

**ETHICS OF IMMANUEL KANT AND RELIGION WITHIN THE LIMITS OF SIMPLE REASON**

**Nicolae Iuga**  
**Prof., PhD, „Vasile Goldiș” Western University of Arad**

*Abstract: In Critique of Practical Reason, Immanuel Kant shows explicitly that we could not do a worse service of morality than if we wanted to be examples. For every example that is presented to us must be judged by the principles of morality first, to know whether it is worthy to serve for example, the original, that is the model.*

*Thus the theory of the categorical imperative is subordinated to a logical problem. It postulates that there may be sentences in our consciousness that come neither from the observation nor from any reasoning with the starting point in another preface. In order to understand the nature of the categorical imperative, we must relate to the famous theory of synthetic judgments a priori. Our observations on the objects of the common experience, as well as the propositions of science, are only possible thanks to the forms that the spirit receives from nowhere else but from its own constitution.*

*Keywords: Ethics, Immanuel Kant, categorical imperative, religion.*

Putem admite împreună cu E. Dupréel că doctrina etică a lui Immanuel Kant este opusă tuturor sistemelor clasice, fie acestea eudemoniste sau idealiste<sup>1</sup>. Kant este de acord cu naturaliștii moderni, tocmai spre a se putea îndepărta de pretențiile anticilor de a elabora o morală sănătoasă cu mijloacele descoperite în natura lucrurilor. Regulile bunei conduite nu sunt ceva care ar urma să fie descoperit, ci sunt cunoscute și mai mult sau mai puțin respectate în viața reală. Menirea filosofului nu este aceea de a le inventa, ci de a înțelege natura lor și de a explica cum se face că noi le cunoaștem. Kant este receptiv de asemenea la ideea unei conștiințe date, dar o va reprezenta în cu totul altfel de cum au făcut-o predecesorii lui psihologi<sup>2</sup>.

Dacă cunoaștința regulilor de bună conduită depinde de un raționament just pe care filosoful ni-l poate preda, atunci regula morală va fi subordonată premiselor acestui raționament, iar voința de a se supune față de această regulă va fi subordonată unei intenții prealabile: dacă vrei să fii fericit – zicea Epicur – atunci observă / respectă cutare sau cutare regulă. Urmează deci că regula morală va fi condiționată, și va fi suficient să renunțăm la dorința de a fi fericit, pentru ca aceasta să nu mai fie respectată. Or, ceea ce este propriu voinței morale, spune Kant, este însușirea de a fi necondiționată. Ceea ce ni se adevărește conștiinței noastre ca fiind moralmente recomandabil, ni se impune conștiinței noastre fără nici o condiție. Acesta este un comandament moral formal. Noi nu facem binele în vederea altor scopuri, ci facem binele pentru el însuși, binele este un scop în sine. Că binele este ceva de ordin imediat și nu efectul vreunui raționament, acest lucru a fost susținut de către psihologiști și proclamat elocvent de către Rousseau. Morala se află în noi ca un ceva nemijlocit, sub forma înclinațiilor naturale.

Kant respinge în mod energic întreaga morală a sentimentului. După naturaliști și psihologiști, moralitatea este ceva ca un fel de a fi al naturii noastre umane, la fel de exemplu ca și poziția verticală a corpului sau ca și forma membrilor noastre. Dar lucrurile nu pot să stea așa, ne arată Kant. Legea morală nu are nici un raport cu latura sentimentală, patologică cum îi spune Kant, a naturii noastre, aceasta nu este ceva de ordinul pasiunii, ci este de

<sup>1</sup> Eugène Dupréel, *Traité de Morale*, Tom I, Presses Universitaires de Bruxelles, 1967, p. 152.

<sup>2</sup> Ibidem.

ordinul voinței dirijată de către conștiință, ceva ce Kant numește „rațiune practică”. Omul care acționează în virtutea unor motivații morale nu este determinat nici de înclinații și nici de avantaje, ci de o regulă morală de ordin formal, pe care el o cunoaște și în raport cu care el vrea să-și conformeze conduita, indiferent care ar fi consecințele care ar rezulta de aici. Dacă se ajunge ca acest om să fie mișcat în același timp de către o atracție sau înclinație naturală, acest mobil „patologic” diminuează caracterul moral al acțiunii sale.

