

FILOSOFIE UNIVERSALĂ

DUMNEZEU ȘI LUMEA ÎN *OPUS POSTUMUM*. ECOURI PLATONICE

de Dragobete,
academicianului Alexandru Surdu

RODICA CROITORU

God and the World in *Opus postumum*. Platonic Echoes. It is emphasized the contribution of *Opus postumum* regarding the relationship God entertains with the categorical imperative, which is more evident shifting to the thinking subject, by comparison with the second *Critique*. At the same time, as regards the first *Critique*, God is no more thought in relationship with his transcendent environment, respectively with the transcendental ideas, but with the sensible world the man is framed into, making together a synthetic unity.

Keywords: God, world, soul, human reason, categorical imperative.

Scrierile pe care Kant le-a așternut pe hârtie în ultimii săi ani de viață și au fost publicate postum¹ ne aduc în fața ochilor o diversitate de teme în ordinea apariției lor în gândirea autorului, fie tratate și în lucrări anterioare (precum Dumnezeu, sufletul, cunoașterea filosofică în raport cu cunoașterea matematică, raportul genurilor cu speciile), fie tratate pentru prima dată aici (cum ar fi fenomenul fenomenului, eterul, caloricul, tranziția de la metafizică la știința naturii). Dintre acestea am selectat prelungirea perspectivei transcendente asupra lui Dumnezeu din prima *Critică*²; dar, spre deosebire de această perspectivă, vom vedea că ființa supremă nu mai este abordată ca acolo îndeosebi în raport cu mediul pe care i-l presupunem, respectiv cu lumea de apoi în triada de idei transcendente, ci, de

¹ Imm. Kant, *Opus postumum*, Preußische Akademie der Wissenschaften, XXI, XXII; Imm. Kant, *Opus Postumum*, traducere, studiu introductiv, studiu asupra traducerii, note, index de concepte german-român, index de concepte român-german, bibliografie de Rodica Croitoru, în curs de elaborare.

² François Marty („L'argument ontologique sans l' *Opus postumum* et l' influence de la *Critique de la Faculté* de Juger dans l' *Opus postumum*”, În: *Kant-Studien*, 83, nr. 1, 1992, p. 50–59) este de părere că *Opus postumum* poate fi înțeles ca o „reluare a primei *Critici*, în lumina celor două câmpuri critice noi pe care le-a deschis modelul său. S-ar putea vorbi de o a patra *Critică*, nu numai pentru stabilirea conținutului gândirii critice, dar și pentru a învăța chiar de la Kant cum să citim *Criticile*” (p. 51). Iar H. J. de Vleeschauwer („La déduction transcendente dans l'œuvre de Kant”, III, Paris, Édouard Champion, 1934, 706 p.) face afirmația că „*Opus postumum* este, pentru noi, o a treia ediție a *Criticii rațiunii pure*, introdusă și determinată de o doctrină fizico-metafizică a materiei” (p. 565); și: „...Este îndoielnic dacă *Critica* și *Opus postumum* ar putea să se amalgameze într-o doctrină omogenă” (p. 598).

această dată, ea este pusă în relație numai cu lumea fenomenală de aici; și, ca în majoritatea lucrărilor kantiene, nu lipsesc ecourile platonice, care delimitează perspectiva transcendențială de sarcina creatoare a Demiurgului.

Ca să ne facem o idee mai deplină asupra contribuției *Opusului postum* la dezvoltarea conceptului de Dumnezeu vom începe prin a reaminti poziția pe care a deținut-o acest concept în prima *Critică*, pentru că ea este cea care a modelat-o pe cea din lucrarea de care ne ocupăm. Conceptul de Dumnezeu era acolo cel al unei ființe originare, care se bucura de o completitudine necondiționată, determinată prin conceptul de realitate suverană, ca o ființă unică, simplă, atotsuficientă, eternă etc. Acesta este sensul transcendențial al conceptului de Dumnezeu. În conformitate cu el, noi nu avem temeiuri să admitem obiectul ideii de ființă cu o natură de o perfecțiune supremă și necesară, doar pentru că am formulat conceptul ei; ci numai raportul ei cu lumea face ca supoziția acestei ființe să devină necesară. Și se întâmplă astfel, pentru că din partea rațiunii ne parvine porunca de a considera orice conexiune din lume conform principiilor unei unități sistematice, „ca și cum toate ar fi rezultate dintr-o singură ființă atotcuprinzătoare drept cauză supremă și atotsuficientă”³. Or, rațiunea procedează, în porunca ei, conform propriei sale reguli formale în extinderea întrebuirii ei empirice, întrebuire care nu se poate extinde totuși dincolo de limitele întrebuirii empirice; dar spre a realiza conexiunea necesară cu ideea de ființă primă, rațiunea are nevoie de un ideal, pe care să îl gândească în raport cu această ființă și să găsească un temei al realizabilității acestui ideal. El este idealul binelui suveran originar, dat ca obiect al eticii metafizice kantiene; în lipsa unui principiu constitutiv, el este cel care ține loc de temei al acestei ființe unice.

