

CADRUL NECESAR AL CATEGORIILOR LIBERTĂȚII

RODICA CROITORU¹

Principiu a priori și acțiune empirică

Semnificația categoriilor libertății, pe care Kant le dezvoltă în *Critica rațiunii practice*², rezultă din obiectul pe care rațiunea practică îl prezintă în conceptul de totalitate a obiectelor practice necondiționate, care este *binele suveran*. Între *binele* cu valoare practică, pe care acțiunea umană îl ia drept obiect și *binele suveran* cu valoare metafizică de sintetizare a obiectelor rațiunii practice se dezvoltă categoriile libertății³. Dintru-nceput se consideră că noi nu avem nevoie atât să cunoaștem binele, cât să devenim conștienți de necesitatea principiului, care este însăși legea morală, lege care ne duce necondiționat la bine. Principiul care nu accentuează scopul, ci orientarea morală care este una foarte strictă, ne apare ca un ideal; de idealitatea sa noi devenim conștienți odată cu proiectarea unei acțiuni, ce necesită formularea micilor principii ale realității practice, care sunt maximele voinței. Și ele rămân mici principii, pentru că niciodată nu se pot ridica la mărimea principiului moral. Ceea este important pentru felul în care va fi îndeplinită acțiunea este conștientizarea concomitentă a principiului moral. Kant pune conștientizarea principiului, respectiv a legii practice pure pe seama necesității cu care ni-l prescrie rațiunea, care ne cere ca în aprecierea noastră să sacrificăm toate condițiile empirice ce i-ar putea afecta puritatea. Odată cu alegerea purității principiului moral prin renunțarea la tentațiile empirice ne semnificative moral realizăm că în noi există o forță ce poate determina această alegere, care nu este alta decât conceptul de libertate⁴; la nivelul fenomenal al acțiunii care se cere reglementată, noi nu

¹ Academia Română, Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”.

² Immanuel Kant, *Werke*, Akademie Textausgabe, Band V. *Kritik der praktischen Vernunft*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1788.

³ A se vedea studiul nostru dedicat acestei teme: Rodica Croitoru, *Categoriile libertății*, în: *Studii de teoria categoriilor*, Al. Surdu, S. Bălan, București, Edit. Academiei Române, 2010, p. 115-124.

⁴ Dieter Henrich („The Deduction of the Moral Law: The Reasons for the Obscurity of the Final Section of Kant’s *Metaphysics of Morals*”, În: *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Critical Essays, Ed. by Paul Guyer, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998) consideră relația rațiunii cu libertatea ca fiind o relație cu o *idee*. „Rațiunea teoretică nu cunoaște libertatea ca o stare actuală a lucrurilor. Ceritudinea că ea este liberă precede orice cogniție posibilă, și ar fi lipsit de sens

putem explica forța cu care se impune libertatea, dar o putem face la nivelul de puritate co-substanțială a principiului. Și nici la acest nivel noi nu putem explica libertatea în mod direct, ci numai asimilând-o celei mai înalte calități a ființei raționale, care este cea de legiferator rațional universal. Pe baza acestei calități se face și cerința adresată agentului moral ca principiul său subiectiv sau maxima pe care o pune la baza acțiunii să tindă întotdeauna spre principiul capabil de o legiferare universală. Prin această reglementare introdusă de rațiunea care se manifestă ca o facultate liberă (de condiționări sensibile) noi aflăm, într-un mod necondiționat, cum trebuie să ne pregătim voința spre a proceda la acțiune. Dat fiind că rațiunea în starea sa pură, independentă de condiții empirice, este aici cea care legiferează nemijlocit, voinței care acționează i se cere aceeași puritate ca și rațiunii ce formulează principiul; dar o astfel de puritate care să aibă sens pentru voința umană se găsește doar în *forma* legii. Și forma legii se exercită ca o regulă, care încearcă să determine voința să conceapă maxime cu o formă universală. Posibilitatea realizării prin voință a acestei corespondențe formale dintre maximă și lege se datorează posibilității facultății umane a rațiunii de a gândi o lege destinată să servească formei *subiective* a maximei, având drept temeii determinant forma *obiectivă* a legii practice în genere. Cum poate subiectivitatea maximei să atragă mental obiectivitatea legii ne rămâne necunoscut. Ceea ce ne propune morala critică kantiană este să ne bucurăm de consecințele acestui transfer și să îl considerăm ca atare, drept un *fapt al rațiunii*, care ni se impune prin voința capabilă să atragă elementul *a priori* din sfera mentalului printr-o sinteză, întemeindu-se numai pe principiul rațiunii. Dar ceea ce ne este cunoscut este că raportarea de către rațiune a maximei unei acțiuni trebuie să se facă întotdeauna la voința pură, care se identifică cu rațiunea. Și trebuie să existe o astfel de identitate, întrucât principiul pe care rațiunea îl transmite voinței este dat ca o lege pentru toate ființele raționale, care dispun de facultatea voinței pentru a se putea mobiliza la acțiuni doar prin reprezentarea de reguli; principiile practice *a priori* sunt de acest gen. Fiind independente de condițiile ocazionale ale sensibilității, aceste principii cu valoare de reguli nu se limitează doar la oameni, ci sunt valabile pentru toate ființele finite cu rațiune și voință, incluzând chiar ființa infinită ca inteligență supremă, care nu poate fi afectată de sensibilitate. Numai despre această ființă excepțională se poate spune că a asimilat principiul până la identificare, devenind modul său obișnuit de acțiune conformă ideii. Ființa lipsită de excepție, care este cea umană, căreia trebuie să i se impună limite spre a își reglementa acțiunea nu are o altă posibilitate decât