Morala autentică este – spunea Kant – un imperativ categoric. În afara comandamentelor sale formale, tot ceea ce poate acționa asupra voinței noastre nu se traduce altfel decât sub forma imperativului ipotetic, adică sfaturi ale prudenței sau recomandări ale ambiției. În concluzie pentru Kant, la fel ca și pentru predecesorii săi naturaliști, morala este o realitate, este un dat, despre care noi avem o cunoaștere suficientă dar, la fel ca și clasicii, Kant face din morală nu o problemă a sentimentului sau a dispoziției naturale, ci o cunoștință a rațiunii<sup>3</sup>. Și iată că astfel natura specifică a moralei este degajată, iar de aici înainte se pune o singură problemă, cum anume ideea unei datorii necondiționate, a unei porunci morale absolute este posibilă?

Și care este diferența între Kant și predecesorii săi psihologiști? În realitate, Kant a transpus într-o ordine a conștiinței ceea ce psihologiștii au menținut pe planul instinctului sau al sentimentului, anume că morala este un fapt și moralitatea este un dat imediat al conștiinței. El pune problema nu în psihologie, ci în logică: morala este o cunoștință imediată, aceea a datoriei, sau a a regulii morale care se impune necondiționat voinței noastre.

Teoria imperativului categoric este subordonată astfel unei probleme de logică. Aceasta postulează că pot să existe în conștiința noastră propoziții care nu vin nici din observație și nici din vreun raționament cu punctul de plecare într-o altă propoziție prealabilă. Pentru a înțelege natura imperativului categoric, trebuie să ne raportăm la celebra teorie a judecăților sintetice apriori. Observațiile noastre asupra obiectelor experienței comune, precum și propozițiile științei sunt posibile numai grație unor forme pe care spiritul nu le primește de nicăieri de altundeva decât numai din propria sa constituție. Astfel, timpul și spațiul, sau afirmația că toate fenomenele au o cauză etc., spiritul însuși le aplică la obiectele simțurilor noastre.

În context, doctrina morală a lui Kant se prezintă ca o aplicare asupra demersurilor voinței noastre a acestei teorii a conștiinței, respectiv a cunoștințelor apriori. În ceea ce privește ideea de datorie, noi nu o afirmăm nici în urma unei experiențe pe care am avut-o și nici ca o concluzie derivată dintr-o cunoștință prealabilă, ci o avem sub forma unei judecăți sintetice apriori, care exprimă și afirmă totodată timpul, spațiul, cauzalitatea, categoriile, ca fiind scoase din natura rațiunii noastre.

Lucrurile se complică însă enorm atunci când ajungem pe tărâmul antinomiilor rațiunii pure, care pun sub semnul întrebării obiectele metafizice tradiționale, precum ideile de Dumnezeu, nemurire a sufletului, caracterul finit sau infinit al Universului, existența libertății în raport cu necesitatea. Atunci când procedăm la o evaluare critică a raționalismului etic al acestui mare gânditor, nu trebuie să ne scape din vedere că Immanuel Kant a fost cel care a desființat ideile de Dumnezeu, libertate, nemurire a sufletului ca obiecte ale cunoașterii rațional-metafizice, instituind totodată modul de considerare a acestora exclusiv ca obiecte de credință, o profundă modificare și schimbare de perspectivă, a cărei undă de șoc s-a propagat puternic până în filosofia contemporană, făcându-l pe un Habermas să numească secolul XX drept unul al kantianismului în descompunere<sup>4</sup>. Iar Friedrich Nietzsche a purces la desființarea a ceea ce a mai rămas de la Kant și după el, adică Dumnezeu însuși ca obiect de credință și cortegiul de reprezentări morale care îl însoțesc, procedând la clamarea furibundă a unui

<sup>3</sup> Idem, p. 154.

<sup>4</sup> Jurgen Habermas, *Discursul filosofic al modernității*, Ed. All, 2000, p. 65.

deicid, răzbătătoare, de asemenea, până în zilele noastre. Kant a fost ultimul mare creștin, iar Nietzsche primul mare anticreștin, sub raportul spiritului moral al acestei religii.