Lumea, în raport cu care supoziția ființei prime devine necesară, trebuie să fie reprezentată cu necesitate prin apartenența noastră rațională la ea, ca lume fenomenală; ca urmare, va trebui ca noi să admitem lumea cealaltă, non-fenomenală ca un efect al comportamentului nostru în lumea fenomenală, sensibilă; din această necesitate a fost formulat și conceptul de bine suveran. În acest scop, supoziția lui Dumnezeu și a unei vieți viitoare sunt inseparabile de obligativitatea pe care ne-o impune rațiunea pură, conform principiilor rațiunii. Așadar, fără un Dumnezeu și fără o lume care nu este vizibilă pentru noi în prezent, dar este de sperat în viitor, ideile moralității rămân obiecte de adeziune și admirație, dar nu pot deveni imbolduri ale intenției și, mai ales, ale realizării, pentru că ele nu îndeplinesc scopul determinat *a priori* pentru fiecare ființă rațională⁴.

Pe această bază critică vor evolua ultimele contribuții pe care Kant le-a adus dubletului Dumnezeu–lume. Cele două elemente ale acestuia se află într-un raport inseparabil, iar abordarea lor impune ca ele să fie gândite ca elemente suverane,

³ Imm. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, B 714; Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere, studiu introductiv, studiu asupra traducerii, note, index de concepte german-român, index de concepte român-german, bibliografie de Rodica Croitoru, în curs de apariție.

⁴ *Ibidem*, B 841.

care ne transmit reprezentări în vederea cunoașterii. Despre Dumnezeu însuși se spune că ne transmite reprezentări, în măsura în care el este o substanță a gândirii mele, „prin care noi ne facem obiectele însele prin cunoașteri sintetice *a priori* din concepte și suntem subiectiv autocreatori ai obiectelor gândite”⁵. Odată ce dispunem de acest prim element al cunoașterii care este reprezentarea, trebuie să ne asigurăm de existența elementului subiectiv prin care îl intuim pe Dumnezeu⁶, element pe care îl produce rațiunea. Folosind un produs slab al rațiunii, precum este subiectivul uman, trebuie să se facă uz de imperativul categoric, care se dezvoltă în sufletul oricărui om ca *mens*, dar nu și ca *anima*; în acesta, o poruncă riguroasă a datoriei se impune să fie respectată, căci nerespectarea ei atrage reprobarea, însoțită de nedemnitățile de a fi fericit și condamnarea printr-o sentință inflexibilă (*dictamen rationis*) a rațiunii moral-practice. Deși rațiunea are puterea de a stabili conexiunea între cele două entități superioare, totuși Dumnezeu și lumea nu sunt două ființe omogene, identice și aflătoare în unitate analitică; dar ele pot fi gândite într-o unitate sintetică, după principiile ale filosofiei transcendente. Conform acestei unități, în noi se află o ființă diferită de eul nostru, care acționează asupra noastră în raportul causal al eficienței; ea este liberă față de legea naturii în spațiu și timp și ne conduce din interior prin justificare sau condamnare; totuși, această ființă nu reprezintă o substanță din afara noastră, iar cauzalitatea ei este o determinație a faptei în libertate, distinctă de necesitatea naturii.

Când se spune că există un Dumnezeu care știe, poate și are totul, nu trebuie să se înțeleagă că obiectul acestei propoziții ar fi un concept vid, lipsit de substanță, ci un postulat moral-practic. Ca urmare, el urmează să fie reprezentat ca principiu moral suveran în noi. Și el este reprezentat astfel, pentru că în rațiunea umană, care se determină moral, există un principiu subiectiv al gândirii, de întemeiere a unui concept, prin care noi putem construi ceva prim, unic, atotcuprinzător, care să devină obiect suveran de adorație și supunere. Acest concept cu valoare de principiu este reprezentat în unicitatea sa ca fiind atotștiutor, atotputernic, de o sfințenie maximă; și tot astfel, în calitate de pătrunzător universal al inimilor și de putere suverană, el recompensează și pedepsește prin tribunalul suprem. Dar, indirect, Dumnezeu este o putere existentă în noi și reprezintă idealul puterii și înțelepciunii într-un concept⁷. Rezultă că Dumnezeu nu este o ființă din afara noastră, ci este o gândire în noi, reprezentantă a rațiunii moral-practice, care dă legea pentru sine. De

⁵ *Op. cit.*, XXI, 21.

⁶ *Ibidem*, XXI, 22.

