vrem să o stabilim nu numai în vederea experienței, ci și independent de condițiile experienței. Căci ce este bunul simț? Este simțul comun atunci când judecă drept. Și ce este simțul comun? Este facultatea de a cunoaște și întrebuința *in concreto*

regulele, spre deosebire de intelectul speculativ care este facultatea cunoștinței regulilor *in abstracto*. Așa, simțul comun abia dacă va ajunge să înțeleagă regula că tot ce se întâmplă este determinat de o cauză; niciodată însă nu o va putea înțelege în toată universalitatea ei. Deaceia el are nevoie de un exemplu luat din experiență și când află că regula nu este altceva decât ceace a cugetat oridecâteori i s'a spart un geam sau i-a dispărut ceva din casă, înțelege principiul și îl admite. Simțul comun nu-și găsește deci întrebuintă decât numai atunci când poate vedea regulele sale confirmate de experiență (deși el le posedă *a priori*); numai intelectul speculativ poate vedea *a priori* și independent de experiență aceste reguli, căci o astfel de înțelegere a lor stă cu totul în afară de punctul de vedere al simțului comun. Metafizica nu are să se mai ocupe decât de acest din urmă fel de cunoștință — cea *a priori* — și este desigur un semn rău pentru bunul simț să recurgă la garanția experienței, care n'are nicio competență în această privință și pe care o privește de sus câtă vreme nu se vede strâmtorat și în neputință să se mai conducă și să se susțină în speculația sa.

Acești falsi partizani ai simțului comun (îi numesc astfel pentru că îi vedem prețuind uneori prea mult simțul comun, dar de obicei îl disprețuiesc) obișnuiesc să recurgă la un subterfugiu. În adevăr, ei zic că trebuie la urma urmei să existe câteva propoziții imediat sigure, pentru care nu numai că n'avem nevoie să aducem vreo dovadă, dar nici măcar nu trebuie să le pretindem o justificare, căci altfel n'am mai isprăvi

niciodată cu căutarea principiilor judecăților noastre. Spre a dovedi însă această afirmare, ei nu pot aduce niciodată, în afară de principiul contradicției, care nu este suficient pentru a stabili adevărul judecăților sintetice, nimic altceva care să fie neîndoios, sigur și care să poată fi atribuit direct simțului comun, decât propoziții matematice ca: de două ori două fac patru, între două puncte nu se poate trage decât o linie dreaptă, etc. Acestea sunt însă judecăți care sunt de parte ca dela cer la pământ de judecățile metafizice. În adevăr, în matematică am puțința să creez prin cugetarea mea (să construiesc) tot ceace îmi reprezintă ca posibil printr'un concept: adaug la două încă două și creez eu însumi numărul patru, sau trag tot felul de linii dela un punct la altul, dar nu pot trage decât una singură care să fie asemenea cu ea însăși în toate părțile ei (egale sau inegale). Imi este însă cu neputință, punând chiar în joc toată puterea mea de cugetare, să scot din conceptul unui lucru conceptul unui alt lucru, a cărui existență să fie legată în mod necesar de conceptul dintâiu, ci trebuie să consult experiența. Și deși intelectul meu îmi pune la îndemână (firește tot numai în raport cu o experiență posibilă) conceptul unei asemenea legături (cauzalitate), totuși nu pot să reprezint *a priori* acest concept în intuiție, cum pot face cu conceptele matematicii. Nu pot deci să-i stabilesc *a priori* posibilitatea, așa că acest concept, ca și principiile aplicării lui, va avea totdeauna, dacă e vorba să fie valabil *a priori* cum cere metafizica, nevoie de o justificare și o deducție a posibilității lui, căci altfel nu putem și cât de departe i se

întinde valoarea și dacă îl putem întrebuința numai în experiență sau și în afară de ea. Urmează că în metafizică, considerată ca o știință speculativă a raționii pure, nu putem niciodată face apel la simțul comun. Putem însă face acest apel când suntem siliți să părăsim metafizica și să renunțăm la orice cunoștință speculativă pură, care trebuie totdeauna să fie știință, deci atunci când suntem siliți, în anumite împrejurări, să renunțăm la metafizică și la învățămintele ei, deoarece găsim că o credință cuminte este singură posibilă pentru noi și că ea este suficientă pentru trebuințele ce avem, ba chiar mai potrivită decât însăși știința. În acest caz lucrurile iau cu totul altă înfățișare. Metafizica trebuie sau să fie știință, nu numai în total, ci și în toate elementele ei, sau nu este nimic, căci ca speculație a raționii pure ca nu are de a face decât cu cunoștințe universale. În afară însă de domeniul metafizicii, bunul simț și verosimilul pot avea o întrebuințare folositoare și legitimă, dar numai conform cu principiile lor cu totul speciale și a căror autoritate atârnă totdeauna de rolul lor practic.