Problema reală, care persistă, este: dacă tradiția filosofică în linia Kant – Nietzsche duce în chip necesar la nihilism etic? Iar apoi: ce poate fi și, mai ales, ce trebuie să fie reconstruit din spiritul creștinismului, după străbaterea și lăsarea în urmă a acestor piscuri, într-un fel sterpe, ale istoriei filosofiei? Este posibil să existe oameni cultivați care să știe despre Kant doar un singur lucru, și acela regretabil, anume că, prin arătarea imposibilității argumentelor raționale cu privire la existența lui Dumnezeu, el ar fi deschis drumul relativismului, nihilismului și ateismului contemporan. Lucru cum nu se poate mai neadevărat. În fond, se poate la fel de plauzibil susține și contrariul, anume că, prin demolarea amintitelor argumente, Kant nu a făcut decât să curețe și să pregătească terenul pentru o nouă reconstrucție a eticii și religiei creștine pe dimensiunea credinței, respectiv pentru o nouă regândire a credinței în cele mai proprii manifestări ale sale. Faptul este confirmat istoric. Prin ideea sa, de a considera problemele metafizico-teologice privind existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului drept postulate ale rațiunii practice, Kant a inaugurat o veritabilă școală etico - teologică de lungă durată chiar, în linia F. Schleiermacher (1768-1834) - Albrecht Ritschl (1822-1889) - Karl Barth (1886-1968), școală care, după cum se vede, sub denumirea de „teologie dialectică”, este viabilă până în prezent. A-i imputa lui Kant nihilismul lui Nietzsche, bunăoară, fără alte nuanțe, este echivalent cu a-i imputa lui Nietzsche fundamentarea ideologiei fasciste.

Mai mult, Kant a determinat într-un fel sau altul momente de răscruce în teologia și morala secolului XX. Astfel, în situația dramatică și în deruta spirituală a lumii germane de după primul război mondial, teologul protestant Karl Barth scria că (pentru ei, atunci): „nu există decât două căi: întoarcerea la teosofie sau la Kant”<sup>5</sup>, împrejurare în care, după cum se știe, din nefericire o parte a lumii germane a optat pentru un anumit gen de teosofie degradată. Dacă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în planul epistemologiei și-a făcut loc lozinca „înapoi la Kant!”, nevoia reîntoarcerii la Kant în planul eticii se face resimțită în primele decenii ale secolului XX, poate până în prezent.

Apoi teologii, chiar și atunci când vădesc lipsă de înțelegere față de particularitățile demersului filosofic kantian, ei conced totuși că în acest caz este vorba de un gânditor de factură creștină. Astfel, teologul ortodox grec Hr. Andrusos afirmă că: „sistemul de morală al lui Kant nu este opus creștinismului, pentru că pornește de la firea spirituală a omului”<sup>6</sup>. Sau catolicul francez Paul Archambault: „Kant nu a fost nicidecum ateu, nici mărturisit și nici deghizat. El era un bun creștin protestant pietist, care își lua foarte în serios credința și riturile confesiunii sale, străduindu-se permanent să le afle o semnificație rațională”<sup>7</sup>. Sau un altul, E. Rolland: „Morală lui Kant poartă amprentă creștină, asupra acestui lucru nu trebuie să ne facem iluzii”<sup>8</sup>. Să urmărim așadar aceste presupuse elemente etico-pedagogice creștine, examinând sumar chiar scrierile lui Kant în speță.

În *Critica rațiunii pure* (1781) există, după cum se știe, un număr de patru antimonii, cu privire la: (1) caracterul finit (creat) sau infinit al lumii; (2) existența unei substanțe simple (suflet nemuritor) sau inexistența acesteia; (3) existența unei lacune în determinismul causal (libertatea umană) sau inexistența acesteia; (4) existența unei ființe necesare (Dumnezeu) sau inexistența acesteia. Caracterul antinomic al acestor idei ale rațiunii pure constă în faptul că există argumente atât în favoarea afirmării lor, adică în favoarea tezei, cât și a negării lor, adică în favoarea antitezei, iar aceste argumente contradictorii sunt izostenice, respectiv au o tărie logică egală<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Karl Barth, *La mystique et les mystiques*, Paris, 1965, p. 341.

<sup>6</sup> Hr. Andrusos, *Sistem de morală*, Sibiu, 1947, p. 9.