și circular să se susțină despre ea că ar fi autorizată să gândească doar dacă anterior a fost convinsă de realitatea libertății. Ipoteza libertății judecății este legitimă, întrucât fără ea nu ar fi deloc posibilă întrebuintarea rațiunii” (p. 316).

să primească legea/principiul într-o formă excepțională, care este cea de *imperativ*. În măsura în care ea este dotată cu rațiune i se poate presupune o voință *pură*, asemenea ființei infinite, și se poate conta pe însușirea de către ea a principiului; dar în măsura în care raționalitatea sa este combinată cu o mare mulțime de condiționări sensibile, ei nu i se poate presupune o voință sfântă, care să nu contrazică prin nicio maximă a sa universalitatea legii morale. Ca urmare a particularității umane de receptare a legii, aceasta desemnează o *obligare* la acțiune care, deși este impusă doar de rațiune și de legea ei obiectivă, puritatea legii face ca obligarea prin care se impune să pară a veni din exterior. Conștientizarea dificultății de îndeplinire a purității legii autoimpuse face ca ea să se prezinte ca o *datorie*. Prin datorie, dorința liberului arbitru apărută dintr-o diversitate de cauze subiective este limitată de opoziția pe care o exercită rațiunea practică uncauzală, manifestată printr-o constrângere internă venită pe cale intelectuală. Cu totul alta este situația inteligenței atotsuficiente, al cărei liber arbitru nu dă curs niciunei cauze subiective în formularea maximelor sale, drept care valoarea lor este întotdeauna aceea a legilor obiective. Datorită lipsei de opoziție dintre maxima subiectivă și principiul obiectiv, acest tip de inteligență caracterizată prin *sfințenie* se situează deasupra tuturor legilor practic-restrictive, ca și deasupra obligativității și datoriei prin care se exprimă aceste legi. Simplitatea și puritatea comportamentului corespunzător sfințeniei a determinat transformarea sa într-o idee practică, ce trebuie să servească cu necesitate drept *prototip* al voinței imperfecte a ființelor raționale finite, îndemnându-le să se apropie de el la infinit. Aproximarea de prototip reprezintă șansa ființei cu o voință imperfectă, disciplinabilă prin datoria față de regulă, să realizeze progresul moral prin *virtute*.

Considerând ființa umană lipsită de excepție, pentru care are sens principiul moral ce urmează să îi limiteze dorințele subiective și să îi impună obligativitatea datoriei, etica critică kantiană mai diferențiază ființele care dispun de o voință mai puternică sau mai rațională și ființele care au o voință mai slabă sau mai puțin influențabilă de către rațiune. Pentru primele principiul moral va reuși să stăpânească subiectivitatea dorințelor, dându-le posibilitatea să își manifeste superioritatea voinței sau *autonomia* în raport cu condiționările dorinței; cele de-al doilea, dimpotrivă, nu își stăpânesc dorințele spre a se supune obligativității datoriei, voința lor lăsându-se pradă diversității condiționărilor sensibile caracteristice *eteronomiei*. Datorită excesului de materialitate și de sensibilitate în care este antrenat acest gen de voință, el se vede în imposibilitatea de a opera cu principiul moralității. Spre deosebire de el, primul tip de voință care alege moralitatea prin libertate este generatorul celor două sensuri ale conceptului de libertate: sensul *negativ*, prin *înfrânarea* condiționărilor sensibile spre a alege o formă pură cu valoare de regulă a comportamentului; și sensul *pozitiv*, prin

exercitarea acțiunii *legiferatoare* proprie rațiunii practice. Atitudinea cea mai importantă în preluarea legii morale este cea a voinței care, printr-o gândire rațională, a ajuns la autonomia rațiunii practice pure; ea este dată drept condiția formală a tuturor maximelor, pentru că prin ea maximele au posibilitatea de a se pune de acord cu legea practică supremă.