⁷ Luc Langlois („De l'autonomie du «Dieu qui est en nous» dans l'*Opus postumum* de Kant”, în: *Années 1796–1803. Kant. Opus postumum*, sous la direction de Ingeborg Schüssler, Paris, Librairie J. Vrin, 2001, p. 241–248) spune despre această interpretare că „Ajuns la capătul parcursului său filosofic, Kant se va arăta mai preocupat să învingă tensiunea latentă dintre morala autonomiei și teologie; Dumnezeu se prezintă de acum înainte mai puțin ca o prelungire a eticii, din perspectiva unei retribuiri finale a acțiunii morale, decât ca «principiul personal al rațiunii umane» (XXI, 19) și ca adevăratul «subiect al imperativului categoric» (XXII, 55), revelând autonomiei voinței un ideal de personalitate, ce provine din propria sa lege și este centrat asupra ei (XXI, 30)” (p. 241).

aceea, Kant afirmă că există „numai un Dumnezeu în mine în jurul meu și deasupra mea”⁸. Noi spunem că în om există o rațiune care se determină la legi morale, ca unitate absolută a celei mai înalte demnități, dar totodată de asemenea a celei mai mari eficiențe, care cuprinde toate ființele. Această unitate este singura căreia îi revin înțelepciunea și atotsuficiența. Noi o gândim ca o persoană, ca o ființă care posedă drepturi, dar care este cu totul unică și nu este susceptibilă de vreo ofensă, și cu atât mai puțin este susceptibilă ea de vreo recompensă sau laudă care să îi fie pe plac. De aceea, despre conștiința torturată de reproșuri a persoanei umane, care îi este cosubstanțială celei divine prin rațiunea practică, se spune că este vocea lui Dumnezeu în rațiunea practică.

Dar în pofida acestei cosubstanțialități, de la ideea posibilității gândirii lui Dumnezeu nu se poate conchide existența unei astfel de ființe; în fața acestei imposibilități Kant se situează într-o situație asemănătoare cu cea din *Critică*, pe care o gândește, în esența ei, într-un mod asemănător, dar o îmbogățește printr-un tușeu nou, dat distincției dintre tehnicitatea și moralitatea raționamentului. Ceea ce se poate face spre a pune de acord gândirea cu existența este intervenția procedurii ipotetic, „ca și cum un astfel de lucru (*dictamen rationis*) ar fi legat în substanță de ființa noastră”⁹. Și fiind indisolubil legat de ființa noastră, rezultă că propoziția cosmoteologică asupra existenței lui Dumnezeu trebuie să fie „onorată și urmată sub raport moral-practic, ca și cum ea ar fi pronunțată de ființa supremă”; cu toate că din perspectivă tehnic-practică nu există nicio dovadă asupra ei, iar a crede într-o astfel de ființă în fenomen sau a o dori ca atare ar fi „o iluzie exaltată de a lua idei drept percepții”¹⁰.

Limitându-ne întru explicarea lui Dumnezeu numai la interacțiunea sa cu rațiunea umană, noi nu putem plasa, spunând că ar exista mai mulți dumnezei, ci numai că în rațiune există un Dumnezeu, pentru că există numai o lume ca principiu practic-determinant. Imperativul categoric, care poruncește libertatea în contextul legilor valabile pentru natură, și prin care libertatea prezintă principiul propriei sale posibilități, este un fapt al rațiunii moral-practice¹¹; iar subiectul care poruncește este Dumnezeu. Ca ființă poruncitoare, el nu se află în afara omului ca o substanță diferită de om, cu toate că este corespondentul tuturor ființelor sensibile existente în spațiu și timp. În intuiția pură, el este reprezentat ca o unitate absolută *a priori*; iar lumea în raport cu care este gândit este reprezentată de asemenea ca o unitate

⁸ *Op. cit.*, XXI, 145.

⁹ *Ibidem*, XXI, 20.

¹⁰ *Ibidem*, XXI, 21.

¹¹ *Ibidem*, XXI, 25; în *Critica rațiunii practice*, 31, 47 (Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*, traducere, prefață, studiu introductiv, studiu asupra traducerii, note, index de concepte german-român, index de concepte român-german, bibliografie selectivă de Rodica Croitoru, p. 133, p. 144–145), acest concept de fapt al rațiunii apare pentru prima dată în raport cu legea morală. Legea este dată ca un fapt al rațiunii pure, de care noi suntem conștienți *a priori* și care este apodictic cert, chiar dacă în experiență nu este dat niciun exemplu în care legea să fi fost urmată întocmai. Deci, el trebuie luat ca atare, ca un fapt (al rațiunii).