<sup>7</sup> Paul Archambault, în: *Apologetică*, Saint Dizier, 1939, p. 159.

<sup>8</sup> E. Rolland, idem, p. 204.

<sup>9</sup> Nicolae Iuga, în „Revista de filosofie”, București, nr. 5-6/1990, p. 354 și urm.

În *Critica rațiunii practice* (1788) însă este afirmată existența libertății ca *ratio essendi* a legii morale<sup>10</sup>, rupându-se în acest fel echilibrul izostenic existent între teză și antiteză. De asemenea, împreună cu libertatea, mai sunt afirmate și existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului, ca postulate ale rațiunii practice. Interesant este că reluarea ideilor de Dumnezeu și nemurire a sufletului în rațiunea practică nu se face prin susținerea adevărului tezei și/sau a falsității antitezei, aici nu sunt reluate antinomiile corespunzătoare din rațiunea pură, spre a fi tranșate în favoarea tezelor, ci este vorba de o postulare în sensul cel mai propriu al termenului. În rațiunea pură, întrucât noi nu cunoaștem lucrurile în sine, ci numai fenomenele, nu vom avea niciodată totalitatea absolută a condițiilor unui condiționat, adică Necondiționatul<sup>11</sup>. În ordine practică, acest condiționat înseamnă suma înclinațiilor și trebuințelor naturale, iar Necondiționatul în raport cu acesta este Binele suveran. Scopul filosofiei ar fi, potrivit lui Kant, tocmai determinarea acestei idei, a Binelui suveran. Acesta, Binele suveran, nu trebuie considerat principiul determinant al rațiunii practice, acest principiu este legea morală, și dacă legea morală ar fi determinată de altceva, atunci ar fi vorba de heteronomie, nu de autonomie morală. Ci, împreună cu Kant trebuie să admitem că: „în conceptul de Bine suveran este inclusă deja legea morală: astfel legea morală, inclusă în conceptul Binelui suveran și concepută împreună cu el, determină voința în chip autonom”<sup>12</sup>. Urmarea este că rațiunea practică primește un anumit primat față de cea speculativă. Prin „primat” Kant înțelege situația în care, în cazul a două sau mai multe lucruri legate între ele prin rațiune, unul dintre ele este principiul determinant al tuturor celorlalte.

Nemurirea sufletului ca postulat al rațiunii practice, în genere postulatele, atestă că morala kantiană nu este doar una „formală”, întrucât s-ar fi oprit la simpla „formă” a imperativului categoric, ci are totodată un „obiect”, care constă în realizarea Binelui suveran. Conformitatea deplină a voinței cu legea morală înseamnă pentru Kant *sfințenie*, adică o afirmare categorică a eticismului, o „perfectiune de care nu este capabilă nici o ființă rațională din lumea sensibilă, în nici o clipă a existenței ei”<sup>13</sup>. Cum, pe de altă parte, această conformitate este totuși necesară, aceasta nu poate fi realizată decât într-un progres la infinit, iar acest progres infinit nu este posibil decât admițând supoziția unei existențe personale care continuă la infinit, deci admițând nemurirea sufletului. Acesta este un postulat al rațiunii practice. Prin „postulat” Kant înțelege „o judecată indemonstrabilă, dar care depinde inseparabil de o lege practică având *a priori* valoare necondiționată”<sup>14</sup>. În lipsa unei atari judecăți, omul riscă să se piardă în extravagante visuri teosofice, în totală contradicție cu cunoașterea de sine.

Apoi, existența lui Dumnezeu are de asemenea statut de postulat în raport cu Binele suveran; fără Dumnezeu, Binele suveran nu ar fi posibil. Binele suveran este, după Kant, oarecum echivalentul sintagmei evanghelice „împărăția lui Dumnezeu”. În legea morală nu se află nici un principiu pentru o conexiune între moralitate și fericire, prin urmare trebuie să se postuleze existența unei cauze a naturii întregi, diferită de natură, care să conțină principiul acestei conexiuni. Această cauză este Dumnezeu<sup>15</sup>, o *ipoteză* în raport cu rațiunea pură și o problemă de *credință* în raport cu rațiunea practică. Preceptele creștine ale moralei se află într-o deosebire evidentă față de cele ale filosofiei antice. Ideile morale ale cinicilor, ale stoicilor și ale epicureilor sunt, în ordinea enumerării: simplitatea naturală, prudența și înțelepciunea; spre deosebire de acestea, ideea creștinilor este sfințenia. Prin idee morală Kant înțelege aici o perfectiune căreia nu i se poate da nimic adecvat în experiență, un prototip al

<sup>10</sup> Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, E.S., București, 1972, p. 90.