Acestea sunt condițiile pe care mă cred îndreptățit să le cer pentru posibilitatea unei metafizici ca știință.

### APENDICE.

#### IN CE CONDIȚII METAFIZICA SE POATE CONSTITUI CA ȘTIINȚĂ.

Deoarece toate căile încercate până acum nu ne-au dus la scopul pe care îl urmărim și deoarece fără o critică prealabilă a raționii pure un asemenea scop nu

va fi nici odată atins, îmi pare că am tot dreptul să pretind ca încercarea pe care o prezint aici să fie suspusă unei cercetări amănunțite și scrupuloase,—afară numai dacă nu socotim că este mai nemerit să renunțăm cu desăvârșire la orice pretenție de metafizică, în care caz nu am nimic de obiectat, cu condiție însă ca acest angajament să fie respectat. Dacă ne uităm cum merg lucrurile de fapt, nu cum ar trebui să meargă, vedem că opera noastră poate fi judecată în două chipuri deosebite: o judecată formulată înainte de cercetare, așa este în cazul nostru judecata pe care cititorul o pronunță asupra criticii rațiunii pure întemeindu-se pe metafizica lui personală (deși critica este chemată să cerceteze posibilitatea acestei metafizici); apoi o altă judecată, care vine în urma cercetării și în care cititorul poate face pentru un moment abstracție de rezultatele cercetărilor critice, care lovesc cu destulă putere în metafizica admisă de el până acum, și examinează mai întâiu principiile din care aceste rezultate sunt deduse. Dacă metafizica obișnuită ar fi o știință constituită și sigură cum este geometria, primul fel de judecată ar fi admisibil, căci dacă consecințele unor anumite principii ar contrazice adevărurile stabilite, ar însemna că principiile sunt false și ele ar trebui înlăturate fără nicio altă cercetare. Dacă însă lucrurile nu stau astfel și dacă metafizica nu posedă un fond de principii sintetice care să fie absolut sigure, ci foarte multe din ele, deși au aparența de adevăr a celor mai solide principii, se contrazic unele pe altele prin consecințele lor, dacă deci nu putem găsi nicăieri în metafizică un criteriu sigur pentru adevărul propozițiilor



propriu zis metafizice (sintetice), atunci primul fel de judecată nu poate fi aplicat, ci trebuie ca orice judecată asupra valorii sau lipsei de valoare a criticii să fie precedată de cercetarea principiilor ei.

### DOVADĂ CĂ CRITICA POATE FI JUDECATA INAINTE DE ORICE CERCETARE.

Putem găsi o astfel de judecată în *Göttinger Gelehrten Anzeigen* (numărul din 19 Ianuarie 1782, al treilea articol din Supliment, pag. 40 și urm.).

Dacă un autor care s'a pătruns adânc de obiectul operei sale și care s'a străduit să pună într'însa toată cugetarea sa personală, cade pe mâna unui critic destul de pătrunzător pentru a descoperi părțile care fac valoarea sau lipsa de valoare a scrierii și nu se agață de cuvinte, ci merge în adâncul lucrurilor și cercetează și judecă principiile dela care autorul a pornit, se poate întâmpla ca severitatea judecății să nu fie pe placul autorului, dar publicul n'are de ce să se plângă, căci va câștiga prin ea; chiar și autorul poate fi mulțumit, căci i se dă prilejul să justifice și să-și deslușească opera pe care un cunoscător a examinat-o dela început și poate astfel, dacă crede că are dreptate asupra fondului, să înlătore din vreme punctele care ar putea mai târziu să vatăme scrierii sale.

Mă găsesc cu criticul meu într'o situație cu totul deosebită. Pare că el nu și-a dat deloc seama care este importanța cercetării pe care cu sau fără succes am întreprins-o și, fie din nerăbdarea de a reflecta asupra unei lucrări atât de întinse, fie din neplăcerea de a vedea că știința în care credeă că a rezolvit de mult

toate problemele este amenințată de o reformă, fie, ceea ce îmi vine mai greu să cred, că datorită unei concepții cu adevărat mărginite el nu s'a putut niciodată ridica peste metafizica de școală, fapt este că îl vedem că înșiră dintr'odată o lungă serie de propoziții din care nu putem înțelege nimic dacă nu le cunoaștem premisele, apoi că aruncă ici și colo dezaprobarea sa, dezaprobare ale cărei motive cititorul le vede tot atât de puțin pe cât înțelege și propozițiile împotriva cărora ea se îndreaptă, așa că întreaga lucrare a criticului meu nu poate nici să fie de vreun folos pentru informarea publicului, nici să-mi aducă mie vreo vătămare în ochii cunoscătorilor. Deaceea, aș fi trecut cu vederea toată această recenzie, dacă nu mi-ar fi dat prilejul să aduc câteva deslușiri care pot feri în unele cazuri pe cititorul acestor prolegomene de o judecată greșită.