absolută, precum Dumnezeu. Ambele sunt două principii legate prin rațiune și gândite *a priori*, având valoare de idealuri cu realitate practică. Această calitate internă inexplicabilă a rațiunii se descoperă prin „faptul” numit imperativul categoric¹² al datoriei (*nexus finalis*); prin el este desemnat Dumnezeu. El pătrunde lumea într-un mod afirmativ sau negativ, prin poruncă sau interdicție, și se adresează spiritului omului (*mens*), care are capacitatea de a pune în valoare libertatea prin constrângerea în vederea alegerii raționalului; realitatea sa nu poate fi expusă și demonstrată direct, ci numai indirect, printr-un principiu intermediar¹³; tot de o demonstrație indirectă se bucură și propoziția, după care în rațiunea moral-practică „este un Dumnezeu”, împreună cu determinarea acțiunilor sale întru cunoașterea tuturor datorii umane ca porunci divine; pentru că „noi suntem originar clasă divină” cu privire la predispozițiile și la destinația noastră, iar facultatea libertății, care nouă ne este incomprehensibilă, ne plasează în infinitul ce depășește lumea sensibilă¹⁴. Ceea ce poate fi gândit, dar nu poate fi dat în percepție, este o idee, iar atunci când gândirea noastră se referă la un maximum, ideea devine un ideal. Un astfel de ideal, și unul suveran ca persoană, este Dumnezeu. Conceptul acestei ființe reprezintă un obiect al gândirii (*ens rationis*), ca al ființei supreme, conform oricărei calități. Prima dintre calități constă din putere, și astfel ea este atotputernică; a doua calitate constă din cunoaștere, și ea este atotștiutoare; a treia calitate constă din atotînțelepciune, adică din ceea ce poate fi enumerat între toate scopurile adevărate. Dacă există o astfel de ființă, atunci ea nu poate fi decât unică, pentru că maximum din fiecare specie, dacă desemnează o totalitate, poate fi numai una în raportul logic de opoziție al acestui concept cu lumea; lume care, ca *universum*, desemnează o totalitate absolută. De aici se poate conchide că nu poate fi gândită decât o lume, față de care pluralitatea lumilor ar fi o contradicție în sine.

¹² H. d'Aviau de Ternay („Réflexions sur la question de Dieu”, în: *Années 1796–1803. Kant. Opus postumum*, sous la direction de Ingeborg Schüssler, Paris, Librairie J. Vrin, 2001, p. 235–231) avansează ideea, după care Kant avea în minte această idee, încă din timpul elaborării celei de-a doua *Critici*, prin care problematica lui Dumnezeu legitimează argumentul ontologic, plecând de la imperativul categoric (p. 231).

¹³ Olivier Dekens („De Dieu qui vient à l'idée. Note sur la réduction du divin dans l'*Opus postumum*”, în: *Années 1796–1803. Kant. Opus postumum*”, sous la direction de Ingeborg Schüssler, Paris, Librairie J. Vrin, 2001, p. 233–239) spune că aici „Kant se străduiește să echilibreze autonomia moralei cu poziția unui Dumnezeu real sau ideal... De unde rezultă două teze simultane: mai întâi, «imperativul categoric nu presupune o substanță ce comandă din poziția sa supremă care s-ar afla în afara mea»; în al doilea rând «în pofida acestora, el trebuie considerat ca provenind dintr-o ființă cu o putere irezistibilă asupra tuturor». Prima afirmație subliniază astfel autonomia moralului și non-necesitatea unui Dumnezeu dat ca ființă în afara mea; cea de-a doua, dimpotrivă, insistă asupra necesității unui Dumnezeu gândit ca având o origine analogică cu imperativul categoric. Conceptul de Dumnezeu se impune deci în momentul în care Kant definește datoria cu autonomia sa, ca semn al unei fracțiuni de heteronomie, nu reală, ci ideală, semn că eu nu sunt autorul legii pe care o formulez și căreia eu mă supun prin mine. Dacă Dumnezeu nu poate fi considerat ca temei al existenței legii, care este întotdeauna libertatea, el intră parțial în definiția sa ca temei al cunoașterii, ca semn exact al priorității legii și al necesității incontrolabile a libertății umane de a fi supusă” (p. 235).

¹⁴ *Op. cit.*, XXI, 30.