<sup>11</sup> Imm. Kant, op. cit., p. 197.

<sup>12</sup> Ibidem, p. 204.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 212.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 213.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 216.

perfecțiunii practice, iar prin sfințenie înțelege o conformitate deplină a voinței cu o atare idee.

Este deci de remarcat că școlile filosofice antice găseau suficientă simpla folosire a forțelor naturale ale omului. În schimb morala creștină, având preceptul sfințeniei, atât de pur și riguros, nu-i lasă omului încrederea că îl va putea atinge în această viață, de aici nevoia credinței și a speranței într-o viață viitoare. În plan religios, este normal ca datoriile să apară ca porunci divine, dar fără să fie dublate de sancțiuni, precum în *Vechiul Testament*, deoarece dacă frica de pedeapsă sau speranța într-o viață viitoare ar deveni principii, atunci ar fi distrusă toată valoarea morală a acțiunilor. În religie, lui Dumnezeu I se conferă diverse atribute dar, după Kant, cele mai importante sunt nu cele metafizice, ci cele morale, trei la număr: Dumnezeu creator, cârmuitor și judecător al lumii<sup>16</sup>, atribute care sunt suficiente și includ în ele tot ceea ce face ca Dumnezeu să fie obiect al religiei. Dacă scopul creației este gândit ca fiind slava lui Dumnezeu, această slavă nu trebuie să o înțelegem antropomorfic, ca pe înclinație a lui Dumnezeu de a fi slăvit, ci ca pe un respect față de poruncile Lui.

Probleme deosebit de importante privind fundamentarea moralei se găsesc și în lucrarea *Religia în limitele simplei rațiuni* (1794), o scriere care prezintă sistematic și integral filosofia etico-religioasă a lui Kant. Cartea debutează cu demolarea a două mituri, al omului bun de la natură și al omului rău de la natură, deoarece se pot susține cu argumente, la fel de bine, ambele ipostaze. În fond, Kant originează natura umană în dimensiunea libertății, ceea ce numim noi „firea” omului, aceasta este dată de principiul subiectiv al utilizării libertății. Natura nici nu este vinovată și nici nu are vreun merit, ci caracterul omului este opera fiecăruia<sup>17</sup>. Există, cu toate acestea, și o „înclinare spre rău” în firea omenească, de vreme ce omul este alcătuit nu doar din rațiune, ci și din înclinații. Treptele alunecării spre rău sunt: (1) fragilitatea naturii omenești de a nu putea înfăptui binele în mod consecvent; (2) impuritatea aceleiași naturi, tendința de a amesteca motivele morale cu cele imorale; (3) răutatea efectivă a firii omenești, înclinarea de a primi maxime rele, înclinare care poate fi considerată de fapt ca un *rău radical* înrădăcinat în om. Cauza răului radical nu poate consta în sensibilitatea noastră, de a cărei existență de altfel noi nu suntem răspunzători, explicarea prin sensibilitate ar însemna *prea puțin*, deoarece ar face din om o simplă ființă animală și nimic mai mult. La fel, cauza răului radical nu poate consta în pervertirea rațiunii moral-legislative, deoarece aceasta ar presupune o rațiune complet eliberată de legea morală și o voință absolut rea, ceea ce ar însemna *prea mult* și ar face din om o ființă diabolică. Or, omul nu este în totalitate nici animal și nici diavol. Adevărata cauză a răului se află în coexistența perversității rațiunii morale cu o voință bună; aceasta provine din slăbiciunea firii omenești, care nu este suficient de puternică pentru a pune în practică principiile pe care le-a adoptat<sup>18</sup>. Este un fel stângaci de a ne reprezenta răul ca venind prin moștenire de la primii oameni, de la Adam, deoarece acțiunea fiecărui om este liberă, iar vina și meritul ne vin din întrebuintarea originară a liberului arbitru. În stare originară însă, omul trebuie să se supună legii morale, care se impune sub forma unor interdicții (porunci divine), deoarece omul nu este o ființă pură, ci ispășită de înclinări.