Alegând prin libertate raționalitatea pură a legii morale, ființa umană cu o raționalitate variabilă și condiționată realizează nu numai scopul moral al reglementării acțiunii sale, ci totodată și un scop metafizic; el constă din indicația pe care o dobândește ea asupra unei lumi inteligibile a purității, indicație care echivalează cu o determinare pozitivă a acestei lumi, fără ca în calitate de agent al legii să poată interveni în mecanismul lumii inteligibile, dar nesemnificative pentru existența sa sensibilă. Dar chiar dacă integrarea sa în lumea inteligibilității pure și dispunerea de ea nu este posibilă, întrucât facultatea umană a rațiunii ia cunoștință numai de aspectul ei formal, totuși rezultă că existența acestui gen de ființe pentru care are sens legea morală răspunde unor legi independente de cele ale lumii sensibile, care sunt legile *autonomiei* rațiunii pure⁵. Însăși natura autonomiei rațiunii pure este dată drept corespunzătoare naturii suprasensibile a ființelor raționale. Lumea suprasensibilă din care se împărtășește autonomia rațiunii este desemnată ca lume inteligibilă pură, care în calitatea ei legiferatoare este considerată un *prototip (natura archetypa)* al lumii sensibile. Spre deosebire de această lume a purității, natura sensibilă a acelorași ființe raționale este existența acestora sub legi condiționate empiric, generatoare ale *eteronomiei* rațiunii; ea este doar o copie (*natura ectypa*) a celei dintâi, cu toate că funcționează conform propriilor sale legi naturale sau non-raționale în raport cu prima. Aceasta este implicarea morală de bază, corespunzătoare tipului de voință care poate opera cu forma legii. Tipul de voință nereceptiv la forma propusă de rațiune dispune de asemenea de o implicare morală, dar de una periferică; ea răspunde prescripției practice condiționate material, empiric. Or, materia regulilor practice se bazează întotdeauna pe condiții subiective, care procură cel mult o universalitate condiționată (dată de condițiile de realizat în vederea unui scop) și, în general, se referă la contrapartea legii morale, care este principiul fericirii personale. În acest ultim caz, voința trebuie să aibă un obiect spre care să se îndrepte, condiție care o împiedică să se prezinte într-o formă universal legiferatoare; căci ca să se încadreze în această formă ar trebui ca așteptarea existenței obiectului să ofere temeiul unei reguli necesare și universale; or, condițiile empirice de care este dependentă

⁵ A.C. Genova („Kant's Transcendental Deduction of the Moral Law“, Kant-Studien, 69, nr. 3, 1978, p. 309) interpretează legea morală ca bazându-se pe „relația sintetică *a priori* dintre o voință bună și o voință universal legiferatoare, care specifică felul de maximă căreia ar trebui să se conformeze voința (*Willkür*) spre a fi perfect rațională...Legea morală nu exprimă decât autonomia rațiunii pure practice (*Wille*), și astfel dă libertății transcendente conținutul său pozitiv practic. Deci, dacă voința este autonomă, imperativul ar trebui să fie categoric, căci dacă ar fi ipotetic, motivul acțiunii ar fi ulterior sau exterior, deci nu autonom” (p. 309).

fericirea pun principiul acesteia în imposibilitatea de a oferi temeiul unei astfel de reguli. Rezultă că din punctul de vedere al legiferării universale, principiul fericirii proprii se prezintă ca fiind contrar principiului moralității, neputând oferi voinței un temei determinant al acțiunii. Ceea ce poate oferi principiul fericirii este doar o maximă de comportament, dar nu o lege a voinței. Chiar dacă am încerca o oarecare ridicare a fericirii la nivelul moralității, luând drept obiect fericirea universală – spune Kant – tot ar fi nevoie de date ale experienței spre a o cunoaște, având în vedere că judecățile asupra acesteia sunt particulare și, mai ales, sunt supuse schimbării. Așadar, în pofida marii valori existențiale a fericirii și a permanenței sale, asupra sa pot fi date cel mult reguli generale, dar niciodată universale și, ca atare, pe ele nu se pot întemeia legi practice. O lege practică precum este cea morală este nu numai universală, dar și obiectiv necesară; de aceea ea trebuie să fie valabilă pentru orice ființă ce are *rațiune* prin care să gândească necesitatea universalului, și *voință* care să îl pună în aplicare.