Ca să aibă un punct de vedere din care să poată înfățișa întreaga lucrare într'o lumină nefavorabilă pentru autor, fără să-și ia osteneala unei mai îndeaproape cercetări, criticul începe și încheie spunând: «Această operă este un sistem de idealism transcendental (sau, cum traduce el, de idealism înalt)<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Nicidecum un idealism înalt. Turnurile înalte și metafizicienii înalți care seamănă cu ele, căci în jurul lor este totdeauna atât de mult vânt, nu sunt pe placul meu. Locul meu este acel *bathos* rodnic al experienței, și termenul transcendental, al cărui sens de nenumărate ori arătat de mine, n'a fost niciodată înțeles de acest critic (atât de superficial a privit totul) nu înseamnă ceva care trece dincolo de orice experiență, ci ceva care precede *a priori* experiența, dar nu are alt rol decât numai să facă posibilă cunoștința empirică. Când aceste concepte depășesc experiența, întrebuintarea lor este numită transcendentă, spre deosebire de cea imanentă, care se mărginește numai la experiență. Scrierea mea a preîntâmpinat toate confuziile de acest fel; criticul a găsit însă profitabil să nu le evite.

Când am citit acest rând, mi-am dat numaidecât seama ce fel de critică are să urmeze și am înțeles că ea are să fie în felul aceleia pe care ar face-o cineva, care fără să fi auzit vreodată de geometrie și fără să fi văzut ceva din ea, ar găsi un Euclid și când i s'ar cere să-și dea părerea asupra lui, l-ar răsfoi, ar vedea un șir de figuri, și ar spune: «Această carte este un manual sistematic de desemn; autorul întrebuițează o limbă specială pentru a da precepte obscure și neînțelese care nu ne învață în definitiv nimic mai mult decât poate ști oricine are dela natură un ochiu just; etc».

Să vedem deci ce fel de idealism este cel care străbate toată lucrarea mea, dar care este departe de a alcătui sufletul sistemului.

Principiul oricărui idealism adevărat, dela școala eleată până la episcopul Berkeley, este cuprins în această formulă: «Orice cunoștință prin simțuri și experiență nu este decât o pură iluzie; adevărul stă numai în ideile intelectului pur și ale rațiunii pure».

Principiul care domină și determină idealismul meu este dimpotrivă: «Orice cunoștință a lucrurilor numai prin intelectul pur sau rațiunea pură nu este decât iluzie, și numai în experiență stă adevărul».

Aceasta este tocmai contrariul idealismului propriu zis. Cum am ajuns însă să mă servesc de acest termen pentru o concepție cu totul opusă și cum a ajuns criticul meu să-l vadă pretutindeni?

Soluția acestei dificultăți se găsește într'un principiu pe care oricine ar fi voit l-ar fi putut foarte ușor vedea din întregul scrierii mele. Spațiul și timpul și tot ce se cuprinde în ele nu sunt lucruri în sine sau

proprietăți ale lucrurilor în sine, ci aparțin numai fenomenelor acestor lucruri. Până la acest punct sunt de aceeaș părere cu idealistii. Aceștia însă, și printre ei mai ales Berkeley, considerau spațiul ca o simplă reprezentare empirică, pe care întocmai ca și pe toate fenomenele ce le cuprinde, nu l-am cunoaște cu toate determinările lui decât prin experiență sau percepție. Eu, dimpotrivă, arăt dela început că spațiul (ca și timpul, de care Berkeley nu se ocupă) împreună cu toate determinările lui poate fi cunoscut *a priori*, pentru că atât spațiul cât și timpul există în noi ca formă pură a sensibilității înainte de orice percepție sau experiență: ele dau sensibilității puțința de a avea intuiții și fac astfel posibile toate fenomenele. De aci urmează, dacă ținem seama că adevărul are drept criterii legile universale și necesare, că experiența nu poate avea la Berkeley niciun fel de criteriu pentru adevăr, fiindcă el n'a dat fenomenelor experienței niciun fundament *a priori*, ceea ce îndreptățește concluzia că aceste fenomene nu sunt decât pure iluzii. La mine dimpotrivă, spațiul și timpul în legătură cu conceptele pure ale intelectului impun *a priori* legea lor oricărei experiențe posibile, și acestea ne dau îndată criteriul sigur pentru a deosebi în experiență adevărul de iluzie<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Idealismul propriu zis are totdeauna un scop mistic și nici nu poate avea altul; idealismul meu tinde numai să înțeleagă posibilitatea cunoștinței *a priori* pe care o avem despre obiectele experienței, problemă care până acum n'a fost încă deslegată și nici n'a fost măcar pusă vreodată. Altminteri se prăbușește întregul idealism mistic care conchideă totdeauna, precum vedem și la Platon, dela cunoștințele noastre *a priori* (chiar dela acelea ale geometriei) la existența unui alt fel de cunoștință, anume intuiția intelectuală, deosebită de intuiția sensibilă, pentru că nu se văzuse că și simțurile trebuiau să aibă și ele o intuiție *a priori*.