Omul, rău din naștere, trebuie să se lupte spre a deveni mai bun. Binele constă în sfințenia maximelor, care îl fac să împlinească datoria; virtutea este hotărârea puternică, devenită obicei, de a împlini datoria. Rațiunea, de obicei leneșă atunci când e vorba de perfecționare morală, invocă tot felul de idei religioase necurate. Potrivit lui Kant, toate religiile pot fi reduse la două: (1) religia care caută să obțină favoruri prin simplul cult, și (2) cealaltă care este religia morală sau a bunei purtări. În cazul celei dintâi, oamenii își închipuie că Dumnezeu îi va face mai buni, fără ca ei să aibă altceva de făcut decât să-l roage (și, cum

<sup>16</sup> Ibidem, p. 221.

<sup>17</sup> Imm. Kant, *Religia în limitele rațiunii*, Ed. Agora, Iași, 1992, p. 83.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 89.

Dumnezeu vede și cunoaște tot, nici nu ar mai fi nevoie să-l rugăm, ci ar fi suficient să dorim un lucru sau altul). În cea de-a doua, în religia morală, există un principiu fundamental potrivit căruia fiecare trebuie să facă tot ceea ce depinde de el spre a deveni mai bun. Principiul este: nu este esențial să știm ce face Dumnezeu pentru mântuirea noastră, ci ce facem noi pentru a merita ajutorul lui.

Ispitele ne pândesc la tot pasul și ne ademenesc primejdios. De altfel, noi nu am putea fi ispitiți de către spiritul rău, dacă nu ne-am afla într-o tainică înțelegere cu el<sup>19</sup>, arată Kant fără menajamente, deci trebuie să luptăm împotriva ispitelor prin virtute și sfințenie. Scopul creației nu poate fi decât omenirea, în toată perfecțiunea ei morală. Minunile pot fi admise drept evenimente produse în lume de către cauze ale căror legi de operare sunt și trebuie să ne rămână necunoscute. De asemenea, Sfintele Taine (misterele) sunt ceva ce nu este universal comunicabil, ceva ce privește modul de acțiune al lui Dumnezeu în sine. Dar pentru noi nu este deloc important să știm ce este Dumnezeu în sine, ci important cu adevărat este să știm ceea ce este El pentru noi ca ființe morale. Rugăciunea, concepută ca un cult formal, nu este decât o eroare superstițioasă, căci ea este o declarație a dorințelor noastre în fața unei ființe atotștiutoare, care oricum nu are nici o nevoie să i se explice sentimentele noastre intime. Dar rugăciunea poate fi concepută și altfel, anume să dorești să fii plăcut lui Dumnezeu prin intențiile și faptele tale, să ai adevăratul spirit al rugăciunii. Frecventarea Bisericii, concepută ca un fel solemn de a oferi lui Dumnezeu un cult exterior, este binevenită, căci constituie reprezentarea sensibilă a unirii credincioșilor și un prețios mijloc de edificare. Botezul (consacrarea) este o ceremonie care impune mari obligații neofitului, scopul botezului este sfânt, acela de a face din cel botezat un cetățean al statului divin. Dar, ca bun protestant pietist, Kant socotește că actele preoțești ar avea drept scop de a menține dominația asupra sufletelor, făcând să se creadă că preoții au posesiunea exclusivă a uneltelor pentru obținerea harului. Principalele atribute ale lui Dumnezeu sunt, după Kant, cele morale, trei la număr și anume: Sfințenia, Bunătatea și Dreptatea. Oamenii sunt însă tentați să le separe și să rețină numai atributul Bunătății, spre a scăpa astfel de obligația sfințeniei din perspectiva Judecării de Apoi. Oamenii se dedau la ceremonii impunătoare spre a arăta respectul pentru poruncile divine, fără să le mai practice, voind ca rugăciunile lor inerte (exclamațiile Doamne, Doamne!) să repare toate călcările de lege, în loc să se străduiască să fie virtuoși, „virtutea împreună cu devoțiunea alcătuind pietatea - sentimentul adevărat al religiei”<sup>20</sup>.