În afară de temeiul formal-logic ce pune în imposibilitate principiul fericirii de a deveni un principiu universal al moralității, el este exclus și de un temei natural, care constă din cuantumul variabil al forțelor și al facultăților fizice necesare realizării obiectului dorit, pe toată durata vieții. Pusă în comparație cu maxima autentică și pură a moralității, care este constantă, reiese foarte evident că fericirea nu poate fi dată ca o poruncă, în calitatea sa de dorință personală în așteptarea mijloacelor de a o realiza; or, conform universalității principiului, orice dorință personală trebuie respinsă. Dimpotrivă, porunca de a ne face o datorie din principiul moral este justificată, întrucât ea cere ceva pentru care există o bază invariabilă în ființa umană, și anume două facultăți constitutive ale aceleiași: *voința* care să fie pusă de acord cu cerința *rațiunii*, prin excluderea oricărui temei personal. Apelând la existența acestei baze invariabile este clar că variabilitatea interpersonală a celor două facultăți este considerată nesemnificativă.

Binele suveran și progresul moral

Pentru ca legea morală să își asigure realizabilitatea, ea trebuie să fie unicul temei determinant al voinței pure; numai astfel binele suveran poate deveni obiectul pe care legea își propune să îl realizeze. Abordarea strictă a legii de către voință este o consecință a includerii, în conceptul de bine suveran, a legii morale ca o condiție supremă, ce determină voința conform principiului autonomiei. Dat fiind că realizarea binelui suveran în lume este obiectul necesar al voinței determinabile numai prin legea morală, condiția sa supremă este conformarea deplină a dispozițiilor cu legea. Dându-se un ascendent conformării dispozițiilor morale cu legea față de conformarea voinței în fapt cu legea, binele suveran ne apare ca un ideal mai puțin intangibil; de aceea el poate fi dat voinței ca poruncă. Chiar dacă pregătirea voinței reflectată în dispozițiile morale pare mai puțin strictă decât voința pregătită deja conform legii, ea cheamă totuși către o perfecțiune

similară *sfințeniei*; dar ea nu pune în imposibilitate ființa rațională din lumea sensibilă, despre care se știe că nu este capabilă de sfințenie, „în niciun moment al existenței sale”⁶. Necesitatea practică a conformării voinței cu legea dă o șansă ființei umane finite de a extinde realizarea binelui suveran dincolo de existența sa în lumea sensibilă. Aici intervine o diferență între felul în care trebuie să înțelegem legea, al cărei domeniu practic impune să fie urmată în viața terestră, nelăsând nimic pentru ceea ce va urma după încheierea ei; în timp ce obiectul ei, care este binele suveran, trebuie să pregătească dispozițiile chiar în această viață, dar lasă realizarea sa efectivă pe seama celeilalte vieți. Această continuitate imanent-transcendentă a moralei, ce poate fi satisfăcută numai prin depășirea limitelor existenței terestre, constituie *progresul moral* al ființei umane. De el ea va putea beneficia cu condiția încrederii în infinitatea acestuia, în speranța că ea însăși va avea un temei în virtutea căruia să îl realizeze, după cum i-o cer principiile rațiunii practice pure. Și temeiul este dat de supoziția duratei sale infinite, posibilă prin *nemurirea sufletului*. Numai prin supoziția nemuririi sufletului, legată inseparabil de legea morală și prezentată ca un *postulat* al rațiunii practice pure, este practic posibil binele suveran.