Aşa numitul meu idealism (propriu zis idealismul critic) are deci o natură cu totul particulară: el răstoarnă idealismul obișnuit, și numai datorită lui întreaga cunoștință *a priori*, chiar și aceea a geometriei, capătă în sfârșit o realitate obiectivă care, fără demonstrația dată de mine pentru idealitatea spațiului și timpului, n'ar fi putut fi afirmată nici chiar de cei mai zeloși realiști. Astfel stând lucrurile, aş fi dorit, spre a înlătura orice confuzie, să pot da un alt nume sistemului meu. Nu este însă ușor să schimbi un asemenea termen. Să-mi fie deci îngăduit să întrebuițez de aci înainte termenul dat mai sus, de idealism formal sau, și mai bine, de idealism critic, spre a deosebi sistemul meu de idealismul dogmatic al lui Berkeley și de cel sceptic al lui Cartesius.

Nu mai găsesc nimic alt demn de observat în critica ce mi s'a făcut. Criticul meu judecă toate *en gros*: este și acesta un sistem prudent, căci nu trădează știința sau neștiința criticului. O singură judecată precisă *en détail*, care ar fi atins punctul central al problemei, ar fi descoperit poate greșeala mea, dar poate și măsura pătrunderii criticului în acest soi de cercetări. În loc însă de a procedea astfel, criticul meu a imaginat cu succes un mijloc de a tăia din capul locului cititorilor, obișnuiți să-și facă o părere asupra cărților numai din recenziile publicate în reviste, pofta de a citi opera mea: a găsit cu cale să înșire pe nerăsuflata una după alta o mulțime de propoziții, care smulse din legătura cu principiile care le dovedesc și le explică, nu pot părea decât absurde, mai ales când sunt ca propozițiile mele, la antipodul oricărei metafizici de școală și

nu pot decât să ducă răbdarea cititorului până la desgust. Apoi, după ce mi-a pus în vedere ideea aceasta atât de bogată că o iluzie constantă constituie adevărul, încheie cu lecția severă și părintească: Pentruce această luptă împotriva terminologiei admise, pentruce această dorință de originalitate în idealism și pe ce se întemeiază ea? O judecată care sfârșește prin a considera că tot ce eră original în cartea mea, care la început era privită ca o erezie metafizică, se reduce la o simplă inovație în terminologie dovedește că acela care pretindea să-mi fie judecător, nu numai că n'a înțeles nimic din lucrarea mea, dar nu s'a înțeles nici pe el însuș<sup>1)</sup>.

Criticul vorbește totuș ca un om care pare convins că are vederi importante și remarcabile pe care le ține încă ascunse, căci n'am întâlnit în metafizică în timpul din urmă nimic care ar putea să justifice un asemenea ton. Face însă foarte rău că nu împărtășește lumii descoperirile sale, căci, fără îndoială, multora li s'a întâmplat ca și mie: oricât ar fi de frumoase lucrurile ce s'au scris de atâta vreme în această ramură de cunoștințe, tot nu s'au putut convinge că știința a făcut un singur pas mai departe. Vedem că se dau defini-

<sup>1)</sup> Criticul se luptă de cele mai multe ori cu propria lui umbră. Când opun visului adevărul experienței, el nu bagă de seamă că nu este vorba aici decât de acel *somnium objective sumptum* cunoscut din filozofia lui Wolf, care este pur formal și în care nu se face deloc deosebirea între somn și starea de veghe, deosebire care nu interesează într'o filozofie transcendentă. În altă parte a recenziei, deducția categoriilor și tabla principiilor intelectului pe care am dat-o sunt numite: «principiile în deobște cunoscute ale logicii și ontologiei exprimate în mod idealist». Cititorul n'are decât să revadă aceste prolegomene spre a se convinge că nu se putea formula o judecată mai nenorocită și chiar mai inexactă din punct de vedere istoric decât aceasta.