Așa stând lucrurile, nu este de mirare că teologii catolici de primă mărime ai secolului XX îl subsumează pe Kant unor veritabile curente religioase. Astfel, H. Jaeger scrie că: „Idealismul german, al cărui inițiator a fost Kant, este forma definitivă a protestantismului”<sup>21</sup>. Sau P. Archambault: „Kant a fost inițiatorul unei adevărate religii: religia datoriei... Afirmarea categorică și necondiționată a datoriei este o concepție religioasă a vieții, ideea unei perfecțiuni de sine subzistente. Îl putem oare defini pe Dumnezeu într-o manieră mai puțin echivocă?”<sup>22</sup>. Curentul teologico-moral inițiat de către Kant îl are ca prim reprezentant pe F.D.E. Schleiermacher (1786-1834), contemporan și coleg cu Hegel la Universitatea din Berlin. Schleiermacher a fost pastor la o capelă, profesor la Facultatea de Teologie, dar și traducător al lui Platon în limba germană. Lucrarea sa principală, *Credința creștină* este de fapt cursul universitar ținut între 1821-1831. După Schleiermacher, Biblia nu poate fi considerată drept o istorisire a intervențiilor divine, ci doar o simplă consemnare a unei suite de experiențe religioase<sup>23</sup>, în consecință el s-a străduit să analizeze diverse experiențe religioase, spre a extrage de aici esența religiei. În acest fel Schleiermacher a putut reinterpretă credința creștină într-un mod acceptabil pentru omul modern. După el, elementul

<sup>19</sup> Ibidem, p. 99.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 131.

<sup>21</sup> H. Jaeger, *La mystique et les mystiques*, Bruges, 1965, p. 324.

<sup>22</sup> Paul Archambault, *Apologetique*, ed. cit., p. 160.

<sup>23</sup> Colin Brown, *Filosofia și credința creștină*, Oradea, 2000, p. 114.

comun al tuturor manifestărilor evlaviei îl constituie conștiința de a fi absolut dependent, de a te afla în permanență în relație cu Dumnezeu. Iisus Christos a fost la fel ca toți ceilalți oameni, în virtutea identității sale cu natura umană, dar deosebit de ei prin forța constantă a conștiinței Sale de Dumnezeu, care a fost o veritabilă existență a lui Dumnezeu în El<sup>24</sup>.

Un kantian declarat a fost și Albrecht Ritschl (1822-1889), după unii cel mai important teolog sistematic din Germania celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea<sup>25</sup>. Ritschl, fost profesor de teologie la Gottingen, a procedat asemeni lui Kant, respingând metafizica și transformând etica în esență a religiei. El a creat termeni care au intrat ulterior în limbajul filosofic uzual, anume a distins între judecăți de existență și judecăți de valoare. După Ritschl, esența științei este aceea de a realiza experimente controlate, dar în religie noi nu putem să realizăm atare experimente controlate cu Dumnezeu, prin urmare afirmațiile religiei nu pot fi judecăți de existență, ci judecăți de valoare. După alți autori, Ritschl respinge teologia negativă, deoarece aceasta este de neconceput în contextul kantian al conștiinței transcendente<sup>26</sup>. Teologia negativă admite o legătură mistică cu ființa supremă, în timp ce teoria kantiană a cunoașterii nu admite decât legătura gândirii cu o sferă a unei experiențe posibile, limitată în spațiu și timp. Din perspectiva lui Ritschl, Dumnezeul teologiei negative nu reprezintă decât o ființă nedeterminată, ceea ce atrage după sine dispariția oricărui fundament determinant pentru obligațiile morale.