Alături de virtutea care se cultivă prin urmărirea directă a obiectului legii și realizează progresul moral, legea morală asigură deopotrivă posibilitatea celui de-al doilea element al binelui suveran, care este *fericirea* corespunzătoare moralității; iar ceea ce este corespunzător moralității este atins numai pe cale rațională, care nu favorizează pe nimeni în vederea obținerii sale. Pentru ca totuși fiecare ființă rațională să conteze pe participarea sa la fericire, rațiunea imparțială ne îndeamnă către presupunerea existenței unei cauze care să producă fericirea ca efect, cauză pe care o putem identifica cu *existența lui Dumnezeu*; pe ea noi o regăsim în binele suveran ca obiect al voinței, care este legat cu necesitate de legiferarea morală a rațiunii pure. Din această perspectivă a moralei care încearcă să asimileze legitatea naturii, fericirea poate fi definită ca starea unei ființe raționale în lume, căreia în întregul existenței ei „totul îi merge după dorință și voință”⁷. Ea se bazează pe posibilitatea de a realiza prin voință toate obiectele dorinței puse în ordinea naturii, dar nu ocazional, ci în mod continuu, pe toată durata existenței ființei. Este, așadar, o cerință irealizabilă în limitele unei existențe umane, nu mai puțin irealizabilă decât virtutea, dar din alte considerente (respectiv natural-morale). Prima sa dificultate o constituie faptul că în calitate de lege a libertății, legea morală poruncește pe temeiuri determinante independente de natură și de felul în care s-ar putea acorda ea cu facultatea dorinței (ale cărei obiecte vizează, în general, natura); drept care ea nu întemeiază nicio conexiune necesară între moralitate și fericirea ce se cuvine proporțional unei ființe ce aparține lumii, ființă a cărei voință nu poate fi dată drept cauza naturii înseși. Pe lângă faptul că scopul legii nu este cel de a

⁶ *Op. cit.*, p. 122.

⁷ *Ibidem*, p. 124.

susține direct fericirea, o altă obstrucționare a acesteia vine chiar din partea ființei doritoare de fericire, care nu își poate pune fericirea de acord cu principiile sale practice prin propriile-i forțe, întrucât nu este ea însăși cauza lumii și a naturii (conform supoziției de mai sus a cauzei generatoare de fericire), spre a asigura realizabilitatea acordului obiectelor dorinței sale cu propria voință (conform definiției de mai sus a fericirii). Dar întrucât în problema practică a rațiunii pure, care cere cultivarea binelui suveran, o astfel de conexiune este postulată ca necesară, noi trebuie să căutăm să promovăm binele suveran, întrucât singura posibilitate de fericire a ființei umane este realizabilă numai odată cu el. De asemenea, el ne cere postularea existenței unei cauze a naturii exterioară acesteia, care să includă un temei prin care fericirea să se acorde cu moralitatea. Această cauză supremă trebuie să cuprindă deopotrivă temeiul acordului naturii cu legea voinței ființelor raționale, din a cărei reprezentare ele își fac temeiul determinant suprem al voinței, care se regăsește în forma moravurilor; totodată, cauza supremă trebuie să cuprindă temeiul acordului naturii cu moralitatea ființelor ca temei determinant al acelorora, care se regăsește în dispoziția lor morală. Numai în măsura în care este acceptată o cauză supremă a naturii cu o cauzalitate conformă celei a dispoziției morale⁸ este posibil binele suveran în lume; așadar, cauza supremă și dispoziția morală trebuie să dispună de o cauzalitate liberă. Or, cauza supremă a naturii, presupusă în vederea posibilității binelui suveran, este o ființă care prin *intellect* și *voință* este cauza sau autorul naturii, adică *Dumnezeu*. El reprezintă binele suveran originar, față de care cea mai bună lume creată de autorul naturii reprezintă doar binele suveran derivat, dat ființelor umane ca o datorie de a îl promova; totodată, ca o necesitate legată de datorie este presupunerea posibilității acestui bine și odată cu el necesitatea admiterii, din punct de vedere moral, a existenței lui Dumnezeu.

Noi nu trebuie să înțelegem această necesitate morală ca pe o datorie a întregii comunități de ființe umane chemate către morală, ci ca pe o necesitate subiectivă sau ca pe o trebuință personală de a admite realizarea propriei fericiri și, indirect, a datoriei sale de a realiza binele suveran. De altfel existența unui lucru sau a unei persoane, fie și ca autor suprem, nu poate fi dată ca o datorie, întrucât existența se referă la întrebuițarea teoretică a rațiunii, pe când datoria constituie temeiul obligativității și se bazează pe autonomia rațiunii. Ceea ce aparține datoriei este doar pregătirea în vederea producerii și promovării binelui suveran în lume, a căru posibilitate poate fi postulată, dar pe care rațiunea umană îl acceptă numai prin supoziția unei inteligențe suverane. Existența sa este admisă de conștiința noastră numai ca ipoteză în raport cu inteligibilitatea binelui suveran, care ne este dat ca obiect al legii morale; cu privire la trebuința pe care o creează ea în intenție practică, aceasta apare ca o *credință pură a rațiunii*, întrucât nu este cerută printr-o