ții din ce-în ce mai subtile, că se pun proptele noi probelor slabe, că se cârpește haina metafizicii cu pe-tece noi sau altfel croite, — iată ce vedem mereu. Nu însă aceasta cere lumea: ea este sătulă de afirmări metafizice și vrea să vadă cercetându-se posibilitatea acestei științe, izvoarele din care ea își scoate certitudinea și să găsească criteriile sigure pentru a deosebi iluzia dialectică a rațiunii pure de adevăr. De sigur că criticul meu are cheia acestor secrete, căci altfel n'ar fi vorbit niciodată pe un ton așa de ridicat.

Bănuiesc însă că nu i-a trecut niciodată prin minte că știința are atari trebuințe, căci altfel și-ar fi îndreptat cercetările asupra acestui punct și ar fi întâmpinat cu respect o încercare, fie chiar greșită, asupra unei probleme atât de importante. Dacă așa stau lucrurile, iată-ne iarăș buni prieteni. Poate să se cufunde cât o vrea de adânc în metafizica lui, nimeni nu-l va împiedeca, însă nu va putea să formuleze vreo judecată asupra cece este în afară de metafizică și asupra izvoarelor ei care își au sediul în rațiune. Confirmarea bănuielii mele o găsesc în faptul că criticul nu spune niciun cuvânt despre posibilitatea cunoștinței sintetice *a priori*, care eră adevărata problemă de a cărei deslegare atârnă întreaga soartă a metafizicii și dela care au pornit atât critica cât și prolegomenele mele. Idealismul de care el s'a isbit și la care s'a oprit n'a fost admis în sistemul meu decât pentru că era singurul mijloc de a deslega această problemă (deși se justifică și din alte puncte de vedere). Criticul meu ar fi trebuit să arate sau că problema pusă de mine nu are importanța pe care eu i-o dasem (și pe care

i-o dau și în aceste prolegomene), sau că ea nu poate fi deslegată prin concepția mea despre fenomene, sau, în sfârșit, că ea poate fi rezolvită cu mai mult succes în alt chip. Nu găsesc în recenzie niciun cuvânt despre aceasta. Criticul n'a înțeles deci nimic din scrierea mea și, poate, nimic nici din spiritul și esența metafizicei, afară numai dacă — ceeace cred mai curând — graba cu care a trebuit să-și scrie recenzia nu l-a degustat de greutatea de a pătrunde prin atâtea piedeci și n'a aruncat asupra operei pe care o avea în față o umbră care l-a împiedecat să-i înțeleagă adevăratele principii.

Este foarte greu pentru o revistă savantă, ori cu câtă îngrijire și-ar alege colaboratorii, să-și poată păstra în domeniul metafizicii autoritatea pe care și-a câștigat-o în celelalte domenii. Celelalte științe și cunoștințe au criteriile lor stabilite. Matematica îl are pe al său în ea însăși, istoria și teologia îl au în cărțile profane sau sfinte, fizica și medicina în matematică și experiență, dreptul în colecțiile de legi, operele de artă în modelele anticilor. Numai pentru judecata a ceeace numim metafizică, criteriul trebuie încă căutat. Eu am făcut o încercare să-l găsesc și să arăt cum trebuie întrebuințat. Ce vom face câtă vreme nu l-am găsit încă, dacă suntem totuși siliți să formulăm o judecată asupra scrierilor care se ocupă de aceste probleme? Dacă aceste scrieri sunt de natură dogmatică, suntem liberi să luăm orice atitudine vom: nimeni nu va face în această materie pe dascălul altora, fără să găsească pe altul care să-i facă și lui la fel. Dacă sunt însă de natură critică, — nu vorbesc de o critică



a altor scrieri, ci de o scriere care critică însăși rațiunea și care deci nu poate primi un criteriu de judecată mai dinainte admis, ci trebuie să-l găsească ea, — atunci obiecțiile și dezaprobarea sunt permise, dar la baza lor trebuie să domnească un spirit de îngăduință, căci asemenea scrieri răspund unei trebuințe simțite de toți și lipsa pătrunderii necesare interzice orice părere care ar afirma cu hotărâre într'un sens sau un altul.

Ca să leg însă această apărare a mea de interesul general al lumii filozofice, propun o încercare care va fi hotărâtoare pentru modul cum toate cercetările metafizice trebuiesc îndreptate în vederea scopului lor comun. Proba pe care o cer este la fel cu aceea pe care o fac matematicienii când vor să stabilească într'o discuție contradictorie superioritatea metodelor lor. Invit deci și eu pe criticul meu să dovedească după metoda lui, însă prin principii *a priori*, căci așa trebuie, măcar o singură propoziție pe care o crede cu adevărat metafizică, deci o propoziție sintetică și cunoscută *a priori* prin concepte, fie chiar una din cele mai obișnuite, ca, de pildă, principiul permanenței substanței sau acela al determinării necesare a evenimentelor prin cauzele lor. Dacă nu o va putea face — și tăcerea va fi o mărturisire — criticul trebuie să admită, dat fiind că metafizica fără o siguranță apodictică a acestor principii nu are nicio valoare, că posibilitatea sau imposibilitatea ei trebuie mai întâiu să fie stabilită printr'o critică a rațiunii pure. Prin urmare, el este obligat sau să recunoască că principiile criticii mele sunt exacte, sau să dovedească inexactitatea lor. Prevăd însă că,