Pentru a sintetiza, conceptul sau ideea de Dumnezeu este cea a unei ființe inteligibile suverane ca *ens summum* și *summa intelligentia*, constituită într-o persoană, și totodată este sursa originară a tot ceea ce poate fi scop necondiționat, ca *summum bonum*; el este idealul rațiunii moral-practice și al regulii acestui ideal. În spirit platonice, el poate fi asemănat unui prototip (*archetypon*) sau unui *arhitect* al lumii, dar considerat indisolubil legat de lume. Ceea ce putem avea noi asupra sa, spune Kant, este intuirea „ca într-o oglindă: niciodată față în față”¹⁵. Ideea și exprimarea sa sunt apropiate de dialogurile platonice *Timaios* și *Republica*, în care tot ceea ce parvine lumii de ființe create, inclusiv referitor la creatorului ei, este un reflex al modelului originar. Prin urmare, orice demers făcut din această direcție către sursa creatoare, originară, nu poate fi unul direct, ci numai unul asemănător unui reflex, a unei oglindiri. Dar dacă la Platon limita dată de reflex era una ontologică, rezultată din formarea stratificată a lumii, la Kant ea este una cognitivă, impusă de puterea limitată a rațiunii. Datorită ei, Dumnezeul kantian nu poate fi sufletul lumii (*anima mundi*), nici un spirit al lumii ca arhitect al lumii subordonate modelului originar. În comparație cu modelul de Dumnezeu creștin atotputernic pe care l-a avut Kant, Demiurgul platonice avea o forță creatoare mai limitată; el și-a urmat programul de a da formă unui întreg, care să se bucure de unicitate și perfecțiune; spre a satisface aceste scopuri, el s-a legitimat ca marele artizan, care s-a îngrijit ca întregul să fie dispus în conformitate cu o sumă de proporții optime, prin care să se evite orice fel de corupție. Kant vede în acest program strict al Demiurgului numai un principiu mecanic, cu toate că unul activ. Față de el, Dumnezeul pe care și l-a reprezentat el prin idealismul său transcendențial este un altfel de creator, în primul rând, în raport cu sufletul; animalelor el le-a insuflat atât *spiritus*, cât și *anima (immateriale)*; dar nu le-a înzestrat și cu multisenificativul *mens*, cuprinzător al sufletului, intelectului și spiritului, dar totodată și cu voința liberă. Dumnezeu poate da omului voință, dar nu îi poate da și o voință bună, care să îl descătușeze întru totul (prin moralitate), tocmai pentru că ea cere libertatea. O altă diferență față de creatorul antic se referă la legiferare; căci între toate acțiunile bune (*facta obligatoria*) nu bunăvoința este punctul său tare, ci dreptul său, actul autorității supreme și al persoanei ideale care îl exercită. Astfel, Dumnezeu nu este o substanță diferită de om, dar nici nu este autorul lumii (*demiurgus*) din care au ieșit toate relele, ca obiecte ale simțurilor. Totuși și Demiurgul s-a confruntat cu relele pământești, care l-au determinat să se preocupe și de legile care să le limiteze, precum și de legile care guvernează destinul sufletelor întrupate, și totodată al lumii în general, care și ele pot fi atinse de rău. Odată ce sufletele au primit această avertizare, precum și alte informații referitoare la organizarea lumii, ele au dobândit conștiința de suflete particulare finite, care față de universalitatea și infinitatea zeilor nu pot să se manifeste decât prin respect¹⁶. Conștiința unei raționalități limitate, care se manifestă prin respect

¹⁵ *Ibidem*, XXI, 33.

¹⁶ *Timaios*, în: Platon, *Opere*, VII, traducere de Cătălin Partenie, ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică, 1993, 42e.

față de raționalitatea nelimitată a ființei supreme, va constitui ulterior, și pentru Kant, repere ale comportamentului unei ființe umane imperfecte, perfectibilă prin moralitate și religie.

După cum am văzut, prin Dumnezeu, idealismul transcendentă înțelege o persoană, ce are putere legitimă asupra tuturor ființelor raționale. Această putere maximă (*potestatis legislatoriae*) îl face să se prezinte ca o ființă „în fața căreia orice genunchi se îndoaie al celor care sunt în cer, pe pământ etc.”¹⁷; așadar, el este ființa suverană, sfântul care nu poate fi decât unul. Ca atare, el nu este un concept ipotetic, care vine în sprijinul altor propoziții, ci este gândit ca subzistând pentru sine la modul absolut, cu toate că despre el nu se poate spune că ar exista ca ființă. Spre a îl desemna pe Dumnezeu, noi ne folosim de un concept problematic, care împreună cu lumea constituie obiectul filosofiei transcendentale; cele două sunt legate într-o propoziție cu sufletul ca subiect gânditor, posesor al voinței libere. Din această propoziție nu pot rezulta decât raporturi logice între concepte, care nu se referă la existența obiectelor, ci se referă la formalul existent în aceste raporturi, spre a aduce la unitatea sintetică obiectele care sunt Dumnezeu, lumea și eul; cele două, cărora i se adaugă al treilea, sunt considerate infinite și sunt explicate plecând de la libertatea eului. Pe ea trebuie să o aflăm în imperativul categoric, a cărui posibilitate depășește temeiurile explicative ce pleacă de la natură. Depășind natura, datoriile umane sunt considerate ca porunci supraumane, adică divine. Totuși, cel care urmează să își îndeplinească datoria trebuie să știe că întru aceasta nu ar trebui să presupună o persoană particulară, promulgatoare de legi, ci el trebuie să presupună că acea persoană se află chiar în rațiunea moral-practică rezidentă în om. Dar sarcina ei este să poruncească, ca și cum în imperativul datoriei s-ar afla o persoană¹⁸. Ideea acestei persoane atotștiutoare, atotputernice, care voiește tot ceea ce este moral bun și este prezentă intern în toate ființele lumii este ideea de Dumnezeu. Realitatea sa obiectivă este incontestabilă pentru rațiunea fiecărui om, care nu este redus cu totul la animalitate; pentru acest gen de ființe, ea are forță conform legii morale, iar omul trebuie să se edifice inevitabil asupra existenței unui singur Dumnezeu, care nu are nevoie de nicio demonstrație a existenței sale, precum o ființă a naturii, pentru că aceasta se află deja în conceptul dezvoltat al ideii de Dumnezeu, conform principiului identității¹⁹; idealismul transcendentă are nevoie de existența sa doar formal.