Tot un kantian este și Karl Barth (1886-1968), fost în perioada interbelică pastor și profesor la Gottingen și Basel. Barth prezintă problemele teologice în termeni filosofici, preluați mai cu seamă din Kant și Kierkegaard<sup>27</sup>. El îl vede pe Dumnezeu în întregime transcendent, evident nu în sens fizic, ci Dumnezeu este un *Absolut-altul* în raport cu omul și cu procesele naturale. Bunătatea acțiunilor omenești constă în conformitatea cu voința lui Dumnezeu, poruncile divine fiind echivalentul imperativului categoric kantian<sup>28</sup>. Singura posibilitate, singura cale de cunoaștere a lui Dumnezeu este prin Iisus Christos, potrivit preceptului evanghelic: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața; nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine”. Este dar limpede că nu-l putem cunoaște pe Dumnezeu așa cum este el în sine, ca lucru-în-sine kantian. Pentru cunoașterea lui Dumnezeu nu pot exista dovezi în sensul unei evidențe exterioare, vechile dovezi privitoare la existența lui Dumnezeu nu ne conduc la Dumnezeul cel viu, care rămâne un mister. Întâlnirea mistică cu Dumnezeu poartă în sine propria sa dovadă; argumentul poate părea circular, dar în plan mistic acest lucru nu ar trebui să conteze. Dumnezeu care se revelează nu este un obiect în spațiu și timp. Biblia, prin care se revelează Dumnezeu, utilizează, e adevărat, limbajul spațio-temporal, dar pentru a vorbi despre un Dumnezeu care se află dincolo de timp și spațiu, prin urmare limbajul Bibliei trebuie privit ca având un caracter metaforic și analogic<sup>29</sup>. Există unii, continuă Barth, care consideră Biblia drept revelație atunci când se află la amvon, și drept o colecție de povestiri antice, care pot fi adevărate sau nu, atunci când se află la catedră sau în bibliotecă, dar este evident vorba de o gândire duplicitară.

O altă problemă importantă și actuală ridicată de către Barth este aceea dacă se poate apela la revelație spre a lămuri unele probleme filosofice. Apelul la revelație înseamnă oare, necondiționat, doar iraționalism? Spre a răspunde la întrebare, trebuie văzut mai întâi ce se înțelege prin „iraționalism”. În măsura în care admitem că există probleme care se situează dincolo de înțelegerea rațională și verificarea experimentală, probleme pe care și le pun nu doar teologii ci și filosofii și oamenii de știință, în această măsură dimensiunea iraționalului este inevitabilă. Sau, în măsura în care admitem că demersul științific înseamnă a trage

<sup>24</sup>Idem, p. 116.

<sup>25</sup>Ibidem, p. 158 și urm.

<sup>26</sup>H. Jaeger, *La mystique et les mystiques*, Bruges, 1965, p. 344.

<sup>27</sup>Colin Brown, op. cit., p. 256.

<sup>28</sup>Karl Barth, *Dogmatique*, vol. I, Geneve, 1953, p. 288 și urm.

<sup>29</sup>C. Brown, op. cit., 260.

concluzii din anumite experiențe, atunci și teologia face același lucru, trăgând concluzii din experimentarea revelației lui Dumnezeu. Prin urmare, și problematica științifică poate pune în evidență limite iraționale, după cum teologia poate prezenta o dimensiune rațională. Experiența teologică fundamentală, revelația, poate să fie relevantă pentru omul modern și filosofia sa. Barth susține că toți putem avea propria noastră filosofie preconcepută, naivă sau elaborată, că nici o filosofie nu poate fi exhaustivă și că între aceste filosofii teismul creștin este o viziune cu sens, dacă nu chiar singura de acest fel<sup>30</sup>.

### BIBLIOGRAPHY

- Andrutsos, Hr., *Sistem de morală*, Sibiu, 1947  
Archambault, Paul, în: *Apologétique*, Saint Dizier, 1939  
Barth, Karl, *La mystique et les mystiques*, Paris, 1965  
Barth, Karl, *Dogmatique*, vol. I, Geneve, 1953  
Brown, Collin, *Filosofia și credința creștină*, Oradea, 2000  
Dupréel, Eugen, *Traité de Morale*, Tom I, Presses Universitaires de Bruxelles, 1967  
Habermas, Jurgen, *Discursul filosofic al modernității*, Ed. All, 2000  
Iuga, Nicolae, în „Revista de filosofie”, București, nr. 5-6/1990  
Jaeger, H., *La mystique et les mystiques*, Bruges, 1965  
Kant, Imm., *Critica rațiunii practice*, E.S., București, 1972  
Kant, Imm., *Religia în limitele rațiunii*, Ed. Agora, Iași, 1992

---

<sup>30</sup> Karl Barth, *Dogmatique*, vol. II, Geneve, 1953, p. 720.