deși până acum n'a avut nici o îndoială în privința siguranței principiilor sale, când va fi însă vorba de o probă riguroasă, nu va putea găsi niciuna în întreg domeniul metafizicii cu care să poată păși înainte cu îndrăsneala pe care o arătase până acum. Deaceea îi conced cel mai mare avantaj pe care îl poate aștepta într'o discuție contradictorie: îl scutesc de *onus probandi* pe care îl iau asupra mea.

Îi arăt că în aceste Prolegomene și în Critica mea (pag. 426 până la 461) va găsi opt propoziții, opuse două câte două, dar fiecare aparținând în mod necesar metafizicii, care trebuie sau să le admită sau să le dedească inexactitatea (deși nu este niciuna din ele care să nu fi fost până azi admisă de vreun filozof). Îi dau voie să-și aleagă după plac una din aceste propoziții și să o admită fără probă, căci îl scutesc de sarcina probei. Va trebui însă să aleagă numai una, căci nici el nici eu nu avem niciun interes să pierdem vremea. Îl invit acum să combată proba dată de mine propoziției contrarii celei pe care a ales-o. Dacă voi isbuti să salvez această antiteză și să arăt astfel că contrariul propoziției admise de el poate fi dovedit tot atât de clar cu ajutorul principiilor pe care orice metafizică dogmatică trebuie să le recunoască în mod necesar, va rămâne dovedit că există în metafizică un păcat originar, care nu poate fi nici explicat și, și mai puțin, înlăturat, dacă nu ne ducem până la punctul unde el se naște, care este rațiunea pură. De aci urmează că critica mea trebuie sau să fie primită, sau să fie înlocuită cu o alta mai bună, în orice caz însă trebuie cel puțin să fie studiată; acesta este sin-

gurul lucru pe care îl cer deocamdată. Dacă, dimpotrivă, nu voi putea să salvez demonstrația mea, potrivitnicul meu are de partea sa o propoziție sintetică *a priori* întemeiată pe principii dogmatice, iar acuzația mea împotriva metafizicii obișnuite va fi fost nedreaptă și mă oblig să recunosc că dojana adusă criticii mele eră justă (deși nu aceasta este consecința necesară a înfrângerii mele). Ca să facem însă această încercare cred că ar trebui ca potrivitnicul meu să iasă din *in-cognito*, căci altfel n'aș putea evita ca în loc de o singură problemă ce mi se pune, să mă găsesc onorat sau importunat de mai multe, ce mi se vor pune de adversari necunoscuți și neprovocați de mine.

*PROIECT PENTRU O CERCETARE A CRITICII  
DUPĂ CARE POATE URMA ȘI JUDECATA.*

Mă simt îndatorat față de publicul savant pentru tăcerea cu care a onorat atâta vreme *Critica* mea. Tăcerea aceasta este o dovadă că publicul a amânat pronunțarea unei hotărâri bănuind că în opera mea, care părăsește toate căile obișnuite ca să ia pe o cale nouă, în care nimeni nu se poate simți din capul locului la largul său, se găsește poate ceva care să dea o nouă viață unei ramuri importante, dar astăzi moarte, a cunoștinței omenești. Publicul savant s'a ferit deci ca printr'o judecată pripită să nu vatăme altoiul acesta tânăr pe care i l-am adus. Un exemplu de o asemenea judecată, care a întârziat din aceste motive, îmi cade sub ochi abia astăzi în *Gothaische Gelehrte Zeitung*. Orice cititor își va da singur seama, fără să se oprească

asupra laudei pe care o aduc eu acestui articol și care poate părea suspectă, că judecata temeinică a acestui critic se datorește înțelegerii adânci și exacte a unei părți a primelor principii ale operei mele.

Și cum un edificiu vast nu poate fi judecat imediat în întregul lui dintr'o singură privire, propun să-l cercetăm bucată cu bucată începând dela temelie și slujindu-ne pentru aceasta de Prolegomenele de față ca de un plan general cu care putem din când în când să comparăm întreaga operă. Dacă această pretenție nu s'ar întemeia decât pe importanța imaginară pe care vanitatea fiecăruia o atribuie propriilor lui lucrări, ea ar fi lipsită de modestie și n'ar merita să fie luată în seamă. Astăzi însă starea întregii filozofii speculative arată că această filozofie este pe sfârșite, cu toate că rațiunea omenească se agață de ea cu opornire veșnic nepotolită, dar care, fiind mereu înșelată, încearcă zadarnic să se transforme astăzi în indiferență.