Dumnezeu și lumea sunt nu numai două entități sau, în termeni kantieni, „ființe” singulare diferite, dintre care fiecare conține o unitate absolută, ci fiecare

¹⁷ *Op. cit.*, XXI, 34.

¹⁸ François Marty („L’argument ontologique dans l’ *Opus postumum* et l’ influence de la *Critique de la Faculté* de Juger dans l’ *Opus postumum*”, în: *Kant-Studien*, 83, nr. 1, 1992, p. 50–59) sesizează plusul de semnificație pe care îl aduce imperativul în această lucrare, afirmând că „Totul se petrece ca și cum de la *Critica rațiunii practice* [în măsura în care autorul este de părere că această idee din *Opus* a fost gândită în timpul elaborării celei de-a doua *Critici* – n.n.] la *Critica facultății de judecare* imperativul categoric ar crește în densitate... El este situat în registrul divinului” (p. 56).

¹⁹ *Op. cit.*, XXI, 92.

constituie totodată o „singularitate absolută”²⁰. De aceea, mai multe lumi sunt la fel de negândit precum mai mulți dumnezei; cel mai bine este exprimată ideea singularității lor prin natura lor eterogenă, datorită căreia este imaginată locuirea unei lumi într-alta, dar în care una nu este organul celeilalte. Dumnezeu este gândit ca o ființă rațională, și nu ca un obiect al simțurilor, cu toate că el este caracterizat prin capacități sensibile duse la extrem, respectiv drept atotvăzător și atottemător. Rezultă că religia pe care o cultivă în jurul său nu este credința într-o substanță a sfințeniei cu un rang și o putere deosebite, pe lângă care se poate dobândi o favoare prin mijloace sensibile. Drept urmare, ca fenomen, Dumnezeu nu prezintă niciun indiciu cognoscibil; el este o idee rațională, dar de cea mai mare realitate practică internă și externă. Din punctul de vedere al cauzelor eficiente, el se prezintă ca unitate a lor împreună cu cea a scopurilor, legate într-o idee și printr-un principiu. Din el rezultă ideea de Dumnezeu, ca a unei ființe morale atotporuncitoare și atotputernică; drept care, conceptul de Dumnezeu este sfânt și, ca atare, lauda la adresa sa este nepotrivită, întrucât nefiind un obiect al simțurilor, el nu este sensibil la aceasta; iar ca idee a rațiunii pure, el trebuie numai adorat. Împreună cu lumea, el constituie cele două idealuri ale rațiunii pure, inseparabil legate una de alta, căci ele nu sunt obiecte perceptibile prin simțuri, ci sunt numai forme ale intuiției. Lumea se află în opoziție față de Dumnezeu, întrucât ea este un obiect al simțurilor și al întregii experiențe posibile. Dar și ea este unică, căci în cazul mai multor lumi, fiecare ar fi agregatul acelorași lumi, dar nu o lume de sine stătătoare. Dumnezeu și lumea sunt două corelate, cuprinse cu necesitate în totalitatea ființelor; împreună, ele constituie un sistem de idei.