⁸ *Ibidem*, p. 125.

dogmă, ci provine numai din rațiunea pură. De aceea Kant consideră că în cadrul strict moral al urmării legii de către voința rațională, noi nu putem deprinde fericirea, ci numai demnitatea devenirii noastre întru fericire (întrucât morala ia în considerație numai fericirea pusă în relație cu virtutea). Introducerea religiei deschide perspectiva strict morală, prin inducerea speranței de participare viitoare la fericire⁹, rezultată din cultivarea unor elemente constitutive ale religiei, ca ființa supremă și nemurirea sufletului, atrase spre moralitate pentru a face realizabile sarcinile acesteia.

Prin acest complex moral infuzat de elemente de bază ale religiei, noi devenim conștienți că demnitatea posesiunii unui lucru sau a unei stări se atinge atunci când posesiunea respectivă se realizează prin comportamentul moral și se acordă cu cerințele binelui suveran. Ea nu poate exista în afara acestei relații morale; altfel noi nu am putea înțelege de ce morala în sine nu trebuie tratată niciodată ca o doctrină asupra fericirii, nici asupra mijloacelor de a o dobândi, ci numai drept *condiția rațională* a fericirii. Deși pusă inițial în umbra urmării legii, fericirea a devenit ulterior importantă prin antrenarea dorinței morale de a promova binele suveran, prin aducerea împărăției lui Dumnezeu pe terenul acțiunii și speranței morale. În acest fel, prin asimilarea elementelor constitutive ale religiei de către morală s-a ajuns la rezolvarea unor probleme de fond ale moralei și totodată doctrina morală a devenit și o doctrină asupra fericirii, întrucât speranța noastră întru fericire începe numai odată cu valorificarea aspectului moral al religiei. Dacă se spune că speranța realizării fericirii începe odată cu asocierea religiei, noi am putea gândi că și religia ar putea veni în întâmpinarea moralei, respectiv că Dumnezeu ar avea în vedere, în planul său, dorința noastră de fericire. Or, aceasta este o speranță falsă, scopul său ultim în Crearea lumii nefiind unul care să satisfacă necondiționat dorințele personale ale ființelor raționale ale lumii, cum ar fi fericirea lor. Scopul Creatorului trebuie să fie unul universal și totodată modelator, prin care să canalizeze ființele create către satisfacerea condiției de a corespunde binelui suveran; ceea ce înseamnă să le facă tot mai potrivite rostului pe care îl au în lume. Prin urmare, scopul ultim adaugă dorinței de fericire a ființelor create condiția demnității de a dobândi fericirea prin moralitate. Ea este o condiție *formală*, care corespunde întru-totul tipului kantian de principiu moral. Și trebuie să se întâmple astfel, pentru că dorința de fericire trebuie pusă cu înțelepciune; dacă o considerăm teoretic, ea are o finalitate cognitivă, prin care fericirea participă la realizarea binelui suveran; dacă o considerăm practic, ea vizează modelarea comportamentului, spre a realiza conformarea voinței cu binele suveran. De aceea nu se poate spera ca înțelepciunea Creatorului să se întemeieze doar pe bunătața sa de a acorda fericire ființelor create, întrucât ea trebuie să le fie

⁹ Jacqueline Mariña („Making Sense of Kant’s Highest Good”, *Kant-Studien*, 91, nr. 3, 2000) este de părere că fericirea, în sensul special pe care i-l dă Kant, fiind transcendentă, nu joacă niciun rol, ea trebuind să fie înlocuită cu beatitudinea [*bliss*] (p. 340).

acordată numai în condițiile restrictive impuse de sfințenia voinței sale, condiții care cer conformarea cu binele suveran originar. De aceea Kant consideră că cel mai potrivit este să se considere că scopul Creației ar fi slava care trebuie să i se aducă lui Dumnezeu de a ne fi oferit o Creație care să poată fi înțeleasă prin rațiune; drept care se crede că cel mai bine este slăvit Creatorul prin respectul creaturilor față de porunca sa, care se identifică cu datorita de a urmări raționalitatea legii. În acest fel elevat, frumusețea ordinii prin care a fost creată lumea este încununată cu fericirea corespunzătoare, acordată ființelor ce populează lumea. De aici provine și sensul dat sfințeniei atribuite ființei raționale ce urmează legea morală, pentru că în ordinea scopurilor ea este un scop în sine și nu poate fi întrebuițată nici chiar de Dumnezeu doar ca mijloc, fără a îi fi recunoscută, în același timp, și calitatea de scop. Ca urmare nu numai ființa umană rațională, dar însăși ideea de umanitate din persoana sa trebuie considerată sfântă, datorită faptului că este subiectul legii morale care îi pune în valoare autonomia voinței, ca o voință liberă.