Nu ne putem închipui că în veacul nostru cultivat nu se găsesc destui oameni de valoare, cari nu caută să se folosească de orice prilej favorabil care le-ar da putința să aducă partea lor de contribuție în interesul general al progresului rațiunii, dacă ar întrevedeă perspectiva să ajungă acest scop. Matematica, fizica, dreptul, artele, chiar și morala, etc., nu sunt suficiente pentru mulțumirea sufletului, ci rămâne totdeauna în sufletul nostru un loc și pentru rațiunea pură speculativă. Nevoia aceasta nesatisfăcută ne silește să căutăm în tot felul de nimicuri, și chiar în misticism, iluzia unei activități și a unei satisfacții, iluzie care nu este menită decât să acopere strigătul supărător

al rațiunii care, prin firea ei, caută ceeace îi dă o satisfacție durabilă, iar nu numai ceeace o agită în vederea altor scopuri sau în interesul pasiunilor. Deaceea, o cercetare care are drept obiect numai domeniul rațiunii privite ca facultate independentă, domeniu către care toate celelalte cunoștințe și scopuri trebuiesc să tindă spre a putea alcătui un tot întreg, --- o asemenea cercetare, presupun că va avea o mare atracție pentru oricine caută să dea ideilor sale o mai mare extenzie, și pot chiar spune o atracție mai mare decât orice altă cunoștință teoretică cu care n'ar schimba-o bucurios.

Propun să se ia ca plan și ca fir conducător al acestei cercetări *Prolegomenele* de față, iar nu *Critica*, căci cu toate că sunt și astăzi pe deplin mulțumit de conținutul, ordinea materiilor, metoda și îngrijirea pe care le-am pus în fiecare din propozițiile acestei opere pe care le-am cântărit și chibzuit în amănunt înainte de a le expune (mi-au trebuit ani de zile ca să ajung să fiu pe deplin mulțumit nu numai de opera luată în întregul ei, ci uneori chiar de una singură din propozițiile ei, când voiam să-i stabilesc obârșia), totuși nu mai sunt pe deplin satisfăcut de modul de expunere a unora din capitolele *Doctrinei elementare*, cum este, de pildă, acela al *Deductiei* conceptelor intelectului, sau acela al *Paralogismelor* rațiunii pure, pentru că au o oarecare prolixitate care le împiedecă de a fi clare. Deaceea este mai bine să se ia ca bază a cercetării pe care o propun cele cuprinse în *Prolegomenele* de față asupra capitolelor amintite.

Se aduce Germanilor lauda că întrec pe celelalte po-

poare când este vorba de perseverență și muncă stăruitoare. Dacă această părere este întemeiată, iată că li se dă prilejul să ducă la bun sfârșit o operă care interesează pe toți cugetătorii și al cărui succes este aproape sigur, deși până astăzi el n'a putut fi realizat. Ni se dă astfel puțința să confirmăm părerea cea bună pe care l'amea o are despre noi. Lucrarea merită cu atât mai mult să fie întreprinsă cu cât știința de care este vorba are însușirea aceasta particulară de a putea fi dusă dintr'odată până la o perfecție deplină care va fi starea ei permanentă și care nu va mai putea fi sporită sau schimbată nici chiar prin descoperiri noi (când spun aceasta nu mă gândesc la înfrumusețările ce i s'ar putea aduce prin mai multă claritate sau la foloasele ce i se vor descoperi în tot felul de direcții). Acest avantaj nu-l are niciuna din celelalte științe și nici nu-l poate avea, pentru că niciuna nu se ocupă cu o facultate de cunoștință așa de complet izolată, așa de independentă și așa de lipsită de orice amestec cu celelalte cunoștințe. După părerea mea, momentul actual nu este neprielnic pentru o asemenea operă, pentru că astăzi în Germania, în afară de științele așa zise practice, aproape nimeni nu știe cu ce să se ocupe și pentru că cecece propun eu nu este un simplu joc, ci o operă care va da rezultate durabile.

Voiu lăsa altora să găsească mijloacele prin care străduințele savanților ar putea fi reunite în vederea unui asemenea scop. Căci n'am de gând să pretind cuivă să urmeze pur și simplu ideile mele și nici nu mă mângâiu cu nădejdea că o va face. Se poate însă întâmpla ca atacurile ce mi se vor aduce, rezervele ce

se vor formulă, sau confirmările ce s'ar găsi, adăsurile ce se vor propune și aplicările ce se vor face, să contribuie la acceptarea ideilor mele. Important este un singur lucru: chestiunea să fie studiată temeinic. Sunt sigur că printr'un asemenea studiu se va constitui un sistem, care chiar dacă nu va fi al meu, va fi pentru posteritate o moștenire pentru care ea ne va fi recunoscătoare.