Plecând de la propria noastră conștiință, noi dispunem de o altă cale de a ajunge la ideea de Dumnezeu, în afara ideii de imperativ rezultat din lege; căci dacă ne gândim la unitatea conștiinței, ea nu poate avea loc fără conștiința obiectelor din afara noastră, iar ființa care le cuprinde pe acestea, atotcuprinzătoare ca idee, care nu este dependentă de nicio altă ființă ca substanță, este Dumnezeu. El poate fi investigat numai în noi. Spre deosebire de el, lumea ca întreg al tuturor obiectelor sensibile mai are nevoie de încă un concept corespunzător, și anume de o totalitate, împreună cu temeiul său, care este Dumnezeu. Amândouă formează o unitate absolută, care se cunoaște pe sine ca atare, ca o „ființă” deosebită, formată din două idei provenite din rațiune. Ele sunt Dumnezeu și lumea, care sunt considerate atât singulare, cât și unite, constituind împreună un întreg absolut. Kant accentuează faptul că formalul prezentării întregului absolut al tuturor ființelor într-un sistem, conform principiului rațiunii care se determină pe sine nu analitic, ci sintetic nu poate fi Dumnezeu ca ființă existentă în lume, ci este „ideea pură de autoconstrucție”²¹, rezultată din inteligența suverană, asemănătoare inteligenței pure a subiectului. Imperativul categoric în principiul datoriei, în unirea rațiunii teoretic-speculative în conexiune cu rațiunea moral-practică, este ideea de Dumnezeu. El este ființa care

²⁰ *Ibidem*, XXI, 141.

²¹ *Ibidem*, XXI, 152.

constituie în sine principiul real al întregului concept al datoriei. În conceptul de Dumnezeu este gândită o substanță, adaptată tuturor scopurilor cu conștiință, adică o persoană în care expresia de „Dumnezeu viu” servește la desemnarea personalității acestei ființe, ca ființă atotputernică (*ens summum*), atotștiutoare (*summa intelligentia*) și de o bunătate totală (*summum bonum*). Ființe ale lumii pot fi îndatorate și, de asemenea, pot să le îndatoreze pe altele. Dar o ființă care poate să îndatoreze, dar ea însăși să nu fie niciodată îndatorată este numai Dumnezeu. Sub acest raport al îndatorării, Kant a regândit conceptul de personalitate, afirmând că dacă o ființă umană poate fi o persoană, adică o ființă care este capabilă de drepturi, „personalitatea nu poate fi atribuită divinității”²². Și nu îi poate fi atribuită, pentru că în lume există persoane, între care Dumnezeu ca inteligență pură, poate fi numai una; dacă ar fi să existe mai multe astfel de inteligențe, ar trebui să aibă drepturi unele asupra altora, și astfel și-ar pierde caracteristicile de atotputernicie, atotștiință și bunătate totală.

Noi trebuie să fim conștienți de limitele rațional-subiective între care îl putem gândi pe Dumnezeu; drept care, în investigațiile noastre se impune progresarea de la principii subiective ale fenomenului la principiul obiectiv al experienței. După care trebuie depășită experiența împreună cu instrumentul ei, care este rațiunea tehnic-practică, trebuind să ne îndreptăm către rațiunea moral-practică; pentru că numai prin trecerea de la subiectul ca ființă a naturii la subiectul ca persoană, ca ființă a intelectului, îl putem gândi pe Dumnezeu, întrucât el este o ființă a intelectului. Gândindu-l pe Dumnezeu, noi trebuie să aflăm imperativul categoric, și nu o substanță suprem poruncitoare existentă în afara noastră, pentru că el este o poruncă sau o interdicție a propriei noastre rațiuni. În pofida acestui mod de a-l gândi pe Dumnezeu, totuși imperativul pe care i-l asociem este de considerat ca provenind de la o ființă, ce are o putere irezistibilă asupra tuturor, dar nu într-un mod istoric, ca și cum Dumnezeu ar fi transmis cândva oamenilor anumite ordine, ci precum rațiunea le poate porunci riguros, cerând supunere față de ea, prin puterea suverană a acestui raționament imperativ, precum o persoană divină. După cum am văzut, în acest sens nu se apelează la rațiunea tehnic-practică, care prescrie mijloacele pentru scopuri ale obiectelor simțurilor, ci la rațiunea moral-practică, care prescrie dreptul omului ca obiect pur al rațiunii; totodată, rațiunea moral-practică face obiective temeiurile determinante subiective, formulând „ideea îndrăzneată”, propusă de idealismul transcendențial, de a intui toate obiectele în Dumnezeu²³.

Și dacă rațiunea moral-practică dispune de o astfel de performanță, noi putem spune cu certitudine că totalitatea obiectelor și ființelor sensibile este lumea, căreia îi aparține și omul, dar care este totodată și o ființă intelectuală. Or, dacă există un Dumnezeu în substanță sau nu există, nu ne putem exprima cu aceeași certitudine; dar nici nu ne putem aștepta la vreun conflict asupra acestei propoziții, pentru că Dumnezeu nu poate fi un obiect de conflict (*obiectum litis*), întrucât nu este o ființă existentă, asupra cărei naturi ar trebui să se intre în conflict în afara subiectului care

²² *Ibidem*, XXII, 48.