Ca să ne putem imagina devenirea voinței umane într-o sfințenie sunt necesare trei postulate cu valoare categorială: *nemurirea sufletului*, *libertatea* considerată ca o cauzalitate a unei ființe în măsura în care aparține deopotrivă lumii inteligibile, și *existența lui Dumnezeu*. Nemurirea este invocată ca o condiție necesară din punct de vedere practic, destinată depășirii duratei limitate a vieții umane, insuficiență realizării complete a legii morale. Libertatea, a cărei cauzalitate non-naturală modelează și categoriile cunoașterii practice, are de asemenea un rol în devenirea umană, prin susținerea independenței de lumea sensibilă, în vederea determinării voinței conform legii lumii inteligibile. Existența lui Dumnezeu este mai mult decât condiția necesară în vederea pătrunderii într-o astfel de lume inteligibilă; ea este chiar temeiul sufletului nemuritor și, nu într-o măsură mai mică, este temeiul cauzalității inteligibile; de aceea se identifică cu binele suveran și se realizează prin supoziția a ceea ce numim binele suveran independent de obiectul legii morale, desemnat de existența lui Dumnezeu. Există o relație de similitudine între aceste repere categoriale ce extind limitele cunoașterii practice și reperele întrebuițării teoretice a rațiunii, fără de care nu poate fi gândit niciun obiect al lumii sensibile. Ceea ce distinge întrebuițarea lor practică este faptul că aceste repere sunt *idei* ale rațiunii, care nu pot fi date în nicio experiență, dar care trebuie gândite prin analogie cu categoriile libertății și cu ajutorul lor. Chiar rațiunea practică pură este cea care le procură realitatea, fără să aibă nevoie de intuiții sensibile sau suprasensibile, întrucât categoriile își au locul și originea exclusiv în facultatea gândirii sau în intelectul pur, și au semnificația de obiecte în genere. În măsura în care trebuie să fie aplicate acestor idei, categoriile nu au nevoie de un obiect care să fie dat în intuiție; totuși, un astfel de obiect este real, de unde rezultă că forma gândirii pe care o reprezintă categoria nu este vidă, ci dobândește semnificație printr-un obiect pe care rațiunea practică îl prezintă în conceptul de bine suveran;

astfel este asigurată realitatea conceptelor ce aparțin posibilității de întrebuițare a binelui suveran.

Necesitatea invocării postulatelor rațiunii practice este o dovadă a lipsei cunoștințelor ferme asupra lumii în care au valabilitate categoriile și ideile rațiunii (pe cale teoretică și practică), ca și a imposibilității de a o compara cu toate lumile posibile și cu cunoștințele ce se pot procura în limitele acelorora. Ceea ce putem face este ca din câteva elemente esențiale de care dispunem, cum ar fi *ordinea*, *finalitatea* și *mărimea* ei, să conchidem asupra unui autor înțelept, bun, puternic al său; totuși, pe baza acestor elemente, noi nu ne putem pronunța asupra caracteristicilor sale definitorii ca *atotștiința*, *atobunătatea*, *atoputernicia* sa. Noi putem completa lipsa datelor noastre pe cale deductivă, printr-o ipoteză rațională permisă, conform căreia dacă în multe privințe noi intrăm în contact cu înțelepciunea, bunătatea și puterea în forma lor maximă, atunci și despre celelalte caracteristici ale autorului lumii, necunoscute nouă, putem să ne pronunțăm într-un mod asemănător. De aceea se spune că ar fi rezonabil să atribuim autorului lumii întreaga perfecțiune posibilă pe care ne-o putem imagina, fără să pierdem din vedere că aceasta și celelalte atribute definitorii sieseși sunt numai substitute de care dispunem spre a contura imaginea perfecțiunii, dar care nu sunt totuși suficiente spre a le întrebuița altfel decât ca pe supoziții. Prin ele se dovedește că, pe cale empirică, conceptul de Dumnezeu rămâne iremediabil un concept nedeterminat exact asupra perfecțiunii ființei prime, ce trece drept corespunzător conceptului de divinitate. Prin obiectul rațiunii practice care este binele suveran, acest concept de divinitate este admis de principiul moral, ca fiind posibil numai odată cu supoziția unui autor al lumii de o perfecțiune suverană. El trebuie să fie *atotștiutor*, pentru a cunoaște comportamentul creaturilor sale în interioritatea dispozițiilor lor prezente și viitoare, în intenția exercitării controlului asupra finalității morale a Creației; de asemenea, trebuie să fie *atoputernic*, pentru a face creaturile să se împărtășească din consecințele ce li se cuvin conform comportamentului lor; tot astfel el trebuie să fie *omniprezent*, *etern* și cu alte atribute maxime, pentru a putea urmări Creația în devenirea sa. Prin urmare, legea morală determină prin conceptul de bine suveran, ca obiect al rațiunii practice pure, conceptul de ființă originară ca ființă suverană, depășind posibilitățile procedeeleor fizic și metafizic. Rezultă că acest concept de Dumnezeu obținut pe cale deductivă nu poate aparține decât moralei – ceea ce este valabil și pentru celelalte concepte ale rațiunii cu funcție de postulate ale rațiunii în întrebuițarea ei practică.