Ar fi prea lung să arătăm aici ce fel de metafizică putem aștepta să se nască dacă vom aplica cu exactitate principiile *Criticii*, și să învederăm că, departe de a părea sărăcăcioasă și de a face o figură tristă pentru că i s'au smuls penele false cu care se împodobeă, această metafizică ni se va înfățișa ca foarte bogat și frumos împodobită. Ne dăm însă numaidecât seama că o asemenea reformă a metafizicii va aduce și alte mari faloase. Metafizica obișnuită eră și ea de folos când căută conceptele elementare ale intelectului pur spre a le desluși prin analiză și a le preciza prin explicați. Procedând astfel, metafizica deveneă pentru rațiune un fel de cultură din care această facultate putea trage faloase, și acesta era unicul folos pe care îl aducea. Dar și acest merit și-l pierdeă numaidecât, pentru că, prin afirmările temerare pe care le făcea, încurajă îngâmfare, prin subterfugii subtile și înfrumusețări înșelătoare favoriză sofistica, iar prin ușurința cu care scăpă cu ajutorul scolasticii de problemele cele mai grele nu produceă decât sterilitatea, care eră cu atât mai primejdioasă cu cât avea alegerea să ia câte ceva și din limbajul științific și din cel popular, așa că părea tuturor că este o știință care cuprinde totul, dar de fapt nu eră

nimic pentru nimeni. Prin critică, dimpotrivă, judecata noastră capătă criteriul prin care știința poate fi cu siguranță deosebită de iluzie. Această siguranță, aplicată în metafizică, dă naștere unui mod de a gândi care își întinde apoi influența lui binefăcătoare asupra oricărei alte activități a rațiunii și insuflă pentru întâia oară adevăratul spirit filozofic. Deasemenea, nu este de disprețuit serviciul pe care *Critica* îl aduce teologiei făcând-o independentă de judecata speculației dogmatice și punând-o astfel la adăpost de toate atacurile unor asemenea adversari. Metafizica obișnuită, cu toate că făgăduise un mare sprijin teologiei, nu a putut împlini această promisiune, ba încă, chemând în ajutor dogmatica speculativă, n'a făcut decât să dea noi arme propriilor săi adversari. Misticismul, care nu se poate ivi într'un secol de cultură decât dacă se ascunde la spatele metafizicii de școală, sub protecția căreia poate cuteză să se ia la luptă cu rațiunea, este isgonit de filozofia critică din acest ultim refugiu. În sfârșit, este mare lucru pentru un profesor de metafizică să poată spune, fiind aprobat de toată lumea, că ceea ce predă este o știință și că ea aduce un adevărat folos omenirii.





# CUPRINSUL

	Pagini
Nota introductivă . . . . .	7
Prefață . . . . .	13
Introducere despre caracteristica oricărei cunoștințe metafizice (§ 1—3) . . . . .	27
Problema generală a Prolegomenelor: Metafizica este posibilă? (§ 4) . . . . .	35
Intrebarea generală a Prolegomenelor: Cum este posibilă cunoștința prin rațiunea pură? (§ 5) . . . . .	42
PARTEA ÎNTÂIA a problemei fundamentale a filozofiei tran- scendentale: Cum este posibilă matematica pură? (§ 6—13). Observarea I—III . . . . .	51 60
PARTEA A DOUA a problemei fundamentale a filozofiei tran- scendentale: Cum este posibilă fizica pură? (§ 14—35) . . . . .	73
Cum este posibilă însăși natura? (§ 36—38) . . . . .	107
Apendice la fizica pură (§ 39) . . . . .	113
PARTEA A TREIA a problemei fundamentale a filozofiei tran- scendentale: Cum este posibilă metafizica în general? (§ 40—44) . . . . .	121
Observare preliminară la dialectica rațiunii pure (§ 45). I. Ideile psihologice (§ 46—49) . . . . .	128 130
II. Ideile cosmologice (§ 50—54) . . . . .	137
III. Ideea teologică (§ 55) . . . . .	151
Observare generală asupra ideilor transcendente (§ 56) . . . . .	152
Incheiere asupra determinării limitelor rațiunii pure (§ 57—60). Deslegarea problemei generale a Prolegomenelor: Cum este metafizica posibilă ca știință . . . . .	155 177
APENDICE. In ce condiții metafizica se poate constitui ca știință Dovadă că Critica poate fi judecată înainte de orice cer- cetare . . . . .	186 188
Proiect pentru o cercetare a Criticii după care poate urmă și judecata . . . . .	193