²³ *Ibidem*, XXII, 52.

judică; ci este o idee a rațiunii pure, care examinează propriile sale principii. Dumnezeu și lumea reprezintă câte un maximum; de aceea, ele pot fi întrebuințate de subiectul care se gândește pe sine și face din sine o persoană cu datorii. Astfel, toate poruncile care leagă omul de imperativul categoric și fac din legile practice pure o datorie absolută, care nu depind în nicio privință de avantaje interne sau externe sunt datorii sfinte, de considerat ca porunci ale unei ființe independente de natură, ce poruncește necondiționat. Așadar, ideea unei ființe ce poruncește după legi moral-practice conține idealul unei persoane, care are întreaga putere asupra naturii ca obiect al simțurilor; aceasta este o sentință a imperativului categoric a tuturor poruncilor datoriei, după principiul rațiunii pure, și nu urmează din imboldurile empirice ale determinării lumii. Rezultă că Dumnezeu și lumea sunt unicele principii active pe care le putem gândi, drept cauze ale fenomenelor lumii; iar ideea de rațiune moral-practică în imperativul categoric reprezintă idealul de Dumnezeu.

De activism a făcut dovadă și Demiurgul, care a ordonat materia pasivă, dând indicații asupra finalității creației, și cu gândul la finalitatea ei a simțit nevoia să înceapă cu explicații asupra naturii întregului. El a gândit lumea ca întreg împreună cu finalitatea ei, pentru ca sufletele particulare întrupate să își cunoască originile și, prin cunoașterea poziției lor în lume, să își poată gândi viața în mod superior. Epoca modernă a schimbat accentul în gândirea cauzei lumii, nemaiplecând de la poziția exterioară a Demiurgului către sufletele particulare; ci ea a plecat invers, de la sufletul în ipostaza rațiunii practice către universalitatea rațională a creatorului. De aici a rezultat identitatea cauzei lumii cu autorul lumii, considerat ca o persoană; și, fiind o persoană, el va putea fi subiectul unui principiu de coeziune între el, Dumnezeu, și omul din lume, principiu care este imperativul categoric al rațiunii moral-practice. Filosofia transcendentă ni-l prezintă ca pe un ideal transcendent, exprimabil într-o propoziție sintetică *a priori*, plecând de la un concept pur, și nu de la intuiția sensibilă necesară unei ființe non-conceptuale într-o cunoaștere. Ea nu neagă că o astfel de ființă există, dar nici nu afirmă că ea ar exista în afara omului gânditor rațional; om ce reprezintă cheia înțelegerii lumii și a cauzei prime. De aceea Kant poate spune că în omul gânditor moral după poruncile datoriei noi trăim (*sentimus*), ne mișcăm (*agimus*) și suntem (*existimus*), iar ființa pentru care toate datoriile umane sunt totodată cu necesitate poruncile sale se numește Dumnezeu²⁴, în timp ce imperativul categoric pe care îl impune ea conține în sine cunoașterea, care consideră toate datoriile juridice ca porunci divine. La ceea ce este în sine Dumnezeu ca ființă, rațiunea umană nu poate ajunge; el este desemnat numai de un raport moral; astfel încât natura sa este pentru noi insondabilă și cu totul perfectă. Dar, spre a ne apropia de el, putem aprecia că nu conceptul de libertate este cel care întemeiază imperativul categoric, ci din necesitatea de a satisface imperativul, care ne este transmis prin porunca divină, există conceptul de libertate. Nici rațiunea tehnic-practică, a tehnicității raționamentului, nu conține principiul prin care îl gândim pe Dumnezeu, ci numai rațiunea moral-practică, a adeziunii la comportamentul

²⁴ *Ibidem*, XXII, 55.

moral îl poate conține. Prin urmare, nu natura în lume duce spre Dumnezeu, cum ar fi ordinea frumoasă a naturii, ci invers; ordinea frumoasă duce către Dumnezeu, întrucât Dumnezeu și lumea nu sunt corelate empirice. Dacă putem spune că există un Dumnezeu în rațiunea moral-practică, adică în ideea de raport al omului cu dreptul și cu datoria, rezultă că ideea/conceptul de Dumnezeu și de personalitate a gândirii unei astfel de ființe are realitate. Dar realitatea sa nu poate fi înțeleasă în afara omului, pentru că noi nu îl putem gândi pe Dumnezeu ca o ființă în afara ființei umane; de aceea se poate spune că Dumnezeu și eul uman rezident în lume constituie o unitate, și chiar mai mult, că cele două plus a treia constituie totalitatea lucrurilor.

La sfârșitul acestei analize putem afirma că *Opusul postum* ne spune despre Dumnezeu și lume ceea ce am voi noi astăzi să auzim despre acestea: că pe Dumnezeu îl putem afla peste tot, pentru că el se află chiar în noi, cu condiția să ne folosim bine rațiunea. Tot astfel noi, împreună cu Dumnezeu și cu lumea avem posibilitatea să formăm o unitate sintetică, ca un gen de holism *avant la lettre*.