În calitate de consecință a rațiunii practice, promovarea și supoziția binelui suveran este obiectiv necesară; posibilitatea sa efectivă depinde însă de alegerea noastră, dat fiind că rațiunea nu poate decide în mod obiectiv dacă trebuie să ne reprezentăm această posibilitate conform legilor universale ale naturii fără un autor înțelept care conduce natura sau numai prin supoziția acestui autor, în limitele rațiunii practice. În acest ultim caz, o condiție subiectivă a rațiunii impune gândirea

armoniei dintre imperiul naturii și imperiul moravurilor, în vederea posibilității binelui suveran. Principiul prin care judecata noastră devine o trebuință a rațiunii este subiectiv, dar în același timp el este necesar ca mijloc de a realiza tot ceea ce este obiectiv practic, constituind temeiul unei maxime asupra a *ceea ce trece drept adevăr* în intenție morală. Trebuința rațiunii de a realiza necesitatea practică printr-un substitut constituie credința practică pură a rațiunii; ea nu este poruncită, ci provine dintr-o necesitate internă exprimată prin dispoziția morală ce determină judecata noastră practică în intenție morală. Ea se află în concordanță cu nevoia teoretică a rațiunii de a admite existența autorului înțelept și atotputernic și de a o pune drept temei al întrebuirii rațiunii. Despre ea se spune că poate varia de la un individ la altul, dar nu într-atât de mult încât să se transforme în contrariul ei, care este necredința.

În contextul moral nu numai interesul față de acțiune și de moralitatea ei trebuie avut în vedere ci, nu în ultimul rând, și interesul față de simțirea propriilor noastre forțe de cunoaștere prin care „ne întreținem cu plăcere dintr-o astfel de apreciere și dăm virtuții sau modului de gândire conform legilor morale o formă a frumuseții, care este admirată, dar pentru aceasta încă nu căutată”¹⁰. Această preocupare a facultății de judecare manifestă reminiscențe platonice ale similitudinii *binelui* cu *frumosul*, ca expresii ale *adevărului*. În acest sens se spune că prin contemplarea frumuseții se produce subiectiv conștiința armoniei facultăților noastre de reprezentare, prin care simțim întărirea intelectului și a imaginației, procurându-ni-se o satisfacție comunicabilă; totuși, existența obiectului trebuie să ne rămână indiferentă, întrucât el nu este considerat decât prin interiorizarea predispoziției sublimă a talentelor din noi, care ne ridică deasupra animalității. Ele pregătesc terenul observării purității voinței în prezentarea dispoziției morale, deprinzându-ne cu conștientizarea propriei libertăți, prin care inițial suntem confrunțați cu o senzație de suferință, urmată de eliberarea dată de luarea de cunoștință a unei facultăți puțin cunoscută, care este libertatea interioară de a renunța la înclinații și de a recurge numai la rațiune. Legea datoriei, prin valoarea pozitivă pe care ne lasă să o simțim urmărirea ei, află un acces mai ușor în conștiința noastră comună, prin respectul față de noi înșine, întreținut prin conștiința libertății noastre. Dacă este bine întemeiat, pe acesta putem cultiva orice dispoziție morală bună, întrucât el este capabil să blocheze pătrunderea în suflet a impulsurilor ce obstrucționează moralitatea. Și astfel, prin dispozițiile morale bune, noi ne vom putea asigura că într-un viitor nedeterminat ne vom putea bucura de binele suveran.

¹⁰ *Ibidem*, p. 160.